
**ANNUARIO
FILOSOFICO
30**

2014

Mursia

z 87.827-30

Fondatori
LUIGI PAREYSON †
GIUSEPPE RICONDA
VALERIO VERRA †

Comitato direttivo
CLAUDIO CIANCIO (direttore)
GIOVANNI FERRETTI
GIUSEPPE RICONDA
MAURIZIO PAGANO

Direzione e Amministrazione:
Ugo Mursia Editore s.r.l. - Milano

Volume pubblicato con i contributi
della Regione Piemonte, del Comune di Torino e della Fondazione CRT
a cura del Centro Studi Filosofico-Religiosi «Luigi Pareyson»

www.mursia.com

© Copyright 2015 Ugo Mursia Editore s.r.l. - Milano
Tutti i diritti riservati - *Printed in Italy*
Stampato da Printbee - Divisione stampa digitale di Mediagraf
Noventa Padovana (Padova)

16j6/948

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ANNUARIO FILOSOFICO
XXX

Bayerische Staatsbibliothek

<36651647080019

INDICE

SAGGI

- MASSIMO CACCIARI, *Pensare escatologico*. 7
1. Ultimità ed Eterno, p. 7. 2. Eschaton e Im-possibile, p. 10. 3. Libertà nell'eschaton, p. 15.
- DANIELE M. CANANZI, *Contributo all'estetica del diritto. Formatività ed ermeneutica della giuridicità a partire dalla riflessione di Luigi Pareyson*. 19
1. Estetica ed ermeneutica nel diritto del tempo presente, p. 19. 2. Dalla forma all'estetica nel diritto: a partire dalla norma, p. 23. 3. Forma, senso, struttura del diritto, p. 30. 4. Per un'estetica del diritto: «c'è qualcosa di nuovo, anzi d'antico», p. 38.
- LEONARDO LOTITO, *Perché c'è l'essere e anche il nulla?*. 43
1. Introduzione, p. 43. 2. Fecondità, p. 46. 3. Il Selettore, p. 49. 4. Il gioco della contingenza, p. 55. 5. «È perché è», p. 59. 6. Problemi di teodicea, p. 61. 7. La contaminazione, p. 66. 8. Figure del nulla, p. 69. 9. Conclusioni negative, p. 76.

DIALOGHI

- SERGIO GIVONE, *Heidegger e Celan: ancora un incontro*. 83

FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

- MIKLOS VETÖ, *Les formes de la différenciation dans la Seconde Doctrine de la science de 1804* 109
1. Liminaire, p. 109. 2. L'explication ontologique et l'explication métaphysique, p. 113. 3. Du *Sein* au *Soll*, p. 115. 4. De la disjonction à la projection, p. 120. 5. *Projectio per hiatus*: perspectives spéculatives, p. 125.
- FÉLIX DUQUE, «*Nada hay que pueda ser más bello, ni llegar a serlo.*» *La imagen de Grecia en Hegel y Hölderlin* 128
1. Del difícil desmantelamiento de la grecomanía, p. 128. 2. De la dificultad de habitar en la superficie: sobre la tierra, bajo el cielo, p. 132. 3. Del *Systemprogramm* como síntoma, p. 135. 4. Difícil redención, p. 136. 5. La figura del redentor, p. 146. 6. De vuelta en Occidente: la letra firme del cristianismo, p. 149.
- DAMIR BARBARIĆ, *Mythologie als Göttergeschichte* 154
1. Zugang zur Mythologie, p. 154. 2. Wesensmerkmale der Mythologie, p. 156. 3. Vielschichtigkeit der Zeit, p. 159. 4. Organismus der Zeiten, p. 161. 5. Der Mensch als Gott-setzendes Wesen, p. 164. 6. Wandlung des Bewusstseins als Grund der Mythologie, p. 168.
- EMILIO CARLO CORRIERO, *Pensare la Natura. La Naturphilosophie di Schelling alla luce della sua filosofia positiva* 171
1. Introduzione, p. 171. 2. Dal principio al fondamento, p. 173. 3. Dal non-fondamento al Principio come libertà, p. 177. 4. Intorno alla *Darstellung des Naturprocesses*: la filosofia della natura come filosofia positiva, p. 182.
- ELEONORA CARAMELLI, *Ragione e appropriazione. Genesi e statuto della categoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel* 194
1. La coscienza infelice e la genesi della categoria, p. 195. 2. La categoria e la mediazione della parola, p. 202. 3. La categoria e l'essere come suo, p. 206. 4. La proprietà nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 211. 5. Le aporie della ragione e lo schema della categoria, p. 217.
- MARIO FARINA, *Natura e simbolo nella filosofia hegeliana dell'arte* 221
1. Hegel e il dibattito sul simbolo, p. 222. 2. Il simbolo nelle Lezioni, p. 229. 3. L'arte e il simbolo, p. 234. 4. Arte e natura, p. 239.
- HARIS CH. PAPOULIAS, *Forme di negatività nella Logica di Hegel* 243
1. Tre forme di negatività dedotte dal discorso sul metodo hegeliano, p. 243. 2. La negatività come fondamento e le determinazioni della riflessione, p. 262.

- MATTEO EDOARDO CUCCHIANI, *Alienazione e plusvalore: estraneità, autonomia, inversione dal Grundrisse al Capitale* 275
1. L'effettualità estranea del *Capitale*, p. 275. 2. L'inversione universale, p. 286.

FILOSOFIA CONTEMPORANEA

- DOMENICO VENTURELLI, *Heidegger e la situazione emotiva. Riflessi sui concetti della salute e della malattia* 305
1. L'Esserci come cura e come situazione emotiva, p. 305. 2. Salute e malattia sotto il profilo esistenziale, p. 311. 3. Il medico, la tecnica e la morte, p. 315.
- LUCA BAGETTO, *L'eccezione nella legge. Il legato di Kierkegaard e Lacan* 320
1. *La ripetizione* di Kierkegaard, p. 320. 2. Pecorelle fuori dal recinto, p. 326. 3. Legato, p. 335.
- LUCA GHISLERI, *Metafisica, religione ed ermeneutica nel pensiero di Italo Mancini* 341
1. Essere ed esperienza, p. 341. 2. Rivelazione e creazione, p. 347. 3. Rivelazione e prassi, p. 358. 4. La teo-logica dei doppi pensieri, p. 367.
- FRANCESCA CECCHETTO, *L'amministratore della libertà. Eroismo e dedizione nella figura del Dasein* 379
1. Eroismo e individualismo in Heidegger. Prospettive critiche, p. 379. 2. Individuo e libertà. Il confronto con Kant, p. 382. 3. L'amministratore della libertà, p. 387. 4. Dedizione ed eroismo, p. 390.
- ADALBERTO COLTELLUCCIO, *Negazione del determinato e autocontraddizione originaria. Identità, non-contraddizione ed élenchos nel pensiero di Emanuele Severino* 393
1. Identità e principio di non-contraddizione, p. 393. 2. Il principio di non-contraddizione e il principio della doppia negazione, p. 398. 3. La «negazione del determinato» è determinata?, p. 405.
- ANGELA MICHELIS, *Nuovi percorsi per la filosofia secondo Hans Jonas* 413
1. A partire dall'immanente divenire, p. 413. 2. L'essere umano è domanda a se stesso, p. 418. 3. La questione del senso, p. 420. 4. Il *Leitmotiv*, p. 424.

ROBERTO RODIGHIERO, *Gli argomenti ontologici di Anselmo e di Kant. Un confronto alla luce della lettura analitica modale del Proslogion*..... 427

1. Introduzione, p. 427. 2. L'argomento ontologico nella filosofia moderna, p. 428. 3. L'interpretazione modale del *Proslogion*, p. 431. 4. La lettura modale di Hartshorne-Malcolm, p. 434. 5. La possibilità presuppone l'esistenza, p. 437.

COMMEMORAZIONE

FEDERICO VERCELLONE, *La morfologia oltre l'estetica. Ricordo di Olaf Breidbach*..... 443

ANNUARIO FILOSOFICO

N. 1 (1985)

Luigi Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*
Aldo Magris, *Il tragico nei filosofi antichi*
Giuseppe Riconda, *La storia della filosofia nei primi scritti di Schelling*
Francesco Moiso, *Fichte e Jacobi nelle Ideen di Schelling*
Maurizio Pagano, *Staudenmaier interprete e critico di Hegel*
Ugo M. Ugazio, *Nietzsche e l'aldilà*
Ugo Perone, *Benjamin e il tempo della memoria*
Luigi Pareyson, *Tre lettere inedite di Schelling*

N. 2 (1986)

Luigi Pareyson, *La filosofia e il problema del male*
Giuseppe Riconda, *Schelling e la storia della filosofia (1796-1799)*
Claudio Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*
Sergio Givone, *Introduzione all'estetica di E.T.A. Hoffmann*
Marco Ravera, *Idealismo e gnosticismo di F.C. Baur*
Mario Piantelli, *La Māya delle Upanisad di Schopenhauer*
Silvia Marzano, *Jaspers, lo Pseudo-Dionigi e il sublime di Kant*
Andrea Poma, *Sull'interpretazione buberiana del chassidismo*
Ugo Perone, *Verità e tempo in Bonhoeffer*

N. 3 (1987)

Giuseppe Riconda, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*
Claudio Ciancio, *Crisi e rifondazione dell'etica*
Aldo Magris, *Divinità e tempo nel pensiero religioso*
Reinhard Lauth, *L'origine della dialettica nella filosofia di Fichte*
Francesco Moiso, *Il tragico nel primo Schelling*
Marco Ravera, *Necessità e unità della filosofia in Solger*
Ugo M. Ugazio, *L'idealismo tedesco di Nietzsche*
Andrea Poma, *Il Platone di Hermann Cohen*
Xavier Tilliette, *Schelling e Gabriel Marcel: un «compagno esaltante»*
Luigi Pareyson, *Commemorazione di Augusto Guzzo*

MYTHOLOGIE ALS GÖTTERGESCHICHTE

1. Zugang zur Mythologie

In einer Aufzeichnung Schellings aus dem Umkreis der *Weltalter* wird die Vergangenheit als «Abgrund der Gedanken»¹ ausgerufen. Das Abgründige der hier gemeinten Vergangenheit liegt darin, dass sie überhaupt nicht in die weltliche Zeit fällt, sondern so etwas wie der «erste[] und unaufgeschlossene[] Zustand» der «vorweltlichen Zeit» ist.² Aus dieser Zeit tönt keine Sage herab; sie ist die Zeit des Schweigens und der Stille. Und doch ist es dem Menschen möglich, diese «unglaublich hohe Vergangenheit» zurückzurufen, und zwar indem er – kein leichtes Unternehmen – ihre Abgründe in sich, in den Tiefen des eigenen Inneren wieder wach macht.

Die Ergebnisse eines solchen Zurückrufens liegen in Schellings Darstellung der Mythologie vor. Die Inhalte der Mythologie sind die einzigen Zeugnisse einer Urzeit, die sonst im Dunkel des Vergessens verborgen und im unauflösbaren Schweigen gleichsam vergraben bliebe: «Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menschlichen Bewußtseyn entschwunden sind».³ Das, was die Mythologie zur Herausforderung für das philosophische Denken macht, ist die Tatsache, dass sie aller bewussten Tätigkeit des Menschen vorangeht. Die Mythologie ist kein Ereignis des Denkens oder Wollens, keine Erfindung der Phantasie, keine Frucht der Dichtung oder Philosophie. Zur Zeit ihres Entstehens zeigt das menschliche Bewusstsein noch keine Spur der es sonst kennzeichnenden freien und tätigen Haltung. Von den Vorstellungen der Götter und dem

¹ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente in der Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, Beck, München 1946, S. 218.

² Ebd., S. 10.

³ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, I. Abteilung, Bde. 1-10, Stuttgart 1856-1861 (im Folgenden zitiert als SW mit römischen Zahlen für die Abteilung und der arabischen für den Band), II/2, 380.

atemberaubenden Drama ihrer spannungsvollen Verhältnisse zueinander überwältigt und gleichsam bezaubert, ringt das Bewusstsein in der Mythologie noch chaotisch mit diesen Vorstellungen, «ohne sie von sich wegbringen, sich gegenständlich machen, ohne eben darum sie scheiden und auseinander setzen zu können».⁴

Wenn der Mensch nicht bereit ist, diesen chaotischen Urzustand der erst entstehenden Mythologie im eigenen Inneren wieder gegenwärtig und lebendig zu machen, bleibt ihm der Weg zum echten Verständnis der Mythologie, einem solchen nämlich, das «über die bloße Thatsache, hier die *Existenz* der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem *Wesen* der Mythologie fragt»,⁵ verschlossen. Von den fast unüberwindlichen Hindernissen, auf die jede philosophische Auseinandersetzung mit dem rätselhaften Phänomen des Mythos stößt, zeugt schon die dürftige und unbeholfene, im besten Fall zögerlich anerkennende und doch nicht weiter sich darauf einlassende, also im Wesentlichen bis heute ausgesparte Rezeption von Schellings Philosophie der Mythologie.⁶ Über den Grund der Ablehnung und des Ausweichens, auf welche seine Betrachtungen schon bei den Zeitgenossen stießen, war sich der Philosoph im Klaren und brachte dies zum Ausdruck in einer allgemeinen methodischen Bemerkung, die es verdient, in diesem Zusammenhang immer wieder erwähnt und stets vor Augen gehalten zu werden: «Bei jeder Erklärung ist das Erste, dass sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sei. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muss von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu sein. Nicht, wie muss das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu sein, sondern: wohin müssen *unsere* Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältnis zu stehen».⁷

⁴ SW II/1, 18.

⁵ SW II/1, 5.

⁶ Vgl. dazu die Aufsätze vom Verfasser: D. Barbarić, *Schellings Potenzenlehre in seiner Philosophie der Mythologie*, in F. Hermann, D. Koch, J. Peterson (Hrsg.), *„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“*. *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Attempto, Tübingen 2012, S. 309-330, sowie D. Barbarić, *Schelling i problem mitologije u novijoj filozofiji* [Schelling und das Problem der Mythologie in der neueren Philosophie], in E. Banić-Pajnić, M. Girardi-Karšulin (Hrsg.), *Zbornik u čast Franji Zenku* [Festschrift für Franjo Zenko], Zagreb 2006, S. 107-121.

⁷ SW II/2, 137.

2. Wesensmerkmale der Mythologie

Üben wir uns in dieser vom Philosophen verlangten Gerechtigkeit eine Weile und fassen wir zunächst die Grundzüge des Phänomens «Mythologie» zusammen. Das Erste, was dabei auffällt, ist die Tatsache, dass die Mythologie in erster Linie von den göttlichen Wesen spricht, dass sie die Götterlehre, vielmehr die Göttergeschichte im Sinne von griechischer *theogonie* als wirklicher Götterentstehung ist. Ihr eigentlicher Inhalt sind die Götter und ihre Verhältnisse zueinander. Demnach entsteht sie nicht durch den Prozess der magisch-psychologischen Naturvergötterung, wie es die Ansicht will, die seit langem die vorherrschende Erklärung des Mythos leitet. Es ist nicht so, um ein Beispiel Schellings anzubringen, dass Persephone und Selene durch die Vergötterung der Naturphänomene Korn und Mond, d. h. durch deren poetisch-allegorische Hypostasierung zu göttlichen Gestalten, geworden entstanden sind. Es ist umgekehrt der Fall, dass nämlich der natürliche Wachstumsprozess und das als unnatürlich erscheinende, die Nacht gespenstisch beleuchtende Mondlicht von der ursprünglichen Menschheit erst im Angesicht und vor dem Hintergrund der ihr sich innerlich aufdrängenden Vorstellungen von Persephone und Selene wahrgenommen und als die im Bereich der Natur sich ereignende Offenbarung dieser Gottheiten erkannt wurden. Der Mythos ist, nach Schellings bekanntem Spruch, nicht allegorisch, sondern «tautegorisch», und geht vom Ursprünglicheren und Höheren aus, nicht umgekehrt.

Auch unabhängig davon erweist sich die Ansicht von der allegorischen Naturvergötterung als Ursprung der Mythologie als irreführend schon im Licht der Tatsache, dass der Mensch bei der Erzeugung der mythologischen Vorstellungen sich überhaupt nicht *innerhalb* der Natur befindet, sondern «vielmehr außerhalb derselben, aus der Natur gleichsam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die bestehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieser eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muss». ⁸ Vom mythologischen Prozess in Anspruch genommen, wird der Mensch von der Natur abgeschnitten und für sie unerreichbar, nach außen gleichsam blind und taub, da er unter dem Zwang steht, ausschließlich mit dem Andrang der von innen herausströmenden Vorstellungen beschäftigt zu sein. Die mythologischen Vorstellungen sind also «reine innere Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns». Sie drängen sich dem Bewusstsein nicht von außen auf, nicht von den schon bestehenden natürlichen Dingen, sondern von innen, aus seiner eigenen unergründlichen Tiefe: «Die mythologischen

⁸ SW II/2, 129.

Vorstellungen sind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. – Erzeugnisse eines vom Denken und Wollen unabhängigen Prozesses, waren sie für das ihm unterworfenen Bewusstsein von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen sind nur Werkzeuge dieses Prozesses, den sie nicht überschauen, dem sie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es steht nicht bei ihnen, sich diesen Vorstellungen zu entziehen, sie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn sie *kommen* ihnen nicht von außen, sie *sind* in ihnen, ohne dass sie sich bewusst sind, wie; denn sie kommen aus dem Innern des Bewußtseyn selbst, dem sie mit einer Notwendigkeit sich darstellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verstattet». ⁹

Die Mythologie ist des Weiteren als das *wirkliche* Geschehen anzusehen. Auch wenn sie nur im menschlichen Bewusstsein und als die Folge seiner Vorstellungen sich abspielt, heißt das nicht, dass diese Vorstellungen etwas bloß Subjektives, die bloße Erfindung und das freie Spiel der Phantasie sind. Sie sind notwendig, wirklich und objektiv. In der Mythologie kommen die Götter und Götterlehren vor, die wirklich aufeinander gefolgt sind, die sich im Bewusstsein wirklich ereignet haben. Als wahre Göttergeschichte konnte sich die Mythologie «nur im Leben selbst erzeugen, sie *musste* etwas *Erlebtes* und *Erfabrenes* sein». ¹⁰ Wie schon gesagt, ließ sie dem menschlichen Bewusstsein keine Freiheit, keinen betrachtenden Abstand zu; es musste sich ihrer Vorstellungen «als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewusst sein». ¹¹ Das ursprüngliche Bewusstsein wird in die theogonische Bewegung «unversehens, auf eine ihm jetzt selbst nicht mehr begreifliche Weise verwickelt». ¹² Es findet sich dieser Bewegung unwiderstehlich ausgeliefert, gleichsam preisgegeben, und verhält sich zu ihm «als ein *Schicksal*, als ein *Verhängnis*, gegen das es nichts vermag. Es ist eine gegen das Bewusstsein *reale*, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat». ¹³

Daraus folgt drittens, dass die Menschheit in der Urzeit des mythologischen Prozesses nicht mit der Welt der schon entstandenen, festgelegten und insofern beständigen Dinge zu tun hatte. Das Einzige, womit das Bewusstsein einst verkehrte und wovon es bewegt wurde, waren die in seinem Inneren «ohne sein Zutun, ja gegen seinen Willen» ¹⁴ entstehenden lebendigen Mächte. ¹⁵ In Hinsicht darauf scheidet jeder Versuch, die My-

⁹ SW II/1, 194.

¹⁰ SW II/1, 125.

¹¹ SW II/2, 128.

¹² SW II/1, 192.

¹³ Ebd.

¹⁴ SW II/1, 193.

¹⁵ SW II/1, 207.

thologie zum Erzeugnis des Menschen und seiner poetisch schaffenden Einbildungskraft zu erklären: «Aber die Mythologie ist ein natürliches, ein notwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, dass sie poetisch behandelt und sogar erweitert werden konnte, aber sie verhält sich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewisser Schranken stets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage ist etwas, auf das menschliche Erfindung und Willkür sich nicht erstreckt hat, was nicht von *Menschen* gemacht ist».¹⁶

Aus dem Gesagten wird der ausgemachte Mangel an Bereitschaft, auf das Phänomen der Mythologie mit der entsprechenden Angemessenheit einzugehen, und d. h. auch sich mit dessen Auslegung bei Schelling auseinanderzusetzen, wohl etwas verständlicher. Zu einer solchen Auseinandersetzung wäre vermutlich auch eine andere Bereitschaft erforderlich, nämlich diese dazu, vom Denk- und Erfahrungshorizont der eigenen Gegenwart Abstand zu nehmen, vielmehr auf diesen Horizont ganz zu verzichten. Denn aus der Einsicht, dass sich «die älteste Menschheit [...] in einem Zustand von Unfreiheit [befand], von dem wir unter dem Gesetz einer ganz anderen Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können»,¹⁷ scheint der Schluss Schellings mit Notwendigkeit zu folgen, «dass die Mythologie unter Verhältnissen entstanden ist, die mit denen des gegenwärtigen Bewusstseins keine Vergleichung zulassen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt über diese hinauszugehen».¹⁸ Wie sonst beim lebendigen Philosophieren, kommt auch hier alles auf unseren Mut und die Reichweite unseres Wagnisses an.

Worum es dabei in erster Linie geht, könnte eine verhältnismäßig einfache Überlegung näherbringen. Unter der langen Herrschaft der physikalischen Zeitauffassung wird immer weniger die Tatsache gesehen und hinreichend berücksichtigt, dass sich die geschichtlichen Zeiten «nicht durch bloßes Mehr oder Weniger sogenannter Kultur» voneinander unterscheiden. Die sie trennenden Unterschiede sind hingegen ganz wesentliche und innere. Das, was ihnen zugrunde liegt, sind die «wesentlich oder qualitativ verschiedenen Prinzipien, die sich einander folgen, und deren jedes in seiner Zeit zur höchsten Ausbildung gelangen kann».¹⁹ In Hinsicht auf diese urtümliche hermeneutische Wahrheit erweisen sich die Menschen, auch dort, wo der Sinn dafür noch nicht ganz erloschen ist, immer unsicher und haltlos.

¹⁶ SW II/1, 222.

¹⁷ SW II/1, 193.

¹⁸ SW II/2, 140.

¹⁹ SW II/1, 239.

Vielleicht kommt dies nirgendwo so klar zum Vorschein als am Beispiel der überwiegenden Stellung zum Altertum. Auch dort, wo die Rede vom Altertum als *eigener Welt* immer noch im Umlauf ist, wird die höchste methodische Denkanstrengung erforderlich, um das eigene Verhältnis zur Vergangenheit wirklich und folgerichtig mit dieser Redeweise in Einklang zu bringen. Denn nicht zuletzt hieße dies, unsere fast unausrottbare Neigung außer Kraft zu setzen, die danach drängt, die Erscheinungen und Ereignisse der Vorzeit vom Standpunkt einer «Psychologie, die bloß von den Verhältnissen der Gegenwart hergenommen ist [...] zu erklären». Dem entgegen liegt die Aufgabe darin, die eigenen Gedanken zu der Erkenntnis zu befreien, «dass das rätselhafte Altertum [...] einem andern Gesetz und andern Mächten untertan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrscht wird».²⁰

Wenn schon die Annerkennung und die angemessene Beachtung der Eigentümlichkeit, die jede einzelnen Epoche innerhalb der gesamten geschichtlichen Zeit auszeichnet und von den anderen wesentlich unterscheidet, so selten vorkommt, dann muss es bei dem angemessenen Zugang zur Mythologie viel problematischer sein. Denn dort geht es nicht mehr um erfahrungs- und denkgemäßes Sich-Versetzen von einem Zeitalter der Geschichte zum anderen, sondern darüber hinaus um das Verlassen der geschichtlichen Welt im Ganzen und die Einkehr ins schlechthin Vorgeschichtliche und Vorzeitliche. Nur auf diesem Weg wird es möglich, der Mythologie wirklich zu begegnen sowie ihr Wesen unmittelbar und ungefälscht zu erfahren. Denn das mythologische Bewusstsein der Urzeit, in der die Mythologie als Göttergeschichte sich abspielte, war selbst durch und durch vorzeitlich und vorgeschichtlich.

3. Vielschichtigkeit der Zeit

Daraus erhellt, dass der einzig wahre Schlüssel zur philosophischen Erklärung der Mythologie in der genauen Bestimmung der Zeit liegt. Ohne das Wesen der Zeit zu fassen, ohne die Begriffe „zeitlich“, „vorzeitlich“ und „außerzeitlich“, bzw. „ewig“, ebenso wie „geschichtlich“, „vorgeschichtlich“ und „übergeschichtlich“, im Denken möglichst klar und streng zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, bleibt man angesichts der Mythologie der hilflosen Verworrenheit preisgegeben. Auch sonst erklärt Schelling die Zeit und deren angemessenes Verständnis zum einzig angemessenen Tor zu seiner späten Philosophie: «Die Zeit ist des

²⁰ SW II/1, 243.

Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie und nie wird sich eine verständliche Entwicklung geben lassen ohne bestimmte Erklärung von der Zeit. Das Vergangene kann ohne sie nicht begriffen werden und bevor nicht die Pulse der Zeit wieder lebendig schlagen, kann auch die Wissenschaft ihre Lebendigkeit nicht finden.²¹ Es ist hier nicht möglich, auf Schellings verwickelte und schwer nachzuvollziehende Zeitauffassung einzugehen, wie sie vor allem im Kapitel von der «Genealogie der Zeit» in der Weltalter-Version aus von 1811 ausgearbeitet wird.²² Es sei in aller Knappheit nur Folgendes gesagt.

Das Entscheidende bei Schellings Zeitverständnis besteht in der Ansicht, dass der Unterschied, durch den die drei sogenannten Dimensionen der Zeit, nämlich Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, voneinander geschieden sind, ein wesentlicher und qualitativer ist. Mit dieser Ansicht setzt er sich der alltäglichen, aber auch der schulmäßigen metaphysischen Zeitauffassung entgegen, welche die Zeit als eine homogene, kontinuierliche Folge von grundsätzlich gleichen Jetztpunkten versteht, die sprung- und spannungslos von der aus dem Endlosen kommenden Zukunft durch die punktuelle Gegenwart verlaufen, um wieder in die endlose Vergangenheit zu verschwinden. Von diesem Standpunkt her muss ein jeder Anfang dieser Folge undenkbar scheinen, da jedes Jetzt notwendigerweise ein ihm vorangehendes Jetzt voraussetzt, und so weiter ins Unendliche.

Diese geläufige und anscheinend selbstverständliche Zeitauffassung erklärt Schelling zu einer falschen, und die damit gemeinte Zeit zu einer bloß mechanischen und daher wesentlich toten. Im Unterschied dazu besitzt die von ihm erkannte und leidenschaftlich befürwortete Zeit einen Anfang, und zwar sogar einen ewigen, und ist demnach als die ewig anfängliche Zeit zu fassen. Diese Zeit wird in jedem Augenblick der Gegenwart aus der Ewigkeit erzeugt, und zwar derart, dass im Augenblick eine ganze Masse der Zeit als Vergangenheit, eine andere als Zukunft gesetzt, wobei beide auch weiterhin voneinander geschieden und auseinandergehalten werden, so dass die Zeit in sich stets wesentlich gegliedert bleibt. Grade ob dieser Gliederung darf diese Zeit auch die wahre, dynamische und organische Zeit benannt werden. Sie ist vielmehr, genauer gesehen, überhaupt nicht die Zeit, sondern das «System der Zeiten», in welchem Vergangenheit, Zu-

²¹ F.W.J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, herausgegeben und eingeleitet von S. Peetz, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, S. 16.

²² Vgl. die Arbeiten vom Verfasser: D. Barbarić, *Schellingova „genealogija vremena“* [Schellings „Genealogie der Zeit“], in «Filozofska istraživanja» 24 (1988), S. 27-39, sowie: D. Barbarić, *Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling-Heidegger*, in I.M. Fehér und W.G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Nietzsche*, Éthos Könyvek, Budapest 1999, S. 215-224.

kunft und Gegenwart nicht mehr bloße Zeitdimensionen sind, sondern die «wirklich verschiedenen Zeiten, zwischen denen eine Anstufung oder eine Steigerung stattfindet».²³ Daher ist es angemessener, sie als «die große Abmessungen»²⁴ oder «die Abgründe der Zeiten»²⁵ zu bezeichnen.

4. Organismus der Zeiten

Im diesem organischen System der Zeiten ist die wahre Vergangenheit als die «vorweltliche» und die wahre Zukunft als die «nachweltliche»²⁶ zu verstehen und ebenso werden sie auch von Schelling in den *Weltaltern* bestimmt: «Die Zeit dieser Welt ist nur eine große Zeit, die in sich keine wahre Vergangenheit noch eigentliche Zukunft hat; die aber ebendarum diese zum Ganzen der Zeit gehörigen Zeiten außer sich voraussetzt. Die wahre vergangene Zeit ist die vor der Zeit der Welt gewesene, die wahre zukünftige ist die, die nach der Zeit der Welt sein wird, und so entwickelt sich ein System der Zeiten, von welchem die gegenwärtige, mit allem was in ihr vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sein mag, nur ein einziges großes Glied ausmacht».²⁷

Die hier kurz skizzierte „organische“ Zeitauffassung ist die Grundlage aller konkreten Ausführungen in Schellings Philosophie der Mythologie. Oft und eindeutig genug bringt der Philosoph das zum Ausdruck. Er rühmt sich, als erster die Erklärung der Mythologie aufgestellt zu haben, «die auf einen übergeschichtlichen Vorgang zurückgeht», während «alle früheren [...] mit ihren Voraussetzungen innerhalb der geschichtlichen Zeit stehen» blieben.²⁸ Erst für ihn sei die Zeit, in welcher die Geschichte verläuft, «nicht mehr eine wilde, unorganische, grenzenlose».²⁹ Für ihn allein sei das, worin sich die Geschichte unseres Geschlechts einschließt, «ein Organismus» und «ein System von Zeiten».³⁰ Das, worin sich die Geschichte gliedert, sei für ihn als den einzigen «nicht mehr eine grenzlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert», sondern «wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten».³¹

²³ Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, herausgegeben von Manfred Schröter, S. 223.

²⁴ Ebda., S. 13; vgl. S. 121

²⁵ Ebda., S. 14

²⁶ Ebda., S. 11; vgl. S. 223 f

²⁷ Ebda., S. 188.

²⁸ SW II/1, 205.

²⁹ SW II/1, 235.

³⁰ Ebda.

³¹ SW II/1, 232.

Eben darin findet Schelling auch die einzige Bürgschaft dafür, dass die Betrachtung der Mythologie die gesuchte philosophische Ebene erreichen wird. Denn «[e]in Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältnis zur Philosophie».³² Darüber hinaus wird es nur auf einer solchen Grundlage der lebendigen und organischen Zeit möglich – und das ist von entscheidender Wichtigkeit für sein Programm der positiven bzw. geschichtlichen Philosophie, die auf eine philosophische Religion hinführen soll –, die wahre Zukunft offen zu halten und sie gleichsam zu retten: «Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? [...] Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluss gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, dass die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen – aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt –, ein Fortschritt ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfangt, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört».³³

Vor allem aber öffnet erst die Einsicht in den Organismus der Zeiten die Möglichkeit, die der Mythologie eigene „Vergangenheit“ entsprechend zu fassen. Die alltägliche, durch die Zahl geordnete und geregelte mechanische Zeit, die wir zunächst kennen und meistens für die Zeit schlechthin halten, ist nach Schelling die geschichtliche Zeit der verschiedenen, schon voneinander getrennten Völker, mit ihren je eigenen, grundsätzlich schon festgelegten Mythologien. Die Völker treten, ein jedes wenn seine geschichtliche Stunde kommt, in diese Zeit ein, wobei sie andererseits zugleich aus dem allgemeinen mythologischen Prozess heraustreten, sich von ihm ablösen, um sich «nun jener Folge von Taten und Handlungen [zu überlassen], deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter sie zu historischen macht».³⁴ Eben das wird unter der „Geschichte“ im geläufigen Sinne verstanden.

Die Mythologie aber, die, als Göttergeschichte, im stets lebendigen, spannungsvollen Prozess des Entstehens und gegenseitigen Bestreitens der Götter sich abspielt und als solche eine Erscheinung ist, «die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur zu vergleichen ist»,³⁵ fällt in eine frühere Zeit, eine Vergangenheit, die vom Standpunkt der geschichtlichen Zeit der schon vollbrachten Völker-Trennung als die vorgeschichtliche Vergangenheit erscheint. Ihre Zeit ist «die Zeit der Völkerkrisis», die der wirklichen

³² SW II/1, 230.

³³ Ebda.

³⁴ SW II/1, 233 f.

³⁵ SW II, 2, 136.

Trennung der Völker vorangeht und daher, als Übergang zur geschichtlichen Zeit, selbst vorgeschichtlich ist.

Mit dieser Unterscheidung zwischen der geschichtlichen und der vorgeschichtlichen Zeit glaubt Schelling den Schlüssel zum Verständnis der Mythologie gefunden zu haben: «Demgemäß sind die *geschichtliche* und die *vorgeschichtliche* Zeit *nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit*, sie sind *zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte*, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten».³⁶ Den wesentlichen Unterschied zwischen beiden sieht er darin, dass in der vorgeschichtlichen Zeit das Bewusstsein der Menschheit «einer inneren Notwendigkeit, einem Prozess unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt», während in der geschichtlichen jedes Volk, schon wesentlich aus dem mythologischen Prozess herausgetreten und von ihm befreit, sich den profanen historischen Taten und Handlungen überlässt.³⁷ Allerdings soll diese Unterscheidung nur bedingterweise genommen werden, da darin die vorgeschichtliche Zeit nur aus dem Bezug auf die im engsten Sinn geschichtliche bestimmt wird. Genommen und betrachtet an sich, erweist sich aber diese Zeit als eine solche, in der auch «Großes geschieht». Auch sie ist «voll von Ereignissen, nur *einer ganz andern Art*, und die unter einem *ganz anderen Gesetz stehen*».³⁸ Im Blick darauf schlägt Schelling vor, sie als eine nur beziehungsweise vorgeschichtliche zu betrachten.³⁹

Die Mythologie entstammt aber einer noch tieferen Vergangenheit. Der beziehungsweise vorgeschichtlichen «Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Übergangs zur Trennung» geht ein innerer Vorgang voran, von dem diese Krisis «nur die äußere Erscheinung oder Folge» ist. In diese ursprünglichere Zeit, welche erst im echten Sinne vorgeschichtlich ernannt werden darf, eine solche Zeit nämlich, in welcher «das Bewusstsein der Menschheit einer inneren Notwendigkeit, einem Prozess unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt»,⁴⁰ fällt «die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also [die] *Mythologie überhaupt*, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist».⁴¹

³⁶ SW II/1, 233.

³⁷ SW II/1, 233 f.

³⁸ SW II/1, 234.

³⁹ SW II/1, 181. Vgl. II/1, 234: «[N]icht dass sie [sc. die vorgeschichtliche Zeit] im weiten Sinn nicht auch eine geschichtliche wäre, denn auch in ihr geschieht Großes, und sie ist voll von Ereignissen, nur einer *ganz andern Art*, und die unter einem *ganz anderen Gesetz* stehen. In diesem Sinn haben wir sie die relativ vorgeschichtliche genannt».

⁴⁰ SW II/1, 233 f.

⁴¹ SW II/1, 233.

Der erste Ursprung der Mythologie reicht aber noch tiefer in die Vergangenheit. Sowohl der Zeit der schon fertigen, zu festem Bestand gekommenen Mythologie, die in der ersten Trennung und Scheidung der Völker mit ihnen zusammen ans Licht der Geschichte kommt, als auch der Zeit der inneren, von der Welt und der Natur abgewandten ersten Entstehung der mythologischen Vorstellungen und Gestalten, geht die älteste «Zeit der noch unzertrennten und einigen Menschheit»⁴² voran, wo das menschliche Bewusstsein noch ganz erfüllt ist von dem unbewegt-Einen, der erst in der Folge zum ersten Gott des sukzessiven Polytheismus wird. Es ist «die Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit, die, weil sie gegen die folgende sich nur als Moment, als reiner *Ausgangspunkt* verhält, inwiefern nämlich in ihr selbst keine wahre Succession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden anderen ist, selbst nicht wieder einer Vergangenheit bedarf».⁴³ Diese «Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit», die sich sowohl zur beziehungsweise vorgeschichtlichen als auch zur geschichtlichen Zeit nur als ihr «reiner *Ausgangspunkt* verhält»,⁴⁴ gilt es als «die *absolut-vorgeschichtliche*»,⁴⁵ d. h. die «im Grunde *zeitlose* Zeit»⁴⁶ anzusehen, als eine solche, in der sich «kein wahres *Vor* und *Nach*» finden lässt, und die daher als «eine Art Ewigkeit»⁴⁷ zu betrachten ist.

5. Der Mensch als Gott-setzendes Wesen

Nach der Darstellung der zeitlichen Grundlage, auf die Schellings Auslegung der Mythologie gebaut ist, gilt es zum Ansatz dieser Auslegung überzugehen, der in seiner bekannten Bestimmung des Menschen als Gott-setzenden Wesens besteht. Der Mensch hat «keine andere Bedeutung [...], als die, die Gott-setzende Natur zu sein» und existiert ursprünglich nur, «um dieses Gott-setzende Wesen zu sein, also nicht die *für sich selbst* seiende, sondern die *Gott* zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur».⁴⁸

In Schellings Philosophie der Mythologie, ja in seiner ganzen Spätphilosophie wird dem Menschen eine so zentrale Rolle zugeschrieben, dass es kaum verwundert, wenn dies die Frage nach sich zieht, ob hier bloß eine romantisch ausschweifende Übertreibung vorliegt. Der Philosoph war

⁴² SW II/1, 234.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ SW II/1, 235.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ SW II/1, 185.

sich bewusst, dass diese Lehre leicht als eine „schwärmerische“ abgewiesen werden kann und dass sie seine Philosophie in eine gefährliche Nähe zur Mystik zu bringen scheint. Daher hebt er hervor, dass er, wenn er vom Menschen spricht, weder daran denkt, «was der Mensch jetzt *ist*», noch daran, «was er *sein kann*, nachdem zwischen seinem Urseyn und seinem jetzigen Sein die ganze große ereignisvolle Geschichte in der Mitte liegt».⁴⁹ Das Einzige, was er dabei im Blick hat, sei der Mensch «in seinem *ursprünglichen* Wesen»⁵⁰ oder, wie es zumeist formelhaft heißt, der «*ursprüngliche* [...] *wesentliche* [...]»⁵¹ Mensch. Es ist derselbe philosophisch betrachtete, genauer gesagt erst gesuchte Mensch, der schon in der großen Erlanger Vorlesung angesprochen wurde: «Der Mensch ist mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm ist verstattet wieder Anfang zu sein, er ist also der wiederhergestellte Anfang».⁵²

Im selben Sinne heißt es in der Philosophie der Mythologie, dass des Menschen «*Ursein* nur als ein noch überzeitliches und in wesentlicher Ewigkeit zu denken»⁵³ ist. In seinem Ursein bzw. ursprünglichen Wesen ist der Mensch unzertrennlich mit dem Gott verbunden; sein Wesen «ist auf solche Weise mit dem göttlichen verwachsen, dass es sich nicht bewegen kann, ohne dass sich ihm der Gott selbst bewegt».⁵⁴ Diese wesentliche Unzertrennlichkeit des Menschen vom Gott, worin er mit dem Gott unmittelbar verwachsen, in Gott verzückt ist, soll durch die Grundbestimmung des Menschen als des Gott-setzenden Wesens zum Ausdruck gebracht werden.

Freilich kann die dabei verwendete Ausdruckweise verwirrend wirken, insbesondere noch wenn Schelling, was des Öfteren der Fall ist, statt vom menschlichen „Wesen“ von seinem „Bewusstsein“ spricht. Schelling, der sich sonst so sorgfältig um die Angemessenheit der zu verwendenden Ausdrücke kümmert, scheint hier etwas nachlässiger gewesen zu sein. Es war nicht ganz unbegründet, wenn ein ernstzunehmender Interpret seiner Philosophie der Mythologie nicht zuletzt durch die Ausdruckweise zu der kritischen und Schellings Unternehmen von Grund auf zu untergrabenden Bemerkung veranlasst wurde, dass nämlich das Bewusstsein «erst in der metaphysikgeschichtlichen Phase der Neuzeit [...] entschieden zum Ort der Wahrheit des Seienden» wird, woraus zu schließen sei, dass es Schelling, der dies nicht erachtet und selbst alles auf das Bewusstsein setzt,

⁴⁹ SW II/1, 186.

⁵⁰ SW II/1, 185.

⁵¹ SW II/1, 187.

⁵² F.W.J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hrsg. und eingel. von H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1969, S. 33.

⁵³ SW II/1, 141.

⁵⁴ SW II/2, 125.

nicht gelungen ist, diesen Ort der Wahrheit zu verlassen und die Philosophie zu einem grundsätzlich Neuen und Anderen hinzuführen.⁵⁵

Trotz der anscheinenden Überzeugungskraft dieser Kritik, die der strengen Schule des eingehenden und präzisen Interpretationsverfahrens Heideggers entstammt, führt ihre Pointe irre. So wie das „Setzen“ in der Grundbestimmung von Schellings Philosophie der Mythologie gar nichts zu tun hat mit dem Akt des Setzens, in dem das absolute Ich bei Fichte das Nicht-Ich entstehen lässt, so ist auch das von ihm gemeinte „Bewusstsein“ ganz verschieden vom Cartesischen *cogito*, dessen Wesen sich im Lauf der neuzeitlichen Philosophiegeschichte als eine unbedingte Vergegenständlichung alles Seienden erwiesen hat. Denn dem menschlichen Bewusstsein vom Gott haftet nach Schelling gar nichts von der Vergegenständlichung an, denn das Bewusstsein hat den Gott *«an sich, nicht als Gegenstand vor sich»*.⁵⁶ Das Bewusstsein wird von Schelling vor dem Hintergrund dessen gedacht, was er in seiner früheren Identitäts- und Naturphilosophie ausgearbeitet hat. Demzufolge ist das menschliche Bewusstsein seiner Substanz nach *«nichts anderes als das zu sich selbst oder in sich selbst zurückgekommene Wesen der Natur»*,⁵⁷ und als solches gerade *«das Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses»*.⁵⁸ Da es durch dieselben Mächte zustande gekommen ist, durch welche auch die Natur gesetzt und erschaffen ist, ist das menschliche Bewusstsein *«nicht weniger als diese ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, sondern das Ende derselben»*.⁵⁹

Im Bewusstsein des Menschen, oder genauer gesagt *als* dieses Bewusstsein kommt die erste kosmische Potenz, die im Ganzen der Natur *«mehr oder weniger außer sich»* bleibt, zu sich.⁶⁰ Wenn sie dort in der beruhigten

⁵⁵ K.-H. Volkman-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, de Gruyter, Berlin 1969, S. 117. Zu Volkman-Schlucks grundsätzlicher Würdigung von Schellings Philosophie der Mythologie vgl. S. 7: *«In der Tat gibt es erst bei Schelling eine eigene Philosophie der Mythologie, und zwar nicht als ein Nebenthema, sondern als eine von Denknöwendigkeiten getragene Wesensaufgabe der Philosophie selbst. Für keine Philosophie vor Schelling war es möglich und erforderlich, dass sie zugleich eine Philosophie der Mythologie wurde. Aber seit Schelling ist der Mythos auch eine wesentliche Aufgabe des Philosophierens – ganz gleich, ob wir heute dieser Aufgabe nachkommen oder ob wir Schellings Entwurf im Ungedachten liegen lassen»*.

⁵⁶ SW II/2, 120.

⁵⁷ SW II/2, 178.

⁵⁸ SW II/2, 118.

⁵⁹ SW II/1, 215.

⁶⁰ Vgl. dazu die entscheidende Stelle: SW II/2, 118 f.: *«Die Substanz des menschlichen Bewusstseins ist daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer sich, im Menschen in sich ist; aber eben dieses B hat sich uns in seiner Potentialität oder Centralität, es hat sich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott setzende gezeigt; in seiner Excentricität, wo es einem notwendigen Prozess unterworfen ist, zeigt es sich als das Gott nur mittelbar, nämlich durch einen Prozess wieder setzende, d. h. es zeigt sich als das Gott erzeugende, theogonische. Als solches, als theogonisches Prinzip, geht es durch die ganze*

Potentialität stehen bleibt, ohne wieder in das wirkliche Sein heraustreten zu wollen, dann ist sie eben das, was sie sein sollte, nämlich die Gottsetzende Potenz, der ewige Grund, auf dem der Gott beruht. Dieses „Setzen“ ist aber – und daran ist der wesentliche Unterschied zu Fichte sowie zum Cartesischen *cogito* zu ermessen – kein Akt, und überhaupt nichts, was den Charakter eines Wissens oder Wollens hätte. Der ursprüngliche Mensch ist in seinem Bewusstsein – und er ist wesentlich nichts anderes als dieses Bewusstsein, das wieder an sich nichts anderes sei als der Abschluss und die Krone des ganzen Naturprozesses⁶¹ – durch sein Wesen selbst, als ein *«allem Denken und Wissen vorausgehender Grund»*, dem Gott *«zum voraus und vor allem wirklichen Bewusstsein verpflichtet»*.⁶² Daher wird er auch als *«ein Außergöttlich-Göttliches»* und *«der äußerlich hervorgebrachte, der geschaffene, gewordene Gott [...] der Gott in kreatürlicher Gestalt»* bezeichnet.⁶³

Das Bewusstsein, in dem – jedem seiner wirklichen Akte, also jedem Denken, Wissen und Wollen voran – der Gott immer schon gesetzt ist, heißt bei Schelling das substantielle, oder genauer *«das Bewusstsein in seiner reinen Substanz»*. Dieses Urbewusstsein liegt jenseits des dem Menschen zunächst und zumeist einzig bekannten wirklichen Bewusstseins. Es ist dem Menschen sogar in solchem Maß jenseitig, dass er darin auch seiner selbst nicht bewusst ist; denn auch dies *«wäre ohne ein Bewusstwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar»*. Streng genommen kann überhaupt nicht gesagt werden, dass der ursprüngliche Mensch – der Mensch also *«sowie er nur eben Ist und noch nichts geworden ist»* – das Bewusstsein hat. Denn er *«ist es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende»*.⁶⁴ Das Einzige also, was dem ursprünglichen, aller Eigenheit entblößten Menschen in der vollständigen Lauterkeit seiner tiefsten Substanz noch zu eigen ist, ist das reine, *«nicht mit einem Actus, also z. B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundene[]»*, Bewusstsein von Gott: *«Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das GottSetzende»*.⁶⁵

Natur. Im menschlichen Bewusstsein, wo es zu der ursprünglichen Stellung wieder gebracht, in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden ist, verhält es sich wieder als das Gott setzende. Doch ist es dies nur, sofern es in dieser seiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder heraustritt und zu einem neuen Sein sich erhebt.

⁶¹ Vgl. SW II/2, 118: *«Der ursprüngliche Mensch ist aber wesentlich nur Bewusstsein; denn er ist wesentlich nur das in sich selbst zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene B; das zu sich selbst Gekommene ist aber eben das sich selbst Bewusste»*.

⁶² SW II/2, 121.

⁶³ SW II/2, 124.

⁶⁴ SW II/1, 186 f.

⁶⁵ SW II/1, 185.

6. *Wandlung des Bewusstseins als Grund der Mythologie*

Daraus leuchtet ein, wie wichtig es ist, das Bewusstsein in seiner Substanz vom ersten wirklichen Bewusstsein möglichst scharf zu unterscheiden. Mit etwas Emphase könnte sogar gesagt werden, dass das Verständnis des Wesens der Mythologie und ihrer Stelle im Ganzen der späten Philosophie Schellings eben davon abhängt. Denn gerade in der Wandlung des wesentlichen, substantiellen Bewusstseins zum ersten wirklichen Bewusstsein liegt der unvordenkliche, schlechthin vorgeschichtliche Ursprung der Mythologie. Diese Wandlung hat, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde, keine bloß subjektive Bedeutung. Da das Bewusstsein seinem Wesen nach nichts anderes ist als die zu sich gekommene höchste kosmogonische und theogonische Potenz, so muss seine Wandlung eine «allgemeine»⁶⁶ ja kosmische Bedeutung haben: «Der theogonische Prozess, in dem sie [sc. die Mythologie] entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewusstseins, sondern nach einem allgemeinen, wir können sagen, nach einem *Weltgesetz* – er hat kosmische Bedeutung...».⁶⁷

Zum wirklichen Bewusstsein wandelt sich das wesentliche substantielle Bewusstsein dadurch, dass jene kosmische Potenz, die in ihm in eigener Potenzialität ruhig bleibt und damit Gott-setzend ist, sich wieder erregt und aus ihrer reinen Innerlichkeit – d. h. «aus dem Verhältnis der Ruhe, der reinen Wesentlichkeit oder Potentialität»⁶⁸ – «wieder *heraustritt* und zu einem neuen Sein sich erhebt».⁶⁹ Dieser ersten Bewegung des Bewusstseins, dem ersten Akt, durch den es erst zu einem wirklichen wird, eignet eine tiefe Ambivalenz, eine abgründige Zweideutigkeit, die so zentral ist, dass Schelling mit ihr die eigentliche Interpretation der Mythologie ansetzt.⁷⁰ Sie besteht darin, dass durch diesen Akt einerseits das verhängnisvolle Verlassen des mit dem Bewusstsein in seiner Substanz verwachsenen wahren Gott vollzogen wird. Die erste Bewegung des Bewusstseins «ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt».⁷¹ Sobald das Bewusstsein «aus seinem Urzustand heraustritt, sobald es sich bewegt, geht es vom Gott hinweg».⁷² Andererseits wird im Akt dieser ersten Bewegung auch der wirkliche Gott des erst jetzt möglich gewordenen Polytheismus gesetzt,

⁶⁶ SW II/1, 216.⁶⁷ SW II/2, 4.⁶⁸ SW II/2, 129.⁶⁹ SW II/2, 119.⁷⁰ SW II/2, 142.⁷¹ SW II/2, 120.⁷² SW II/1, 186.

und mit ihm die ganze Folge der sowohl simultanen wie sukzessiv nacheinander folgenden mythologischen Götter. Wie das Bewusstsein in seiner Substanz mit dem wahren Gott, so ist auch das wirkliche Bewusstsein mit dem wirklichen Gott bzw. der ganzen Folge der wirklichen Götter schicksalhaft verbunden.

Es ist dabei entscheidend, dass dieser verhängnisvolle Akt, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt wird, selbst vorzeitlich und absolut vorge-schichtlich ist, und daher dem wirklichen, d. h. mythologischen Bewusstsein auf immer verschlossen und in jeder Hinsicht – ebenso übrigens wie sein eigener vorzeitlicher substantieller Zustand – unzugänglich bleibt: «Das erste wirkliche Bewusstsein *findet* sich schon mit dieser Affektion, durch die es von seinem ewigen und wesentlichen Sein geschieden ist. Es kann nicht mehr in dieses zurück, und so wenig über diese Bestimmung als über sich selbst hinaus. Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewusstsein Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorgesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat».⁷³ Einmal in Gang gesetzt, entfaltet sich die Mythologie unaufhaltsam und wie von selbst weiter. Vom Standpunkt des mythologischen Bewusstseins gesehen, entsteht sie «durch einen notwendigen Prozess, dessen Ursprung ins Unbegreifliche sich verliert und ihm selbst sich verbirgt».⁷⁴ Daher bleibt diesem Bewusstsein nichts anderes übrig, als dem ungeheuren Schauspiel des äußerst verwickelten und oft beinahe undurchschaubaren mythologischen Prozesses zu folgen, ohne zu wissen woher es kommt und wohin es führt. Es soll es auch nicht wissen. Die Frage „Warum?“, welche der später kommenden Menschheit so selbstverständlich scheint, braucht es nicht.

Abstract

The paper is an attempt to present Schelling's view on the nature and origin of mythology. First, it is emphasized that mythology, above all speaks of the divine beings and is therefore to be understood as a story of their origin and emergence. The mythology is, secondly, not a product of human creative imagination and therefore no poetically designed allegory. It is something that really happens in human consciousness, and indeed, it is such an event that takes possession of consciousness without its own participation and even

⁷³ SW II/1, 192.⁷⁴ SW II/1, 193.

against it. Further it is shown that the key to understanding Schelling's view on mythology lies in the adequate comprehension of time. Time is, according to Schelling, a complex organism that can be experienced each time as something deeper and more original, starting from the ordinary historical time through the prehistoric time to the time of the eternity, which is on the beginning in each present moment. Schelling's understanding of man can be appropriately comprehended only on the background of the organic temporality, according to which he is a being that is by its very nature a god-setting. But the man is such a being only in its original, substantive self-consciousness, in which he does not know and does not will himself. By the act of converting of the substantive self-consciousness into the first real self-consciousness the original man is immediately removed from the substantial unity with God and thus he sets the first foundation of the development of mythology as polytheism.

Keywords: Schelling, mythology, consciousness, time, God.

Emilio Carlo Corriero

PENSARE LA NATURA.
LA NATURPHILOSOPHIE DI SCHELLING
ALLA LUCE DELLA SUA FILOSOFIA POSITIVA

1. Introduzione

Il fatto che Schelling nel pieno della sua filosofia positiva si dedichi, presumibilmente intorno al 1844, alla stesura di un'opera interamente dedicata a questioni di filosofia della natura come la *Darstellung des Naturprocesses*, nell'esplicito tentativo di dare continuità alle tesi di fisica speculativa esposte in particolare nell'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* del 1799 e nell'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes* del 1801, suscita una serie di interrogativi di natura storiografica, ma soprattutto di natura più strettamente teorica, meritevoli senza ombra di dubbio di un adeguato approfondimento.

Se da un lato, infatti, tale scritto mette in crisi ogni scansione in fasi della filosofia di Schelling ed evidenzia come l'interesse di Schelling per le questioni di filosofia della natura non si esaurisca con il periodo che va dalla seconda metà degli anni Novanta del Settecento fino al 1806, al più costituendo in seguito, per l'autore stesso, occasione di confronto con lo sviluppo successivo del suo filosofare, dall'altro lato, ben più significativamente, la presenza di tale opera in quel determinato contesto teorico induce a riflettere sulla radicalità e sulla rilevanza delle tesi di filosofia della natura per l'intero percorso filosofico di Schelling, nonché sulla particolare relazione che la *Naturphilosophie* intrattiene con la sua filosofia positiva.

Ma che tipo di relazione intercorre – se effettivamente una qualche relazione intercorre – tra la *Naturphilosophie* di Schelling e la sua filosofia positiva? A tutta prima, si sarebbe tentati di rispondere che non vi sono effettivamente punti di contatto fra questi due “momenti” della filosofia schellinghiana. Eppure, ad una riflessione appena più accurata, ci si accorge che una tale risposta riposa sostanzialmente su definizioni (in certi casi affrettate e che comunque meriterebbero di essere ripensate) che accordiamo a tali momenti della filosofia di Schelling, nonché, in una certa