

Conférence prononcée le 7 novembre 2003, lors du colloque de l'*Internationale Schelling-Gesellschaft* sur le thème « Die Philosophie und die Gestalt der europäischen Universität », tenu à l'Université de Budapest du 6 au 8 novembre 2003.

« Wahre Intussuszeption »

Hermeneutische Lektüre der Vorlesungen Schellings über Wahrheit und Methode des akademischen Studiums

Jean Grondin

« Jeder Mensch hat einen inneren Freund »

Schelling, 1. Vorlesung über das akademische Studium (V, 214; Ehrhardt, 8)

Vor einer so vorzüglichen Versammlung von Schelling-Gelehrten, deren Arbeiten und Editionen ich seit langem mit Bewunderung benütze, kann ich hier natürlich nicht als ein gleichausgewiesener auftreten. Anstatt neuere Kenntnisse über den Sinn und die Entstehung der Vorlesungen Schellings über die Methode des akademischen Studiums zu vermitteln, wozu ich keineswegs imstande bin, möchte ich hier lediglich den bescheidenen Versuch unternehmen, die Problematik Schellings im Lichte der philosophischen Hermeneutik zu beleuchten und damit die unserer Tagung zugrundeliegende Frage nach der möglichen Aktualität des Schellingschen Programms zu erörtern.

Dieser Blickwinkel mag entlegen erscheinen. Ich hoffe, daß dies nicht der Fall ist. Die Horizontverschmelzung zwischen der idealistischen Bildungsthematik und der hermeneutischen Tradition liegt in dem Umstand

begründet, daß die Sorge um die allgemeine *Bildung* auch der Hermeneutik am Herzen liegt. Die Bildungsthematik gibt ja bekanntlich den Auftakt von *Wahrheit und Methode* ab und wurde auch sonst öfter von Gadamer behandelt. Eine seiner letzten Buchpublikationen, die im Jahre 2000 erschien, trug den Titel : « Erziehung ist sich erziehen » (Kurpfälzischer Verlag, Heidelberg, 2000). Wie jeder hier weiß, ist dies nahezu ein wörtliches Zitat aus Schellings Vorlesungen über das akademische Studium.

Die Frage nach der Enzyklopädie der Wissenschaften, insbesondere die nach ihrem organischen Zusammenhang und der Stellung der Philosophie in ihm ist ohnehin eine der tragenden Säulen der deutschen philosophischen Tradition, in der Gadamer steht.¹ Soweit ich sehe, gibt es kaum Vergleichbares in den Traditionen der anglo-amerikanischen und der französischen Philosophie, obwohl dieses erzieherische Motiv bis hin zu Platons Paideia zurückreicht. Auch wenn er selber keine Enzyklopädie, geschweige denn eine Methodologie der Wissenschaften vorgelegt hat, hat Gadamer, wie gesagt, öfter über die Zweckrichtung der Wissenschaften und der allgemeinen Bildung reflektiert. Er tat es natürlich theoretisch in *Wahrheit und Methode*, als er die allgemeine Frage, Diltheyscher Herkunft, nach dem Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften stellte, er tat es auch in seinen Arbeiten über Platon (angefangen mit seiner Studie über « Platos Staat der Erziehung », im Krisenjahr 1933), aber er tat es auch praktisch, als er sich als Rektor der Universität Leipzig in den Jahren 1946-1947 mit der konkreten Aufgabe konfrontiert sah, den Neubau der Wissenschaften zu gestalten. Sein erstes Anliegen als Rektor war es, die Ehre der Wissenschaft in einer Zeit zu verteidigen, wo ihre Selbständigkeit in Frage stand. Das ist das

¹ Vgl. etwa H.-G. Gadamer, Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft (1967), in seinen GW, Bd. 10, 308-316,

Hauptmotiv seiner Rektoratsrede von 1946 « Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft »² - ein Titel, der wiederum an Schellings Vorlesungen gemahnen muß. Die Jahre 1946-47 waren selbstverständlich eine Zeit des Umbruchs und der Gefahren, wie dies – *mutatis mutandis* - für Schellings Jenaer Vorlesungen aus dem Jahre 1802 gilt. Vielleicht läßt sich sagen, daß sich Ungarn seit 15 Jahren in einer ähnlichen Umbruchszeit befindet, von Europa selbst ganz zu schweigen.

Es läßt sich freilich nicht in Abrede stellen, daß viele Züge, ja Grundzüge der Schellingschen Vorlesungen der Hermeneutik, ja unserer Zeit im allgemeinen fremd erscheinen mögen. An Schellings Vorlesungen muß es zunächst einen stutzig machen, daß da ein erst 27jähriger solche Vorlesungen halten könnte. In diesem Alter ist man heute meist noch Student! Nichtsdestoweniger erdreistet sich da ein junger, aber im hohen Ansehen stehender Autor, einen souveränen Blick auf das Gesamt der Wissenschaften zu werfen, als würde er den letzten Stand der Medizin, der Physik und der Geologie, der Geschichte und Rechtswissenschaft, der Theologie und der Psychologie meistern. Heute würde sich kaum ein Philosoph einen Überblick über seines eigenes Spezialgebiet zutrauen können!

Am Befremdlichsten mag einem vielleicht die Idee eines organischen Ganzen der Wissenschaften vorkommen, das von dem « Urwissen » der Philosophie gleichsam « ausfließen » würde³. Diese emanative, dem Idealismus selbstverständliche, ja ihn tragende Vorstellung scheint mit der Hermeneutik doch schwer vereinbar. Heidegger ist wohl der letzte deutsche

² *Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft*, Leipzig, Johann Ambrosius Verlag, 1947, jetzt in den GW, Bd. 10, 287-294. Vgl. auch sein Büchlein *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*. Zwei Vorträge, Berlin, Chronos-Verlag, 1948, der die zwei Texte enthält : « Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung » und « Das Verhältnis der Philosophie zu Kunst und Wissenschaft »).

³ Vgl. F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*, hrsg. von Walter E. Ehrhardt, 2. Aufl. Hamburg 1990 [im folgenden : Ehrhardt] S. 42 (WW, Bd. V, 248).

Philosoph von Rang, der sie vertrat, als er in *Sein und Zeit* alle Wissenschaften in der als Ontologie konzipierten Philosophie fundiert sehen wollte, die aus der noch ursprünglicheren Fundamentalontologie gleichsam ausfließen würde. Bekanntlich bemängelte er in seiner Antrittsvorlesung « Was ist Metaphysik? » das Auseinanderklaffen der Wissenschaften : « Die Verwurzelung der Wissenschaften » sei « ihrem Wesensgrund abgestorben », schrieb er mit nahezu Schellingschen Pathos⁴. Bekanntlich handelt es sich um eine Passage und ein Motiv, an die Heidegger öfter erinnerte, um sein Engagement für den Nationalsozialismus zu erklären, das er als Eintritt für die Selbständigkeit der Wissenschaft verstanden wissen wollte⁵. Mir war freilich nie ganz einsichtig, warum er *dafür ausgerechnet* auf die Nazis setzte und mit unverhohlener Leidenschaft in die NSDAP eintrat. Darin habe ich immer das große *non sequitur* von Heideggers Engagement gesehen. Aber das ist ein anderes Kapitel und ein weites Feld...

Bei Gadamer erscheint dieses Motiv der verlorenen Einheit der Wissenschaften zunächst fremd. Bei genauerem Hinsehen ist es aber nicht ganz abwesend. In *Wahrheit und Methode* hofft Gadamer nämlich selber, anhand des *Applicatio*-Motivs die *verlorene Einheit* der Geisteswissenschaften « zurückzugewinnen »⁶ : Jede Geisteswissenschaft ist nach ihm auf ein Verstehen angewiesen, die das Sein des Verstehenden ins Spiel bringt und transformiert. Diese Implikation, gar « innere Verwandlung » des Interpretieren – die bei Gadamer Anwendung heißt – sei nicht, wie es die methodologischen

⁴ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA 9, 104.

⁵ So z.B. im Spiegel-Gespräch von 1966 (GA 16,), aber auch in seinem Gespräch mit Richard Wisser (*Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von R. Wisser, Freiburg/München 1970), 67-68.

⁶ Vgl. z. B. *Wahrheit und Methode*, *Ges. Werke*, Band I, 346 : « Die alte Einheit der hermeneutischen Disziplin tritt neu in ihr Recht, wenn man das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein in allem hermeneutischen Tun des Philologen wie des Historikers erkennt. »

Auslegungslehren suggerieren, als wissenschaftsschädlich zu betrachten, sie bilde vielmehr den gemeinsamen Kern aller Wissenschaften vom Menschen.

Die soeben verwendete Formel von einer « inneren Verwandlung » ist natürlich Schellings Vorlesungen entnommen. Es ist in der Tat Schellings Grundüberzeugung, daß das echte Lernen eine solche Verwandlung nach sich zieht. Einen für heutige Ohren etwas waghalsigen Begriff verwendend spricht er hier von einer « wahren Intussuszeption » :

« Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt sein kann, sondern in eigentümlicher, selbstgebildeter, den gegebenen Stoff reproduzieren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative Bedingung, *wahre Intussuszeption* nicht ohne *innere Verwandlung* in sich selbst möglich. Alle Regeln, die man dem Studieren vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen : Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. »⁷

Lernen soll also eine « wahre Intussuszeption » mit sich bringen. Damit greift Schelling einen Begriff auf, den er bereits in seiner Naturphilosophie verwendet hatte. Kant hatte ihn auch in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen* von 1787 gebraucht⁸. Er bezeichnet bei Schelling eine wechselseitige Durchdringung zweier heterogener « Körperindividuen », « die in Ein identisches Subjekt übergehen »⁹. Sofern alle chemischen Prozesse

⁷ V, 241; Ehrhardt, 35.

⁸ Ak. IV, 530 f.. Einen Hinweis darauf sowie auf Schellings naturphilosophische Verwendung dieses Begriffs verdanke ich meinem Kollegen Paul Ziche. Vgl. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Werke*, Band 7, herausgegeben von W. G. Jacobs und P. Ziche, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, 134 (mit erklärender Fußnote auf S. 401), 158f., 246f.

⁹ *Erster Entwurf der Naturphilosophie*, *Werke* 7, 246.

nach Schelling auf einer solchen Intussusception beruhen¹⁰ (im Unterschied etwa zu mechanischen Prozessen, wo, wie Kant bereits feststellte, die Körper einander äußerlich bleiben), nimmt der Begriff eine zentrale Stelle in seiner Naturphilosophie ein. Er wird also Schellings Hörern durchaus vertraut gewesen sein. Diese chemische Durchdringung dient nur in den Vorlesungen von 1802 als Modell für das echte Lernen. Lernen hat demnach nur statt, sofern 1. sich die früher unabhängigen Körper (also hier der Lernende und sein Stoff) auflösen, 2. sich innerlich durchdringen und 3. zu einer neuen Geburt (*suscipi* heißt geboren werden), ja einem neuen Subjekt führen. Es gibt also kein Lernen ohne innere Verwandlung.

Diese Idee einer « wahren Intussuszeption » ist in der Tat dem Grundmotiv der Hermeneutik verwandt, wonach es kein Verstehen gebe ohne Vollzug oder *applicatio*, wo der Sinn, aber auch der Verstehende gleichsam « neugeboren werden ». Anstatt von Intussuszeption spricht Gadamer hier von einer Horizontverschmelzung zwischen dem Verstehenden und seinem « Stoff ». Beide werden im Verstehensprozeß von Grund auf verwandelt, sowohl der Interpret als auch das Interpretandum. Sie gehen buchstäblich ineinander über in einem Prozeß, das Gadamer nicht recht « chemisch », wohl aber als « Überlieferungsgeschehen » charakterisiert¹¹. Aber selbst hier muß die « Chemie », wie man heute sagt, stimmen : entweder gelingt die Verschmelzung, und damit das Verstehen, oder nicht. Die Grenze der Analogie liegt freilich darin, daß Gadamer den bei Schelling

¹⁰ Ebd. Der Begriff hat heute nur noch eine botanische Bedeutung, wo es die « Einlagerung neuer Teilchen zwischen bereits vorhandene » (Duden) bezeichnet. Es findet auch in der Medizin Verwendung, wo es eine Darmeinstülpung meint

¹¹ Vgl. *Wahrheit und Methode*, GW I, 295 : « Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. » Zur Metapher der Horizontverschmelzung, vgl. ebd. 311 : « Vielmehr ist Verstehen *immer* der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte » (Sperrung von mir).

großgeschriebenen Produktionsgedanken vielleicht weniger hoch veranschlagen würde. Er würde ihn der Genieästhetik zurechnen, die den Verstehenden dem schaffenden Gott ähnlich stellt (« nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch », schrieb Schelling). Diese Grenze ist durchaus gegeben, aber mir erscheint der gemeinsame Boden, den der Ausdruck « wahre Intussuszeption » zur Sprache bringt, doch wichtiger.

Dafür ist kennzeichnend, daß sowohl Gadamer als auch Schelling gegen eine Konzeption der Wissenschaft auftreten, die sie nach Nützlichkeitsgesichtspunkten ausrichten würde. Die innere Intussuszeption oder Anwendung (bzw. Horizontverschmelzung), die Gadamer und Schelling im Sinne haben, ist nicht mit pragmatischer Nützlichkeit zu verwechseln, auch wenn die pragmatische Rezeption Gadamers in Amerika (man denke natürlich an Rorty) diesen Unterschied gern verwischt hat. Anwendung meint nicht so sehr, daß der Sinn in seiner *Nützlichkeit für uns* – oder für die heutige Gesellschaft - verstanden werden soll, sondern daß der Verstehende von seiner Situation, seinen Fragen und seiner Sprache aus imstande sein muß, sich über sich selbst hinauszuhoben und den Sinn zu verstehen und so zu aktualisieren. Die Wahrheit, an der man in der Wissenschaft teilhat, bleibt eine transzendente, eine uns über uns selbst erhebende. Die Ehrenrettung der Ursprünglichkeit der Wissenschaft in Gadamers Rektoratsrede wollte ja ausdrücklich die Wissenschaft gegen Kräfte in Schutz nehmen, die die Wissenschaft anderen Gewalten dienstbar machen wollen. Schellings Kritik der Nützlichkeitsforderung an die Wissenschaft wurde da fortgeführt.

Trotz dieser Gemeinsamkeit zwischen Schelling und der Hermeneutik könnte man doch den Eindruck haben, es handele sich bei beiden um eine grundverschiedene Idee von Wissenschaft. Bei Gadamer (anders als Schelling

und selbst Heidegger) scheint es keine philosophische « Urwissenschaft » zu geben. Es kann ja keine Rede davon sein, daß es Gadamer um den « absoluten Begriff der Wissenschaft » zu tun sei, von dem Schelling in seiner ersten Vorlesung wie selbstverständlich ausgeht. Dabei geht es Schelling um nicht weniger als das absolute Wissen. Als ob man damit in der Hermeneutik anfangen könnte! Aber auch hier mag der erste Eindruck täuschen. Er verschwindet etwas, wenn man sich die Natur des Schelling vorschwebenden absoluten Wissens genauer ansieht. Es wird von Schelling *positiv* als die Identität des Realen und des Idealen charakterisiert. *Negativ* wird das absolute Wissen – oder die Philosophie – als ein Erkennen der Nichtigkeit aller Endlichkeit definiert : « Eine negative Bedingung ihres Besitzes [sc. der Philosophie] ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis ». ¹² Diese Konzeption scheint nun die Hermeneutik auf den Kopf zu stellen, da es für sie immer nur eine endliche Erkenntnis geben kann.

Aber just diese Einsicht soll für die Hermeneutik *absolut gelten*. Gadamer würde es nicht offenherzig zugeben (er tut es aber gelegentlich ¹³), aber seine Erhebung der Geschichtlichkeit (oder der Endlichkeit) des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip – wie das Kernstück aus *Wahrheit und Methode* heißt - läßt sich doch nur als einen *fundamentalen Anspruch* beschreiben, der sich *nolens volens* auf der Theorieebene des idealistischen Systems bewegt, sofern die Hermeneutik ihrerseits ein Wissen über das Wissen und insofern das (womöglich « schwache ») Äquivalent eines « absoluten Wissens » liefern möchte.

¹² WW, V, 256; Ehrhart, 50.

¹³ Vgl. z. B. H.-G. Gadamer, *The Science of the Life-World*, in A.-T. Tymieniecka (Hrsg.), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, Dordrecht 1972 : « There is no claim of definite knowledge, with the exception of one : the acknowledgement of the finitude of human being in itself. »

Schelling faßt, wie ausgeführt, dieses Wissen positiv als die Identität des Idealen und Realen. Selbst diese identitätsphilosophische Fassung findet eine gewisse Entsprechung in Gadammers Hermeneutik und zwar in ihrer bekanntesten und umstrittensten These : « Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache ». Damit wird behauptet, daß Sprache nicht nur den hermeneutischen Vollzug, sondern auch den hermeneutischen *Gegenstand* bestimmt. « Sein ist Sprache » besagt folglich, daß jede Welterfahrung und somit jede *Realität* für uns Menschen nicht nur sprachlich vermittelt, sondern auch sprachlich verfaßt ist. Mögen die idealistischen und systematischen Ansprüche Schellings höher gesteckt sein, damit wird sehr wohl eine Version jener Identität des Idealen und Realen reproduziert. Nicht ohne Grund sprach ja der Schelling-Kenner und –Erneuerer Jürgen Habermas von Gadammers « Idealismus der Sprachlichkeit »¹⁴, dessen Universalität er seinerzeit eingrenzen wollte. Es mag mit diesem universalen (!) Anspruch stehen, wie es wolle, damit hatte Habermas jedenfalls die Solidarität mit Schelling unmißverständlich ins Blickfeld gerückt.

Von Sprache ist in Schellings Vorlesungen von 1802 ohnehin eingehend die Rede. Sprache, sagt er ausdrücklich, Humboldt (und Gadamer) antizipierend, sei « unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft »¹⁵. Die Sprache sei « eine fortgehende angewandte Logik ». Die Gadamer vorschwebende Einheit von Denken und Sprache ist hier mit Händen zu greifen. Noch einschlägiger im Kontext einer Besinnung über den Sinn des akademischen Studiums erscheint mir der Gewinn, den Schelling daraus für die Bildung des jungen Geistes ableitet : « Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich als Verbesserung der Lesart durch Konjunktur, übt

¹⁴ Vgl. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, 289; auch in dem Sammelband *Hermeneutik und Ideologiekritik*, S. 55

das Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art. »¹⁶ Das Spielen mit Möglichkeiten und Nuancen formt und erhebt den menschlichen Geist über das unmittelbar Gegebene hinaus. Konkret steht Schelling das Beispiel des Auslegungskünstlers (d.h. des Hermeneuten) vor Augen, der Konjekturen entwerfen muß, um eine kritische und sachlich befriedigende Version seiner Texte herzustellen. Kraft dieses Spielens mit Möglichkeiten bilde sich nach Schelling der kritische Sinn, denn dadurch schärft man die Aufmerksamkeit für den Geist hinter dem Buchstaben : « Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen »¹⁷. Von seiner Perspektive aus vergleicht Schelling diese Aufgabe mit der des Naturphilosophen, der danach strebt, die « Seele » der Natur wiederzuentdecken : « Es findet darin kein anderes Verhältnis statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat »¹⁸.

Das Geschäft der Auslegung übt also in das Erkennen von Möglichkeiten ein. Schelling wird darin besonders das Denken in « Potenzen » hochpreisen, das bei ihm eine so große Rolle spielt. Gadamer liegt natürlich weniger an diesem spekulativen Potenzdenken, aber auch er sieht den Ertrag der Bildung darin, daß sie uns dazu führt, *Möglichkeiten ins Offene zu stellen*.¹⁹ Bildung liegt gerade darin, daß man von zu partikulären Perspektiven – anfangen mit der eigenen - Abstand nimmt und allgemeinere Gesichtspunkte sucht. Denn das ist « das allgemeine Kennzeichen der Bildung », « sich derart für Anderes, für andere, allgemeinere Gesichtspunkte offenzuhalten ». « In ihr liegt ein allgemeiner Sinn für Maß und Abstand in

¹⁵ V, 246; Ehrhardt, 40.

¹⁶ Ebd. Triftig ist auch das Zitat aus Schellings Rezension zu Niethammers Schrift von 1809, das Ehrhardt in seinem Kommentar (156) anführt, wonach man « behaupten darf, der schlechteste Sprachunterricht rege noch immer mehr Geist an als der bloße Sachunterricht. » (WW VII, 527).

¹⁷ V, 246; Ehrhardt, 40.

¹⁸ Ebd.

bezug auf sich selbst, und insofern eine Erhebung über sich selbst zur Allgemeinheit. »²⁰ Das ist ja der Kern der Bildungskonzeption, die er am Anfang von *Wahrheit und Methode* entwickelt und als konstitutiv für die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften erweisen will. Gadamer's Programm beruft sich in *Wahrheit und Methode* vorzugsweise auf Hegel und dessen Nürnberger pädagogische Schriften. Es bedarf aber kaum des Nachdruckes, daß sich Gadamer ebenso sehr auf Schellings Vorlesungen über das akademische Studium hätte berufen können (ja – der geschichtlichen Gerechtigkeit halber - vielleicht sollen), denen die « Bildung zum Allgemeinen » an der Stirn geschrieben stehen²¹.

In seinen Vorlesungen von 1802, aber auch sonst, erblickt Schelling das Modell dieser Erhebung zum Allgemeinen in der Kunst. Sie gilt ihm als Organon der Wahrheit. Darin liegt eine nicht unwesentliche Brücke zwischen der Romantik und Gadamer's Hermeneutik. Verspricht nicht der erste Teil von *Wahrheit und Methode* selber eine « Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst »? Freilich, auch hier ließen sich die Unterschiede zwischen Gadamer und Schelling hervorkehren. Bei Schelling bleibt zweifelsohne die höhere Wahrheit der Kunst im Sinne der

¹⁹ Vgl. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000, 39 : « Wer denkt, sieht Möglichkeiten. »

²⁰ WM, Ges. Werke, I, 22. Vgl. WM, Ges. Werke, I, 310 : « Horizont gewinnen meint immer, daß man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen. »

²¹ Vgl. WW, V, 231; Ehrhardt, 25 : « Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen (...). Wer sein besonderes Lehrfach nur als besonderes kennt und nicht fähig ist, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen, noch den Ausdruck einer *universell-wissenschaftlichen Bildung* in ihm niederzulegen, ist unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wissenschaften zu sein. » WW, V, 238; Ehrhardt, 31 : « Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freilich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, sondern eine in das Wesen des Menschen selbst übergehende Bildung, die allein auch die wissenschaftliche ist, verstehe, ist auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln. ». WW, V, 262; Ehrhardt, 56 : « Die Philosophie ist ihrer Natur nach zum Umfassenden, zum Allgemeinen hinstrebend. Wenn nun im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannigfaltigste Erkenntnis des Einzelnen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissenschaft und Handlung erwachsen kann. » u.ö.

Identitätsphilosophie und der Genieästhetik verstanden : die autonome Produktion des Künstlers widerspiegelt die der Natur. Nichtsdestoweniger übt für beide Denker die Kunst eine *Musterfunktion* für die Philosophie aus. Sie wirkt anamnetisch, indem sie an die Art Wahrheit erinnert, um die es in der Philosophie gehen soll. Diese höhere Wahrheit ist ferner bei beiden Denkern fernab von jeder Ästhetik (oder jedem « ästhetischen Bewußtsein ») zu gewinnen²². Schelling gilt freilich die Kunst als « eine notwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung »²³. Gewiß eine etwas überschwengliche Formulierung für Gadamer, aber die Kunstwahrheit wird in seinem Werk mit Akzenten versehen, die andeuten lassen, daß es sich bei ihm doch um eine Art Heilswahrheit handelt. Wer an dem Spiel der Kunst teilhat, erfahre dieses Spiel als « eine ihn übertreffende Wirklichkeit »²⁴. Gadamer spricht gern in diesem Zusammenhang von der « Transzendenz der Kunst »²⁵. Diese Transzendenz wird bei ihm bevorzugt mit dem dem Zeitgeist entsprechenden Wortschatz der dialektischen Theologie umschrieben : die Kunstwahrheit wird als Anrede, Anspruch, Geschehen und Teilhabe gefaßt und sie verheißt eine innere Verwandlung. « Du mußt dein Leben ändern », lautet die Anrede eines jeden Kunstwerkes nach Gadamer (GW 8, 8). Auch hier geht es also um innere Transformation. Wahrlich hat die Bildungskonzeption von Schelling in der Hermeneutik eine wahre Intussuszeption gefunden.

²² Vgl. WW, V, 351; Ehrhardt, 145 : « Eine solche Konstruktion der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Ästhetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existiert hat. »

²³ WW, V, 345; Ehrhardt, 139.

²⁴ WM, Ges. Werke, I, 115.

²⁵ Vgl. die vier neueren, unter dem Gesamttitel « Zur Transzendenz der Kunst » versammelten Aufsätze in seinem letzten Band *Hermeneutische Entwürfe*, 145-191, insb. 152 : « Die ganze weite Geschichte der Kunst ist eine Geschichte der sich nicht als Kunst wissenden Kunst. (...) Welch ein Paradox. Da sehen wir Kunst als Kunst und nichts als Kunst, und eben damit ist der selbstverständliche Aussageinhalt der Kunst um seinen Ernst gebracht. »

Es sei mir gestattet, mit einer Frage zu schließen, die für mich noch weitgehend offen ist und einen Rätsel birgt. Ich habe mich im bisherigen auf das Programm der Vorlesungen von 1802 beschränkt. Mir ist aufgefallen, daß Schelling in diesen Vorlesungen nirgends von Metaphysik spricht. Metaphysik war ja für die Generation von Schelling zum großen Teil eine in Verruf geratene Wissenschaft. Kant hatte ihr anscheinend einen Todesstoß versetzt, und der Ausdruck erinnerte wahrscheinlich zu sehr an die « Verstandesmetaphysik », die der junge Schelling gern verspottete. Wie dem auch sei, Tatsache bleibt, daß sie 1803 überhaupt nicht in seinem Blickfeld steht. Dieser Umstand fällt mir deshalb auf, weil die Stellung der Metaphysik in einem nur wenige Jahre später verfaßten Text viel bedeutender erscheinen wird. 1807 schrieb nämlich Schelling eine Rede unter dem Titel « Über das Wesen deutscher Wissenschaft »²⁶, die die Thematik der Vorlesungen über das akademische Studium fortsetzt. 1807 ist aber nun massiv und mit den enthusiastischsten Worten von Metaphysik die Rede :

« Was man auch sagen möge, alles Große in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermaßen inspirirt, ist etwas, das von den sogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige sich täuschen ließen, und von der falschen Empirie, welche den Gegensatz von jenen ausmacht, gleich weit abstößt. »²⁷

²⁶ SW VIII, 1-18.

« Alle Metaphysik », schreibt Schelling, beruhe « auf dem Sinne für Totalität ». Insofern sei sie « der Gegensatz alles Mechanismus », gegen den die Vorlesungen von 1802 bereits ankämpften, aber eben noch nicht im Namen der Metaphysik. Daher meine Frage : Wie erklärt sich nur diese gewaltige Ehrenrettung der Metaphysik im Jahre 1807?

Ich skizziere einige Erklärungslinien, die zur Diskussion gestellt seien. Das Erscheinen der Metaphysik im Jahre 1807 ist nicht so plötzlich. Schelling hatte sie bereits in seinem *System der gesamten Philosophie* aus dem Jahre 1804 an prominenter Stelle erwähnt. Dort wurde sie bereits mit der allgemeinen Vernunftwissenschaft gleichgesetzt²⁸. Schelling wird sich vermutlich nach seinem *Bruno* (1802) der metaphysischen Natur seines eigenen Vorhabens immer bewußter geworden sein.

Die Vorrangstellung der Metaphysik in seinen Reflexionen « Über das Wesen der deutschen Wissenschaft » von 1807 mag mit einer weiteren verblüffenden Verschiebung zusammenhängen. 1807 ist auffallenderweise vom Wesen « deutscher » Wissenschaft die Rede. 1802 war diese « Deutschheit » überhaupt nicht betont. Schelling polemisierte zwar bereits gegen die französische Aufklärerei und ihre Philosophie bzw. Unphilosophie des gemeinen Verstandes (eine Kritik des *sensus communis*, die Gadamer natürlich fern liegt)²⁹. Eine Bemerkung Schellings kreidete in diesem Zusammenhang den allgemeinen « Sanskulottismus » an. Dafür wurde aber

²⁷ Ebd. 9. Vgl. X. Tilliette, « Le problème de la métaphysique », *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, 1987.

²⁸ Vgl. die Schlußsätze des 1. Teiles (SW I, 6, 214) : « Mit diesen Sätzen schließt sich nun die *allgemeine* Philosophie. Mit denselben ist die allgemeine Grundlage aller Vernunftwissenschaft oder aller wahren Metaphysik gegeben, und die Konstruktion tritt nun von diesem Punkt über in die besondere Sphäre, nämlich in die der Naturphilosophie. »

²⁹ Vgl. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, WW, V, 258; Ehrhardt, 52 : « Eine solche Konstruktion der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Ästhetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existiert hat. »

die metaphysische Kraft « deutscher » Wissenschaft nicht besonders akzentuiert. 1807 ist es aber soweit. Was hat sich geändert? Daran wird der Lauf der Weltgeschichte seinen Anteil gehabt haben. 1807 wird Deutschland nach den Schlachten von Jena (1806) und Friedberg (1807) von den französischen Truppen Napoleons besetzt. Das deutsche Nationalbewußtsein wird geweckt, wie dies an Fichtes gleichzeitigen *Reden an die deutsche Nation* auch bemerkbar ist. Die Metaphysik wird nun in diesem Zusammenhang von Schelling als die Tugend deutscher Wissenschaft reklamiert und verteidigt. Läßt sich vielleicht von hier aus eine Linie bis hin zu Heideggers metaphysischen Proklamation der 30er Jahre ziehen?