

## Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik

(Paru dans I. M. FEHÉR und W. G. JACOBS (Dir.), *Zeit und Freiheit : Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Akten der Fachtagung der Internationalen Schellinggesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997, Budapest, Ketef Bt., 1999, 65-72)

Jean Grondin  
 Université de Montréal

„Es ist charakteristisch, daß Schellings späte Arbeiten, die erst ein Vierteljahrhundert nach Hegels Tod erschienen, ganz wirkungslos blieben. Sie hatten freilich auch nicht die innere Kraft und Strenge der Durcharbeitung, was durchgängig den Schellingschen Schriften fehlt, wenn sie andererseits auch reich sind an plötzlich überraschenden Durchblicken und Ahnungen.“

- Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vorlesung vom Sommersemester 1929 (GA, Bd. 28), S. 33.

Jeder Zugang zu einem Denker steht in einer Wirkungsgeschichte. Ein Denker spricht immer eine Gegenwart an, und von deren Voraussetzungen aus. So ist es natürlich mit Schelling. Der Schelling, der zu uns spricht, ist der Schelling, der zu *uns* spricht, der *uns* etwas zu sagen hat. Dies verdeutlicht sehr schön die Zusammenstellung der Autoren, die uns in dieser Tagung interessieren, Schelling, Kierkegaard und Heidegger. Dies könnte wie eine sehr vage und sehr breite Zusammenhäufung erscheinen. Sie ist jedoch sehr präzise, indem sie unterstreicht, in welchem Zusammenhang uns Schelling etwas zusagt. Jede Rezeption Schelling ist heute durch Kierkegaard und Heidegger hindurchgegangen, sei es auch nur, um sich von ihnen abzusetzen. Die Flut der Arbeiten über die „Mißverständnisse“ von Heideggers Schellinginterpretation verdeutlicht ex negativo dasselbe Phänomen, das sich übrigens auch in der Nietzsche-, der Kant-, der Hölderlin- und der Vorsokratikerforschung feststellen läßt. In

Umkehrung eines bonmots kann man nur sagen: Wer so groß irrte, mußte groß denken.

So möchte ich unterstellen, daß der Schelling, der uns heute gegenwärtig ist, ein hermeneutischer Schelling ist, d. h. ein von der Hermeneutik her gelesener und aufgenommener Schelling, auch wenn man sich nicht dessen bewußt ist, wie es meist mit der Arbeit der Wirkungsgeschichte zu geschehen pflegt. Das mag banal und allbekannt sein (oder vielleicht ist es kontrovers?), aber ich möchte meine These dahingehend präzisieren, daß die Entdeckung Schellings in der Hermeneutik eine relativ späte ist. Denn es handelt sich um eine Entdeckung, die ihren eigentlichen Anstoß nicht zuletzt in den neuerdings veröffentlichten Vorlesungen des *jungen* Heideggers zur Hermeneutik der Faktizität hatte. Es ist aber so, daß Schelling in diesen Vorlesungen sehr wenig präsent ist. Heidegger war sich über seine damalige Nähe zu Schelling wohl wenig im Klaren. Die vor wenigen Wochen veröffentlichte Vorlesung, die Heideggers über den deutschen Idealismus im Sommersemester 1929 hielt,<sup>1</sup> belegt es auf ihre Weise. Schelling tritt dort deutlich hinter der überragenden Figur von Fichte zurück. Schelling ist lediglich einer kurzen „Zwischenbetrachtung“ wert, wo sich Heidegger auch nur - hegelisch genug - mit dem frühen Schelling der Naturphilosophie beschäftigt, den er als den Übergang zwischen Fichte und Hegel versteht. Nach *Sein und Zeit* und seinem transzendentalen Rahmen, nach der Vorlesungsreihe über Kant und unmittelbar nach *Kant und das Problem der Metaphysik* nimmt es aber auch nicht Wunder, daß die Auseinandersetzung mit Fichte für Heidegger ihre besondere Dringlichkeit hatte.

Nichtsdestoweniger machte sich bereits in dieser Periode eine gewisse klandestine Hinneigung zu Schelling spürbar. Heidegger schrieb nämlich am 25. Juni 1929 an Jaspers, daß er in diesem Semester „zum ersten mal über Fichte, Hegel, Schelling“ lese und daß ihm dabei „wieder eine Welt“ aufgehe.<sup>2</sup> „Wieder“ ist wohl eine Anspielung auf die Kantliebe, von der Heidegger in einem früheren Brief an Jaspers vom 10. 12. 1925 berichtet hatte. Verblüffend ist aber vor allem der Umstand, daß Heidegger von der Reihenfolge Fichte-Hegel-Schelling spricht. Diese Rangordnung fand sich

---

<sup>1</sup>M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1997.

<sup>2</sup>Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main 1990, S. 123 (für die im folgenden erwähnte Kantliebe, vgl. ebd., S. 57).

auch in der Ankündigung, aber auch gelegentlich im Verfolg<sup>3</sup> der Vorlesung. Da sie dem faktischen Gang der Vorlesung nicht zu entsprechen scheint, wurde sie aber von dem Herausgeber geändert und der traditionellen Reihenfolge von Fichte-Schelling-Hegel angepaßt. Immerhin wird wohl etwas in Heidegger bereits zu dieser Zeit die Vollendung oder gar die Überwindung des deutschen Idealismus in Schelling geahnt haben.<sup>4</sup> Dafür mag auch die (wohl von Rickert beerbte) Abneigung Hegel gegenüber den Boden bereitet haben.

Dies ist auch die Perspektive, die wenige Jahre später zum Durchbruch kam, als der späte Schelling als der Überwinder des Idealismus wirkungsvoll erkannt wurde. Heidegger würde zwar die radikalere Konsequenz in Hölderlins Dichtung erblicken, aber sein *philosophischer* Weggenosse über Hegel hinaus war zunächst Schelling. Dies zeigte sich zum ersten Mal in der berühmten Vorlesung über Schelling vom Sommersemester 1936. Sie wurde aber von Heidegger erst spät, 1971, veröffentlicht. Es mag sein, daß Heidegger damit der damals überwältigenden Präsenz Hegels in der deutschen Philosophie entgegenwirken wollte. Und er erzielte damit einen immensen Erfolg, der wesentlich zur Wiederentdeckung Schellings beitrug. Es mag für manche sakrileg erscheinen, aber es läßt sich nicht in Abrede stellen - sieht man von der Leistung der historisch-kritischen Ausgabe ab -, daß ein Großteil der Renaissance und vor allem der philosophischen Präsenz Schellings in der Gegenwart auf die Tiefenwirkung dieser Vorlesung zurückgeht. Dieser Erfolg hatte aber auch für Heidegger Nebenkonsequenzen. Kurz nach 1971 entschloß sich nämlich Heidegger, seine sämtlichen Vorlesungen im Rahmen einer Gesamtausgabe erscheinen zu lassen. Es mag also sehr wohl sein, daß die Schellingvorlesung (und deren Wiederhall) mit den Anstoß dazu gab.

Wieweit Heideggers Solidarität mit Schellings damals ging, muß hier nicht besonders unterstrichen werden, ist sie doch ein wirkungsgeschichtlich nicht wegzudenkender Bestandteil der heutigen Schellingrenaissance geworden. Diese Solidarität liegt offenkundig in der Absage an oder, bescheidener gesagt, in der Infragestellung des transzendentalen,

---

<sup>3</sup>Vgl. GA 28, S. 9, 51, 330.

<sup>4</sup>Dem jungen Schelling wir auch gelegentlich attestiert, daß er Ursprünglicheres gesehen hatte, ohne daß er es zur Entfaltung bringen konnte. Vgl. etwa GA 28, S. 193: „Das Ursprünglichste und Wesentliche in ihm war immer schon da, aber noch nicht frei.“ Heidegger notiert auch, daß Schelling erst „im Gegenspiel zur Phänomenologie Hegels zu sich“ kam (197), widmet aber dem späten Schelling in dieser Vorlesung keine Aufmerksamkeit. Diese Hinweise zeugen nichtsdestoweniger von einer unterschwelligem Verwandtschaft, die 1936 offen hervortreten würde.

subjektivistischen und rationalen Denkens des Idealismus und der Metaphysik. Die in der Freiheitsschrift entfaltete Konzeption eines Abgrundes in Gott wurde zum Tragen gebracht, um einen Sprung vom Grund weg, vom Satz vom Grund in die Wege zu leiten. Das steckt ja in Heideggers subtiler Formel „Der Satz vom Grund“. Er erinnert daran, daß das *principium reddendae rationis* einen Satz, ein Setzen ist, das sich nicht selber begründen kann, aber er ermuntert vor allem das Denken, einen Satz, d. h. einen Sprung von diesem Grund *weg* zu wagen. Daß der Satz vom Grund das Sein, die Exteriorität des Grundes nie einholen kann, war eine befreiende Erfahrung, die Heidegger mit intimer Kongenialität in Schelling entdecken konnte. So wurde 1936, und wohl auch noch im Jahre 1971, Schelling zu einem der seltenen Zeugen des Seinsdenkens, auf das Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik hinauswollte.

Aber dies ist bekannt genug. Etwas ein bißchen anderes ist hier mit der späten Entdeckung Schellings in der Hermeneutik anvisiert. Gemeint ist nämlich die stillschweigende Präsenz Schellings in den *frühen* Vorlesungen Heideggers zur Hermeneutik der Faktizität, die aber so stillschweigend ist, daß sie von Heidegger selber wohl kaum wahrgenommen wurde, von seinen damaligen Schülern ganz zu schweigen. Aber die Begegnung mit seinen frühen Vorlesungen drängt seine heutigen Leser, d.h. uns, anzuerkennen, daß Heideggers früher hermeneutischer Denkweg ein Stück weit ein Unterwegs zu oder mit Schelling war. Und dies wurde auch in der neueren Hermeneutik, insonderheit in den späten Schriften Gadammers voll begriffen.

Gadamer ist hier natürlich ein bevorzugter Zeuge, nicht nur weil er diesen frühen Vorlesungen beiwohnte und nicht nur weil er selber eine philosophische Hermeneutik entwickelte. Gadamer ist hier besonders instruktiv, weil er selber lange brauchte, um seine eigene Nähe zu Schelling wahrzunehmen. Von Gadamer gibt es meines Wissens keine einzige Schrift über Schelling. Er hat über viele Autoren der Romantik geschrieben, über Schleiermacher, Herder, Kant, Goethe, Hölderlin, Schlegel, über Hegel natürlich, aber so gut wie nie über Schelling. In seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* nimmt auch Schelling höchstens eine marginale Stellung ein. Hegel ist dort für Gadamer viel wichtiger. Es muß dennoch auffallen, daß Gadamer bei aller Liebe zu Hegel doch sehr hegelkritische Positionen bezieht, wenn er etwa den totalisierenden Anspruch der Reflexionsphilosophie - und damit meint Gadamer Hegel - in Frage stellt. Gadammers Kritik der Reflexionsphilosophie Hegels ist natürlich besonders

spitzig, weil Hegel selber die Reflexionsphilosophien seiner Zeit, und darunter faßte er Kant, Fichte und Jacobi, einer scharfen Kritik unterzogen hatte. Hegels Argument ist auch bekannt: Den Reflexionsphilosophien ermangele die volle Effektivität, weil sie nie über die Sphäre des Denkens hinauskommen. Gadamer reiht nun Hegel selber in den Bannkreis der Reflexionsphilosophie ein, wenn er ihm selber mangelnde Effektivität vorwirft.<sup>5</sup> In ihrem Bestreben, die Geschichtlichkeit der Erfahrung in die volle Selbstdurchsichtigkeit des philosophischen Begriffs aufzuheben, würde die Hegelsche Reflexion die widerborstige Opazität des Seins verfehlen. Die Opposition zu Hegel markiert Gadamer auch sehr plastisch, wenn er in seinem zentralen Kapitel über die Wirkungsgeschichte die Aufgabe seiner philosophischen Hermeneutik bekanntlich so charakterisiert : „sie habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität aufweist.“<sup>6</sup>

Es leuchtet ein, daß sich Gadamer für diese Kritik unschwer auf Schelling hätte berufen können. Aber Gadamer hat es in *Wahrheit und Methode* nicht getan. Schellings Hegelkritik war ihm aber sehr wohl vertraut, war es doch sein Schüler Walter Schulz, der in seiner für die Schellingrenaissance maßgebenden Habilitationsschrift über die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings diese Hegelkritik - bereits im Sinne Heideggers und der Sache nach im Geiste der Hermeneutik - zu neuer Aktualität erhoben hatte. Aber dieser Schelling fehlt noch ganz in Gadamers Hauptwerk, wo die Figur Hegels - bei aller Kritik - überragend bleibt.

Akzentuierte Bezugnahmen auf Schelling finden sich aber im *späteren* Werk Gadamers. Sie verdeutlichen, was mit der späten Entdeckung Schellings in der Hermeneutik gemeint ist. Wenn ich recht sehe, finden sich diese wichtigen Hinweise auf Schelling meist in Arbeiten über Heidegger und zwar über den *jungen* Heidegger. - Verzeihen Sie, bitte, wenn ich hier zu akribisch wirke, aber ich glaube, daß diese größere Präsenz Schellings in

---

<sup>5</sup>In der Vorlesung von 1929 (GA 28, S. 338) hatte Heidegger bereits Hegel vorgeworfen, bei aller Kritik an der Reflexionsphilosophie die Reflexion doch selber verabsolutiert zu haben.

<sup>6</sup>Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Band 1, Tübingen 1986, S. 307. Vgl. die Ausführungen zum hier gemeinten Begriff der Substantialität im Band 8 der Ges. Werke (*Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen 1993), S. 327: „Substanz heißt hier jenes Tragende, nicht Hervorkommende, nicht in die Helle des reflexiven Bewußtseins Gehobene, nie sich voll Aussagende, das dennoch unentbehrlich ist, damit die Helle, die Bewußtheit, die Äußerung, die Mitteilung, das Wort, das trifft, sein können. Substanz ist der «Geist, der uns verbinden mag». Rilkes Wendung, die ich zitiere, deutet an, daß Geist mehr ist, als jeder einzelne weiß und von sich weiß.“

Gadamers späterem Denkweg auf einen größeren systematischen Zusammenhang, nämlich auf die Zentralstellung Schellings für die Hermeneutik hindeutet. - Denn nicht selten hat Gadamer in diesen späteren Schriften Heideggers *frühen* Ansatz einer Hermeneutik der Faktizität mit dem Schellingschen Begriff des „Unvordenklichen“ zu umschreiben versucht und gerade darin die philosophische Radikalisierung des hermeneutischen Problems gesehen. So schreibt er in seiner Abhandlung über „Klassische und philosophische Hermeneutik“ (1968), die wohl Gadamers beredete Einführung in die Geschichte der Hermeneutik bildet : „Indem die Ideen Diltheys (und Kierkegaards) [bei Heidegger] in die Grundlegung der Existentialphilosophie eingingen, erfuhr das hermeneutische Problem seine philosophische Radikalisierung. Damals bildete Heidegger den Begriff einer „Hermeneutik der Faktizität“ und formulierte damit gegen die phänomenologische Wesensontologie Husserls die paradoxe Aufgabe, das „Unvordenkliche“ (Schelling) der „Existenz“ dennoch auszulegen, ja Existenz selber als „Verstehen“ und „Auslegung“, nämlich als Sichentwerfen auf die Möglichkeiten seiner selbst, zu interpretieren.“<sup>7</sup> Gadamer verknüpft damit erstmals den ganzen Ansatz einer Hermeneutik der Faktizität mit dem Begriff des Unvordenklichen, was der junge Heidegger meines Wissens damals nicht getan hat (wobei ich gern irren möchte).

Und Gadamer hatte es selber nicht getan, als er in *Wahrheit und Methode* sowie in den Löwener Vorträgen von 1957 zum Problem des historischen Bewußtseins<sup>8</sup> der Hermeneutik der Faktizität ein volles Kapitel gewidmet hatte, als ob ihm damals der Schlüssel Schelling fehlte. Es lohnt, auf dieses brisante Kapitel in Gadamers Hauptwerk näher einzuzugreifen. Es nimmt auch eine Schlüsselposition in Gadamers Hauptwerk ein, bildet es doch die Brücke zwischen der profilierenden Geschichte der Hermeneutik seit Schleiermacher und Dilthey und der systematischen Hermeneutik der Wirkungsgeschichte, die Gadamer im unmittelbaren Anschluß an dieses Heideggerkapitel - und dank ihm - entfaltet. Es ist auch ein spannungsreiches Kapitel, weil Gadamer sich dort auf einen Heidegger beruft, den es damals, in den 50er Jahren, noch nicht recht gab, nämlich den jungen Heidegger, vor *Sein und Zeit*. Das einschlägige Kapitel in Gadamers Löwener Vorträgen trägt in der Tat den programmatischen Titel: „Martin

<sup>7</sup>Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen 1986, S. 103.

<sup>8</sup>Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 1957, erstmals 1963 erschienen, Neudruck mit einem Vorwort (zur englischen Übersetzung) von 1975 : Paris 1996.

Heidegger und die Bedeutung seiner 'Hermeneutik der Faktizität' für die Geisteswissenschaften". In *Wahrheit und Methode* sieht auch Gadamer in Heideggers „Grundlegung einer 'Hermeneutik der Faktizität'“<sup>9</sup> den entscheidenden Schritt über das Themenfeld des Bewußtseinsbegriffs und des Begründungsanspruchs der Husserlschen Phänomenologie hinaus. Vieles spricht also dafür, daß sich Gadamer in *Wahrheit und Methode* viel eher auf Heideggers frühe Hermeneutik der Faktizität als auf das transzendente Programm von *Sein und Zeit* berief. Aber Gadamer konnte es 1959 schwerlich tun, denn diese Hermeneutik der Faktizität war nicht zugänglich. Und damals deutete wohl nichts darauf hin, daß sie eines Tages zur Veröffentlichung gelangen würde. So bezog sich Gadamer 1960 notgedrungen auf *Sein und Zeit*, las es aber von der Hermeneutik der Faktizität her und gegen die transzendente Selbststilisierung des Hauptwerkes. Der Kerngedanke der Hermeneutik der Faktizität lag gerade in der Infragestellung des Bewußtseins- und Begründungsbegriffs der modernen und Husserlschen Philosophie. So war es immer Gadamers Überzeugung, daß Heidegger in seinem Hauptwerk von seinen hermeneutischen Urinstinkten etwas abgewichen war, als er sich dem Rahmen der transzendentalen Phänomenologie äußerlich angepaßt hatte. Es war damals, 1960, eine kühne Interpretation, weil sie auf die These hinauslief, daß Heidegger ausgerechnet in seinem Hauptwerk nicht ganz Heidegger gewesen war! Aber die Veröffentlichung der frühen Vorlesungen Heideggers hat diese kühne Interpretation nur bestätigt. Sie bestimmt auch die meisten Rekonstruktionsgeschichten der Genese von *Sein und Zeit* wie die von Theodore Kisiel.<sup>10</sup>

Gadamers Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* hatte also etwas sehr Gewagtes, weil ihm das Arbeitsfeld der früheren Hermeneutik nicht textuell zur Verfügung stand. In seinen neueren Schriften zu Heidegger, etwa in seinem Buch von 1983 über *Heideggers Wege* und den vielen neueren Heideggerbeiträgen in den Gesammelten Werken (vor allem in den Bände 3 und 10), hat sich Gadamer mit einem unverkennbaren Eifer und Enthusiasmus auf diese frühe Hermeneutik bezogen, um die Einheitlichkeit von Heideggers Denkweg zu unterstreichen und *Sein und Zeit* als eine Art Zwischenspiel oder Unterbrechung erscheinen zu lassen. In der Aufhellung der ontologischen Voraussetzungen des Bewußtseins- und

---

<sup>9</sup>Wahrheit und Methode, GW, Bd. 1, S. 262.

<sup>10</sup>Vgl. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, Berkeley University Press, 1993.

Begründungsbegriffs der früheren Vorlesungen im Namen der unhintergehbaren Faktizität des ins Da geworfenen Dasein erblickte Gadamer bereits die „Kehre vor der Kehre“.<sup>11</sup>

Daß Schelling eine wesentliche Rolle bei der Gestaltung der ‘offiziellen’ Kehre in den dreißiger Jahren spielte, läßt sich bekanntlich an der Schellingvorlesung von 1936 unschwer belegen. Problematisch ist nur, ob sich eine Präsenz Schellings in der früheren Hermeneutik nachweisen läßt. Bis man eines besseren belehrt wird, scheint dies nicht der Fall zu sein. Erst in den späteren Arbeiten Gadamers findet sich meines Wissens die Anerkennung, daß das frühe Denken der Faktizität ein Denken des Unvordenklichen in der Nachfolge Schellings war.<sup>12</sup>

Es geht aber hier nicht nur um historische Zuweisungen und den Nachweis von Einflußquellen, der ja ein endloses und oft unergiebiges Geschäft ist. Es geht vielmehr in systematischer Hinsicht darum, die Hermeneutik selbst als ein Denken des Unvordenklichen zu erkennen. Damit würde sich die Hermeneutik als die konsequenteste Gestalt des Schellingschen Erbes entpuppen. Unvordenklich ist nicht nur der Ansatz bei der Faktizität, den der frühe Heidegger vollzog, sondern darüber hinaus das Denken der Seinsgeschichte, das Gadamer in seinen Grundbegriffen der Wirkungsgeschichte und der Sprachlichkeit unserer Welterfahrung weiterentfaltete. Woran erinnert die Wirkungsgeschichte, wenn nicht an die unvordenkliche Arbeit der Geschichte über das Bewußtsein der in ihr stehenden Individuen hinweg? Die Historie vermittelt uns gewiß ein reflektiertes und objektives Wissen von unserer Geschichte, aber dieses Wissen steht selber in einer sich selbst undurchsichtigen Geschichte. Deshalb ist das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein mehr Sein als Bewußtsein, mehr Opazität oder Substantialität als Selbstdurchsichtigkeit. Diese Einsicht in den unvordenklichen Charakter der Wirkungsgeschichte soll aber nicht die

---

<sup>11</sup>Vgl. etwa Der eine Weg Martin Heideggers, in Gesammelte Werke, Band 3, S. 423, u. ö.

<sup>12</sup>Für Gadamers Bezugnahmen auf Schellings Denken des Unvordenklichen, vgl. in seinen Ges. Werken: Bd. 2, S. 103, 334; Bd. 3, S. 236; Bd. 8, S. 366; Bd. 10, S. 64. Im späteren Werk wird das Unvordenkliche zuvörderst als ein Charakteristikum unseres Heimischseins in der Sprache, so z. B. in dem Aufsatz von 1992, « Heimat und Sprache », Ges. Werke, Bd. 8, S. 366 präsentiert. In diesem Zusammenhang betont Gadamer auch die ‘Verborgenheit der Sprache’, so der Untertitel seiner späten Studie, « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », Ges. Werke, Bd. 8, S. 400. Diese Dimension der ‘Verborgenheit’ unserer evidentesten Welterfahrung bildet ein wichtiges Motiv des späten Gadamer. Erinnert sei hier an den Titel seines Buches *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M. 1993. Auf diese Wende zum Ritualcharakter beim späten Gadamer gehe ich ein in meinem Vortrag « Spiel - Fest - Ritual », in *Homo Ludens - der spielende Mensch*, Bd. 8, herausgegeben von Günther Bauer, Salzburg 1998.

Reflexion lähmen. Sie will sie im Gegenteil schärfen und zu hoher Wachsamkeit aufrufen, indem sie daran erinnert, daß die Evidenzen und Sicherheiten unseres Wissens von einer undurchschauten Geschichte getragen bleiben, dergestalt, daß die sich aufdrängenden Evidenzen immer nur aufgrund von anderen, unterdrückten, profilieren können. Die wirkungsgeschichtliche Wachsamkeit schärft damit das Bewußtsein für das, was in der Sicherheit unseres Wissens immer vergessen und unterdrückt bleibt, nämlich die Endlichkeit unserer Verstehensentwürfe angesichts der schieren Faktizität des Seins, und unseres eigenen Seins, das sich nicht in die Helle des Bewußtseins voll einspannen läßt. Die Wirkungsgeschichte erweist sich damit als eine Erinnerung an die Unvordenklichkeit unserer Endlichkeit.

Den letzten Grund - oder Abgrung, um mit Schelling zu reden - dieser wirkungsgeschichtlichen Unvordenklichkeit fand Gadamer bekanntlich in der Sprachlichkeit, mit der er seiner Hermeneutik eine ontologische Dimension verlieh. Aber was besagt dieser betont 'ontologische' Charakter unserer Sprachlichkeit? Sein ist gerade das, was sich nie ganz in das Denken einholen läßt. So ist es mit der Sprachlichkeit in der Hermeneutik. Sie ist der Horizont, in dem sich alles Verstehen vollzieht, aber es gibt keinen Horizont, um diesen Horizont selbst zu fassen. Deshalb ist die Sprachlichkeit universal, d.h. unhintergebar, unvordenklich. Auf diesen unvordenklichen Charakter der Sprache hat Gadamer in späteren Schriften mit Nachdruck hingewiesen.<sup>13</sup>

Aber es geht hier nicht um gelegentliche Hinweise ideengeschichtlicher Art, sondern um eine intime Verwandtschaft und Konsequenz des Denkens. Denn es ist ja gerade verblüffend, daß *Wahrheit und Methode* noch ohne diese Schellingschen Anleihen auskommt. Weder Schelling noch das Unvordenkliche finden Erwähnung, wenn Gadamer dort von der Wirkungsgeschichte oder von der Sprachlichkeit handelt. Hegel und sein Denken des Spekultativen sind unendlich viel gegenwärtiger, wenngleich meist in betont kritischer Absicht. Die systematische Solidarität der Hermeneutik mit Schelling ist dafür umso größer. Denn: daß sich die Hermeneutik (Heideggers oder Gadamers) dieser Nähe zu Schelling nicht bewußt war, hat auch etwas mit Wirkungsgeschichte, mit Hermeneutik und mit dem Unvordenklichen zu tun. Denn es bestätigt den Kerngedanken der unvordenklichen Wirkungsgeschichte, nämlich daß man nicht immer weiß,

---

<sup>13</sup>Vgl. insbesondere *Die Sprache der Metaphysik* (1968), Ges. Werke, Bd. S. 236: „Aber wie das Denken des Unvordenklichen das Seine, z. B. die Heimat, bewahrt, wird doch auch das Unvordenkliche unserer Endlichkeit in der beständigen Sprachwerdung unseres Daseins mit sich selbst geeint und ist im Auf und Ab, im Entstehen und Vergehen, 'da'.“

in welcher Tradition man steht, wenn man denkt. Auch in dieser Vergessenheit bewährt sich also die philosophische Nähe der Hermeneutik zum Erbe Schellings.