

# Hölderlin über Urteil und Sein

Autor(en): **Graeser, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **38 (1991)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761118>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ANDREAS GRAESER

# Hölderlin über Urteil und Sein

## *I. Die Fragestellung*

Hölderlins philosophische Thesen haben in den zurückliegenden Jahren vermehrt Aufmerksamkeit erfahren. Dies gilt insbesondere für das 1961 von Fr. Beißner publizierte Fragment über Urteil und Sein.<sup>1</sup> So wird dank der Studien von D. Henrich, M. Franz, H. Bachmeier und Chr. Jamme<sup>2</sup> deutlich, daß sich Hölderlins Überlegungen auch hier im Horizont einer aktuellen Diskussion bewegten. Damit stellt sich allerdings die Frage, ob der Text eigenständige Positionen Hölderlins zum Ausdruck bringt oder dialektische Überlegungen artikuliert, mit denen dieser Autor anderen Denkern auf deren eigenem Terrain begegnet. Handelt es sich bei Begriffen wie z.B. «Sein-schlechthin» also um Termini, die in der Absicht verwendet werden, die Positionen anderer zu beschreiben und auf ihre Kohärenz hin zu prüfen? Handelt es sich um die Begrifflichkeit eigener Positionen, an denen die Auffassungen anderer zu messen sind?

<sup>1</sup> Stuttgarter Ausgabe IV, 216f. – Der Text ist, nach Meinung der meisten Interpreten im Frühjahr 1795 entstanden. Vgl. M. FRANK, Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a.M. 1985, 68.

<sup>2</sup> D. HENRICH, Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. In: Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965/66) 73–96; M. FRANZ, Das System und seine Entropie. «Welt» als philosophisches und theologisches Problem in den Schriften Friedrich Hölderlins. Phil. Diss. Saarbrücken 1982; DERS.: Hölderlins Logik. Zum Grundriß von «Seyn Urteil und Möglichkeit». In: Hölderlin-Jahrbuch 25 (1986/87) 93–124; H. BACHMEIER, Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin, in: H. BACHMEIER, Th. HORST, P. REISINGER: Hölderlin, Transzendente Reflexion der Poesie. Mit einer Einführung von F. Martini, Stuttgart 1979, 83–145; CHR. JAMME, Ein ungelehrtes Buch. Zur philosophischen Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Bonn 1983 (= Hegel-Studien, Beiheft 23), bes. 80–87.

Diese Fragen scheinen in den bereits erwähnten Studien kaum Beachtung gefunden zu haben; und so ist es auch nicht verwunderlich, daß bei allem Interesse, das diesem Text zuteil wurde, weiterhin Unklarheit über die Natur der Argumentation selbst herrscht. Zwar haben die Interpreten mehrheitlich angenommen, daß Hölderlin Fichte kritisiere, – was ja insofern nahezuliegen scheint, als Hölderlin Fichtes Tendenz der Erhebung des Ichs über die Regionen des Bewußtseins mit Skepsis betrachtete und in dem Schreiben vom 26. Januar 1795 an Hegel diesbezüglich eine präzise Meinung äußert.<sup>3</sup> Doch ist z.B. der Begriff des Seins so, wie er in *«Urteil und Sein»* Verwendung findet, bei Fichte nicht vorgegeben; und er läßt sich genaugenommen auch nicht sinnvoll gegen Fichte ins Feld führen. Denn *«Sein»* steht bei Fichte für den Begriff jener Wirklichkeit, die die Sichtweise des Dogmatismus charakterisiert. Mithin würde Hölderlin Fichte an einer Position bemessen, die der Autor der Wissenschaftslehre nicht akzeptiert und keineswegs als Maßstab der Beurteilung anerkannt hätte. Bei Schelling hingegen bezeichnet der Ausdruck das Absolute innerhalb der Sichtweise des Idealismus. Desgleichen spricht Fichte bekanntlich nicht von einer *«intellectualen»*, sondern von einer *«intellectuellen»* Anschauung; Hölderlins Ausdrucksweise ist also die des jungen Schelling. Auch scheint die bloße Tatsache, daß Hölderlin etwa zur gleichen Zeit Fichtes Auffassungen für etwas kritisiert, was hier geradezu gefordert zu werden scheint, die traditionelle Einschätzung des Fragmentes nicht eben nahezuliegen. Diese und andere Momente sprechen eher dafür, daß sich Hölderlin mit Schelling auseinandersetzt.<sup>4</sup> Offen bleibt nur die Frage, wie er dies tut und welche Absicht er mit dieser Auseinandersetzung verfolgt.

Doch hängt die Beurteilung dieser Frage im Ganzen an der Einschätzung einzelner Punkte, die in den oben erwähnten Studien nicht eigens aufgeworfen wurden und daher klärungsbedürftig bleiben. Deshalb scheint es zweckmäßig, die systematischen Fragen in den Vordergrund zu stellen und erst auf dem Hintergrund weitergehender Klärungen nach möglichen historischen Beziehungen zu fragen.

<sup>3</sup> StA VI, 155.

<sup>4</sup> Diese Auffassung wurde u.a. von F. STRACK, *Systemprogramm und kein Ende*, in: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, hrsg. von R. RUBNER, Bonn 1982 (1. Aufl. 1973) 106–149, bes. 135, und M. FRANZ, *Hölderlins Logik*, a.a.O. 110, vertreten.

Damit ist auch der Gang der nachfolgenden Erörterungen vorgezeichnet. Denn im Zentrum des Textes steht ja die Annahme eines systematischen Verbundes zwischen der Idee vom  $\langle$ Sein $\rangle$  und der Vorstellung von  $\langle$ Subjekt $\rangle$  und  $\langle$ Objekt $\rangle$  als Bestandteilen des Urteils als Urteil. Hier stellen sich zwei Fragen: Erstens, was ist mit  $\langle$ Sein $\rangle$  überhaupt gemeint? Zweitens, inwieweit drückt – wie Hölderlin sagt –  $\langle$ Sein $\rangle$  eine Verbindung von Subjekt und Objekt aus? Was hätte eine solche Verbindung mit jener Verbindung zu tun, die im Sinne der Urteilslehre der traditionellen Logik als Verbindung von Subjekt und Prädikat gilt? Gibt es Erwägungen, die Hölderlins Ersetzung der gebräuchlichen Termini  $\langle$ Subjekt $\rangle$  und  $\langle$ Prädikat $\rangle$  durch die Termini  $\langle$ Subjekt $\rangle$  und  $\langle$ Objekt $\rangle$  verständlich werden lassen? An diesem Punkt wollen die nachfolgenden Erörterungen ansetzen. Dabei beginnen wir mit der zweiten Frage. Denn sie läßt sich vergleichsweise klar beantworten. So wird unter Hinweis auf ähnliche Stellen bei Schelling (II) und Hegel (III) deutlich, daß Hölderlins Konzeptualisierung des Urteils in Begriffen wie  $\langle$ Subjekt $\rangle$  und  $\langle$ Objekt $\rangle$  eine Inversion der Verhältnisse im  $\langle$ Satz $\rangle$  darstellt, wo der Subjekt-Terminus auf das  $\langle$ Objekt $\rangle$  verweist und der Prädikat-Terminus für jenes Gebilde steht, das dem Gegenstand zu- oder abgesprochen wird. Auch die Vorstellung des Urteils als Urteilung läßt sich anhand einiger Stellen bei Schelling und Hegel illustrieren (IV). Sodann wenden wir uns der ersten Frage zu und untersuchen die Bedingungen, die einem Gebilde gesetzt sind, welches mit dem Begriff  $\langle$ Sein-schlechthin $\rangle$  angesprochen werden darf. Hier wird sich zeigen, daß selbst jene Identität, die mittels des  $\langle$ Ich bin Ich $\rangle$  zum Ausdruck gebracht wird, nicht als Fall von Sein-schlechthin anzusehen ist und das transzendente Ich mithin auch nicht als das Absolute betrachtet werden darf (V). Schließlich werden wir den Gedanken selbst rekonstruieren und zu zeigen versuchen, daß der Duktus der Gedankenführung als dialektisches Argument erkennbar wird, das sich im Rahmen der Voraussetzungen Schellings bewegt und Schellings Gedanken als unstimmig erweisen soll (VI). In einem Anhang werden die in (VI) näher skizzierten Argumente mittels elementarer Formalisierungen genauer dargestellt (VII).

## II. Reflexe bei Schelling

Der relevante Beleg bei Schelling findet sich im *System des transzendenten Idealismus*<sup>5</sup> und lautet, daß «das Prädikat, der Begriff [hier] immer das Subjektive [repräsentiert], das Subjekt das Objektive»<sup>6</sup>. Diese Vorstellung, die den Zusammenhang bei Hölderlin erhellen kann, gründet Schellings Überzeugung nach auf der Tatsache, daß «alles Wissen auf der Übereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht»<sup>7</sup>. Die Termini <subjektiv> und <objektiv> charakterisieren hier, was zur Sphäre des Denkens bzw. zur Sphäre des Gegenstandes gehört. Bei der Behauptung selbst handelt es sich offensichtlich um eine Variante der Korrespondenz-Theorie der Wahrheit; und Schelling versteht die Relata dieser Beziehung als Ding bzw. Begriff, Gegenstand bzw. Vorstellung. Freilich präzisiert Schelling, daß sachhaltiges Wissen – er sagt mißverständlich «alles wahre Wissen»<sup>8</sup> – durch synthetische bzw. nicht-identische Sätze repräsentiert werde. Analytische bzw. identische Sätze berichten nichts über die Wirklichkeit. Sie kommen hier insofern nicht in Betracht, als «der Begriff nur mit dem Begriff» verglichen werde und so das Denken nicht über sich hinausgelange. Anders gelte für synthetische Sätze, daß «der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird»<sup>9</sup>: in diesem Fall nämlich denke ich «da-

<sup>5</sup> F.W.J. SCHELLING, *Schriften von 1799–1801*. Unveränderter reprografischer Nachdruck. Darmstadt 1982. Zitiert: *Schriften* I/3.

<sup>6</sup> *Schriften* I/3:363.

<sup>7</sup> *Schriften* I/3:352.

<sup>8</sup> *Schriften* I/3:363. Leicht mißverständlich ist diese Formulierung insofern, als Schelling in § 1 bereits für «alles Wissen» eine unauflösbare Verbindung von Wissen und Wahrem vorausgesetzt hatte (*Schriften* I/3:339). – Hegels These in der <Vorrede> zur *Phänomenologie des Geistes* «Man kann wohl falsch wissen» (*Gesammelte Werke* Bd. 9: 39, 36–37) scheint eine Polemik gegen Schellings «Denn man weiß nur das Wahre» (*Schriften* I/3:339) auszudrücken.

<sup>9</sup> Man versteht, was Schelling meint. Doch ist die Argumentation wohl elliptisch. Der Akzent liegt auf «verschieden». Daß Gegenstände als Gegenstände von Begriffen als Begriffen verschieden sind, versteht sich von selbst. Dies würde auch den Fall einschließen, daß der Begriff von X mit dem Gegenstand X verglichen würde. (Auch Kant spricht in <Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen> [1762] *AA* 2: 47.3ff. davon, daß «Etwas als ein Merkmal mit einem Ding vergleichen [...] urteilen [heißt]. Das Ding selber ist das Subjekt, das Merkmal das Prädikat».) So verweist der Ausdruck «...verschieden...» wohl auf die Überlegung, daß der Prädikatsbegriff nicht mit dem Subjektsbegriff identisch ist. Weil die Beziehung zwischen beiden Begriffen durch Verschiedenheit charakterisiert ist, kann Schelling sagen, daß auch der an Subjekt-Stelle genannte Gegenstand X vom Prädikatsbegriff verschieden sei. Denn es handelt sich nicht um *seinen* Begriff. Vielmehr geht es um einen Begriff, der von *seinem* Begriff insofern verschieden ist, als der Begriff von Y nicht einmal Teilbegriff bzw. Merkmal des Begriffes von X ist.

durch, daß ich das Subjekt des Satzes denke [...], nicht auch das Prädikat, das Prädikat kommt zum Subjekt hinzu». Für alle Fälle dieser Art gelte nun, daß das Prädikat, der Begriff das Subjektive repräsentiere, das Subjekt hingegen das Objektive. Da Schelling im relevanten Kontext auch die Auffassung vertritt, daß Subjekt und Prädikat jenseits des Bewußtseins nicht getrennt seien, ist es aufschlußreich zu sehen, daß er seinerseits eine Art Trennungstheorie vertritt: «Also ist eine Trennung von Subjekt und Prädikat nur dadurch möglich, daß jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentiert.»<sup>10</sup>

Hier ist nicht der Ort, den Problemen nachzugehen, welche Schellings Unterscheidungen mit sich bringen. Denn der für unsere Betrachtung relevante Punkt scheint deutlich genug. In der Sicht der traditionellen Logik unterscheiden wir zwischen dem Gegenstand (S), auf den wir uns beziehen, und dem, was über ihn gesagt wird (P). Wenn es nun heißt, daß das Subjekt das Objektive repräsentiere, so ist gemeint, daß der syntaktisch an Subjektstelle plazierte Ausdruck «S» auf den Gegenstand S verweist; und wenn es heißt, daß das Prädikat bzw. der Begriff das Subjektive repräsentiere, so ist gemeint, daß der syntaktisch an Prädikatstelle plazierte Ausdruck «P» jenen Gehalt (P) signalisiere, *als* welcher S gedacht, begriffen oder vorgestellt wird, z.B. als Haus, Buch usw.

### III. Reflexe bei Hegel

Diese Art der Betrachtung findet sich auch bei Hegel. Namentlich die Differenzschrift verzeichnet zahlreiche Belege. Besonders deutlich und für die Einschätzung unserer Frage aufschlußreich ist jene Stelle, wo von der «Identität des Begriffs und des Seins, des Subjekts und des Objekts»<sup>11</sup> gesprochen wird. – Doch gibt es bei Hegel noch eine andere

<sup>10</sup> Schriften I/3:508. Vgl. schon: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus X: «Aber das Urteil selbst ist nichts Ursprüngliches. Es fragt sich erstens, wodurch es dem Geiste möglich wird, Objekt und Vorstellung zu unterscheiden ... Zweitens, wie es möglich ist, daß beides, Gegenstand und Vorstellung aufeinander bezogen werden?» (Schriften I/1:393–394).

<sup>11</sup> G.W. 4:19.31–32. Vgl. dazu die Stellen beim frühen HEGEL [Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. NOHL, Tübingen 1907], 383, 268, 270, 384, wo von Vereinigung des Subjektiven und Objektiven die Rede ist. Namentlich aufschlußreich ist hier die in: *Glauben ist die Art* behauptete Bedeutungsleichheit von «Vereinigung» und «Sein». Allerdings wird die Funktion des «Bindewortes» («ist») auf die Vereinigung von Subjekt und Prädikat bezogen. Siehe zu diesem Text auch CHR. JAMME, Ein ungelehrtes Buch, a.a.O. 333.

Dimension. Zwar scheint sie auf den ersten Blick von unserer Fragestellung wegzuleiten. Doch ist auch sie geeignet, die Situation als ganze besser zu beleuchten: In der ‹Vorrede› zur *Phänomenologie des Geistes* arbeitet Hegel mit zwei Verwendungen des Wortes ‹Subjekt›. Die eine ist relativ vage und nicht präzise bestimmt. Denn ‹Subjekt› bezeichnet hier gleichermaßen die grammatische Kategorie, den Ausdruck, der als Subjektsterminus fungiert, den Gegenstand, auf den wir uns beziehen, und die Betrachtung des Gegenstandes als eine Art *hypokeimenon*. Die andere Verwendung scheint daraufhin festgelegt, aktive, selbstbewußte Wesen zu identifizieren. Bei diesem Sinn von ‹Subjekt› handelt es sich um den Gegenbegriff zu dem Sinn von ‹Substanz›<sup>12</sup>; und da unter ‹Substanz› hier gewissermaßen starre, inerte Wirklichkeits-Stücke verstanden werden, die typischerweise als feste Träger von Attributen vorzustellen seien, gilt für die Beschreibung einer Realität unter dem Titel ‹Subjekt› umgekehrt, daß sie wesentlich als geistiges Gebilde verstanden werden und deshalb eben nicht als *hypokeimenon* konzeptualisiert werden dürfe.

Genau dies aber geschieht Hegels Meinung nach da, wo das Verstandes-Denken Wesen und Charakter des Absoluten dem Status des Subjekts im Urteil assimiliere. Denn die Mangelhaftigkeit und philosophische Beschränkung des Satzes<sup>13</sup> liege darin begründet, daß hier starre Gegebenheiten<sup>14</sup> zum Ausdruck gebracht würden. Wer also das Abso-

<sup>12</sup> Das z.T. assoziativ anmutende Hin-und-Her mit dem Terminus ‹Subjekt› wird von manchen Interpreten gelegentlich als Konfusion gedeutet. Vgl. z.B. Q. LAUER, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York 1982 (1. Aufl. 1978) 279 Anm. 17: «The play on the term ‹subject› becomes a bit bewildering». Bezüglich des Sinnes des von Hegel Gesagten besteht in der Forschung allerdings kaum Unklarheit. Gleichwohl sei hier ein Hinweis auf die luziden Darlegungen von R. SCHACHT gegeben: *A Commentary on the Preface to Hegel's Phenomenology of Spirit*. In: *Philosophical Studies* 23 (1972) bes. 1–31; s.a. R.C. SOLOMON, *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford 1983, 255–261.

<sup>13</sup> Die Kritik Hegels setzt freilich schon vorher an. Denn gegenüber der traditionellen Auffassung vom Urteil macht Hegel geltend, daß das Urteil, seinen eigenen Maßstäben entsprechend, schon formal nicht genüge und nicht anders als bloße Sätze nur Träger von Richtigkeit (vgl. später M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1979, 228, auch 176–177 im Anschluß an Platon, *Politeia* 515d3–4), nicht aber von Wahrheit sein könne (Enz. 1830, § 167, hrsg. von F. NICOLIN in: O. PÖGGELER, Hamburg 1967, 156.21–39); vgl. W.d.L. II, G.W. 12:55.31–38.

<sup>14</sup> G.W. 9:21.6–8: «Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind ...» 42.33–43.1: «Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidentien trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde.»

lute als Subjekt in diesem Sinne konzeptualisiere, täusche sich. Denn er sehe nicht, daß dem Urteils-Subjekt qua Urteils-Subjekt auf der außersprachlichen Ebene nur Gegenständlichkeiten von der Art der Substanz entsprechen. Mit anderen Worten: Das Subjekt ist kein Subjekt. – Diese Situation glaubt Hegel dadurch beheben zu können, daß der syntaktisch an Prädikatstelle plazierte Ausdruck «P» für einen Gehalt eintritt, welcher den Gegenstand der Aussage nunmehr als Subjekt in dem hier relevanten Sinne des Wortes erkennbar werden läßt.<sup>15</sup> Dies ist der Sinn der ominösen Formel, das Wahre bzw. Absolute sei nicht nur als Substanz, sondern auch (und eigentlich) als Subjekt aufzufassen.<sup>16</sup> Nun steht diese These Hegels in keiner engen Beziehung zu dem vorher erwähnten Sachverhalt. Doch ist die Analogie als solche unübersehbar. Denn hier wie da geht es um eine Inversion: Wie sich Subjekt und Prädikat auf der sprachlichen Ebene zueinander verhalten, so verhalten sich Objekt und Subjekt auf der erkenntnistheoretischen Ebene zueinander – was sich auf der einen Ebene als Subjekt bzw. Prädikat darstellt, ist auf der anderen Ebene Objekt bzw. Subjekt.

#### *IV. Teilung und Urteil*

Auch in anderer Hinsicht können Schellings und Hegels Gedanken Licht auf Hölderlins Überlegungen werfen. Beide Philosophen deuten das Urteil als Ausdruck einer ursprünglichen Teilung.<sup>17</sup> Schelling spricht von einer ursprünglichen Übereinstimmung von Begriff und Objekt und betont, daß «eine Trennung beider schlechthin unbegreiflich» sei «ohne eine besondere Handlung, durch welche sich beide im Bewußtsein entgegensetzen werden. Eine solche Handlung ist die, welche durch das Wort Urteil sehr expressiv bezeichnet wird, indem dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war,

<sup>15</sup> Vgl. G.W. 9:44.13–15: «... oder es [i.e. das Denken, A.G.] findet, da das Prädikat selbst als ein Subjekt, als das Sein, als das Wesen angesprochen ist, welches die Natur des Subjekts erschöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate».

<sup>16</sup> G.W. 9:18.4–5: «... das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.»

<sup>17</sup> Eine derartige Auffassung findet sich auch, worauf M. FRANZ hingewiesen hat (Hölderlins Logik, a.a.O. 97, Anm. 9), in dem *Grundriß der Ersten Logik* von C.G. BARDILI, der 1800 erschien. Bardili war übrigens Dozent am Stift, und Hölderlin und Hegel besuchten einen Kurs bei ihm. Siehe H.S. HARRIS, *Hegel's development. Toward the Sunlight 1770–1801*, Oxford 1972, 72, 84–85.



der Begriff und die Anschauung.»<sup>18</sup> Hegel seinerseits betont: «Die etymologische Bedeutung des Urteils in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist ...»<sup>19</sup> «Es kann nun die Betrachtung des Urteils von der aufgehobenen Einheit des Begriffs oder von der Selbständigkeit der Extreme ausgehen. Das Urteil ist die Diremption des Begriffes durch sich selbst; diese Einheit ist daher der Grund, von welchem es nach seiner wahrhaften Objektivität betrachtet wird. Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen; das Wort Urteil bezieht sich hiermit auf das, was an und für sich ist.»<sup>20</sup>

Auch hier scheinen die Worte Schellings dem von Hölderlin beschriebenen Sachverhalt etwas näherzusein. Denn Schelling betont: «Das Objekt und sein Begriff sind jenseits des Bewußtseins eines und dasselbe, und die Trennung entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewußtsein.» Dabei fällt auch eine Übereinstimmung im Detail auf. Schellings Vorstellung einer ursprünglichen Übereinstimmung geht davon aus, «daß in keinem von beiden mehr oder weniger ist als im anderen»<sup>21</sup>. Bei Hölderlin heißt es: «Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht zum Teil vereinigt ist ...»

### V. *Präliminarische Klärungen*

Was Hölderlin skizziert – sei es in der Absicht, die Position eines anderen zu beschreiben oder einen eigenen Gedanken zu entwickeln –, dient der Erläuterung der Möglichkeit von Gegenstandsbewußtsein und seiner sprachlichen Artikulierung. Wenn er das Urteil als Teilung eines Ganzen charakterisiert, «wovon Objekt und Subjekt die Teile sind», so scheint er unsere Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß jedes Urteil als Satz eine Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Gegenstand widerspiegelt und daß eine solche Beziehung ihrerseits die Annahme einer Subjekt/Objekt-Spaltung voraussetze.

<sup>18</sup> Schriften I/3:507; vgl. oben Anm. 10.

<sup>19</sup> Enz. 1830, § 166.

<sup>20</sup> G.W. 12:55.4–10.

<sup>21</sup> Schriften I/3:507.

Welche Stelle ist hier, innerhalb der Überlegungen zum Verhältnis von Logik und Erkenntnistheorie, der Rede vom Sein zugewiesen? Hölderlins Darlegungen sind elliptisch und in diesem Sinne auch recht unklar. Deshalb ist es zweckmäßig, jene Punkte zu identifizieren, die innerhalb dieser Darlegungen eine Rolle spielen: [1] Sein drückt eine Verbindung zwischen Subjekt und Objekt aus; [2] es gibt Sein schlechthin; [3] es gibt nicht-schlechthinniges Sein; [4] Identität stellt keinen Fall von [2], sondern einen Fall von [3] dar.

These [1] läßt sich nicht leicht deuten. Denn Hölderlin befleißigt sich hier einer inhaltlichen Redeweise; und es ist nicht klar, ob die moderne Interpretation hier, im Sinne eines semantischen Aufstiegs, Hölderlins Position in Begriffen einer formalen Sprechweise (‹ist› statt *Sein*) auslegen darf. So unangemessen eine solche Auslegung auch anmuten mag, so zweckmäßig scheint der Versuch, Hölderlins Vorstellungen begrifflich darzustellen und damit auch seine Gedanken zu würdigen. In diesem Sinne wäre die These selbst dahingehend zu verstehen, daß jede Verwendung des ‹ist› eine solche Verbindung ausdrückt. Aus dem Kontext selbst geht ferner hervor, daß unterschiedliche Verbindungen denkbar sind, solche, bei denen es sich um vollkommene, und andere, bei denen es sich um weniger vollkommene Vereinigungen handelt. Hinsichtlich der These selbst mag die Frage gestellt werden, ob Hölderlin mit dem ‹drückt aus› einen strikten oder weniger strikten Sinn verbindet. Im ersten Fall müßte er wohl unterstellen, daß jede Verwendung des ‹ist› die Behauptung einer Verbindung von Subjekt und Objekt im Sinne von ‹O ist S› zum Ausdruck bringt. Im zweiten Fall wäre im Sinne eines ‹weist zurück auf› gemeint, daß die Verwendung des ‹ist› in Gebilden von der Art ‹S ist P› auf eine Verbindung von oder Beziehung zwischen O und S hinweise und diese abbilde.<sup>22</sup> In diesem Sinn wäre jemand, der sich zur These [1] bekennt, nicht *ipso facto*

<sup>22</sup> Hier besteht eine offensichtliche Ähnlichkeit mit Platons Deutung der Struktur des Satzes (logos) als Verflechtung von Formen (symploke ton eidôn) im Sophistes. Platons These wird von den meisten Interpreten dahingehend verstanden, daß begriffliche Konfigurationen in der Ideenwelt als erfüllte Wahrheitsbedingungen für Sätze über diese Welt fungieren. (Besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht der Beitrag von J.M.E. MORAVCSIK, *The Anatomy of Plato's Divisions*. In: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, hrsg. von E.N. LEE, A.P.D. MOURELATOS, R.M. RORTY. Assen 1973, 324–348). So wie Platon meinte, daß bestimmte Beziehungen zwischen den Ideen bestimmte Sätze über die Dinge dieser Welt ermöglichen, so könnte Schelling gedacht haben, daß bestimmte Beziehungen zwischen ‹Subjekt› und ‹Objekt› als Möglichkeitsbedingungen von Sätzen fungieren.

genötigt, ‹ist› unmittelbar auf eine Struktur ‹O ist S› zu beziehen und die Struktur ‹S ist P› allenfalls nur mitzumeinen. Daß aus heutiger Sicht der Dinge die schwächere Variante weniger anstoßend erscheint, bedarf wohl keiner eigentlichen Erläuterung. Doch kann eine solche Erwägung den Fall nicht entscheiden. Auch zeigt der Kontext, daß bei der Verwendung von ‹bin› im Falle des Satzes ‹Ich bin Ich› an eine ‹S ist O›-Struktur gedacht ist. Dies würde für die stärkere Variante sprechen. – In der Sache selbst bleibt unklar, inwiefern tatsächlich angenommen werden darf, daß jede Verwendung des ‹ist› nach diesem Modell zu interpretieren ist. Zumindest für moderne Begriffe ist dies schwer einsehbar. Denn Existenzsätze lassen sich nicht an diesem Modell bemessen. Allerdings gilt es zu bedenken, daß selbst Kant Existenzsätze als synthetische Urteile verstand, obschon er sah, daß das grammatische Prädikat ‹ist› kein reales Prädikat ist.

These [2] bewegt sich, deutlicher als [1], auf der Ebene einer inhaltlichen Redeweise. Sein schlechthin ist etwas, das repräsentiert wird und sozusagen vorkommt. Der Gedanke selbst ist in mehrerer Hinsicht schwierig. So legen die Darlegungen im Text immer wieder die Vorstellung nahe, daß hier von einer besonderen Weise des Vorkommens bzw. Existierens die Rede sei, die sich entsprechend von anderen Weisen des Existierens unterscheidet. Von hierher betrachtet, ergibt sich eine gewisse Analogie zu der Redeweise Platons, der zwischen wahren Sein und nicht-wahrem Sein unterscheidet und nur solche Gegenstände als Repräsentanten wahren Seins betrachtet, die rein das sind, was sie sind, und sich insofern von Gebilden anderer Art unterscheiden, die vielgestaltig und zusammengesetzt sind.<sup>23</sup> Dabei gilt es zu sehen, daß ‹sein› hier entgegen allem äußeren Anschein nicht als einstelliges Prädikat zu verstehen ist, sondern als unvollständiges Prädikat und somit als Ausdruck eines ‹etwas ... sein›. Ähnlich scheint Hölderlins Text zu besagen, daß *sein* im hier relevanten Sinne [2] des Wortes soviel heißt wie, daß etwas nur das ist, was es ist. Entsprechend dürfte für *sein* im Sinne [3] gelten, daß etwas nicht nur als das vorliegt, was es ist. Dies würde im übrigen auch erklären, weshalb Verbindungen vom Typus [3] Vereinigungen darstellen, die sich trennen lassen und unverletzt blei-

<sup>23</sup> Siehe Symposium 211e1–4, Phaidon 83e1–2 und 78b4ff. sowie Politeia V, 478e5–479b8; vgl. dazu meine Ausführungen «Über den Sinn von Sein bei Platon.» In: *Museum Helveticum* 39 (1982) 29–42, sowie: *Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung*, Wiesbaden 1989 (= Abh. Ak. Mainz).

ben. Um eine Vereinigung solcher Art würde es sich bei dem mit ‹Ich bin Ich› gemeinten Gebilde handeln. So läßt sich der Sinn des Gemeinten wohl am besten dadurch markieren, daß ‹sein› hier als ‹existieren als ...› verstanden wird. Gemäß dieser These können wir nur da von Sein schlechthin sprechen, wo keine Trennung möglich ist. Mithin müßte es sich bei den Gebilden, denen Sein schlechthin zugesprochen wird, bzw. welche Sein schlechthin repräsentieren, um genuin nicht-komplexe, in keiner Weise analysierbare Gebilde handeln. Andererseits gilt *ex hypothesi*, daß ‹Sein› eine Verbindung ausdrückt; und im Hinblick auf ‹sein-schlechthin› gilt offensichtlich, daß es um das Vorliegen einer Verbindung geht, und zudem um eine Verbindung besonderer Art. Also müßten die Vorstellungen von Nichtkomplexität und Vereinigung hier – soll es sich nicht um eine *contradictio in terminis* handeln – durchaus miteinander kompatibel sein. Der Text selbst legt dies ja nahe. Denn die Nichttrennbarkeits-Bedingung scheint ja zu besagen, daß der besagte Komplex selbst nicht ohne seine Elemente bestehen könnte.

Nun nennt Hölderlin als Beispiel<sup>24</sup> für ein solches Gebilde die intellektuale Anschauung. Genauer besehen, gestatten seine Darlegungen allerdings wohl nur den Schluß, daß jemand im Blick auf die intellektuale Anschauung als Sein schlechthin spricht; und die Logik der Gedankenführung (‹wo... wie...›) scheint von der Überlegung bestimmt, daß der Verwendung von ‹sein schlechthin› bzw. der Zuschreibung von *Sein schlechthin* bestimmte Bedingungen gesetzt sein müssen. Der Text besagt nicht ausdrücklich, daß das Gebilde ‹intellektuale Anschauung› diese Bedingungen erfüllt; er sagt nur, daß diesem Gebilde die Eigenschaft *sein schlechthin* (zu Recht oder zu Unrecht) zugeschrieben wird und was es eigentlich heißt, von etwas zu sagen, es sei schlechthin.

These [3] spezifiziert *nicht schlechthiniges Sein* entsprechend in Begriffen einer nicht schlechthinigen Vereinigung. Von einer nicht-schlechthinigen Vereinigung ist dann und nur dann die Rede, wenn Subjekt und Objekt ‹nur zum Teil vereinigt› sind. Die Rede von einer

<sup>24</sup> D. HENRICH, Hölderlin über Urteil und Sein, a.a.O. 79, vertritt augenscheinlich die Meinung, Hölderlin setze beides gleich. Das ist sicher nicht richtig. Hölderlin sagt nicht: ‹Es muß ‹Sein› heißen und darf nur als intellektuale Anschauung gedacht werden›, sondern legt umgekehrt die Vorstellung nahe, daß intellektuale Anschauung etwas sei, worauf das Prädikat Sein im vorausgesetzten Sinne des Wortes zutreffe. Mit anderen Worten: Die sog. intellektuale Anschauung ist ein Fall von Sein schlechthin bzw. wird als Fall von Sein schlechthin angesehen.

teilweisen Vereinigung von Subjekt und Objekt läßt sich nicht leicht durchschauen, zumal Hölderlins Darlegungen ja den Schluß erlauben, daß es hier wiederum Gradunterschiede gibt. Doch ist der Gedanke selbst sehr wohl verständlich, wenn wir von der Satzstruktur  $\langle S \text{ ist } P \rangle$  ausgehen und von hier aus nach den analogen Verhältnissen im Bereich  $\langle O \text{ ist } S \rangle$  fragen. Auf der Ebene  $\langle S \text{ ist } P \rangle$  läßt sich der Gedanke einer teilweisen Vereinigung für den Fall plausibel machen, daß, wie im Falle analytischer Sätze, entweder der Prädikatsbegriff Merkmal des Subjektbegriffes und entsprechend als Teil des Subjektbegriffes anzusehen ist, oder aber, wie im Falle synthetischer Sätze, die Extension des einen Terminus und die Extension des anderen Terminus zum Teil identisch sind. Entsprechend wäre für die Ebene  $\langle O \text{ ist } S \rangle$  anzusetzen, daß sich S und O nicht voll und ganz decken, sondern eben nur zum Teil. Tatsächlich wird Hegel sagen, daß im endlichen Bereich keine wirkliche Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand bestehe und insofern auch eine Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt bleibe, die erst im absoluten Wissen aufgehoben werde. – Bei all dem ist es natürlich wichtig, im Auge zu behalten, daß die copula  $\langle \text{ist} \rangle$  durchwegs als Zeichen der Identität aufgefaßt wurde; und namentlich Hegels Kritik des Urteils im zweiten Buch der *Wissenschaft der Logik*<sup>25</sup> wird auf den Gedanken abstellen, daß die im Urteil vermittle der Verwendung des  $\langle \text{ist} \rangle$  gemeinte Identität u.a. dadurch durchkreuzt bzw. *widerlegt* werde<sup>26</sup>, daß S und P zueinander im Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen stünden und mithin nicht identisch sein können.

These [4] wäre nun dahingehend zu spezifizieren, daß nicht nur jede beliebige Identität<sup>27</sup>, die vermittle des  $\langle \text{ist} \rangle$  behauptet würde, als Fall von nicht absolutem Sein einzuschätzen wäre. Sogar jene Identität

<sup>25</sup> G.W. 12: 57.37–58.1: «Die Copula drückt aus, daß das Subjekt das Prädikat ist»; vgl. 59.8–9: «das Subjekt ist das Prädikat». – Zur neueren Diskussion siehe u.a. R.L. SIEMENS, Hegel and the Law of Identity. In: *Review of Metaphysics* 42 (1988) 103–127, und M. INWOOD, Hegel. London 1983, 180–183.

<sup>26</sup> Diese These werde ich in einer eigenen Studie untersuchen.

<sup>27</sup> Fichte und mehr noch Schelling (später ohnehin) vertraten damals eine quasi-platonische Auffassung, wonach Identität selbst Identisches schaffe: «Gäbe es aber nicht etwas, was nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines Seins ist, so wäre auch sonst nichts identisch mit sich selbst; denn nur was durch seine Identität ist, kann nach allem anderen, was ist, Identität verleihen» (Schriften I/1:178). – D. HENRICH, Hölderlin über Urteil und Sein, a.a.O. 79, spricht hinsichtlich der Identität, die in unserem Kontext genannt wird, vom Satz der Identität, der aus dem Selbstbewußtsein gewonnen werde. Das scheint mir nicht gerechtfertigt. Sowohl Fichte als auch Schelling hätten in diesem Fall nicht  $\langle \text{Ich bin (Ich)} \rangle$ , sondern  $\langle A = A \rangle$  gesagt.

scheint nämlich zu kurz zu greifen, die im deutschen Idealismus als Identität par excellence gilt, – nämlich jene Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, in welcher das Subjekt selbst das Objekt ist. In diesem Sinn spricht Schelling in seiner Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* die mit und in dem Satz  $\langle$ Ich bin Ich $\rangle$  ausgedrückte Beziehung als «reine Identität» an, bzw. als etwas, «was schlechthin nur das [ist], was es ist»<sup>28</sup>. Obschon der eigentliche Sachverhalt insofern kaum angemessen beschreibbar ist, als Schelling Sätze und Begriffe ebenso wie Dinge und Sachverhalte logisch parallel behandelt, wird immer wieder deutlich, daß diese reine Identität von ihm auch als  $\langle$ reines Sein $\rangle$ <sup>29</sup> expliziert wird oder einfach auch als  $\langle$ Sein selbst $\rangle$ <sup>30</sup>; in diesem Zusammenhang unterscheidet Schelling auch zwischen  $\langle$ absolutem Sein $\rangle$  und  $\langle$ bedingtem Existieren $\rangle$ <sup>31</sup>. Diese Unterscheidung dürfte jener Distinktion entsprechen, die sich im Text bei Hölderlin findet. Zwar ist dies nicht offensichtlich. Denn Hölderlin selbst formuliert seine Unterscheidung [2] bzw. [3] nicht ausdrücklich unter Hinweis auf ein Bedingungsverhältnis<sup>32</sup>; und da, wo Hölderlin den Ausdruck  $\langle$ absolutes Sein $\rangle$  einführt, ist dieser Punkt für den Duktus seiner Gedanken wohl vorläufig auch noch entbehrlich: Die These besagt ja lediglich, daß absolutes Sein nicht mit Identität gleichgesetzt werden könne; und die Begründung, die für diese These in Anspruch genommen wird, nimmt auf die Frage der Trennbarkeit [2] Bezug. Dabei macht Hölderlin geltend, daß jene mittels des  $\langle$ Ich bin Ich $\rangle$  behauptete Vereinigung (i) durchaus getrennt werden könne, daß die Vereinigung selbst unangetastet bleibe und (ii) ihrerseits sogar selbst Produkt einer Trennung sein müsse, um überhaupt als Vereinigung dieser Art bestehen zu können. Dies wenigstens läßt sich aus den Darlegungen erschließen, die den Abschnitt  $\langle$ Urteil $\rangle$  eröffnen. So spezifiziert (i) die hinreichende Bedingung dafür, daß es sich bei Identität im hier relevanten Sinne des Wortes nicht etwa um einen Fall

<sup>28</sup> Schriften I/1:177.

<sup>29</sup> Schriften I/3:282.

<sup>30</sup> Schriften I/3:376. – Sein, und hier im Sinne einer Art von ontologischer Differenz- Behauptung von solchen Dingen abgesetzt, die sind. Vgl. auch Schriften I/3:11: «Denn was ist, nimmt nur an dem Seyn Teil. Umgekehrt kann man vom Unbedingten niemals sagen, daß es ist. Denn es ist das Sein selbst».

<sup>31</sup> Schriften I/1:209.

<sup>32</sup> Deshalb scheint mir M. FRANKS Charakterisierung der Argumentation («etwa folgendermaßen») voreilig (Eine Einführung in Schellings Philosophie, a.a.O. 61). – Bei Schelling ist diese Beziehung  $\langle$ Ding $\rangle$ / $\langle$ bedingt sein $\rangle$  freilich überdeutlich (Schriften I/1:166 und I/3:368).

von Sein schlechthin handelt, sondern um einen Fall von nicht schlechthinigem Sein. Anders scheint (ii) ein Bedingungsverhältnis dergestalt anzunehmen, daß Identität, um bestehen zu können, absolutes Sein voraussetze. In diesem Sinne wäre mit (ii) so etwas wie eine notwendige Bedingung spezifiziert.

### VI. Das Argument

Die Darlegungen in dem mit  $\langle \text{Sein} \rangle$  bezeichneten Abschnitt können nun folgendermassen konstruiert werden:<sup>33</sup>

#### [A]

- (P) Wenn  $x$  genau dann simpliciter ist, wenn  $x$  nicht geteilt werden kann, ohne daß  $x$  wesensmäßig verletzt wird, und
- (Q) wenn die Intellectualen Anschauung nicht getrennt werden kann, ohne wesensmäßig zerstört zu werden, dann gilt:
- (R) Die Intellectualen Anschauung ist simpliciter.

#### [B]

- (S) Identität kann getrennt werden, ohne daß ihr Wesen verletzt wird (und besteht im Gegenteil nur aufgrund einer vorgängigen Trennung).
- (T) Was getrennt werden kann, ohne daß sein Wesen verletzt wird, ist nicht simpliciter. – Also:
- (U) Die Identität ist kein Sein simpliciter.

#### [C]

- (V) Wenn Identität [bei Schelling] das Höchste überhaupt ist, so gilt gemäß  $U$  und der Zusatzannahme  $\times$  (wonach nichts ein Höchstes oder Absolutes sein könne, was selbst nicht ein Fall von Sein simpliciter sei):
- (W) Identität ist nicht das Höchste.  
 $\mathcal{W}$  ist jedoch mit  $\sim V$  äquivalent.

Der mit [C] markierte Schritt von  $\langle V \rangle$  zu  $\langle \sim V \rangle$  hat im Text selbst kein eigentliches Äquivalent. Insbesondere läßt sich die im *Anhang* charakterisierte Form des Argumentes  $\langle ([U \text{ aut } V) \& U] \rightarrow \sim V \rangle$  mit

<sup>33</sup> Siehe Anhang (VII).

der Prämisse ( $P_1$ ) (‹Entweder  $U$  oder  $V$ ›), durch welche Schellings These  $V$  automatisch erledigt wird, nicht nachweisen. Hölderlins Gedanke ist hier sehr elliptisch. Doch scheint der Schritt deutlich signalisiert zu sein.

Diese Überlegung ist insbesondere dann unabweisbar, wenn die Bemerkung ‹also nicht absolutes Sein› nicht einfach als Erläuterung des vorangegangenen ‹nicht schlechthin sein› aufgefaßt wird, sondern als Betonung eines neuen Gesichtspunktes. Auf jeden Fall verlangt die These  $U$  mit der Bestreitung des Charakters des Seins simpliciter für die Identität eine Anwendung. Diese Anwendungsmöglichkeit besteht jedoch genau für den Fall, daß Hölderlin eine unterdrückte Prämisse von ‹Identität ist das Absolute, das Höchste› vor Augen hatte. Eine solche Prämisse läßt sich unschwer als Beschreibung der These Schellings ausmachen. Dies gilt um so mehr, als die Charakterisierung dieses Höchsten in Begriffen wie ‹absolutes Sein› Teil der Beschreibung wäre, die Schelling selbst gibt.

Allerdings mag die eben genannte Überlegung auch unwillkommen erscheinen. Denn sie läßt die Möglichkeit offen, daß Hölderlin selbst ‹sein schlechthin› und ‹absolutes Sein› nicht als synonyme Ausdrücke verwendete. Falls er dies nicht tat, hätte er sich allerdings nicht durchwegs auf dem Boden Schellingscher Begrifflichkeit bewegt; und damit wäre der dialektische Charakter der Argumentation selbst in Frage gestellt. Andererseits spricht nichts gegen die Annahme – der Teil über ‹Urteil› legt dies ja nahe –, daß Hölderlin, Schelling folgend, ‹sein schlechthin› und ‹absolut sein› durchaus als äquivalente Termini verstand, jedoch im Teil seiner bisherigen Darlegungen auf die Verwendung des zweiten Terminus verzichten konnte und ihn erst zum Ende dieses Abschnittes verwendete, um so ‹Identität› als Gebilde buchstäblich sekundärer Ordnung auszuweisen: Wie immer es um den schwierigen Gedanken der Identität auch bestellt sein mag, – das Identische erfüllt nicht die Bedingungen, die ‹Sein schlechthin› gesetzt sind, und ist darin mit Sicherheit auch nicht das Höchste. Mithin geht es um die Wahl ‹Entweder  $U$  oder  $V$ ›. Da  $U$  als etabliert betrachtet werden muss, kann  $V$  nicht gelten, bzw. bleibt  $\sim V$ .

Dieses Verständnis des im Abschnitt ‹Sein› von Hölderlin Gesagten hat den Vorzug, die Auseinandersetzung bzw. Reflexion immanent auf dem Boden Schellingscher Gedanken ansiedeln zu können und den Gedanken so rein als dialektisches Argument deutlich werden zu lassen. Weder bedarf es in diesem Zusammenhang besonderer Seitenblicke auf



das, was Schelling (oder ein anderer) in Hölderlins Augen am Phänomen der intellektuellen Anschauung möglicherweise falsch versteht. Noch bedarf es besonderer Rücksichtnahme auf das, was Hölderlin selbst anderswo unter reinem Sein verstanden haben mochte. De facto genügt es, dem Antipoden zu zeigen, daß die Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Identität im Sinne der vorausgesetzten Bedeutung der Termini nicht kompatibel sind. – Doch hat die Argumentation ein besonderes Glanzlicht. Denn wenn wir voraussetzen, (i) daß Schellings Meinung zur Identität zur Debatte steht und (ii) daß Schelling sein Verständnis der intellektuellen Anschauung u.a. <sup>34</sup> so beschrieb, daß «in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung» bestehe <sup>35</sup> und «aber das Ich [...] selbst nur diese Anschauung [ist]» <sup>36</sup>, so ergibt sich, (iii) daß zwar die intellektuelle Anschauung den in [2] gesetzten Bedingungen genügt, nicht jedoch das identische Ich, das ja entweder mit der Anschauung identisch sein soll oder zumindest ihr spezifischer Gehalt oder Inhalt sein müßte. Somit hätte Hölderlin nicht nur eine gravierende Diskrepanz im Denken Schellings aufgezeigt; er hätte auch verdeutlicht, daß das Absolute selbst nicht in Begriffen des Ich beschrieben werden darf, sondern in anderer Weise konzeptualisiert werden müßte. Vielleicht handelt es sich bei Schellings These zum «absolut Identischen», das selbst «weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich» <sup>37</sup> und allenfalls als Urform des Ich anzugeben sei, bereits um einen Reflex der Überlegungen Hölderlins zum Wesen unverletzlicher Ganzheit <sup>38</sup>.

### VII. Anhang

Wenn wir «sein schlechthin» mittels «IS», «getrenntwerden» mittels «G», «im Wesen verletzt werden» mittels «V», «intellektuelle Anschauung sein» mittels «IA» und «Identität sein» bzw. «das Identische sein» mittels «I», und «ist das Höchste» mittels «H» symbolisieren, so können

<sup>34</sup> Schellings Äußerungen zur intellektuellen Anschauung variieren im Detail beträchtlich und lassen sich kaum auf einen Nenner bringen. Doch können wir hier auf diesen Punkt nicht näher eingehen.

<sup>35</sup> Schriften I/1: 369–370.

<sup>36</sup> Schriften I/3: 370.

<sup>37</sup> Schriften I/3: 600.

<sup>38</sup> Für kritische Hinweise bin ich Alex Burri, Jürg Freudiger und J.-C. Wolf zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

wir, unter Verwendung der Quantoren  $\langle(x)\rangle$  und  $\langle(\exists x)\rangle$  und des Modaloperators  $\langle\Diamond\rangle$  ( $\langle$ Möglich $\rangle$ ), Hölderlins Überlegungen folgendermassen darstellen.

- [A]  $P: (x) (ISx \leftrightarrow \sim \Diamond (Gx \& \sim Vx))$   
 $Q: (\exists x) (IAx \& \sim \Diamond (Gx \& \sim Vx))$   
 $R: (\exists x) (IAx \& ISx)$
- [B]  $S: (x) (Ix \rightarrow \Diamond (Gx \& \sim Vx))$   
 $T: (x) (\sim \Diamond (Gx \& \sim Vx)) \leftrightarrow \sim ISx)$   $T$  ist eine Umformulierung von  $P$ ;  
 $U$  kann aus  $S$  und  $P$  gefolgert werden
- $U: (x) (Ix \rightarrow \sim ISx)$
- [C]  $V: (\exists x) (Ix \& Hx)$  Schellings These  
 $W: (x) (Ix \rightarrow \sim Hx)$   $W \equiv \sim V$   
denn  $(P_1): [(\exists x) (Ix \& Hx) \vee (x) (Ix \rightarrow \sim ISx)] \& \sim [(\exists x) (Ix \& Hx) \& (x) (Ix \rightarrow \sim ISx)]$   
 $(P_2): (x) (Ix \rightarrow \sim ISx)$   
 $(K): \sim (\exists x) (Ix \& Hx) \leftrightarrow (x) \sim (Ix \& Hx) \leftrightarrow (x) (Ix \rightarrow \sim Hx)$

