

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE

UNTER MITWIRKUNG VON MEHR ALS 1200 FACHGELEHRTEN

IN VERBINDUNG MIT
GÜNTHER BIEN, TILMAN BORSCHKE, ULRICH DIERSE, GOTTFRIED GABRIEL
WILHELM GOERDT, OSKAR GRAEFE, WOLFGANG HÜBENER
ANTON HÜGLI, FRIEDRICH KAMBARTEL, FRIEDRICH KAULBACH†
THEO KOBUSCH, RALF KONERSMANN, HERMANN LÜBBE, ODO MARQUARD
REINHART MAURER, FRIEDRICH NIEWÖHNER, LUDGER OEING-HANHOFF†
WILLI OELMÜLLER, THOMAS RENTSCH, KURT RÖTTGERS
ECKART SCHEERER†, HEINRICH SCHEPERS, GUNTER SCHOLTZ
ROBERT SPAEMANN

HERAUSGEGEBEN VON

JOACHIM RITTER† UND KARLFRIED GRÜNDER

VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUSGABE
DES «WÖRTERBUCHS DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE»
VON RUDOLF EISLER

SONDERDRUCK AUS BAND 10: St–T



SCHWABE & CO AG · VERLAG · BASEL

daher heißt sie zu Recht 'subjektiv' («Hanc certitudinem ... patet ex ipso subjecto seu homine certitudinem sibi fabricante, non vero ex rei veritate rationibus propo- sita provenire; hinc recte dicitur 'subjectiva'») [32].

d) Positiv konnotiert eine originäre Gewißheitsquelle: Obwohl der strenge Thomismus die subjektive Gewißheit genauso voluntaristisch faßt, kommt er zu einer entgegengesetzten Wertung, denn für ihn ist der Wille das Werkzeug des Hl. Geistes: «haec certitudo subiectiva est sine evidentiā; supplet enim voluntas id, quod deest obiecto ex parte evidentiāe» [33]. Ähnlich meint jene Minderheit katholischer Theologen, die in der Glaubensanalyse auf das innere Licht rekurriert, der Gläubige besitze an diesem eine Art untrüglichen Wahrheitsinstinkts, welcher es ihm erlaubt, aus der subjektiven Gewißheit («per internum lumen fidei ex parte subjecti») auf die Unfehlbarkeit ihres Gegenstandes zu schließen [34]. Daraus folgt, daß Soros nichtdiskriminierender Sprachgebrauch rückgängig gemacht werden muß [35]. Das wiederum wird von Vertretern der Mehrheitsposition ausdrücklich mißbilligt [36].

Im übrigen besitzt die Jesuitenscholastik des 17. Jh. am Begriffspaar «physisch»/«moralisch» eine der im 18. Jh. dann philosophisch etablierten «objektiv/subjektiv»-Terminologie bereits weitgehend äquivalente Unterscheidung: «'Physicum' enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione» [37]; daher z.B. R. DE ARRIAGA: «... phisice loquendo ..., in ordine autem ad apprehensionem nostram, et moraliter loquendo ...» [38]. Das ist vermutlich der Grund dafür, daß sich auch in der zweiten Hälfte des 17. Jh. die ältere Semantik von «subjektiv»/«objektiv» noch behauptet. In Alcalá wird z.B. zwischen dem subjektiven und objektiven Prinzip psychischer Leistungen unterschieden. Ihr objektives Prinzip wäre danach der über die Vorstellung vermittelte Reiz («principium obiectivum est illud, quod exercens sensum aut phantasiam, aut intellectum, aut voluntatem movet, invitat, aut etiam rapit potentiam ad aliquam seriem operationum»). Ihr subjektives Prinzip wäre das, was unmittelbar entitativ Ursache ist, d.i. die Seele, der Habitus («principium subiectivum est illud quod non ut cognitum, sed immediate per suam entitatem causat seriem aliquam rerum, cum ipsum non causetur ab ullo seriei illius») [39].

Anmerkungen. [1] Kritisch dazu: A. DOZ: De l'abus du terme de sujet. *Rev. Sci. philos. théol.* 52 (1968) 76-82. – [2] W. HÜBENER: Der dreifache Tod des mod. S., in: M. FRANK u.a. (Hg.): Die Frage nach dem S. (1988) 101-127, hier: 107ff. – [3] W. HAMILTON: Dissertations, hist., crit., and supplem., in: TH. REID: Works, hg. W. HAMILTON (Edinburgh 1895, ND 1983) 806 b-809 a. – [4] THOMAS DE VIO CAJETANUS: Comm. in De ente et essentia (1495), in: S. Thomae Aqu. Quaest. disput. (Paris 1883) 4, 452; HERVEUS NAT.: Quodl. III, 1 (Venedig 1513, ND 1966) 68b; JOH. DUNS SCOTUS: Ord. IV, d. 1, q. 2, n. 3 (Lyon 1639) 8, 56f.; Rep. Paris., Prol., q. 1, n. 15 (Lyon 1639) 11/1, 5b; ANTONIUS ANDREAS: Divinae scientiae quaest. [ca. 1320] (Venedig 1514) 40b; vgl. TH. KOBUSCH: Sein und Sprache. Hist. Grundlegung einer Ontol. der Sprache (Leiden 1987) 86; S. K. KNEBEL: Modus essendi/existendi. Arch. Begriffsgesch. 36 (1993) 7-42, hier: 34ff.; vgl. auch: Art. «Potentia obiectiva/subiectiva (Possibile obiectivum/subiectivum)». Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 1162-1165, bes. 1163. – [5] HERVEUS NAT., a.O. 68a; vgl. KOBUSCH, a.O. 136. – [6] WALTER BURLEY: Comm. medius in lib. Periherm., hg. S. BROWN. Francisc. Stud. 33 (1973) 45-134, bes. 61f.; vgl. Art. «Type and token». – [7] ROBERT HOLKOT: II Sent., q. 2, in: P. A. STREVELER/K. H. TACHAU (Hg.): Seeing the future clearly – Questions on future contingents (Toronto 1995) 189. – [8] JOH. CANONICUS: Quaest. sup. 8 lib. Phys. (Venedig 1520) 29b. – [9] WILH. VON OCKHAM: Quaest. variae. Op. theol. (St. Bonaventura 1967ff.) 8, 234; dazu: TH. KOBUSCH: Ens in quantum ens und

Ens rationis. Ein aristot. Problem in der Philos. des Duns Scotus und Wilh. von Ockham, in: Arist. in Britain during the MA, hg. J. MARENBOON (Turnhout 1996) 157-175, hier: 169ff.; ANON.: Destructiones modorum significandi, hg. L. KACZMAREK (Amsterdam 1994) 40f. – [10] Vgl. z.B. M. HEIDEGGER: Die Zeit des Weltbildes [1938], in: Holzwege (1950) 69-104, bes. 101; R. H. POPKIN: The hist. of scepticism from Erasmus to Spinoza (Berkeley 1979) 190f.; B. NELSON: Der Ursprung der Moderne (1984) 133. – [11] A. TANNER: Theologia scholast. 3 (Ingolstadt 1627) 370; P. COMAGÈRE [PETRUS A S. JOSEPHO]: Theses univ. theologiae (Köln 1648) 167; F. OVIEDO: Tract. theologici, scholastici et morales de virtutibus fide, spe et charitate (Lyon 1651) 76 a-b; S. IZQUIERDO: Pharus scientiarum (Lyon 1659) 1, 144 b; A. A. SARASA: Ars semper gaudendi 2 (Antwerpen 1667, Frankfurt/Leipzig 1750) 386; A. DE HERRERA: Tract. de scientia Dei (Alcalá 1672) 133; C. FRASSEN: Scotus academicus (1672ff., Venedig 1744) 8, 329 a-b; J. CARDENAS: Crisis theolog. (1687, Köln 1702) 328 a; G. B. TOLOMEI: Philos. mentis et sensuum (1696, Rom 1702) 187 b; J. DE ULLOA: De anima disput. IV (Rom 1715) 254. – [12] F. TURRETINI: Inst. theologiae elenct. (1674, Genf 1688) 1, 402; P. JURIEU: Tr. de la nature et de la grace (Utrecht 1688) 249; J. BERNOULLI: Ars conjectandi opus posthumum (Basel 1713) 210; E. CHAUVIN: Lex. philos. (Leeuwarden 1713, ND 1967) 98 a-b. – [13] THOMAS AQU.: S. theol. II-II, 4, 8. – [14] F. ALBERTINI: Coroll., seu Quaest. theol. 1 (1606, Lyon 1629) 210b; J. WIGGERS: Comm. in Sec. Secundae S. Thomae (Löwen 1640) 185. – [15] L. MOLINA: Comm. in primam D. Thomae partem (Lyon 1593) 25f.; F. DE LUGO: Theol. scholast. in primam partem D. Thomae 1 (Lyon 1647) 36f. – [16] D. BAÑEZ: Scholastica comm. in Sec. Secundae Angel. Doct. D. Thomae (Venedig 1587) 702; vgl. S. HARENT: Art. «Foi», in: Dict. Théol. cath. 6 (Paris 1920) 393. – [17] Vgl. J. CAPREOLUS: Defens. theologiae D. Thomae Aqu. 5 (Toulouse 1904) 335f.; P. SONCINAS: In tertium lib. Sent. Ioannis Capreoli thomistarum principis divinum epith. (Pavia 1522) 34. – [18] D. DE SOTO: De natura et gratia lib. III (1547, Salamanca 1566) 211; vgl. das Testimonium von BAÑEZ, a.O. [16] 699f.; sowie F. SCHLAGENHAUFEN: Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik. Z. kath. Theol. 56 (1932) 313-374, 530-595, hier: 345. – [19] P. DE ARRÚBAL: Comm. ac disput. in primam partem D. Thomae 1 (Madrid 1619) 40; vgl. A. DE VEGA: De justificatione doctrina univ. 1 (Köln 1572, ND 1964) 206f. 218; dazu: SCHLAGENHAUFEN, a.O. 353; MOLINA, a.O. [15]; dazu: SCHLAGENHAUFEN, a.O. 534f. – [20] THOMAS DE VIO CAJETANUS: Comm. in Sec. Secundae, q. 24, a. 7, §§ 9, 27, in: THOMAS AQU.: Op. omn. [Ed. Leon.] 8 (1517, Rom 1895) 185 b. 190 b; vgl. P. DE ARAGÓN: Comm. in Sec. Secundae D. Thomae (1584, Venedig 1626) 351ff. – [21] R. BELLARMIN: Controv. de justificatione. Op. omn. 6, hg. J. FÈVRE (1593, Paris 1873) 248f. – [22] R. GOELENUS: Lex. philos. (1613, ND 1964) 361; ebenso: A. SAXIUS: Catastrosus philos. ac theol. (Bologna 1642) 2, 178, 205. – [23] G. VÁZQUEZ: Comm. ac disput. in Prim. Secundae S. Thomae 2 (1605, Lyon 1620) 419. – [24] TANNER, a.O. [11]. – [25] M. BECANUS: Summa theol. scholast. (1612, Venedig 1628) 3, 11. – [26] P. HURTADO DE MENDOZA: Disput. in universam philos., De anima, d. 8, 27 (1615, Mainz 1619). – [27] F. OVIEDO: Cursus philos. (Lyon 1651) 2, 98 b. – [28] IZQUIERDO, a.O. [11]. – [29] F. SUÁREZ: De fide disp. 6, sect. 5, §§ 6-7. Op. omn. (Paris 1856ff.) 12, 180 b-181 a; kritisch dazu: R. DE ARRIAGA: Cursus theol. 5: Disput. theol. in Sec. Secundae D. Thomae (Antwerpen 1649) 64 a. – [30] L. MOLINA: Liberi arbitrii cum gratiae donis Concordia, hg. J. RABENECK (1588, Oña/Madrid 1953) 229ff. – [31] F. SUÁREZ: De gratia pars III, lib. 9, cap. 9, § 3, a.O. [29] 9, 525 a. – [32] SARASA, a.O. [11]. – [33] IOANNES A S. THOMA: Cursus philos. 1: Ars logica (1632), hg. B. REISER (Turin 1948) 804 a; vgl. HÜBENER, a.O. [2] 110. – [34] TANNER, a.O. [11] 113f. – [35] a.O. 373f. – [36] ARRIAGA, a.O. [29] 59 b. – [37] F. SUÁREZ: Disp. metaph. (1597), a.O. [29] 26 (Paris 1866, ND 1965) 332 a. – [38] R. DE ARRIAGA: Cursus philos. (1632, Lyon 1644) 283 b; vgl. J. BANDELIE: Disp. philos. de statu sensibili corporum (Ingolstadt 1695) 35 b. – [39] J. DE ULLOA: Physica speculat. (Rom 1713) 4f.; A. JUNIUS: De providentia et praedest. meditationes scholast. (Lyon 1678) 67.

Literaturhinweise. W. HAMILTON s. Anm. [3]. – G. KAHL-FURTHMANN: S. und O. Ein Beitrag zur Vorgesch. der Kant'schen Kopernikan. Wendung. Z. philos. Forsch. 7 (1953)

290f. 360. 388. 429. 446. 461. 463; Die Relig. ... AA 6, 21f. 25. 28. 32. 37. 51. – [37] KrV A 298; B 694; KpV § 1. AA 5, 20; MdS. AA 6, 225. 389. – [38] KpV A 46. 127. 131ff. 153. AA 5, 25. 72. 74ff. 86; Die Relig. ... AA 6, 21. 31; MdS, a.O. 410. – [39] Grundleg. ..., 2. und 3. Abschn. AA 4, 413. 420. 425. 457; KrV B 811. 822. 848f.; KpV A 26. 57. 140. AA 5, 13. 32. 79; Anthropol. ... AA 7, 255. – [40] KrV B 850; Logik, Einl. IX. AA 9, 66f. – [41] KrV A 297; Proleg. ..., Vorw. AA 4, 258; KpV A 89. AA 5, 51. – [42] Proleg. ... § 60. AA 4, 362; Anthropol. ... AA 7, 147. 265. – [43] Grundleg. ..., 3. Abschn. AA 4, 459; KpV A 261. AA 5, 145. – [44] Grundleg. ..., 2. Abschn., a.O. 413. 416; MdS. AA 6, 222. 264. – [45] Grundleg. ..., 2. Abschn., a.O. 427f. 431; KU §§ 11. 84. AA 5, 221. 436. – [46] KU, Einl. VII. a.O. 190. passim. – [47] KrV B 391. – [48] B 130; KU § 17. AA 5, 231; Logik § 40 (Anm.). AA 9, 113. – [49] KrV B 130; Über eine Entdeckung ..., a.O. [5] 221. – [50] KrV B 391. – [51] B 421f. – [52] B 429; Anthropol. ... AA 7, 142; vgl. KU, Einl. II. AA 5, 175. S. K. KNEBEL

IV. *Gegner und Anhänger Kants; Deutscher Idealismus; Kritiker.* – Zutreffend charakterisiert G. CH. LICHTENBERG die Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie zu seiner Zeit mit der Bemerkung: «Die Verhältnisse des Wesens, es sei nun was es wolle, gegen die Dinge, die wir außer uns nennen, ausfindig machen ... heißt, die Verhältnisse des Subjektiven gegen das Objektive bestimmen» [1]. In der nachkantischen Philosophie wird das S.-O.-Verhältnis durchaus kritisch gegen Kant gewendet, indem der durchgehend erkenntnistheoretische Gebrauch dieses Verhältnisses bei Kant zugunsten eines ontologischen Gebrauchs aufgegeben wird. Es soll nicht länger «das, was doch subjektiv ist und sein muß, für objektiv gehalten» werden [2]. In der nachkantischen Metaphysik steht das «Subjektive» für den Gattungsbegriff aller Bewußtseins- oder allgemeinen Denktätigkeiten, deren Bezugsunterschied am «Objektiven» festgemacht wird. Außerdem wird die Tätigkeit des Subjektiven reflexiv aufgefaßt: Das Subjektive ist nicht bloß tätig, es hat auch ein Wissen von seiner Tätigkeit. Damit wird das Objektive in die Tätigkeit selbst hineingenommen und das tätige S. zum S.-O. oder auch Selbstbewußtsein, d.h. zu einem Bewußtsein des eigenen Tätigseins. Die Tätigkeit ist nicht nur Fremdbestimmung, sondern wesentlich auch Selbstbestimmung. Diese Selbstbestimmung erschließt die allgemeinen Bewußtseins- oder Denkbestimmungen des S. überhaupt. Und als solches ist das S. Strukturprinzip sowohl der Wirklichkeit als aller zuverlässigen Bewußtseinstätigkeiten. Nicht ganz unproblematisch scheint es zu sein, daß Fremdbezüge in der klassischen deutschen Philosophie stets unter das S.-O.-Verhältnis subsumiert werden. Folgerichtig müßten deshalb auch intersubjektive Bezüge derselben allgemeinen Logik unterstehen. Vielleicht besteht der Mangel dieser Philosophie in der Tatsache, daß das Andere des Subjektiven immer als Objektives und nicht auch als anderes Subjektives in einer allgemeinen Logik thematisiert wird.

Zweifelsohne liegt nun der ontologischen Umdeutung des S.-O.-Verhältnisses das philosophische Anliegen zugrunde, über die Dualismen der Vernunftkritik hinauszudenken. Der Wegbereiter dieser Verschiebung war F. H. JACOBI, der zuerst im «David Hume» produktiv von der S.-O.-Unterscheidung Gebrauch macht. In diesem Dialog schlägt er das Subjektive auf die Seite des «Begriffs» oder Denkens und das Objektive auf die Seite der «Natur» bzw. auf die Seite, die «außer dem Begriffe» ist [3]. Indem das Subjektive mit dem endlichen Denken und das Objektive mit dem ihm äußeren Sein in Verbindung gebracht wird, liegt hier eine terminologische Erneuerung des Grundgedankens der vorkantischen Metaphysik vor. Gegen die Pointe der Vernunftkritik, daß die Gegen-

stände des Bewußtseins durch die Anschauung vermittelt sind oder daß das Objektive nicht, wie es an sich, sondern nur, wie es für uns ist, erscheint, führt Jacobi «den natürlichen Vernunftglauben» ins Spiel [4]. Denn «objectiv» können Erkenntnisse nur sein, wenn sie «Vorstellungen von etwas unabhängig von dem vorstellenden Subject» sind, da sie nur so auch «in dem göttlichen Verstande anzutreffen» wären [5]. Dieser Grundgedanke liegt dem Jacobischen «System absoluter Objectivität» im Gegensatz zu Kants «System absoluter Subjectivität» zugrunde [6]. In Rücksicht auf die Vernunftkritik liegt die Bedeutungsverschiebung von «subjektiv/objektiv» folglich nicht so sehr auf der Seite des Subjektiven, sondern vielmehr auf der des Objektiven – womit auch ein neues Verhältnis zwischen beiden Begriffen gegeben wäre. Erst die großen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel werden den Versuch unternehmen, diese Umpolung auch philosophisch zu begründen.

Nach Jacobi macht apriorische Erkenntnis nur unter der Bedingung einen Sinn, daß der Erkenntnisinhalt auch unabhängig vom erkennenden Bewußtsein besteht. Er wirft deshalb der kritischen Philosophie vor, daß «unser Verstand sich bloß auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen» [7]. Mit einem solchen Verstande lebte ich allerdings «wie eine Auster», d.h. «Ich bin alles, und außer mir ist im *eigentlichen* Verstande Nichts» [8]. Dem «transscendentalen Idealisten» sind die Dinge «außer uns ... von allem wirklich objectiven ganz leere bloß subjective Bestimmungen des Gemüths ... nichts als Vorstellungen» [9]. Dem hält Jacobi die Ansicht entgegen, daß «der Gegenstand ... eben so viel zur Wahrnehmung des Bewußtseyns» beiträgt, «als das Bewußtseyn zur Wahrnehmung» [10]. Die Sphäre des Subjektiven und die des Objektiven wirken unmittelbar aufeinander ein: «Nichts in der Seele tritt zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr» [11]. Vorstellungen lassen sich deshalb «immer auf das Reale, wovon sie genommen sind, und welches sie voraussetzen, zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind» [12]. Wahr sind deshalb auch nicht Vorstellungen von irgendwelchen Dingen, sondern was die Gegenstände an sich sind. Wahrheit hängt nicht von subjektiven Geltungsvoraussetzungen ab, sondern von objektiven Sachverhalten, die nicht aus dem individuellen Bewußtsein gewonnen werden können. Nach Jacobi wird «die wankende und schwankende subjective» Vernunft des Menschen durch eine «unwandelbare objective Vernunft», die «in der Natur» und «auf das Ganze der Gesellschaft» wirkt, «im Gleise» gehalten [13]. Daß er insbesondere die gesellschaftlichen Institutionen für prinzipiell vernünftig hält – offensichtlich im Sinne einer substantiellen Sittlichkeit –, tut recht eindrucksvoll die Verschiebung von einer geltungstheoretischen Philosophieauffassung zu einer ontologischen dar.

Bei J. F. FLATT [14] wie auch bei J. G. HERDER [15] finden sich Reflexionen zu «subjektiv/objektiv», jedoch ohne Signifikanz und Elaborierung gegenüber Kant oder Jacobi. In J. G. HAMANNS «Fliegendem Brief» sind sie enigmatisch und bearbeitungsbedürftig [16].

Für die idealistischen Denker wie J. G. FICHTE, F. W. J. SCHELLING und G. W. F. HEGEL steht «S.-O.» für eine Form der Erscheinung des Absoluten. Weil die idealistische Philosophie das Absolute dadurch auszeichnet, daß es

sich auch realisiert, sind alle Verhältnisse der Realität als Unterbestimmungen des absoluten S.-O. aufzufassen. Das S.-O. hat somit im Deutschen Idealismus den Status eines allgemeinen Strukturprinzips der Philosophie.

Vorbereitet ist die idealistische S.-O.-Konzeption durch K. L. REINHOLDS «Satz des Bewußtseins». Als oberster Gattungsbegriff der kritischen Philosophie Kants faßt der «Satz des Bewußtseins» all jenes zusammen, «was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff, und die Idee untereinander gemeinschaftliches haben» [17]. Dieser Begriff der Vorstellung, der zugleich der Grundsatz von Reinholds «Elementarphilosophie» ist, besagt, daß man, «durch das Bewußtseyn genöthiget, darüber einig [ist], dass zu jeder Vorstellung ein vorstellendes S., und ein vorgestelltes O. gehöre, welche Beyde von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen» [18]. In der späteren Fassung lautet der «Satz des Bewußtseins», «daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das S. vom O. und S. unterschieden und auf beyde bezogen werde» [19]. Die Vorstellung ist erstens Beziehung eines vorstellenden S. auf ein vorgestelltes O. Dieses S.-O.-Verhältnis gehört allerdings bloß zu den «äusseren Bedingungen der Vorstellung» [20]. Weil nun der Beziehungsgrund, wodurch ein O. bezogen ist auf die Vorstellung, nicht derselbe Grund sein kann, wodurch ein S. auf die Vorstellung bezogen ist, muß in der Vorstellung zweitens ein Verhältnis vorliegen, das als innere Bedingung die Strukturmerkmale des Vorstellungsbegriffs hergibt. Diese innere Bedingung liegt im Verhältnis von Stoff [21] und Form [22] der Vorstellung. Kraft dieses Stoff-Form-Verhältnisses können vorstellendes S. und vorgestelltes O. überhaupt voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden. Das Stoff-Form-Verhältnis ist somit der Inbegriff der Vorstellung. «Nur durch diese unzertrennliche Vereinigung [von Stoff und Form] bey einem wesentlichen Unterschied ist die Natur einer Vorstellung, d.h. die nothwendige Beziehung derselben auf ein von ihr unterschiedenes S. und O. möglich» [23]. Jener wesentliche Unterschied gründet in dem selbst unvorstellbaren Grund des Stoffs – d.h. des «Dinges an sich» [24] – und dem der Form – d.h. der «Receptivität» und «Spontaneität» des S. an sich [25]. Eine folgeschwere und für die «Elementarphilosophie» durchaus problematische Unterscheidung macht Reinhold, indem er «die eigenthümliche Form des blossen Stoffes», die er «die objektive ... Form der Vorstellung» nennt [26], abgrenzt von einer «subjektiven» Form der Vorstellung [27], «die der durch den Gegenstand bestimmte Stoff im Gemüthe annehmen muss» [28]. Reinhold betrachtet den Stoff unter zweierlei Hinsicht: Erstens ist er dasjenige, was «in der Vorstellung dem Gegenstand», und zweitens dasjenige, wodurch «das Vorgestellte (der Gegenstand) der Vorstellung» angehört [29]. Hinter diesen Bestimmungen steht eine ontologische Wahrheitstheorie, wonach Gegenstände adäquat überhaupt nur dann vorgestellt werden können, wenn ihrem Stoff objektiv bzw. hinsichtlich ihres Seins dieselbe Form inhäriert, die ihnen in der Vorstellung subjektiv bzw. durch das Vorstellungsvermögen zugesprochen wird. Problematisch ist diese Unterscheidung nun deshalb, weil Reinhold die Ansicht vertritt, daß alle Form grundsätzlich nur vom S. gegeben wird [30]. – Auf der Grundlage des Satzes des Bewußtseins will Reinhold einerseits Kants kritische Philosophie fundieren und andererseits die Resultate der Vernunftkritik in einem elementarphilosophischen Grundsatz- oder Einheitssystem rekonstruieren. Der Satz des Bewußtseins hat deshalb auch die vornehmliche

Aufgabe, die Gegensätze des Kantischen Kritizismus zu vermitteln. – Reinhold ist der erste Denker, der terminologisch das S.-O.-Verhältnis philosophisch fruchtbar macht. Ob er dabei durch eine Stelle bei KANT inspiriert ist – «Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich selbst als gedachtes Object» [31] – oder vielmehr durch die metaphysische Tradition und Leibniz, hat sich bisher nicht ermitteln lassen. Als Ordensbruder der Barnabiter in Wien hat er jedenfalls jene metaphysische Tradition und Leibniz ausgiebig studiert [32].

J. G. FICHTE hat seine frühe «Wissenschaftslehre» von 1794/95 im unmittelbaren Anschluß an die Grundlegungsprobleme der Reinholdschen «Elementarphilosophie» entwickelt. Im Zuge der Kritik des «Aenesidemus-Schulze» sieht Fichte ein, daß der Satz des Bewußtseins nicht das höchste Fundament der Philosophie sein kann, bes. wegen der ungenauen Bestimmung der Begriffe des Beziehens und Unterscheidens und im Zusammenhang hiermit der Begriffe «S.» und «O.». Das liege daran, daß nach G. E. SCHULZE der Satz des Bewußtseins auf einer empirischen Selbstbeobachtung beruht und deshalb ein abstrakter Satz ist [33]. Die skeptische Pointe des «Aenesidemus» findet allerdings nicht FICHTE'S Zuspruch. Er wendet ein, daß der Satz des Bewußtseins von einem höheren Grundsatz abzuleiten sei. Fichte beansprucht in seiner «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» von 1794/95, jene Begründungsstrukturen zu liefern, die Reinholds Theorie der Vorstellung auf einer grundsätzlicheren Ebene begründen sollen. Das Fundament dieses Systems – das «Ich» oder «Ich bin» – soll «unmittelbar und durch sich selbst gewiß seyn, und das kann nichts anders heißen, als daß der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme» [34]. Die gegenseitige Durchdringung von Form und Inhalt des sich selbst setzenden Ichs bestimmt Fichte seit 1795 als «absolute Identität des Subjects und Objects» [35]: «Ich ist dasjenige, was nicht Subject sein kann, ohne in demselben ungetheilten Acte [des sich selbst setzenden Ichs] Object, und nicht Object sein kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu sein; und umgekehrt» [36]. Das sich schlechthin und ohne alle Vermittlung selbst setzende Ich definiert sich von dem Resultat seiner Selbstsetzung her, nämlich der absoluten «Identität des Setzenden u[nd] Gesetzten», worin das Ich «zugleich S. und O.» ist [37]. Nur durch den Akt seiner Selbstsetzung «wurde das Ich» und ist «sich seiner unmittelbar selbst bewußt» [38]. – Der Sinngehalt dieser S.-O.-Identität ist «die Identität der Idealität, und Realität», woraus «die ganze Philosophie» hervorgeht [39]. Die Wissenschaftslehre stellt als ihren höchsten Grundsatz die S.-O.-Identität auf und «läßt sonach Begriff und Ding zugleich entstehen» [40]. Durch die Philosophie als «analysirende Urtheilskraft» wird jene S.-O.-Identität «getheilt». Die Wissenschaftslehre ist aus diesem Grunde «eine Folge mehrerer Handlungen», die im Grunde «aber nur Eine Handlung ist» [41], d.h. die «Subjectobjectivität, oder das Bewußtsein ... ist das einzige, welches ursprünglich synthetisch vereinigt ist. Alles andre wird erst synthetisch vereinigt» [42] im System der Wissenschaftslehre. Gegenstand der Wissenschaftslehre ist somit immer das Ich als S.-O. Weil aber «in der Erfahrung ... ich mich mir in Subject und Object» getrennt habe – «welches doch ursprünglich als eins gedacht werden soll» –, bin «ich selbst ... mir unbegreiflich» [43]. Folglich läßt sich der absolute Grundsatz alles menschlichen Wissens nicht «beweisen, oder bestimmen», sondern ist als Bedingung des Bewußtseins nur «aufzusuchen» [44].

Nun ist nach Fichte «das Vorhandenseyn dessen, was subjektiv seyn soll», nur vom Ich selber her zu erklären und nicht durch «das Vorhandenseyn dessen, was objektiv seyn soll, denn ein solches ist durch das Setzen des Ich schlechthin nicht gesetzt» [45]. Die «idealistische Erklärungsart» muß deshalb zunächst darin bestehen, daß «im Ich, etwas als ein subjektives» nur dann bestimmt sein kann, sofern «ein anderes, als objektiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre» des Ich ausgeschlossen bzw. derselben entgegengesetzt wird. Deshalb bedarf das Ich eines für das Ich äußerlichen oder «ausser der Thätigkeit des Ich liegenden» Anstoßes [46]. Durch diese Tätigkeit – welche allerdings durch die Ichtätigkeit bedingt ist [47] – wird die unendliche subjektive Tätigkeit des Ich begrenzt und mithin auch bestimmt [48]. Das Ich setzt sich so bestimmt als anschauend, d.h. als eine «objective Thätigkeit» [49]. Warum aber findet überhaupt eine Selbstbeschränkung des Ich statt? Daß das Ich überhaupt als setzend verstanden werden kann, unterstellt, daß es «vom Setzen eines bloß subjektiven Zustandes» ausgeht, d.h. eines Zustands, den Fichte «Gefühl» nennt [50]. Dieses bloß subjektive Gefühl ist ein «unmittelbares Factum des Bewusstseyns», welches besagt: «ich fühle mich so und so bestimmt» [51]. Sich irgendwie bestimmt zu fühlen, ist Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis [52]. Daß das Ich sich als anschauend bzw. als eine objektive Tätigkeit setzt, heißt, daß es «das an sich, und ursprünglich subjektive in ein objektives verwandelt» [53]; umgekehrt ist jedoch alles «objektive ... ursprünglich ein subjektives» [54]. Hiermit wären alle Bestimmungen des Objektiven durch die Intelligenz oder das endliche Bewußtsein gegeben; nur der Anstoß selbst oder das Nicht-Ich hätte noch durch die Intelligenz für dieselbe gegeben zu sein. Grund des Nicht-Ich ist das praktische, ins Unendliche strebende Ich. Da aber das Streben auf ein Widerstreben am Objektiven stößt, fühlt sich das Ich begrenzt. Sein Selbstgefühl wird zu einem Nichtkönnen, «das subjektiv ist» [55]. Das Gefühl wird zu einem bestimmten Gefühl. In dieser Gefühlsbeschränkung fühlt sich das Ich unbefriedigt, da es seine Bestimmung nicht aus und von sich selbst her hat. Faktisch hat hiermit allerdings eine Verdopplung des Gefühls statt, wobei «das eine nur durch das andere begrenzt, und bestimmt» wird [56]. Dies ist nach Fichte der «Trieb der Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, ... Trieb nach absoluter Einheit, und Vollendung des Ich in sich selbst» [57]. Mit dem Hervortreten dieses Triebes wären nach Fichte «die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft» und «das System der Triebe» abgeschlossen [58]. Nicht geleistet ist damit allerdings noch das System der Postulate und die Synthese der darauf aufbauenden Geisterwelt. Mit dem Entwerfen dieses Teils in der späteren Philosophie Fichtes wird die S.-O.-Identität zurückweichen zugunsten der von nun an bevorzugten Rede von «Bild» und «Erscheinung». Vom Sein, wie es 1794/95 als «S. = O.» konzipiert war, behauptet Fichte darum auch 1807, daß es «bloß im Denken, u. als Hülfsmittel der Einsicht, u. der Beweiführung» besteht; dagegen wird jetzt das «objektive Seyn, das das Denken aussagt, ... als an sich, unabhängig vom Denken gültig ausgesagt» [59].

In seiner «Wissenschaftslehre» von 1804 setzt Fichte mit dem «reinen Wissen» ein Einheitsprinzip an, das in der S.-O.-Differenz schwebt. Seiner Darlegung zufolge ist dieses Wissen «das Eine Unwandelbare, in welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in S. und O. wegfällt» [60]. Auf der anderen Seite ist dieses Unwandelbare immer auch Bezugspunkt des freilich selbst stets veränderli-

chen Bewußtseins. Dieses Verhältnis zwischen Unwandelbarem (Absolutem) und Wandelbarem (Bewußtsein) ist nach Fichte eine prinzipielle Disjunktion, die sich in den beiden untergeordneten Disjunktionsgliedern 'Sein' und 'Denken' auf der Ebene des Bewußtseins wiederholt [61]. Für das Bewußtsein ist daher auch «die Vernunft in ... Duplicität [des] S. und des O., beides absolute, und diese Duplicität muß weggebracht werden» [62]. Dieses 'Wegbringen' oder, was offenbar dasselbe ist, Begründen der S.-O.-Duplizität geschieht durch 'intuierende Vernunft', die «den hiatus zwischen O., und S.» füllt [63], weil sie S. und O. oder Denken und Sein als Bilder der absoluten Vernunft erzeugt.

In der Auseinandersetzung mit Fichte bestimmt F. HÖLDERLIN das Absolute nicht als ein Ich-Wissen, das grundsätzlich Selbstbewußtsein involviert, sondern als ein «Seyn», das jeder Reflexion und damit zugleich jedem Bewußtsein als Grund schlechthin vorhergeht. In diesem transreflexiven «Seyn» sind «Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ..., mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan» [64]. Dieses «Seyn schlechthin» ist einzig der «intellectualen Anschauung» zugänglich. Im Selbstbewußtsein dagegen, das nach Hölderlin der Satz «Ich bin Ich» artikuliert, muß jene ursprüngliche Einheit von S. und O. als eine relationale Ich-Identität aufgefaßt werden. Hier sind nämlich «das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich» [65]. Diese Trennung manifestiert sich im Urteil: «Urtheil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur-Theilung» [66]. Die philosophische «Vereinigung des Subjects und Objects» kommt «ästhetisch, in der intellectualen Anschauung», zustande: «... ich suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist» [67].

Ähnlich wie Hölderlin meint auch F. W. J. SCHELLING, daß Fichtes Ich-Identität ein transreflexives Absolutes als konstitutives Identitätsprinzip des Selbstbewußtseins voraussetzt [68]. Durch das Selbstbewußtsein bzw. den «Akt der Selbstanschauung überhaupt» trennt sich jenes transreflexive «absolut Identische» in «S. und O. zugleich, d.h. es wird überhaupt zum Ich – nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophirende Reflexion» [69]. Schellings Grundgedanke ist der, daß das Ich des Selbstbewußtseins kein absolutes, sondern ein vermitteltes Ich ist, das aus seiner ursprünglichen Trennung in einer «Geschichte des Selbstbewußtseyns» [70] das Prinzip seiner Einheit zurückgewinnt. Die dabei befolgte Methode ist, daß sich das transreflexive Ich oder absolute S.-O. objektiviert.

Der Gedanke, daß sich das Absolute objektivieren muß, ist ein Kerngedanke bei Schelling. Schon im Kommentar zum «Timaios» von 1794 erklärt Schelling den Grundgedanken von Platons Philosophie damit, daß er «überall das subjektive auf's objektive überträgt» [71]. Damit soll zunächst einmal gesagt sein, «daß die sichtbare

Welt nichts als ein Nachbild der unsichtbaren sei» [72]. Diese unsichtbare Welt ist auch selbst wieder ein Objektives, das durch «die Vernunft ... subjektiv erzeugt» ist [73]. Mithin sind die Formen der «intelligibeln Welt» zwar «subjektive Formen ... formale Weltbegriffe», müssen aber auch «objektiv», d.h. als Objektivierungen der höchsten Vernunft, gedacht werden [74]. Er nennt diese Objektivierungen die ewigen und unwandelbaren «O.e des intellektuellen Erkenntnißvermögens» oder die «Ideen überhaupt», die ihrerseits Nachbilder eines ersten Urbildes sind [75]. In diesem Kommentar zeichnen sich bereits die Konturen von Schellings Frühphilosophie ab, die durch eine zweiseitige Objektivierung des Absoluten in der Natur einerseits und im denkenden Bewußtsein andererseits ausgezeichnet ist, wobei das Absolute selbst – hier noch vorgestellt als eine höchste subjektive Vernunft – ‘unvordenkliches’ Produktionsprinzip aller Prinzipien ist. Die Betrachtung der Objektivierung des Absoluten in der Natur gehört zur Naturphilosophie, die des Absoluten im denkenden Bewußtsein zur Transzendentalphilosophie. Der transzendente Idealismus betrachtet das Objektive, wie es im Bewußtsein ist, nicht «aber in seinem ursprünglichen Entstehen im Moment seines ersten Hervortretens (in der bewußtlosen Tätigkeit)» [76]. Letzteres leistet die Naturphilosophie. Der «Idealismus der Natur» ist nach Schelling der «ursprüngliche», wovon der «Idealismus des Ichs» der «abgeleitete ist» [77]. – Schellings Naturphilosophie beansprucht, jene systematische Erweiterung zu sein, der seines Erachtens Fichtes Wissenschaftslehre bedarf. Gemeint ist die «Abstraktion von dem Anschauenden» in der intellektuellen Anschauung, «welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt, welches an sich bloß S.-O., keineswegs aber = Ich ist» [78]. Dieses «rein-Objektive der intellektuellen Anschauung» [79] oder «reine S.-O.» [80] ist als naturhaftes zunächst «Bewußtloses» Ich [81], das «durch seine Natur schon (den Widerspruch, der in ihr liegt) zur Tätigkeit, und zwar zu bestimmter Tätigkeit, determinirt» ist [82]. Die Naturphilosophie betrachtet somit die Selbstkonstruktion jenes reinen S.-O. in der Natur, wie es «allmählich ganz objektiv» wird, d.h. wie sich «die im Princip unbegrenzbar ideelle (anschauende) Tätigkeit von selbst zum Ich, d.h. zum S. [erhebt], für welches jenes S.-O. (jenes Ideal-Reale) selbst O. ist» [83]. Der Grundgedanke der Naturphilosophie ist: «aus dem reinen S.-O. das S.-O. des Bewußtseyns entstehen zu lassen» [84]. – Mit der Entstehung des Bewußtseins gehen dann die in der Natur für sich bewußtlosen Akte des reinen S.-O. einerseits über ins Ich (d.h. ins S.) und andererseits als höhere Potenzen desselben S.-O. über in «Empfindung ..., Anschauung u.s.w.» (d.h. ins O.) [85]. Im Bewußtsein befindet sich das S.-O. also ebenfalls in einem Gegensatz, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Die Transzendentalphilosophie geht darum auch in «die entgegengesetzte Richtung ... vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten» aus, um «das Objektive aus ihm entstehen zu lassen» [86]. D.h., die Naturphilosophie macht «aus der Natur eine Intelligenz» und die Transzendentalphilosophie «aus der Intelligenz eine Natur» [87]. Letztere schließt mit der «Philosophie der Kunst», in der das reine S.-O. «durch die ästhetische Produktion objektiv» wird [88]. In der ästhetischen Anschauung wird nämlich die «höchste Potenz der Selbstanschauung» erreicht, die «selbst schon über die Bedingungen des Bewußtseyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn sich schaffende Bewußtseyn selbst ist» [89].

Auch die «Identitätsphilosophie», die Schelling seit 1801 ausformuliert, begreift das Absolute als einen trans-

reflexiven Vernunftgrund. Die Vernunft «als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven» [90] bildet den transreflexiven Einheitspunkt des reflektierenden Erkennens. Weil nämlich das reflektierende Erkennen immer in einer S.-O.-Differenz steht, kann es wahre Erkenntnis nur dann geben, wenn «es einen Indifferenzpunkt dieser Differenten» gibt [91]. Dieser Indifferenzpunkt ist dort, wo «auf gleiche Weise Sein und Erkennen gesetzt» sind [92] und «eine absolute Indifferenz zwischen Objektivität und Subjektivität» besteht [93]. Die Vernunftidentität «wird durch den Satz $a = a$... ausgedrückt» [94], welcher «sagt, die Identität a ist identisch mit der Identität a . Subjektobjekt a und Subjektobjekt a sind eins und ebendasselbe» [95]. Es ist somit «eine und dieselbe Identität, welche der Form ihres Seyns nach als S. und als O. gesetzt wird» [96]. Deshalb besteht «zwischen S. und O. kein Gegensatz an sich (in Bezug auf die absolute Identität)» [97], also «keine qualitative Differenz» [98], sondern «nur eine quantitative Differenz, d.h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns stattfindet ... so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität (des Erkennens) oder Objektivität (Seyns) gesetzt werde». Als Denken und Sein, Denken und Anschauen, Stoff und Form, Unendliches und Endliches usw. sind «S. und O.» daher auch nur «dem Wesen nach Eins» [99].

In Schellings Identitätsphilosophie liegt die Ursache für die Aktuosität des Absoluten in einer quantitativen Differenz «außerhalb der absoluten Identität» [100]. Folglich kann sein Identitätsprinzip nicht auch Handlungsgrund sein: «das Wesen des Absoluten ist nur ein Sein und nicht ein Handeln. ... Das Absolute handelt nicht und ändert sich nicht» [101]. Diese Konzeption des Identitätsprinzips kritisiert G. W. F. HEGEL in seiner «Phänomenologie des Geistes» als «die Nacht, worin ... alle Kühe schwarz sind» [102]. Mit dem gleichen Argument kritisierte übrigens auch schon FICHTE Schellings Identitätskonzeption: Wären das Subjektive und Objektive «ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden» [103]. Nach HEGEL denkt Schelling das Absolute nicht als dynamisierte, d.h. selbstproduktive Identität, derzufolge alles als ein Sichsetzen und Sichproduzieren des Absoluten verstanden werden kann. Um dieses Defizit zu beheben, integriert er dem Identitätsprinzip Differenz, Trennung oder Nichtidentität: Das Absolute ist «Identität der Identität und der Nichtidentität» [104]. In dieser «absoluten Identität» werden «das S. und O., beyde als Subjektobjekt gesetzt» [105]. Wenn Hegel also für das Absolute oder Prinzip der Spekulation die Kurzform ‘Identität des S. und O.’ verwendet, so müssen hier S. und O. ihrerseits als S.-O.-Identität bzw. -Differenz verstanden werden.

In der «Wissenschaft der Logik» verlegt Hegel die absolute S.-O.-Identität aus der «Einheit des Selbstbewußtseyns» in die Einheit des Begriffs [106]. Der zunächst subjektive Begriff entwickelt sich in der «Begriffslogik» seiner eigenen Tätigkeit gemäß zum O. Dieses O. ist ebenfalls nichts Prozeßloses, «sondern sein Prozeß ist der, sich als das zugleich Subjektive zu erweisen, welches den Fortgang zur Idee bildet» [107]. «Die Idee kann als die Vernunft, ... ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, ... gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind» [108]. Da die Identität der Idee als Rückkehr verstanden

wird, ist dieselbe keine einseitige, sondern auch eine durch den Unterschied von S. und O. vermittelte Identität. Die Ideenlehre enthält verschiedene Varianten der S.-O.-Identität an ihren Momenten 'Leben', 'Erkennen' und 'Idee'. Auch die Idee selbst als S.-O.-Identität muß nach Hegel als Subjektivität oder Prozeß verstanden werden, allerdings nicht als eine Subjektivität gegenüber einer Objektivität. Die Idee ist der Prozeß, daß der Begriff «sich zur Objectivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt» [109]. Die Objektivität ist in der Ideenlehre Hegels nicht mehr ein bloß Gegebenes, sondern wird in ihrem Sein als ein Produkt der Idealität selbst erkannt, die nunmehr «das absolute Wissen ihrer selbst ist» [110] und zugleich die wahre Natur der Dinge ausmacht.

Der Ausdruck 'subjektiv' hat bei Hegel meist abwertende Bedeutung, im Sinne von bloßen partikularen und deshalb zufälligen Meinungen, Gefühlen, Zwecken oder Überzeugungen. Der Gegensatz, das Objektive, bezeichnet dagegen in der Regel ein Substantielles oder Vernünftiges. – 'Subjektiv' nennt Hegel auch die Kategorien oder logischen Bestimmungen der 'subjektiven Idealisten' Kant und Fichte. «Nur subjectiv» sind jene Bestimmungen, da sie einen «bleibenden Gegensatz am Objectiven haben» [111], «wodurch sie gerade mit dem Objecte, das sie flohen, behaftet blieben, und ein Ding-an-sich, einen unendlichen Anstoß, als ein Jenseits sich übrig ließen» [112]. Der «Inhalt und das bestimmte Verhältniß dieser Denkbestimmungen gegen einander» wird nicht eigens untersucht, weshalb sie bloß «nach dem Gegensatz von Subjectivität und Objectivität überhaupt» betrachtet werden und nur betrachtet werden können [113]. Soll die Philosophie Wissenschaft sein, dann darf es «nur die Natur des Inhalts seyn, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigne Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt» [114]. Diesen Inhalt nennt Hegel auch «objective Gedanken» [115], die nicht nur die unhintergehbaren oder «immanenten Bestimmungen» des subjektiven Denkens, sondern auch «die wahrhafte Natur der Dinge» ausmachen [116]. Es gilt jedoch auch zu berücksichtigen, daß das Subjektive häufig dialektisches Moment ist und folglich einen notwendigen Status besitzt: Das «Subjective, das nur subjectiv» ist, hat «keine Wahrheit», «widerspricht» sich und geht in «sein Gegentheil» über, nämlich in eine «Objectivität», die «wesentliche Subjectivität ist» [117].

Den Titel «Der Versuch als Vermittler von O. und S.» hat J. W. GOETHE seinem 1792 verfaßten kleinen Aufsatz erst 1823 gegeben [118]. Die Begriffe «S.» und «O.» kommen hier nicht vor. Ihre Statthalter sind «Natur» und «Erkenntnisvermögen». Nach der späteren «Farbenlehre» «trennt sich die Welt in zwei Teile, und der Mensch stellt sich als ein S. dem O. entgegen» [119]. Der Maßstab unserer Erkenntnis liegt in den O.en der Beobachtung [120]. Von allem Zufälligen gereinigt, werden die Phänomene zum «Urphänomen» [121]. Es ist dies das «unbekannte Gesetzliche im O., welches dem unbekanntlichen im S. entspricht» [122]. Die Gesetze, die der Mensch der Natur auferlegt, hätten sonach ihren Grund in der Natur selbst.

Die Verwendung der S.-O.-Unterscheidung bei den *Romantikern* NOVALIS und F. SCHLEGEL hat ihre Wurzeln vornehmlich bei Fichte. NOVALIS macht in seinen philosophischen Aufzeichnungen vielfältig und virtuos Ge-

brauch vom S.-O.-Unterschied. Einfluß haben seine oft scharfsinnigen Überlegungen eigentlich nur auf F. Schlegel gehabt. Wie Hölderlin erkennt auch Novalis bereits ein Jahr nach Erscheinen der ersten Druckbögen von Fichtes «Wissenschaftslehre» (1794/95), daß die unmittelbare S.-O.-Identität des absoluten Ich weder durch begriffliches Wissen vermittelt ist, noch daß sie einer solchen Vermittlung überhaupt fähig wäre. Weil sich der Identitätsgrund des Ich jedem reflexiven Zugang sperrt, hält er Fichtes Selbstsetzung des Ich entgegen, daß «das Ich in Obj[ect] und Subj[ect] sich selbst zersetzt» [123]. Die Selbstidentität des Absoluten ist nicht in der Reflexion, sondern nur im «Gefühl» gegeben. Diese Einsicht gründet auf einer «intellectualen Anschauung», in der Gefühl und Reflexion eine selbst nichtreflexive Einheit bilden [124]. In ihrer Anwendung teilt sich allerdings diese Einheit, wobei «das Subjective dem Gefühl, das Objective der Reflexion» angehört [125]; oder anders formuliert: «Das Gefühl suppedirt das Subjective, die Reflexion das Objective zur» in der Anwendung in «Subject und Object» geteilten intellektuellen Anschauung [126]. Durch die Anwendung der intellektuellen Anschauung wird das Bewußtsein auf seinen Grund geführt, in dem die «Urhandlung» (d.i. Novalis' Pendant zur «Thathandlung» Fichtes) als «die Einheit des Gefühls und der Reflexion, in der Reflexion» ist [127]. Indem nunmehr die Urhandlung in der Reflexion ist, wäre auch die intellektuelle Anschauung «begründet», d.h. daß S. und O. «nur in der Sphäre der Urhandlung getrennt – im Grunde – im Ich – Eins sind – Keins ist ohne das Andre – sie stehn in Wechselwirkung. So wird es deutlich, daß Subject und Object preaire /scheinbare/ Accidenzen sind» [128]. Sofern aber die Urhandlung in der Reflexion bzw. in der Vorstellung ist, ist die Vorstellung «das Verhältniß am Subject – die Receptivität», die intellektuelle Anschauung ist dagegen «Beziehung aufs Subject oder das Verhältniß am Object – Spontaneität» [129]. Indem die Tätigkeit des Gefühls Gegenstand der Reflexion wird, wechseln Reflexion bzw. Denken und Fühlen die Rolle des Subjectiven und Objectiven [130]. Diese Inversion ist nötig, denn wir müssen in der Philosophie «das gleichsam Objective, zum gleichsam subjectiven machen, das Seyn in die Form des Denkens bringen, um es untersuchen zu können» [131]. In der Tat ist im reflektierenden Denken oder «im Subjecte» alles «dem Object correspondirende ... oder das Object überhaupt ... Anschauung» [132]. Aus diesem Grunde vermag das reflexiv-philosophische Denken das Absolute nur als Gegebenes, mithin die S.-O.-Einheit der Urhandlung nicht als etwas von ihm selber Produziertes zu erkennen. Das Ziel der Philosophie als «Product der Harmonie von Subject und Object» [133] bleibt jedoch «unerreichbare Wissenschaft» [134] und «unendliche Thätigkeit» [135]. Nur das Kunstwerk «stellt das Undarstellbare dar ... Der Dichter ... stellt im eigentlichsten Sinn Subj[ect] Obj[ect] vor – Gemüth und Welt» [136].

Philosophisch steht F. SCHLEGEL, zumal in seiner Fichte-Kritik, Novalis sehr nahe. Beim Abstrahieren von allem, «was nicht ich selbst bin» – so Fichtes Methode der «abstrahirenden Reflexion» [137] –, «bleibt übrig das reine Selbstbewußtseyn und seine Factoren, Object und Subjekt; das Obj.[ekt] ist die Welt, das Subj[ekt] bin wieder ich selbst» [138]. Folglich bildet das Bewußtsein keine Einheit, von der aus sich das System reflexiv – d.h. durch «das bloße zum Objekt machen des Subjekts» [139] – und mithin produktiv entfalten ließe. Wir müssen deshalb auch anerkennen, «daß unser Wissen vors erste wenig-

stens subjektiv sei» und daß deshalb «der Anfang der $\varphi\theta$ [Philosophie] von uns selbst zu machen sei» [140]. Trotz ihres «subjektiven» Anfangs muß es «aber doch eine objektive Formel geben» [141]. Diese Formel ist «die intell.[ektuale] Anschauung», die nichts ist «als das Bewußtsein einer prästabil.[ierten] Harmonie, eines nothwendigen, ewigen Dualis[mus]» [142]. Aus diesem Grunde müßte dann auch «ein rechtes $\sigma\upsilon\sigma\tau$ [System] von Fr[agmenten]» – denn ein anderes philosophisches System ist nach Schlegel nicht möglich – «zugleich subjektiv und objektiv sein» [143]. – In seiner ästhetischen Theorie und bes. in der Einteilung der Kunstgeschichte sich aus- und durcheinander entwickelnder Bildungsperioden behauptet Schlegel: «Die Bildungsgeschichte» stelle «nichts andres dar, als den steten Streit der subjektiven Anlage, und der objektiven Tendenz des ästhetischen Vermögens und das allmähliche Übergewicht des letztern. Mit jeder wesentlichen Veränderung des Verhältnisses des Objektiven und des Subjektiven beginnt eine neue Bildungsstufe» [144]. Die dritte, im großen und ganzen aber noch bevorstehende Periode der modernen Poesie ist die «objektiver Kunst und objektiven Geschmacks» [145]. Hier bilden, wie in der griechischen Antike, allgemeiner Bildungstrieb und poetischer Produktionstrieb wieder eine organische Einheit. Aus dieser Einheit folgt, daß es einen «allgemeingültigen, subjektiv-nothwendigen, d.h. subjektiv-objektiven Werth für den Menschen» gibt, der Voraussetzung für eine «praktische Ästhetik» ist [146].

Obwohl F. D. E. SCHLEIERMACHER strenggenommen nicht zu den Romantikern gehört, teilt er mit ihnen die Ansicht, daß das Absolute für die Erkenntnis ein unhintergebares Datum ist. Schleiermacher beschreibt die «ursprüngliche menschliche Form des Erkennens» als «das bestimmte Auseinandertreten von Subject und Object, also von Gefühl und Wahrnehmung, in welchem der Mensch sich ein Ich wird und das Außerihm eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen» [147]. Die Philosophie produziert die Erkenntnis, indem sie «die Sonderung des verworrenen O. und S.» vornimmt, «soweit als beide in Berührung kommen können» [148]. Ziel des Erkenntnisprozesses ist die wissenschaftliche Wahrheit, «denn darin ist das Maximum in subjektiver und objektiver Hinsicht» [149]. Dieses Ziel kann allerdings nur approximativ im Gespräch erreicht werden. Eine absolute Identität des Wissens – das «Urwissen, die $\alpha\omicron\gamma\eta$, das Prinzip, wovon das Wissen ausgeht» [150], das aber für uns in S. und O. auseinandergetreten ist – bleibt im regressiven Erkenntnisprozeß unerreichbar. Eine solche Identität wäre nämlich nur unter «der Voraussetzung einer absolut allgemeinen Sprache möglich», in der der subjektive oder «individuelle Faktor ganz eliminiert wäre» [151]; und eine solche Sprache ist ein Unmögliches.

W. VON HUMBOLDT verwendet den S.-O.-Unterschied einerseits zur Charakterisierung der Struktur des Selbstbewußtseins bzw. des Ich. Das Ich ist ein «Subject-Object», d.h. «es muss ... ein Object seyn, dessen Wesen ausschliesslich darin besteht, dass es Subject ist» [152]. Andererseits hängt jener Unterschied eng mit seinem Sprachbegriff zusammen. Ihre Kraft hat die Sprache «in der engen Verschwisterung des Objectiven und Subjectiven» [153]. Sie ist «der grosse Uebergangspunkt von der Subjectivität zur Objectivität, von der immer beschränkten Individualität zu Alles zugleich in sich befindendem Daseyn» [154]. Hiernach gehört die Subjektivität zur Seite des menschlichen Denkens, das seine versprochenen Vorstellungen «in wirkliche Objectivität hinübersetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu wer-

den» [155]. Humboldt spricht in diesem Zusammenhang auch von «gesteigerter» [156] oder «vollendeter» [157] Objectivität, da «die in Sprache verwandelte Vorstellung nicht mehr ausschliessend Einem Subject angehört» [158]. Unter diesem Gesichtspunkt erhält der Begriff «Objectivität» die Bedeutung «Intersubjektivität».

Anmerkungen. [1] G. CH. LICHTENBERG: Sudelbücher, Heft K II [1793] Nr. 77. Schr. und Br. 2, hg. W. PROMIES (1971) 412. – [2] a.O. – [3] F. H. JACOBI: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (1787). Werke 2 (1815) 196. – [4] Vorr., zugleich Einl. in des Verf. philos. Schr. (1812), a.O. 37. – [5] a.O. 37 (Anm.). – [6] 36. – [7] David Hume ..., a.O. [3] 216. – [8] a.O. 217. – [9] David Hume ... Beylage. Ueber den transsc. Idealismus (1787), a.O. 299. – [10] David Hume ..., a.O. 175. – [11] a.O. – [12] 175f. – [13] 277. – [14] J. F. FLATT: Ideen zur Revision des Naturrechts, oder Proleg. zu einem neuen Zwangsrecht (1784), in: Verm. Versuche (1785) 51–53. – [15] J. G. HERDER: Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur KrV (1799). Sämtl. Werke, hg. B. SUPHAN 21 (1881) 96. 145f. – [16] J. G. HAMANN: Ein fliegender Br. (1785/86). Sämtl. Werke, hg. J. NADLER 3 (1951) 394; vgl. 384. 396. 488. – [17] K. L. REINHOLD: Versuch einer neuen Theorie des menschl. Vorst.vermögens II, § 11 (1789, ND 1963) 214. – [18] § 7, a.O. 200. – [19] Ueber das Fundament des philos. Wissens (1791, ND 1978) 78. – [20] Versuch ... II, § 7, a.O. [17] 202. – [21] § 15, a.O. 230. – [22] § 16, a.O. 235. – [23] § 17, a.O. 244. – [24] a.O. 244ff. – [25] §§ 19f., a.O. 264ff. – [26] § 16, a.O. 239. – [27] a.O. 240. – [28] 239f. – [29] 237. – [30] a.O. – [31] I. KANT: KrV B 155. – [32] REINHOLD: Versuch ..., Vorr., a.O. [17] 51ff. – [33] J. G. FICHTE: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold ... gelief. Elem.-Philos. [Rez.] (1794). Akad.-A. I/2 (1965) 46. – [34] Ueber den Begriff der WL (1794), a.O. 121. – [35] Vergleichung des von Hrn. Prof. Schmid aufgest. Systems mit der WL (1796). Akad.-A. I/3 (1966) 253. – [36] a.O. – [37] WL nova methodo [1798]. Akad.-A. IV/2 (1978) 30f. – [38] a.O. 30. – [39] Vergl. ..., a.O. [35] 253. – [40] a.O. 255. – [41] a.O. – [42] WL nova methodo § 4. Kollegnachschr. K. CH. F. KRAUSE [1798/99], hg. E. FUCHS (1982) 53. – [43] § 17, a.O. 211. – [44] Grundlage der ges. WL (1794/95). Akad.-A. I/2 (1965) 255. – [45] a.O. 354. – [46] 354f. – [47] 356. – [48] 358. – [49] 377. – [50] 401. – [51] Zweite Einl. in die WL für Leser, die schon ein philos. System haben (1797). Akad.-A. I/4 (1970) 243. – [52] a.O. [44] 440. – [53] a.O. 438. – [54] 439. – [55] 440. – [56] 447. – [57] 449. – [58] a.O. – [59] Nebenbem. zu I [1807]. Akad.-A. II/10 (1994) 253; wie die Hg. meinen, bezieht sich dieser Text auf die 28. Vorles. der «WL Königsherg», vgl. a.O. 221. – [60] Die WL [Zweiter Vortrag i.J. 1804]. Akad.-A. II/8 (1985) 40. – [61] a.O. 21. – [62] 411. – [63] a.O. – [64] F. HÖLDERLIN: Urtheil und Seyn [ca. 1795]. Stuttg. Ausg., hg. F. BEISSNER 4/1 (1961) 216. – [65] a.O. 216f. – [66] 216. – [67] Br. an Schiller (4. 9. 1795), a.O. [64] 6/1 (1954) Nr. 104, 181. – [68] F. W. J. SCHELLING: System des trl. Idealismus (1800). Sämtl. Werke, hg. K. F. A. SCHELLING [SW] (1856–61) I/3, 357. – [69] a.O. 631. – [70] Abh. zur Erläut. des Idealismus der WL (1796/97). SW I/1, 382. – [71] Timaeus [1794], hg. H. BUCHNER (1994) 31; vgl. auch: 38. – [72] a.O. – [73] 39. – [74] 69. – [75] 72f. – [76] Über den wahren Begriff der Naturphilos. (1801). SW I/4, 85. – [77] a.O. 84. – [78] 87f. – [79] 90. – [80] a.O.; vgl. auch: 86. – [81] 88. – [82] 90. – [83] 86; vgl. auch: a.O. [68] 341. – [84] 87. – [85] 92. – [86] a.O. [68] 342. – [87] a.O. – [88] 626. – [89] 634. – [90] Darst. meines Systems der Philos. § 1 (1801). SW I/4, 114. – [91] K. DÜSING (Hg.): Schellings und Hegels erste absol. Mett. (1801–1802). Zus. Vorles.nachschr. von I. P. V. TROXLER (1988) 43. – [92] a.O. 51. – [93] 50. – [94] 51. – [95] 50. – [96] SCHELLING: Darst. ... § 22, a.O. [90] 123. – [97] a.O. – [98] § 23, a.O. – [99] a.O. 124. – [100] § 25, a.O. 125. – [101] DÜSING (Hg.), a.O. [91] 53. – [102] G. W. F. HEGEL: Phän. des Geistes, Vorrede (1807) XIX. Akad.-A. 9 (1980) 17. – [103] J. G. FICHTE: Darst. der WL § 22 [1801/02]. Akad.-A. II/6 (1983) 198. – [104] G. W. F. HEGEL: Diff. des Fichte'schen und Schelling'schen Systems (1801). Akad.-A. 4 (1968) 64. – [105] a.O. 63. – [106] Wiss. der Logik 2: Die subj. Logik (1816). Akad.-A. 12 (1981) 18. – [107] System der Philos. I, § 194, Zus. 1 (1830). Jub.ausg., hg. H. GLOCKNER (1927–40) 8, 405. – [108] Enzykl. der philos. Wiss. § 214 (1830). Akad.-A. 20 (1992) 216. – [109] § 215, a.O. 218; vgl. Art. «Sub-

jektivität I.». – [110] a.O. [106] 178. – [111] Enzykl. ... § 25, a.O. [108] 68. – [112] *Wiss. der Logik 1: Die Lehre vom Sein* (1812). Akad.-A. 11 (1978) 22. – [113] Enzykl. ... § 41, a.O. [108] 79. – [114] a.O. [112] 2. – [115] Enzykl. ... § 24, a.O. [108] 67. – [116] a.O. [112] 17. – [117] Enzykl. ... § 214 (Anm.), a.O. [108] 216f. – [118] Vgl. J. W. GOETHE: *Der Versuch als Vermittler von O. und S.* [1792] (1823). Hamb. Ausg., hg. E. TRUNZ 13 (*1981) 565 (Anm. des Hg.). – [119] *Zur Farbenlehre* (1810), a.O. 369 (Nr. 181). – [120] Vgl. a.O. [118] 10. – [121] Inwiefern die Idee: Schönheit sei Vollkommenheit mit Freiheit, auf organische Naturen angewendet werden könne [ca. 1794], a.O. 25. – [122] *Maximen und Reflexionen* (1822). *Schr. zur Kunst*, a.O. [118] 12 (*1981) 436 (Nr. 514). – [123] NOVALIS: *Das allg. Brouillon*, Nr. 594 [1798/99]. *Schr.*, hg. P. KLUCKHOHN/R. SAMUEL 3 (*1983) 371. – [124] *Fichte-Stud.*, Nr. 22 [1795/96], a.O. 2 (*1981) 119. – [125] Nr. 16, a.O. 114. – [126] Nr. 21, a.O. 119. – [127] Nr. 22, a.O. – [128] a.O. – [129] Nr. 233, a.O. 176. – [130] Nr. 33, a.O. 127. – [131] Nr. 12, a.O. 111f. – [132] Nr. 199, a.O. 165. – [133] *Brouillon*, Nr. 286, a.O. [123] 291. – [134] *Fragm. und Stud.*, Nr. 694 [1799-1800], a.O. [123] 690. – [135] *Fichte-Stud.*, Nr. 566, a.O. [124] 269. – [136] *Fragm. und Stud.*, Nr. 671, a.O. [123] 686. – [137] FICHTE, a.O. [44] 255. – [138] F. SCHLEGEL: *Philos. Fragm. 2. Ep. II, Frg. V-1054* (1798/1801). *Krit. Ausg.*, hg. E. BEHLER u.a. 18 (1963) 408. – [139] *Frg. V-1059*, a.O. – [140] *Zur Philos. 1*, *Frg. IX-282*, a.O. [138] 19 (1971) 70. – [141] *Philos. Frg.*, 2. Ep. II, *Frg. V-1046*, a.O. [138] 407. – [142] 2. Ep. I, *Frg. IV-1026* (1798/99), a.O. 280. – [143] 1. Ep. II, *Frg. II-832* (1796/98), a.O. 98. – [144] *Über das Studium der Griech. Poesie* (1795/97), a.O. [138] 1 (1979) 355. – [145] a.O. 356. – [146] *Von der Schönheit in der Dichtkunst* § 7 (1796), a.O. [138] 16 (1981) 19. – [147] F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Ethik* § 9 (1812/13), hg. H.-J. BIRKNER (1981) 24. – [148] § 12, a.O. – [149] *Dialektik* [1822], hg. R. ODEBRECHT (1942) 327. – [150] a.O. 115. – [151] 379. – [152] W. VON HUMBOLDT: *Ueber die Verschiedenheiten des menschl. Sprachbaues* ..., Nr. 50 [1827/29]. Akad.-A., hg. A. LEITZMANN I/6 (1907) 163. – [153] *Ueber den Nationalcharakter der Sprachen* [ca. 1822]. Akad.-A. I/4 (1905) 435. – [154] *Ueber das vergl. Sprachstudium in Bezieh. auf die verschied. Epochen der Sprachentwickl.*, Nr. 19 (1820), a.O. 25. – [155] *Ueber die Verschied.*, Nr. 41, a.O. [152] 155. – [156] a.O. 156. – [157] Nr. 47, a.O. 160. – [158] Nr. 41, a.O. 156.

Literaturhinweise. J. SCHWARZ: *Das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven im Dtsch. Idealismus. Die Tatwelt* 12 (1936) 31-42. – F. WAGNER: *Schleiermachers Dialektik. Eine krit. Interpret.* (1974). – K. DÜSING: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (*1984). – B. SANDKAULEN-BOCK: *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philos. Schellings* (1990). – D. HENRICH: *Der Grund im Bewußtsein. Unters. zu Hölderlins Denken* (1794-1795) (1992). E.-O. ONNASCH

V. 19. und 20. Jh. – Die deutschen Philosophen und Philosophen, die vom Deutschen Idealismus beeinflusst sind, machen von nun an vom S./O.-Verhältnis regen Gebrauch, vornehmlich in bezug auf Erkenntnis und (Selbst-)Bewußtsein, aber auch sozialphilosophisch, moralphilosophisch und ästhetisch. In dieser Zeit sind von <S.> abgeleitete Wortbildungen wie <Subjektivität>, <Subjektivität>, <Subjektivations> ganz gewöhnlich.

Im transzendentalen Idealismus A. SCHOPENHAUERS wird die Welt als Vorstellung oder das Bewußtsein vom S./O.-Gegensatz als grundlegendem Verhältnis beherrscht: «Kein O. ohne S.» [1]. Zu Anfang wird das S. als die konstituierende Kraft oder das Prinzip dargestellt, von dem das O. völlig abhängt, in der Folge wird dagegen die Korrelation von S. und O. betont: «Wie nämlich kein O. ohne S. sein kann, so auch kein S. ohne O., d.h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird» [2]. Das O. kann jedoch in keinem Fall als Ursache für das S. angesehen werden; seine Realität und Wirkung «ist ... immer durch den Verstand bedingt ... Die ganze Welt der O.e ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen ... in alle Ewigkeit durch das S. bedingt» [3].

Nur der eigene Leib hat als unmittelbares O. einen besonderen, von allen anderen, mittelbaren O.en verschiedenen Status. Seine unmittelbaren sinnlichen Empfindungen gehen der Anwendung des Verstandes voraus, d.h. der Anwendung des Kausalitätsprinzips, so daß der Begriff <O.> hier nicht richtig angewendet ist [4]. Das S. wird im allgemeinen mit dem erkennenden oder wollenden Individuum in eins gesetzt. In den <Philosophischen Vorlesungen> allerdings wird das S. als transzendentes Prinzip vom Individuum unterschieden [5].

C. BIEDERMANN fragt: «Wie unterscheidet sich denn das Subject ..., wenn ... wir es als eine bestimmte Seinsweise erfassen, von dem Object, als einer gleichfalls bestimmten Daseinsform?» Für ihn ist «auch das Subject als bestimmte Seinsweise ein Geformtes und Begrenztes, also dem Objecte Gleiches» [6]. Der aus transzendental-idealistischer Sicht bestehende Vorrang des S. wird zu meist nicht in Frage gestellt; so sagt L. FEUERBACH: «Verstandeslosigkeit ist, mit einem Worte, Sein für andres. O., Verstand Sein für sich, S.» [7]. In K. FISCHERS und F. MICHAELIS' historischen Kommentaren zu Kant wird allerdings bereits festgestellt, daß diese Sicht einen vollständigen Bedeutungswechsel von <O.> und <objektiv> als vom S. unabhängigen Gegenstand herbeigeführt habe [8].

In bezug auf die Welt als Wille spricht SCHOPENHAUER gelegentlich von einem wollenden S., das vom O. dieses Willens verschieden ist [9], doch das S.-O.-Verhältnis ist in diesem Bereich nicht konstitutiv. Die wichtigen Themenkreise sind hier die «Objektivationen» des Willens und die Idee als «Objektivität des Willens», nicht die individuell wollenden S.e und deren O. Bezogen auf die Lyrik unterscheidet Schopenhauer eine subjektive Poesie, wo «der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist», von objektiven Dichtungsarten, wo «der Darzustellende vom Darstellenden ganz verschieden» ist [10].

Im Rückgriff auf diese Schopenhauersche Unterscheidung benutzt F. NIETZSCHE anfangs <S./O.> als Gegensatzpaar im Zusammenhang einer Künstlermetaphysik, um den lyrischen Genius als «zugleich Subject und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer» zu beschreiben [11]. In diesem Kontext dient <S./O.> als kulturkritische Kategorie [12]. Das Gegensatzpaar spielt auch in der Erörterung metaphysischer Themen eine Rolle [13] und wird später als falscher Gegensatz oder Illusion kritisiert [14]. Ausführlicher verdeutlicht Nietzsche dies in seiner Kritik an der Erkenntnistheorie. Das Ich als S., Substanz oder Seele sei eine durch die Grammatik verursachte metaphysische Fiktion und taugt nicht zum selber unbezweifelbaren Grunde der Gewißheit: «Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es 'unmittelbare Gewissheiten' gebe, zum Beispiel 'ich denke', ... gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als 'Ding an sich', und weder von Seiten des S., noch von Seiten des O. eine Fälschung stattfände» [15]. Im Einklang mit der Kritik an der Erkenntnistheorie werden S./O. und die Erkenntnis des Ich als ein Ausdruck des 'Willens zur Macht', zum Zweck der Aufrechterhaltung einer bestimmten Daseinsform, kritisiert [16]. Verschiedene Hypothesen über das, was S./O. impliziert, werden von Nietzsche aufgestellt [17] und in ästhetischer Absicht reinterpretiert [18].

S. KIERKEGAARD erörtert häufig die idealistische Figur des absoluten S.-O.-Gegensatzes und weist sie zurück [19]. «Es kann doch nichts nützen, einen Menschen zum Narren zu halten, ihn mit dem S.-O. zu locken, wenn er selbst verhindert ist, in den Zustand zu kommen, wo er