

J Ö R G Z I M M E R

Reflexion

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Bisher erschienene Bände

- Christoph Hubig | Mittel
Renate Wahsner | Naturwissenschaft
Werner Rügemer | arm und reich
Michael Weingarten | Leben (bio-ethisch)
Jörg Zimmer | Metapher
Hans Heinz Holz | Widerspiegelung
Volker Schürmann | Muße
Angelica Nuzzo | System
Michael Weingarten | Wahrnehmen
Thomas Metscher | Mimesis

In Vorbereitung

- Hermann Klenner | Recht und Unrecht
Michael Weingarten | Sterben (bio-ethisch)
Gerhard Pasternack | Dekonstruktion
Gerhard Stuby/Norman Paech | Völkerrecht
Michael Weingarten | Tod (bio-ethisch)
Andreas Arndt | Unmittelbarkeit
Werner Rügemer | Ethik
Thomas Metscher | Literatur

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe
herausgegeben von Andreas Hüllinghorst

Band 11 | Jörg Zimmer | Reflexion

2., durchgesehene Auflage

[transcript]

Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** ist eine Einführungsreihe in verschiedene Ansätze dialektischen Philosophierens. Weitere Informationen zur Reihe insgesamt als auch zu Autoren und einzelnen Bänden erhalten Sie auf der Internetseite **www.transcript-verlag.de/prg_pan_edi.htm**. Dort haben Sie auch die Möglichkeit, Fragen, die Ihnen bei der Lektüre kommen, an den Herausgeber bzw. an den jeweiligen Autor zu stellen.

Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** kann auch **abonniert** werden. Bitte wenden Sie sich an den Verlag oder Ihre Buchhandlung. Jeder Band (mit Ausnahme des Bandes von Hans Heinz Holz) kostet dann nur noch 5,50 € plus Porto.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 transcript Verlag, Bielefeld

1. Auflage 2001 Aisthesis Verlag, Bielefeld

Satz: Digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-166-3

Inhalt

- 6** | Einleitung

- 12** | Formen des transzendentalen Scheins

- 31** | Objektive Transzendentalität

- 42** | Subjektivität als reflexives In-Sein

- 47** | Weiterführende Literatur

Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden,
auch wenn du gehst und jede Straße abwan-
derst; so tief ist ihr Sinn.

Heraklit¹

Reflexion: ein Strukturbegriff menschlichen In-der-Welt-Seins

Einleitung | Die nicht geringen Schwierigkeiten einer philosophischen und näher dialektischen Bestimmung der Reflexion haben ihren Grund in dem Umstand, dass wir es mit einem Strukturbegriff des menschlichen Selbstverhältnisses zu tun haben, mit einem Problem also, das das Ganze des menschlichen In-der-Welt-Seins betrifft und keineswegs transzendentalphilosophisch auf die Begründung von Wissen reduziert werden kann. Wenn Reflexion jedoch als solcher *Strukturbegriff objektiver Transzendentalität* ins Auge gefasst wird – ein Ausdruck, der nicht eingangs definiert, sondern im Gang der Untersuchung in seinem Gehalt entfaltet werden soll –, dann übergreift er das Ganze menschlicher Realität und wird zu einem Grundbegriff der Philosophie. Eine philosophische Bestimmung des Begriffs wird dann zugleich Rechenschaft darüber geben, was Philosophie sein kann, denn das Denken kann sich einem umfassenden Verständnis der Reflexion nicht stellen, ohne sich der Frage nach sich selbst auszusetzen. In der Sache selbst ist es also begründet, dass das Nachdenken über Probleme der Reflexion bei allem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit doch einen gewissen meditativen Grundton nicht entbehren kann, denn Reflexivität trägt eben jene Momente der Distanz, des Unsicheren, Offenen und der radikalen Fraglichkeit überhaupt an sich, die nur im Vollzug der Reflexion erfahren und bestimmt werden können, weil hier das Denken und sein Gegenstand *ab ovo* schlechthin identisch sind. Reflexion ist schon in diesem Sinn ein Begriff, der das Ganze der Philosophie bzw. einer philosophischen Einstellung zur Welt im Ganzen umfasst.

Der spekulative Charakter der Reflexion zeigt sich auch darin, dass dieser Begriff eine Metapher ist.² Als Begriff der Optik bezeichnet ›Reflexion‹ den Sachverhalt, dass ein Lichtstrahl

1 | Heraklit, Fragmente, griechisch und deutsch hg. von Bruno Snell, Zürich 1989, S. 17 (B 45)

2 | Zur Funktion von Metaphern im philosophischen, insbesondere dialektischen Denken vgl. Jörg Zimmer, Metapher, in: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 5, Bielefeld ²2003.

durch Spiegelung zur Lichtquelle zurückgeworfen wird. Diese metaphorische Übertragung kommt schon in den frühen philosophischen Wörterbüchern deutscher Sprache zum Ausdruck und hält sich bis heute durch. Johann Georg Walch definiert Reflexion als »Bewegung, sonderlich des Lichts, wenn dasselbige an einen Körper stösset; aber davon wieder zurück gehet. Im logischen Sinne ist die Reflexion eine Wirkung der Seele, und zwar des Verstandes, wenn derselbige, nachdem er die Ideen bekommen, zu denselbigen gleichsam zurück gehet, solche von neuem betrachtet und sich deren dadurch bewusst wird.«³ In metaphorischer Strenge kann man folglich von Reflexion nicht anders als unter der Voraussetzung eines Reflexionsverhältnisses handeln, das wiederum – soll der präzise Sinn der metaphorischen Rede ernst genommen werden – als Verhältnis der Spiegelung aufgefasst werden muss. In diesem präzisen Sinn ist Reflexion nicht nur ein Grundbegriff der Philosophie im Allgemeinen, sondern ein fundamentales Problem insbesondere der dialektischen Philosophie, da diese es eben systematisch mit Verhältnissenstrukturen zu tun hat.

Reflexion steht für die Tätigkeit des Philosophierens überhaupt, und ihr sachlicher Problemgehalt ist viel älter als der erst in der Moderne sich als Konzept der Grundlegung der Philosophie durchsetzende Begriff. Vom Problem der Reflexion kann überall da gesprochen werden, wo der Rückbezug des Denkens auf sich selbst und also das in sich unendliche *Selbstverhältnis* als konstitutives Strukturmerkmal des Denkens in der Philosophie thematisch wird. Aristoteles spricht diese dem Denken immanente Selbstbezüglichkeit im Begriff des *voûς* (*nous*, Geist) aus: »Der Geist ist auch selbst denkbar wie die denkbaren Dinge. Denn bei den stofflosen Dingen ist das Denkende und das Gedachte eines und dasselbe.«; und weiter heißt es, dass der Geist »alles bewirkt als ein besonderes Verhalten, wie etwa das Licht«.⁴ Hier klingt die Lichtmetaphorik und damit die Reflexionsstruk-

Die immanente
Selbstbezüglich-
keit des Denkens

3 | Johann Georg Walch, Philosophisches Lexicon, Reprint Hildesheim 1968, Band 2, S. 590; ähnlich ›Reflexion‹ als »Zurückbeugung« bei Wilhelm Traugott Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften (1775), Leipzig 1833, S. 471

4 | Aristoteles, De anima 429 b/430 a; vgl. Aristoteles, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst, übers. von Olof Gigon, München 1983, S. 332 f.

tur schon an. Aristoteles gibt die Strukturmomente der Selbstbezüglichkeit des Denkens an: Das Denken des Denkens bezieht sich nicht auf äußere Gegenstände, sondern das Denken wird sich selbst Gegenstand – deshalb sind Denken und Gedachtes hier streng identisch. Denn das Gedachte ist in diesem Fall nichts Selbständiges, sondern ein Inhalt des Denkens, ihm immanent. Zu allem, was der Geist ist und von sich weiß, hat er sich im Vollzug des Denkens selbst gemacht: Als νόησις νοήσεως (*nóēsis noéseōs*, Denken des Denkens) bestimmt sich das Denken im Verhalten zu sich und wird sich durch diese Tätigkeit Ursache seiner selbst. Zum »Vorzüglichsten« aber wird die Vernunft durch die nur im menschlichen Geist anwesende Struktur des sich wissenden Selbstverhältnisses: »Sich selbst also denkt die Vernunft, sofern sie ja das Vorzüglichste ist, und das Denken ist Denken des Denkens.«⁵

Bewusstseins- Die Verbindung der Reflexionsproblematik mit der Bewusstseinsphilosophie bzw. dem Begriff des Selbstbewusstseins ist ein immanente Ergebnis der modernen Philosophie. Das paradigmatische Zeugnis, von dem her sich ein transzendentaler Reflexionsbegriff bei Descartes; entwickelt hat und an dem sich auch die Kritik an der Möglichkeit methodische des Reflexionsmodells der Philosophie immer wieder Konsequenzen entzünden konnte, sind die *Meditationen* von René Descartes. Mit dem cartesischen Experiment des universellen Zweifels bekommt die Reflexion *methodischen* Charakter. Der radikale Zweifel stellt die Frage, was übrig bleibt, wenn alle äußere Realität und alle überlieferten Gewissheiten in Frage gestellt werden und kommt zu dem Ergebnis, dass in allem Zweifel nur die Gewissheit des Zweifelnden selbst unerschütterlich ist. Diese bewusstseinsimmanente Ich-Gewissheit wird dann zum unverrückbaren, methodisch gesicherten Ausgangspunkt begründeten Wissens von der Welt. Damit leitet Descartes eine Akzentverschiebung in der Bestimmung der Reflexionsproblematik ein, die für die gesamte moderne Transzendentalphilosophie maßgebend bleiben wird. Denn es geht nun nicht mehr darum, die innere Struktur der Selbstbezüglichkeit des Geistes in der Welt aufzuklären, sondern das Bewusstsein als fixen Mittelpunkt einer Welt als Korrelat des Selbstbewusstseins zu fassen: »Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde

5 | Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz, Reinbek 1994, S. 325 (1074 b)

von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist.«⁶ Diesen archimedischen Punkt findet Descartes in der bewusstseinsimmanenten Ich-Gewissheit als zweifelsfreiem Ausgangspunkt der Philosophie: »Und so komme ich [...] schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: ›Ich bin, ich existiere‹, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.«⁷ Dieses Argument ist innerhalb der cartesianischen Argumentation unwiderlegbar, enthält jedoch in der Art seiner Begründung durch den universellen Zweifel selbst gelegene Implikationen, die für die Ausarbeitung des transzendentalen Reflexionsbegriffs prägend sein werden: Denn da, um dieses reine Selbstbewusstsein zu gewinnen, das Ganze einer Welt zerstört werden muss, erhält Descartes die immanent unangreifbare, philosophisch jedoch dennoch problematische *Priorität* eines eigentümlich weltlosen Ich, das dann in der Wiederherstellung der Realität einen Weltbegriff enthält, der von der prinzipiellen Entzweiung von Ich und Welt ausgehen und das Wirkliche ausschließlich als im Bewusstsein gesetzte Objektivität begreifen muss. Es ist für die Wirkungsgeschichte des Descartes von der klassischen deutschen Philosophie bis hin zu Husserl charakteristisch, dass in der Fortbestimmung des Begriffs ›Selbstbewusstsein‹ der Versuch unternommen wird, die Richtigkeit des cartesianischen Grundgedankens zu wahren, seine systemimmanenten Konsequenzen jedoch in anderen Begründungsmodellen zu vermeiden.

Der cartesianische Begründungsversuch hat jedoch noch weitere Konsequenzen, an denen in der Nachgeschichte Kritik geübt worden ist. Eine immanente Notwendigkeit des Arguments ist die Voraussetzung der Zentralstellung des Subjekts, denn nur so kann der aristotelische Strukturbegriff des Geistes in der Welt zum methodisch festgestellten archimedischen Punkt werden. Wenn Gewissheit sich nur im Vollzug des Zweifels im Bewusstsein herstellt, wird Welt zum Anderen des je sich vollziehenden Bewusstseins. Der Solipsismus-Vorwurf ist der häufigste, aber keineswegs folgenreichste Einwand gegen Descartes: Ein wirklicher Realitätsverlust liegt vielmehr in der Implikation, dass der

6 | René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, II.1, in: Philosophische Schriften in einem Band, Hamburg 1996, S. 43

7 | Ebd., S. 45 (II.3.)

Vorstellungsinhalt nur noch vom denkenden Ich und in nichts mehr von der Wirkung der Welt bzw. der Stellung des Denkenden in der Welt abhängen soll. Aufgabe eines dialektischen Selbstbewusstseins- und Reflexionsbegriffs wird es sein müssen, in einer *ontologischen Dezentrierung* des Ich den Strukturaspekt des In-Seins aller Subjektivität, d.h. die konstitutive Welthaftigkeit des Ich zurückzugewinnen und in seinen Konsequenzen für den Begriff des Bewusstseins zu entfalten.

Eine weitere Implikation der von Descartes festgestellten Reflexivität allen Bewusstseins – der Rückbezug des Denkens auf sich ist dem Denken *als Bewusstsein* unmittelbar immanent – ist die Feststellung, dass diese reflexive Selbstgewissheit nur im Denken als *cogito* gegeben sein kann: »Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Nun, solange ich denke.«⁸ Es zeigt sich hier dieselbe dem cartesischen Begründungsmodell immanente Ambiguität, dass nämlich einem unbestreitbar richtigen Grundgedanken bestreitbare Konsequenzen korrespondieren. In der Tat kann es Ich-Gewissheit nur im Bewusstsein, nämlich im Rückbezug des Subjekts auf sich selbst im Denken geben, woraus jedoch keineswegs mit Notwendigkeit, sondern nur aus den historisch bedingten Begründungsbedürfnissen eines bestimmten Wissenschaftstypus folgt, dass sich diese Reflexionsstruktur nur in den an der Mathematik orientierten, im Verstand auffindbaren Formen *reinen* Denkens realisiert.

Ontologische
Dezentrierung
des Subjekts

Wird dagegen das Selbstbewusstsein als das Übergreifende eines Verhältnisses begriffen, in dem sich nicht nur die reine Identität des *cogito* im *cogito* (als *nur* im inhaltslosen reinen Denken des Denkens überhaupt antreffbare *reine* Identität), sondern auch das Andere des Denkens sich im Denken manifestiert, kann die Richtigkeit des Gedankens, dass reflektierter Selbstbezug nur im Denken möglich ist, für die Dialektik fruchtbar gemacht werden, ohne sich den Einseitigkeiten und Vereindeutigungen sowohl der rationalistischen Konklusionen als auch ihrer irrationalistischen Entkräftungen auszusetzen. Dann allerdings zeigt sich, dass Reflexion nicht Reduktion auf ein einfaches Identisches, sondern als an der Welt vermitteltes Selbstverhältnis eben Verhältnis Verschiedener ist. Reflexion

8 | Ebd., S. 47 (II.6.)

bedeutet in der Folge nicht Eliminierung, sondern Austrag von Widersprüchen im Denken. Gegen die rein epistemologische Ausrichtung der cartesischen Perspektive muss dem Problem der Reflexion folglich die ontologische Dimension zurückgewonnen werden, in der Reflexion allererst als umfassende Frage nach dem menschlichen In-der-Welt-Sein exponierbar werden kann.

Schließlich legt Descartes' so folgenreiche Akzentuierung der dem Bewusstsein immanenten Ich-Gewissheit die Konsequenz nahe, als sei das Selbstbewusstsein als archimedischer Punkt die potenzielle Lösung aller Probleme und mag so die Sicht darauf verstellen, dass die Reflexionsstruktur als »materiales Apriori«⁹ menschlicher Existenzform in der Welt zunächst und zuletzt selbst das Problem ist. Denn mit dem Geist und seiner ursprünglichen Selbstbeziehung geht ein Verlust an Unmittelbarkeit einher, eine Distanz des Menschen zu sich und zur Welt, die zwar im Denken vermittelt, aber niemals aufgehoben werden kann. Selbstverständlichkeiten und letzte Gewissheiten zahlt der Mensch immer mit dem Preis, die faktische Unendlichkeit seines reflektierten In-der-Welt-Seins aus dem Horizont des Vollzugs seines Lebens auszuschließen und notwendige Begrenzungen nicht mehr transzendierend in Frage zu stellen. Auch in diesem Sinn ist Reflexion, als das Ganze des menschlichen Daseins betreffende Struktur, prinzipiell *zirkulär*. Sie ist immer Problem und Lösung zugleich und deshalb, wie Hegel erkannte, mit Notwendigkeit in sich transitorisch und prozessual. Die menschliche Transzendenz, will man sie nicht theologisch oder existenzphilosophisch denken, liegt in dieser Notwendigkeit des Menschen, sich selbst zu überschreiten, die mit der faktischen Reflexivität seiner Existenzform gesetzt ist. Diese Existenzform ist in sich problematisch und stellt den Menschen vor seine grundsätzliche Fraglichkeit. Bewusste Lebendigkeit bedeutet immer, »daß die Welt, die sich uns auftut und in der wir uns in einer gewissen Hinsicht auch finden, uns dennoch nicht einschließt«. ¹⁰ Insofern ist Reflexion als Inbegriff der philosophischen Haltung überhaupt – dass das Denken vom Gedachten zu

9 | Vgl. zu diesem Begriff Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), in: ders., Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main 1981, Band IV

10 | Dieter Henrich, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, S. 25

sich zurückkommt, Distanz nicht nur zur Welt, sondern auch zu sich selbst nimmt, um sich dann in neuen, modifizierten Beziehungen erneut zu realisieren – nur ein sehr bewusster Ausdruck dessen, was im Vollzug des Lebens immer schon ursprünglich geschieht.

Formen des transzendentalen Scheins | Im Jahre 1810 erschien in den *Berliner Abendblättern* ein Text, der die Bemühungen der klassischen deutschen Philosophie und insbesondere der spekulativen Bewegung in Frage zu stellen schien, über den Begriff ›Reflexion‹ zu einer tragfähigen Begründung des Ganzen menschlicher Erfahrung zu kommen: Heinrich von Kleists *Marionettentheater* deutet die Reflexivität des menschlichen Daseins als Verlust der Unmittelbarkeit, als Herausgefallenheit aus einem natürlichen Schwerpunkt und Gleichgewicht. Reflexion bedeutet eine *Dezentrierung* des Menschen, eine Unterbrechung und Verzögerung aller seiner Lebensvollzüge durch das Bewusstsein.¹¹ Kleists zunächst irritierende Konsequenz ist nun, dass es nur zwei Möglichkeiten gibt, den natürlichen Schwerpunkt und die unmittelbare Identität des unbewussten Lebens mit sich zu erreichen: in der Mechanik der Marionette – denn sie ist bewusstlos, und jede ihrer Bewegungen hat einen physikalischen Schwerpunkt, aus dem heraus sie jeweils unwillkürlich entstehen – oder im unendlichen Bewusstsein eines Gottes. Versteht man den Gedanken indessen als Abgrenzungsversuch der menschlichen Sphäre – denn der Mensch verfügt nicht nur über kein unendliches, göttliches Bewusstsein, sondern auch niemals über gar kein Bewusstsein –, dann verliert er jede Befremdlichkeit. Denn Kleist grenzt sich hier nicht nur gegen eine Philosophie des absoluten Bewusstseins, sondern im Gleichnis der mechanischen Puppe auch ebenso gegen den romantischen Kultus einer Rückkehr zur Natur ab. Eine solche Rückkehr in die Unmittelbarkeit ist dem bewussten und endlichen Menschen versagt: »[D]as Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.«¹² Dieser Weg

11 | Vgl. Heinrich von Kleist, »Über das Marionettentheater«, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden*, München 1982, Band III, S. 338 ff.

12 | Ebd., S. 342

durch die Welt ist Reflexion, nämlich »Durchgang durch das Unendliche«. ¹³ Kleist unterstreicht damit, dass Reflektiertheit unwiderruflich den Verlust der Unmittelbarkeit bedeutet und dem Menschen keineswegs a priori jene Sicherheit gibt, die der Idealismus in der Einheit des Bewusstseins glaubte entdecken zu können. Das *Marionettentheater* lässt erkennen, dass es schon in der Zeitgenossenschaft der idealistischen deutschen Philosophie eine Ahnung davon gab, dass ›Selbstbewusstsein‹ und ›Reflexion‹ keineswegs allein als methodisches oder auch spekulatives Prinzip zu betrachten sind, das Lösungen für Grundlegungsfragen der Philosophie bietet, sondern ursprünglicher eine in sich ebenso segensreiche wie problematische Tatsache menschlicher Realität darstellt. Die Dezentriertheit, Indirektheit und Gebrochenheit des menschlichen Lebens machen es zu einer Aufgabe, und Kleists Einsicht in den ambivalenten Charakter der Reflexion kann uns sowohl durch die Entwicklung des Begriffs in der klassischen deutschen Philosophie begleiten als bei dem Versuch, darüber hinaus einen Begriff objektiver Transzendentalität und ontologisch begründeter Subjektivität zu gewinnen. Denn Kleist zeigt, dass es keine menschliche Wirklichkeit ohne Reflexion gibt und bewahrt zugleich davor, sie im Selbstbewusstsein zum absoluten Prinzip zu machen.

Die klassische Form des transzendentalen Reflexionsbegriffs entwickelt Immanuel Kant. Der berühmte Satz – »Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*« ¹⁴ – bezeichnet die notwendige Beziehung alles Mannigfaltigen der Erfahrung auf das Subjekt oder die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins. Diese »ursprüngliche Apperzeption« ist ein »Actus der Spontaneität« ¹⁵, d. h., sie enthält keine Rezeptivität, sondern ist reines Bewusstsein oder – dem cartesischen Gedanken entsprechend – rein bewusstseinsimmanent. Dieses Denken des Denkens ist eigentlich in keiner wirklichen Vorstellung tatsächlich mitgedacht, *kann* aber jederzeit als Grund der Vorstellung aktualisiert werden. Kant hält folglich die *formale* Identität der Apperzeption bzw. des Subjekts fest – die, wie man deutlich betonen muss, nicht mit seiner *empirischen* Identität

Der transzendentale Schein der Reflexion bei Kant

13 | Ebd., S. 345

14 | Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke, hg. von Wilhelm Weischedel, Bände 3 und 4, B 132

15 | Ebd.

verwechselt oder vermischt werden darf –: »Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine Vorstellungen* nenne, die *eine* ausmachen.«¹⁶ Das Denken also kann in jedem Augenblick vom Gedachten zu sich selbst zurückkehren und sich als Grund der synthetischen Einheit seiner Vorstellungen vergegenwärtigen. Diese formale Identität des Grundes aller Vorstellungen wird dann zur methodischen Grundlage allen Wissens: »Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, *um für mich Objekt zu werden.*«¹⁷

Unschwer lässt sich erkennen, dass Kant Descartes' Überlegungen fortbestimmt – und damit auch der gleichen Ambiguität eines unbestreitbar richtigen Grundgedankens unterliegt, der bestreitbare Konsequenzen enthält. Die transzendente Reflexion, die an dieser Stelle noch nicht *expressis verbis*, sondern sachlich als Einheit des Selbstbewusstseins in der transzendentalen Apperzeption auftritt, bedeutet eine *Abstraktion* von allem Inhalt. Im Unterschied zu Descartes tritt diese Abstraktion nicht als universeller Zweifel auf, sondern als *Entleerung* des Bewusstseins bis zu dem einzigen Inhalt, von dem das Bewusstsein nicht abstrahieren kann.¹⁸ In der Folge erfährt die transzendente Reflexion eine *formale* oder *rein logische* bzw. eine vom wirklichen Denken abtrennbare, weil *methodische* Bestimmung. Schon die Formulierung Kants, das *cogito* müsse alle Vorstellungen begleiten *können*, deutet auf eine Trennung von Reflexion und Erfahrungswissen hin. Kant setzt ersichtlich die cartesische Linie fort, indem er als Gegenstand der Reflexion die reine Einheit des Ich als Bedingung der Möglichkeit aller Verstandeserkenntnis bestimmt und somit die erkenntnistheoretische Per-

16 | Ebd., B 135

17 | Ebd., B 138

18 | Diese neue Form der *reditio in se ipsum* (Rückkehr in sich selbst) enthält das für unseren Zusammenhang unerhebliche, aber doch nicht unwichtige Detail, ohne einen Gott auszukommen, der die Realität der Welt wieder herstellt, weil sie, als abstrahierende Reflexion auf den Grund des Denkens, die das wirkliche Denken je begleiten kann, die Wirklichkeit der Welt nicht in Frage stellen muss.

spektive reproduziert, ja, in ihrer antimetaphysischen Tendenz sogar noch verstärkt.

Dies zeigt sich insbesondere im Übergang zur transzendentalen Dialektik, in der Kant von der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe«¹⁹ handelt. Die transzendente Reflexion wird als »Zustand des Gemüts« bestimmt, »um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen.«²⁰ Hinter dieser Formulierung verbirgt sich ein starker metaphysikkritischer Impuls, denn die transzendente Reflexion unterscheidet den richtigen vom falschen Gebrauch der Reflexionsbegriffe²¹: Erkenntnis ist danach immer das Ergebnis der Beziehung Erfahrung konstituierender Begriffe auf Anschauung, während Reflexion sich gar nicht auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern reine Verstandestätigkeit und näher die Beziehung von »Gedankendingen« im Denken darstellt, dessen Inhalt insofern überhaupt keine Erfahrung korrespondiert. Scheinerkenntnis entsteht bei »Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung«²², d. h., wenn von diesen Reflexionsbegriffen Erfahrung konstituierender Gebrauch gemacht wird. Hierin besteht die falsche Reflexion der Metaphysik; die transzendente Reflexion dagegen hat zwar *per definitionem* auch keinen Gegenstand der Erfahrung, begnügt sich jedoch damit, nur regulative Überlegung zu sein und ist transzendental in dem Sinn, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungswissen eruiert. Die »Amphibolie der Reflexionsbegriffe« ist ein Scharnier in der Architektur der *Kritik der reinen Vernunft*: Sie definiert abschließend den Reflexionstypus, den die transzendente Analytik vollzogen hat und antizipiert zugleich den Gegenstand der Vernunftkritik in der transzendentalen Dialektik. Die Konsequenz dieser Unterscheidung ist eindeutig: Kant trennt den Weizen von der Spreu, indem er den Realitäts-

19 | Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 316–B 349

20 | Ebd., B 316

21 | Zum Reflexionsbegriff bei Kant vgl. Jörg Zimmer, *Schein und Reflexion. Studien zur Ästhetik*, Köln 1996, S. 40 ff.; Andreas Hüllinghorst, *Kants spekulatives Experiment*, Köln 1992

22 | Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., B 326

gehalt transempirischer Reflexion bestreitet und als einzige Gegenstände der Reflexion, die nicht selbst als solche in der Erfahrung vorkommen, das »Noumenon«²³ und das reine Selbstbewusstsein zurücklässt. Beide Gegenstände transzendental möglicher Reflexion sind als Grenzbegriffe möglicher Erfahrung leer. Derart vollzieht Kant eine radikale Trennung von Wissen und Wissen des Wissens, Erfahrung und methodischer Reflexion der Bedingungen ihrer Möglichkeit, die in der nachkantischen spekulativen Bewegung mit großem Aufwand wieder revidiert werden musste, um einen das Ganze der Erfahrung übergreifenden Reflexionsbegriff zurückzugewinnen, ohne hinter die berechtigte Kritik Kants an der »vormaligen Metaphysik« zurückzufallen.

Formale Identität
des Subjekts und
ihre Grenzen

In der *Transzendentalen Dialektik* und genauer in den *Paralogismen der reinen Vernunft* hat Kant den transzendentalen »Gegenstand« der Reflexion, die ungegenständliche formale Identität des »Ich denke« als »Vehikel aller Begriffe überhaupt« näher bestimmt: »Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heiÙe Seele.«²⁴ Von der Vorstellung dieses Ich kann man nicht einmal sagen, »daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloÙes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet«²⁵ und insofern nur im Wissen sich kennen lernt. Der »Satz der Identität meiner selbst« betrifft eine *rein logische Identität* des Subjekts, weil sie analytisch im Bewusstsein auffindbar ist, kann jedoch nicht die empirische »Identität der Person bedeuten«, weil dies ein synthetischer Satz wäre, der die Erfahrbarkeit des Subjekts in der Anschauung voraussetzt.²⁶ Damit aber kritisiert Kant nicht nur die metaphysische Substantialität des *cogito* als *res cogitans* bei Descartes, sondern eliminiert auch den Substanzaspekt des Subjekts, den erst Georg Wilhelm Friedrich Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* reformuliert und, zusammen mit einem Strukturaspekt, zum Ausgangspunkt eines positiv dialektischen Reflexionsbegriffs macht. Kants Ambiguität besteht darin, dass »eine bloÙe logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseins«²⁷ einerseits falsche metaphysische Hypostasie-

23 | Das ist ein nicht-sinnlicher, transzendentaler Gegenstand; vgl. ebd., B 306 f.

24 | Ebd., B 399/400

25 | Ebd., B 40

26 | Ebd., B 408

27 | Ebd., B 413

rungen und auch vorschnelle Subjektkritik widerlegt, weil sie den Schluss von logischer zu empirischer Identität in seiner Unmöglichkeit zeigt, andererseits jedoch den Preis einer transzendenten Ort- und Weltlosigkeit zahlt, weil die Stellung des Subjekts in der Welt im formalen Begriff seiner Identität allein nicht mitgedacht werden kann. Einerseits hält Kant die Subjektivität als reine Tätigkeit oder Spontaneität fest, weil ihre Identität nur im Vollzug des Denkens überhaupt wirklich sein kann, andererseits muss er den immanenten Idealismus dieses Subjektbegriffs in Kauf nehmen, den alsbald Fichte zu seinen Konsequenzen führen wird. Im Ergebnis bedeutet Kants logische Identität des Selbstbewusstseins – so logisch unbestreitbar und von Kant selbst zugestandenermaßen tautologisch sie auch ist – seine Reduktion auf eine *Funktion*, die schließlich weder dem Substanz- noch dem Strukturaspekt menschlicher Subjektivität gerecht werden kann und dem Problem der Reflexion jede ontologische Perspektive verstellt. Diese Einheit von Substanz- und Strukturaspekt der Subjektivität wird von Gottfried Wilhelm Leibniz entdeckt²⁸, als bewusstseinsphilosophisches Grundlagenproblem aber dann erst bei Hegel thematisch und ihr immanenter Idealismus erst im Begriff objektiver Transzendentalität überschreitbar: Angezielt ist darin der *ontologische* Begriff eines Subjekts, dessen strukturelles Selbstverhältnis als ein substanzial wirkliches In-der-Welt-Sein und nur als solches sich verwirklicht.

Mit Fichte beginnt eigentlich die explizit dialektische Begriffsgeschichte der Reflexion, weil er das im Begriff der transzendenten Reflexion ausgedrückte Selbstverhältnis des Selbstbewusstseins als *Reflexionsverhältnis*, d. h. als das Übergreifende einer Beziehung fasst.²⁹ Dabei geht Fichte zunächst von Kants transzendentaler Reflexion aus und überschreitet sie in der spekulativen Bestimmung des reinen Ich als ›Tathandlung‹. Dieses reine Ich als *ursprüngliche Tätigkeit* ist als »Grundsatz alles menschlichen Wissens« das, was »allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht«. ³⁰ Die Auffindung dieses

Die spekulative Entdeckung des Reflexionsverhältnisses durch Fichte

28 | Vgl. Hans Heinz Holz, Leibniz, Stuttgart 1958

29 | Vgl. Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, Band II, Suttgart, Weimar 1998, S. 283 ff.

30 | Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg ⁴1997, S. 11; im Folgenden zitiert als ›WL 1794‹

Prinzips macht eine transzendente »Abstraktion von allem, was nicht wirklich dazu gehört, notwendig.«³¹ Im reinen Selbstverhältnis, d. h. im Denken seiner selbst, *setzt* das Ich seine ursprüngliche und absolut selbstbegründete Identität als Realität. Der Satz »Ich bin Ich« folglich »gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach.«³² Schon in diesem unscheinbaren Detail überschreitet Fichte Kant, weil er über die formale Einheit des Selbstbewusstseins hinaus die tatsächliche Identität des Ich als ursprünglichen Inhalt, als erstes *Faktum* der Philosophie entwickelt, die Kant gerade aus den genannten logischen Gründen ausgeschlossen hatte. »*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend, setzt* ist das Ich, als absolutes Subjekt.«³³ Gegenstand der Reflexion ist dann nicht mehr eine vom wirklichen Sein des Menschen und vom wirklichen Wissen abgelöste methodisch-formale Einheit des Ich, sondern das Faktum seiner reinen und zugleich wirklichen Identität. Der »Gegenstand dieser Reflexion ist selbst eine Reflexion; nämlich die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesene Datum (das freilich bloß als Gegenstand dieser Reflexion des Gemüts über dasselbe ein Datum genannt werden darf, denn außerdem ist es ein Faktum).«³⁴ Mit diesem unscheinbaren, aber gewaltigen Schritt ist die methodische Verengung, wie sie für die moderne Bewusstseinsphilosophie von Descartes bis Kant charakteristisch war, mit einem Schlag gesprengt, und die systematische Dimension der Reflexion ist, wo nicht ontologisch entfaltet, doch spekulativ eröffnet. Fichte fordert eine *Metaphysik der Erfahrung*, indem die Philosophie den »Grund aller Erfahrung«³⁵ anzugeben hat, d. h., die Subjekt-Objekt-Relation nicht dualistisch auseinander reißt, sondern das *Ganze der Erfahrung* aus *einem* Prinzip – der Reflexion des absoluten Subjekts in sich – zu begründen hat. Aus dieser Problemstellung ergeben sich zwei folgenreiche Konsequenzen. Mit der Begründung des Ganzen der Erfahrung aus einem Prinzip wird die Be-

31 | Ebd.

32 | Ebd., S. 15

33 | Ebd., S. 17

34 | Ebd., S. 141

35 | Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), Hamburg 1984, S. 7 u. ff.; im Folgenden zitiert als »Versuch«

gründungsstruktur *zirkulär*. Sie wird *objektiv reflexiv*, indem die sich selbst begrenzende Wirkung des unendlichen Ich auf das Sein sich als Wissen ins Selbstbewusstsein zurückbeugt. Daraus ergibt sich unmittelbar die zweite Konsequenz, nämlich dass diese objektive Selbstreflexion des Ich notwendig das Ergebnis eines Verhältnisses zum Anderen des Ich und also das Selbstverhältnis nicht leere logische Identität, sondern immer bestimmtes Reflexionsverhältnis ist. Das Ich ist das Übergreifende einer »Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt«³⁶ und bestimmt sich nur in dieser dialektischen Wechselwirkung. Der Idealismus Fichtes besteht nun darin, als *absoluten* Grund dieses Reflexionsverhältnisses die setzende Tätigkeit des reinen Ich anzusetzen.

In der Entdeckung einer objektiven Reflexion im Sinne des *bestimmten Verhältnisses asymmetrischer Glieder* im Denken Fichtes liegt eine innovative Leistung gegenüber Kant.³⁷ In der Erkenntnisbeziehung sind die Entgegengesetzten »ein Subjektives und ein Objektives; aber sie sind als solche, *vor* der Synthesis, und *nach* ihr auf eine sehr verschiedene Art im menschlichen Gemüte. *Vor* der Synthesis sind sie bloß Entgegengesetzte und nichts weiter [...]; sie bezeichnen ein bloßes Verhältnis und weiter nichts. [...] *Nach* der Synthesis sind sie etwas, das sich im Bewußtsein auffassen und festhalten läßt, und welches gleichsam dasselbe füllt. [...] Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die Entgegengesetzten zu vereinigen als Eins zu *denken*[...].«³⁸ Der Gegenstand der Entgegensetzung weiß weder von sich noch von der Beziehung, in der er je steht; das Bewusstsein aber, solange es sich nicht als Grund der Entgegensetzung und damit als übergreifende Einheit eines Verhältnisses

Die Asymmetrie
des Reflexions-
verhältnisses

36 | Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch*, a. a. O., Band II, S. 294 f.

37 | Die Asymmetrie des Verhältnisses entsteht eben dadurch, dass ein Glied der Beziehung in sich reflektiert ist: Die mechanische »Kraft des Wirkenden geht über auf ein anderes, außer ihm Liegendes, ihm Entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Sein hervor, und weiter nichts; [...] aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben [Bewegung] antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke« (Versuch, S. 19). Darin eben liegt der Unterschied der Kraft, die von der Tätigkeit des Ich aus wirkt (und damit die Asymmetrie des Verhältnisses, in dem das Selbstbewusstsein steht): Sie ist in sich reflektiert.

38 | Fichte, WL 1794, S. 143 f.

denkt, das es selber setzt, weiß nichts vom asymmetrischen Charakter seiner Beziehung auf das Andere seiner selbst (das eben darum »Nicht-Ich« heißt, weil es das Andere des Ich, also reine Negativität ist). Erst wenn der Geist sich als Grund der synthetischen Einheit weiß, wird ihm das Ganze des Verhältnisses zum Ausdruck eines Selbstverhältnisses. Diese Synthesis nennt Fichte Anschauung. Insofern in ihr eine wissende Rückwirkung auf ihren Grund, das sich setzende Selbstbewusstsein, stattfindet, ist sie *intellektuelle Anschauung*.³⁹ Damit entsteht das Reflexionsverhältnis, in dem das tätige Ich das Übergreifende ist. Das Ich ist reine Tätigkeit, und diese Tätigkeit der Grund aller bestimmten Verhältnisse: Sie »wird reflektiert, nach innen getrieben«⁴⁰, und insofern ist das »Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich« bzw. »in sich zurückkehrendes Handeln«.⁴¹

Im Ergebnis erhält Fichte einen Begriff der Reflexion, der nicht vom Feld der Erfahrung abstrahiert, sondern es durchdringt und aus jeder seiner Wirkungen auf die Wirklichkeit auf sich selbst zurückverwiesen wird. Das Ich ist ursprünglich diese unendliche Wirksamkeit auf das Sein, ein in sich Unbegrenzt, das sich in jeder Handlung auf das Sein seine eigene Grenze im Verhältnis zum Objekt setzt und diese dann in der Reflexion überschreitet: »1. Im Ich ist ursprünglich ein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. [...] 2. Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflektieren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich, und überhaupt über nichts reflektieren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder – was das gleiche heißt – die Befriedigung des Reflexionstriebes ist dennoch *bedingt*, und hängt ab vom Objekte.«⁴² In jedem Akt der Reflexion – und als solcher ist er nicht Abstraktion, sondern Bestimmung – ist das Ich »begrenzt, d.i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch strebt zu erfül-

39 | Vgl. Versuch, S. 43: »Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue.«

40 | Fichte, WL 1794, S. 147

41 | Fichte, Versuch, S. 38 und 42

42 | Fichte, WL 1794, S. 208

len«. ⁴³ Streben und Reflexion bilden im tätigen Selbstbewusstsein eine dialektische Einheit, indem sie im Verhältnis der Wechselwirkung stehen. Anders formuliert ist Reflexion oder das vermittelte Selbstverhältnis das Ergebnis dieser Wechselwirkung, indem das Wirken nach außen sich ins Selbstbewusstsein zurückbeugt: »*der Begriff oder das Handeln des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst.*« ⁴⁴

Eine Kritik an diesem subjektiven Idealismus konnte nicht auf sich warten lassen. Denn so richtungsweisend die Entdeckung einer in sich reflektierten Wirkung als Wechselwirkung zwischen Selbstbewusstsein und Sein auch war, sie musste doch rein vom Ich-Pol des Verhältnisses ausgehen, konnte das asymmetrische Verhältnis der Wechselwirkung also nur von einer Seite beleuchten und deshalb nicht *rein als solches* ontologisch entfalten. ⁴⁵ Eine Kritik des fichteschen Standpunktes in Richtung auf die Frage nach dem Sein hat Friedrich Hölderlin in dem *Urteil und Sein* genannten Fragment artikuliert. ⁴⁶ Hölderlin, der in Jena Hörer Fichtes war, nimmt zum Ausgangspunkt seiner Kritik die Einsicht, dass Fichte sein spekulatives Prinzip in die Form des Satzes und damit des Urteils bringt. Hölderlin versteht das Urteil etymologisch als »Ur-Teilung«, d. h. als die Form des Denkens, die die Entzweiung des Subjekt-Objekt, das in der intellektuellen Anschauung als innigst vereinigt gedacht sein soll, allererst *setzt*. Da nun der Begriff der Teilung die notwendige Voraussetzung eines Ganzen enthält und die Identität des Ich eben gerade ein Beispiel der Teilung und nicht des Ganzen oder des Seins ist, macht Hölderlin Fichte zum Vorwurf, dass er das, was er systematisch anstrebt, nämlich die untrennbare Einheit

Kritik am subjektiven Idealismus

43 | Ebd., S. 209

44 | Fichte, Versuch, S. 102 f.; die Formulierung des »Begriffs« im Singular und die Identifizierung mit dem »Denken des Ich« muten schon als Vorgriff auf Hegel an.

45 | Dieser Subjektivismus ist auch verantwortlich dafür, dass Fichte sich dem dogmatischen Objektivismus nur im »Gefühl« zu opponieren weiß, ohne ihn eingeständenermaßen widerlegen zu können. Nur wenn es gelingt, das Ganze des Verhältnisses zu denken, entkommt die Philosophie der dezisionistischen Alternative; vgl. Versuch, Abschnitt 5.

46 | Vgl. Friedrich Hölderlin, Werke in zwei Bänden, München 1978, Band I, S. 840 f. Eine eingehende Analyse und Interpretation findet man bei Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1993.

des Subjekt-Objekts als das Ganze zu begründen, gerade verfehlt. Hölderlin hält fest, dass man die *Identität* des Ich=Ich als Grund der im Denken gesetzten Trennung oder Teilung nicht mit dem *Sein* – als Einheit des Subjekt-Objekts ›schlechthin‹ und unteilbares Ganzes, das deshalb nicht geteilt werden kann, weil es in jeder Teilung als solches Ganzes aufgehoben wird – ›verwechseln‹ darf. Die Voraussetzung der Identität des Ich führt immer zur Teilung, in die schlechte Unendlichkeit einer Reihe von Iterationen des Selbstbewusstseins, das dergestalt weder beim Sein noch bei sich selbst je ankommen kann. Wie immer Hölderlins Antwort genau zu interpretieren wäre⁴⁷, er zeigt sehr deutlich das *Problem* an, das Fichte der weiteren philosophischen Entwicklung und besonders der Dialektik stellt. Das Reflexionsverhältnis ist bestimmte Einheit Unterschiedener, die vom Pol der Ich-Identität her zwar als Verhältnis, nämlich als gesetzte Beziehung gedacht werden, aber nicht als Ganzes oder *absolute* Einheit entfaltet werden kann. Positiv festzuhalten ist daran, dass Hölderlin die Unmöglichkeit erkennt, von einem Moment des Ganzen, dem Subjekt, aus das Ganze oder das Sein zu erreichen. Die Form des Urteils ist ungeeignet, spekulative Sachverhalte auszudrücken. Auf der anderen Seite jedoch ist jene Ur-Teilung, von der Hölderlin spricht, im Feld der Erfahrung schlechthin nicht aufhebbar, sondern mit dem menschlichen Geist als Reflexion unmittelbar gesetzt. Jenes Sein, das Hölderlin sucht – das Ganze als absolute Einheit, die *nur* in dem Verhältnis selbst besteht –, ist prinzipiell transempirisch, aber doch nicht nur ästhetisch evozierbar, sondern auch philosophisch *denkbar*.

Damit ist der Problemhorizont bezeichnet, in dem Hegel eine dialektisch-ontologische Theorie der Reflexion entwickelt hat. Schon in Hegels Erstlingswerk heißt es zeitdiagnostisch

47 | In einem Brief an Friedrich Schiller deutet Hölderlin an, dass Fichtes Programm, nämlich die »Vereinigung des Subjektes und Objektes in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellektuellen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist [...]« (Werke in zwei Bänden, a.a.O., Band II, S. 667). Hier zeigt sich, dass Hölderlin in der ästhetischen Akzentuierung des Problems und auch in der nicht mehr rein transzendentalphilosophischen Argumentation eher im Sinne Schellings, d.h. letztlich jenseits der eigentlichen Reflexionsproblematik, spricht.

und zugleich systematisch interessant: »Entzweiung ist der *Quell des Bedürfnisses der Philosophie*, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert, und sich als ein Selbständiges fixiert.«⁴⁸ In diesen Zeilen sind Problem und Programm des Hegelschen Denkens artikuliert und lassen sich auf die Reflexionsproblematik abbilden: Entzweiung ist mit dem Faktum, dass wir geistige, d. h. in sich reflektierte Wesen sind, unmittelbar gesetzt. Als solches Faktum ist sie immer Ursprung des Bedürfnisses der Philosophie, nämlich das, was im menschlichen Leben und der Erfahrung niemals aufhebbar ist, *im Denken* zu versöhnen. Weiter geht Hegel auf die Bedingungen der Epoche ein. Im modernen Verstandesdenken der Subjektivität wird Entzweiung nicht als Ausgangspunkt und Problem verstanden, sondern systematisch festgeschrieben, indem ein Moment des Ganzen des Reflexionsverhältnisses zum Prinzip hypostasiert, nämlich als scheinhaft Selbständiges fixiert wird.

Hegels Konsequenz aus dieser Diagnose ist allerdings nicht eine Abwendung vom Begriff der Reflexion, sondern seine Radikalisierung. Über das verständige Denken hinaus wird Reflexion nun zum »Instrument des Philosophirens«, als vernünftiges Denken nämlich Reflexion des *Ganzen des Verhältnisses oder des Absoluten*: »Die isolierte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter wäre ein Aufheben des Absoluten, sie ist das Vermögen des Seyns und der Beschränkung; aber die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Seyn und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht; zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.«⁴⁹ Reflexion ist folglich nicht eine endlose Iteration seine eigene Grenze setzender Subjektivität, sondern hat die Frage zum Gegenstand, wie das Ganze des Reflexionsverhältnisses, dessen Momente Subjekt und Objekt sind, gedacht werden kann. Gegenstand der Philosophie oder der Reflexion ist es, alle beschränkten Momen-

48 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie«, in: ders., Hauptwerke in sechs Bänden, Hamburg 1999, Band 1, S. 12; im Folgenden zitiert als HW.

49 | Ebd., S. 16 f.

te dieser Verhältnisstruktur, die das Absolute ist, in ihrer Beziehung auf das Ganze explizierbar und damit sowohl in ihrer positiven Endlichkeit als auch in ihrer negativen Unendlichkeit denkbar zu machen.

Aufgabe der Philosophie ist es also, dieses Ganze zu denken. Von hier aus klären sich die Motive der Hegelschen Fichte-Kritik, nämlich »[...] daß jenes absolut gewisse Erste nur ein Theil ist; [...] aber daß das Ganze dieses Fortgangs Totalität sey, ist eben dadurch, daß ein als Theil erkanntes, mangelhaftes, absolute Wahrheit und Gewißheit haben soll, unmöglich«; es sind dies die »Fußseisen der Reflexion, die den Theil zu einem Ansich und so es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen [...]«.⁵⁰ In der Folge heißt es dann, dass in der transzendentalen Reflexionsphilosophie »der Dogmatismus des Seyns, in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objectivität in die Metaphysik der Subjectivität umgeschmolzen«⁵¹ werde.

Hegel: das in sich reflektierte
substanzielle
Verhältnis

Welche Antwort gibt Hegel selbst in der *Phänomenologie des Geistes* auf die transzendente Frage? Er entwickelt Transzendentalität als Entfaltung des *substanziellen Verhältnisses* einer realen und asymmetrischen Beziehung, die sich im Selbstbewusstsein darstellt. Damit gewinnt Hegel die für die Dialektik entscheidende *Einheit von Substanz- und Strukturaspekt* des Transzendentalen. »Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken.«⁵² An dieser berühmten Stelle ist genau zu beachten, dass Hegel das Wahre *ebenso sehr* als Subjekt, d. h. als Reflexionsstruktur des Selbstbewusstseins auffasst, also nicht als Substanz schlechthin, aber sehr wohl auch als Substanz. Der Satz enthält nicht nur eine Spinoza-Kritik, sondern zugleich auch eine Zurückweisung der transzendentalen Reflexionsphilosophie. Die eine Substanz, das Ganze, muss so gedacht werden, dass darin das Selbstbewusstsein nicht verschwindet; und in die Richtung einer reinen Sub-

50 | Georg Wilhem Friedrich Hegel, »Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie«, in: HW 1, S. 392 f.

51 | Ebd., S. 412

52 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: HW 2, S. 18

jekttheorie der Reflexion heißt es: »Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit *Subject*«, und als Subjekt ist dieses Sein »reine *einfache Negativität*«. ⁵³ Damit ist nicht nur der Unterschied von Sein und Denken gesetzt, sondern auch das Grundproblem der dialektischen Philosophie artikuliert, die *Beziehung als solche*, nämlich das sich entwickelnde substantielle Verhältnis zum Grund des Wahren zu machen: »[...] nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre«. ⁵⁴ Im Wissen ist Sein selbstverständlich reine Negativität, d. h. im Selbstbewusstsein vermitteltes Sein. An dieser Stelle eine Idealismuskritik an Hegel aufmachen zu wollen, wäre daher unsinnig und zum Scheitern verurteilt.

Im Gegenteil: In der Rede von der »Reflexion im Anderssein« eröffnet Hegel die Perspektive, den Grund des Wahren nicht mehr in einem Moment des Ganzen der Erfahrung, sondern in der *Struktur des In-Beziehung-Seins* selbst aufzusuchen. Damit wird zwar nicht der Idealismus überhaupt, aber doch der subjektive Idealismus des reinen Selbstbewusstseins gebrochen. Das »reine Selbsterkennen« findet »im absoluten Andersseyn« statt, also in der Beziehung, dem »Aether« des substantiellen Verhältnisses selbst, das sich im Wissen reflektiert. ⁵⁵ Nicht das Subjekt, sondern das Verhältnis – und d. h. das Ganze seiner Momente, also auch das Sein – ist Grund des Wissens. Dieses Verhältnis wird sich im Wissen durch seine immanente Entwicklung transparent. Das Selbstverhältnis, unmittelbar im Geist da, wird nur als ein im Sein (dessen Teil es selbst ist) Vermitteltes zu etwas Wirklichem. Das Selbstbewusstsein ist nicht nur deshalb das Prinzip der Wirklichkeit, weil es bei der Abstraktion von allen bestimmten Vorstellungsinhalten allein zurückbleibt, sondern weil es aus allen seinen realen Beziehungen zum Sein durch die Struktur der Reflexion bedingt auf sich zurückkommt. Auch Hegel also artikuliert die Asymmetrie des Verhältnisses, indem ein Moment der Beziehung, das Selbstbewusstsein, nicht nur sich selbst, sondern auch das Ganze der Beziehung reflektiert und deshalb *übergreift*, und zwar genauer so, dass dieses

53 | Ebd.

54 | Ebd.

55 | Ebd., S. 22

Übergreifen im Sein des substanziellen Verhältnisses stattfindet. Die Entdeckung des bewussten Moments dieses Verhältnisses, aus dem Hegel dann seinen absoluten Idealismus glaubt legitimieren zu können, versteht Reflexion nicht als Gewissheit durch Abstraktion von der Erfahrung, sondern als das In-sich-Gehen der Erfahrung im Selbstbewusstsein. Dieses kommt nicht als Identität, welche es nur als Moment der Bewegung ist, zu sich, sondern als Erfahrung selbst, d.h. als Werden im Anderssein. Und gegen den fixen Punkt, der das Subjekt in der klassischen Bewusstseinsphilosophie war, hält Hegel fest: »In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heißt, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber stehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsöniren an dem ruhenden Subjecte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.«⁵⁶ Das transzendente Subjekt löst sich in die immanente Dynamik seiner Beziehungen auf. Es ist nicht reine Spontaneität, sondern wissende, in sich reflektierte Beziehung zum Sein: Es kommt aus jeder, aber auch nur in jeder seiner Beziehungen auf sich zurück.

Die Transzendenz
des Bewusstseins
als Dialektik der

Das immanente Leben dieses reflektierten Reflexionsverhältnisses klärt die *Einleitung* der *Phänomenologie des Geistes*⁵⁷, indem in ihr die *Transzendenz des Bewusstseins* bestimmt wird.

Grenze

Mit jeder Bestimmtheit, in der es seine Grenze setzt, ist zugleich das Jenseits dieser Grenze mitgesetzt, d.h., das immanente Überschreiten seiner selbst oder sein Werden reflektiert sich im Bewusstsein. Als bewusstes Wesen ist der Mensch in jeder seiner Wirkungen auf die Welt, in allen seinen endlichen Verwirklichungen faktisch über sich hinaus. »Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm diß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt [...]«; und Hegel fügt ausdrücklich hinzu, dass diese strukturelle Transzendenz des Bewusstseins keineswegs

56 | Ebd., S. 42 f.

57 | Vgl. hierzu ausführlicher Jörg Zimmer, »Dialektik und Erfahrung. Über ursprüngliche ›Reflexion der Reflexion‹ in Hegels Theorie der sinnlichen Gewißheit«, in: Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie, Heft 7, Bonn 1996, S. 11 ff.

die Lösung aller Probleme darstellt, sondern im Unterschied zum ›natürlichen Leben‹ die in sich problematische Existenzform des Menschen konstituiert: »Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.«⁵⁸

Das Bewusstsein *ist* deshalb unmittelbar *der* Begriff, weil es in seiner Struktur das Ganze des substanziellen Verhältnisses in seiner immanenten Entwicklung *übergreift*. Dieser Grundgedanke der zirkulären, das Ganze der Erfahrung übergreifenden Struktur der in sich reflektierten Priorität des Bewusstseins begründet den absoluten Idealismus Hegels – und wird dialektisch auch nur überschritten werden können, wenn es gelingt, diese Struktur in ein Seinsverhältnis zu überführen und dennoch an ihr als solcher festzuhalten. Die richtige Konsequenz aus diesem dialektischen Begriff des Bewusstseins, die jedem naiven Realismus oder Materialismus, der das Wissen am Gegenstand überprüfen will, so als gäbe es ihn für das Wissen als solchen, d. h. ohne Vermittlung der Bewusstseinstätigkeit, den Boden entzieht, formuliert Hegel so: »Das Bewußtseyn gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn [...]. Denn das Bewußtseyn ist einerseits Bewußtseyn des Gegenstandes, andererseits Bewußtseyn seiner selbst; Bewußtseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtseyn seines Wissens davon. Indem beyde *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht.«⁵⁹ Damit ist nichts Geringeres festgestellt, als dass sich die Beziehung von Sein und Bewusstsein nur in der Immanenz des Bewusstseins reflektiert und reflektieren kann. Der naive und dogmatische Realismus ist durch die *Phänomenologie des Geistes* schon deshalb obsolet geworden, weil sie zur Einsicht bringt, dass sich in der Veränderung des Wissens nicht nur das Wissen, sondern auch sein Gegenstand verändert, eben weil er Gegenstand des Wissens ist. Wissen bedeutet Verwandlung des Anderen *ins* Denken, aber immer auch seine Verwandlung *im* Denken. Erfahrung ist so keineswegs auf die Präsenz des Wirklichen im Bewusstsein zu reduzieren, sondern muss als das Ganze

58 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: HW 2, S. 57

59 | Ebd., S. 59

der Entwicklung des substanziellen Verhältnisses verstanden werden, worin das Bewusstsein das Sein, sich selbst und seine Stellung im Sein reflektiert: »Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.«⁶⁰

Priorität oder Primat des Bewusstseins

Jeder Bestimmungsversuch des Transzendentalen wird, will er dialektisch sein, an dieser Struktur der Erfahrung als im Bewusstsein wirkliches, in sich reflektiertes substanzielles Verhältnis festhalten müssen. Eine Perspektive über Hegel hinaus kann es nur geben, wenn der *transzendente Schein der Priorität des Bewusstseins* durchbrochen und der Gedanke begründet werden kann, dass dem übergreifenden Charakter des Bewusstseins *ursprünglicher* ein Übergreifen des Seins über das Bewusstsein korrespondiert. Eine solche Begründung wäre nur dann möglich, wenn Bewusstsein nicht als archimedischer Ausgangs- und Mittelpunkt, sondern als virtuelles Moment des Seins begreifbar gemacht werden könnte, d. h. nur als ein solches In-Sein, das durch die Wirkung des Seins reflexiv auf dieses Sein zurückwirkt, überhaupt das Ganze der Beziehung übergreift. Im Begriff einer Transzendentalität als Modus des Seins, in dem Sein sich in sich reflektiert, zeichnet sich die Möglichkeit ab, den *transzendentalen Schein*, dass nämlich die *notwendige Vermittlung des Seins im Bewusstsein mit der Priorität des Bewusstseins verwechselt wird*, zu überwinden. In diesem Gedanken bereitet sich ein Strukturbegriff von Selbstbewusstsein und Reflexion vor, der den *Primat* des Bewusstseins als virtuelles, auf sich zurück bezogenes, objektives Seinsverhältnis von einer *Priorität* des Seins her denkt. Nur so gewinnt die Philosophie dem Menschen einen zentralen, wenn auch dezentrierten, einen realen, wenn auch schwebenden Ort im Sein zurück. Der Mensch wirkt als Bewirktes und verhält sich frei zu einer Welt, die nie nur das Andere seiner Freiheit, sondern immer auch ein ihm Vorausliegendes, über ihn Hinausgehendes, mit einem Wort, ein ihn Bestimmendes und Begrenzendes ist.

»Das Denken verhält sich als Idealismus ...«

Im *Vernunft*-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* gibt es eine Formulierung, die den Idealismus auf die Spitze zu treiben scheint und doch seiner Transformation eine Pforte öffnet: Ver-

nunft heißt, dass sich das Selbstbewusstsein »seiner selbst als der Realität gewiss« ist; »oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr.«⁶¹ Dieses Wort ist äußerst denkwürdig, denn an dieser Stelle wird näher deutlich, dass das Selbstbewusstsein deshalb alle Realität ist, weil es für den Menschen keine ihm zugängliche Wirklichkeit gibt, die nicht irgendwie gewusste, d.h. reflektierte Realität wäre. Aus eben diesem Grund *verhält* sich das Denken notwendig als Idealismus zu ihr – eine Formulierung, die doch ersichtlich offen lässt, ob es auch notwendig Idealismus ist. Der Idealismus unterstreicht die reine Negativität des Seins, d.h. seine notwendige Vermittlung in der Tätigkeit des Bewusstseins. Hegel sagt allerdings nicht, das Denken sei Idealismus, sondern formuliert vorsichtiger: Denn nur soviel ist sicher, dass die Philosophie den genannten Sachverhalt nicht anders als in idealistischen Grundbegriffen artikulieren kann (und der Idealismus auch daher eine notwendige Bedingung für die Entwicklung eines jeden dialektischen Begriffs der Reflexion ist).

Das Selbstbewusstsein ist deshalb *der* Begriff und *die* Kategorie, weil es für den Menschen und sein Wissen keine Realität gibt, die nicht im Bewusstsein vermittelt wäre. Das heißt aber nicht, dass man die Einheit des Selbstbewusstseins, wie bei Fichte, als bloße ›Behauptung‹ oder abstrakte ›Versicherung‹ ansprechen kann. Der abstrakte Idealismus – den Hegel im *Vernunft*-Kapitel auch als historisches Phänomen untersucht und das unter anderem durchaus auch als Kritik am subjektiven Idealismus gelesen werden muss – hat die Bildungsgeschichte des Selbstbewusstseins im Rücken, ohne sie in sich begriffen zu haben und ohne auch sie in den philosophischen Begriff des Selbstbewusstseins aufnehmen zu können. Die *Phänomenologie des Geistes* geht über diesen behaupteten Idealismus hinaus, indem sie zur Einsicht bringt, dass Wissen sich zwar in der Immanenz des Bewusstseinslebens korrigiert, aber doch an der Realität, d.h. in der Entwicklung des Reflexionsverhältnisses bildet. Das Selbstbewusstsein ist *der* Begriff und *die* Kategorie, weil es das Übergreifende der Beziehung ist, die sich in ihm reflektiert: »Diese Kategorie nun oder *einfache* Einheit des Selbstbewusstseins und des Seyns hat aber an sich den *Unterschied*; denn ihr

61 | Ebd., S. 132

Wesen ist eben dieses, im *Andersseyn* oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu seyn. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist.«⁶²

In dieser Einheit von Selbstbewusstsein und Sein, die den Unterschied in sich trägt und austrägt, ist der dialektische Strukturbegriff der Reflexion gewonnen, den Hegel Vernunft nennt. Das Kapitel über das ›absolute Wissen‹ entfaltet diese Struktur der Reflexion in der Form des dialektischen Begriffs. Wird die Selbstgewissheit des Ich in allen transzendentalen Reflexionsbegriffen vor Hegel durch Abstraktion gewonnen und dann als Prinzip der Erfahrung expliziert, so ist sie in der *Phänomenologie des Geistes realiter* das implizite Medium, *idealiter*, d.h. in der Form des Begriffs oder des expliziten Wissens der Struktur, das *Ergebnis* des Prozesses der Erfahrung und steht deshalb am Ende der Darstellung des Bewusstseins. Die Dialektik löst die Unmittelbarkeit und beharrende Identität des Ich und der Substanz auf in die Bewegung der Relation, die im Denken zu sich kommt. Als »besondere Gestalt des Bewusstseyns«⁶³ ist die einfache Einheit des Begriffs ›Philosophie‹. Im Strukturbegriff des das Ganze des substanziellen Verhältnisses übergreifenden Selbstbewusstseins – in dem das Ich zugleich steht und aus dem es zu sich zurückkehrt – ist der Standpunkt der Philosophie oder der Reflexion gewonnen, von dem aus das *Verhältnis* als solches positiv, d.h. als logische Struktur konstruiert werden kann. Von der systematischen Dialektik aus, die Reflexion als diese logisch-ontologische Struktur an sich entwickelt, ist der Standpunkt des Bewusstseins dann, wie es in der ›kleinen‹ *Phänomenologie des Geistes* in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* heißt, nurmehr die »Stufe der Reflexion oder des *Verhältnisses* des Geistes«. ⁶⁴ Geradezu lakonisch und doch in der metaphorischen Rede bedeutungsvoll und tief bestimmt Hegel hier den *dialektischen Begriff des Transzendentalen*, der in der weiteren Entwicklung der dialektischen Philosophie modifiziert, aber nicht mehr hintergangen werden kann: »Ich als diese absolute Negativität ist an sich, die Identität in

62 | Ebd., S. 134

63 | Ebd., S. 425

64 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: HW 6, S. 421

dem Andersseyn; Ich ist es selbst und greift über das Object als ein *an sich* aufgehobenes über, ist *Eine* Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältniss; – das *Licht*, das sich und noch Anderes manifestirt.«⁶⁵

Objektive Transzendentalität | An einem Aphorismus aus Goethes *Maximen und Reflexionen* lässt sich das Problem entwickeln, vor das sich der Versuch, einen Begriff *objektiver* Transzendentalität zu gewinnen, gestellt sieht. Dort heißt es: »Alles, was im Subjekt ist, ist auch im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist auch im Subjekt und noch etwas mehr. / Wir sind auf doppelte Weise verloren oder geborgen: Gestehen wir dem Objekt sein Mehr zu, pochen wir auf unser Subjekt.«⁶⁶ Goethe bringt die grundsätzliche Inkongruenz von Subjekt und Objekt zum Ausdruck, die im subjektiven Idealismus verschwinden muss, da die Beziehung in die Identität des Ich-Pols zurückgenommen und so das Sein auf eine Funktion des Bewusstseins reduziert wird, aber doch nicht aufgehoben werden kann, will man dialektisch das Ganze des realen Verhältnisses als solches ins Auge fassen, in dem das in sich reflektierte Subjekt als bestimmter Modus des Seins, nämlich in ontologischer Differenz als dasjenige Seiende im Sein steht, welches in sich reflektiert ist, d. h. im Selbst- wie im Weltverhältnis *objektiv* alle Realität in Beziehung auf sein Bewusstsein gewinnen muss. Goethes Behauptung, dass *alles*, was im Subjekt, auch im Objekt, und *alles*, was im Objekt, auch im Subjekt sei, kann philosophisch nur in einem ontologischen Begriff des Ganzen als des universellen Reflexionsverhältnisses oder des Seins als eines universellen In-Beziehung-Seins überhaupt begründbar werden. Und weiter macht Goethes Aussage nur Sinn, wenn jede wirkliche Subjekt-Objekt-Relation als Einschränkung dieses Ganzen verstanden wird – was wiederum nur unter der Voraussetzung jenes ontologisch-prinzipiellen Begriffs möglich ist, der die Struktur des Seins als Relation fasst, die jeder manifesten, d. h. reflektierten Beziehung vorausliegt.

›Verloren‹ sind wir eben, weil die absolute Autonomie des Subjekts, wie sie der subjektive Idealismus in Abstraktion vom

Inkongruenz von Sein und Denken: die Transzendenz des Wirklichen

65 | Ebd., S. 422

66 | Johann Wolfgang von Goethe, »Maximen und Reflexionen«, in: ders., Werke, Hamburger Ausgabe, München 1981, Band XII, S. 436

Sein behauptet, ein Produkt des transzendentalen Scheins ist. Denkt man die bestimmte Beziehung von der Priorität des Seins als universelle Struktur des In-Beziehung-Seienden, dann ist es unmöglich, die Unendlichkeit dieses Ganzen – die sich als Reflexion zwar nur im bewussten Sein manifestieren kann, aber zugleich immer mehr ist – ins Bewusstsein einzuschließen und in ihm zu erschöpfen. Von der Voraussetzung eines übergreifenden Seinsverhältnisses aus setzt das Selbstbewusstsein nicht nur seine Grenze, sondern es *ist* in seinem Übergriffensein immer schon *objektiv* Grenze. ›Geborgen‹ ist der Mensch dagegen, indem er in allen seinen Beziehungen zur Welt in ihr ist, das Ganze ausdrückt und dergestalt in die Mitte des Seins genommen ist, das ihn trägt, sich in allen Gestalten des Bewusstseins manifestiert und im besten Fall reflektiert zum Austrag bringt.

Goethes Aphorismus lässt allerdings noch mehr erkennen als die Unmöglichkeit, die genannte Inkongruenz von Sein und Denken in absolute Identitäten einzuschließen. Denn wie sollte man seine Schlussfolgerung ohne die Voraussetzung eines reziproken Übergreifens von Sein und Denken philosophisch begründet begreifen können? Warum pochen wir auf unsere Subjektivität, wenn wir der Objektivität ihr ›Mehr‹ zugestehen? Dieses ›Mehr‹ kann doch unter den genannten Voraussetzungen nichts anderes bedeuten, als dass das Seiende immer mehr ist und mehr Beziehungen in sich enthält, als in der Vorstellung ausgedrückt werden können. Diese Transzendenz des Wirklichen nun bringt jedoch gerade das ›Mehr‹ des Subjekts ins Spiel. Denn nur das bewusste Sein ist *virtuelles In-Sein*, das sich auf Seiendes richtet, des Überschusses des Seins also eingedenk werden kann und dergestalt selber – allerdings eben nur in der prinzipiellen Inkongruenz – über es hinaussteht. Es verhält sich zu der immanenten Unendlichkeit des objektiven Reflexionsverhältnisses und sucht sie einzuholen. In diesem Sinn übergreift dann auch das Bewusstsein das Sein.

In-Sein und
Reflexivität

Nun ist die Perspektive gewonnen, in der der Doppelaspekt der Transzendentalität, nämlich ein bewusstes *Sein* und in eins damit ein *bewusstes* Sein zu bezeichnen, *ontologisch* expliziert werden kann. Den Schritt vom abstrakten ›cogito‹ zur konkreten Horizontstruktur des Bewusstseins hatte schon Husserl getan.⁶⁷

67 | Vgl. Jörg Zimmer, »Der Horizont des Wahren. Über eine notwendige Metapher in Husserls transzendentaler Phänomenologie«, in: Phänomeno-

Aber so sehr die husserlsche *epoché* den cartesianischen Zweifel und darüber hinaus die ganze Untersuchung des menschlichen Bewusstseinslebens auch differenziert, sie verbleibt doch im *methodischen* Charakter des Transzendentalen und gewinnt nicht die Perspektive einer *ontologischen Grundlegung* der Subjektivität. Die Vorbereitung dieser ontologischen, wenn auch nicht dialektischen Perspektive leistet Heidegger im Begriff des *In-Seins*. Dies geschieht ohne Bezug auf die Reflexionsproblematik, sodass Heideggers ›In-Sein‹ zunächst in seinen Grundzügen beschrieben und dann auf die Reflexionsstruktur abgebildet werden muss. Heidegger bestimmt als fundamentale Seinsbestimmung des Daseins sein *faktisches In-der-Welt-Sein*, das In-Sein also als ursprüngliche Auszeichnung menschlicher Existenzform. Als dieses In-Sein wird dann das Dasein als derjenige Seinsmodus begriffen, der ursprünglich durch *Verhalten zum Sein im Ganzen* gekennzeichnet ist: »Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt.«⁶⁸ Im Begriff des Daseins als virtuellem In-Sein ist der Gedanke eines ontologischen Begriffs des Transzendentalen vorgezeichnet, der im dialektischen Denken zwar nicht so übernommen werden kann, aber perspektivisch, d. h. als Impuls, im der Ontologie gegenüber skeptischen 20. Jahrhundert auch nicht ignoriert werden sollte⁶⁹: Denn in existenzphilosophischer Terminologie lässt Heidegger durchaus erkennen, dass das menschliche Selbstverhältnis immer zugleich ein solches zur Welt im Ganzen ist und somit die Tiefendimension des Transzendentalen weit über Erkenntnistheorie hinausgeht. Als Existenzial bedeutet In-Sein die Seinsverfassung des Da-Seins: Es ist Verhalten zum Sein im Ganzen von einem bestimmten Ort im Sein aus, den es in ontologischer Differenz zu Seiendem in kategorialen Verstand *reflektiert*: »Wir meinen mit dem ›in‹ das Seinsverhältnis zweier ›im Raum ausgedehnter Seienden zueinander in bezug auf ihren Ort in diesem Raum. [...] Das ›Sein bei‹ der Welt als Existenzial

logische Forschungen. Neue Folge, Heft 4, Freiburg, München 1999, 2. Halbband, S. 256 ff.

68 | Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986, S. 52 f.

69 | Heidegger selbst hat diesen transzendentalen Aspekt von ›Sein und Zeit‹ in seiner Kant-Studie entwickelt: vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main ⁵1991

meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das ›Nebeneinander‹ eines Seienden, genannt ›Dasein‹, mit anderem Seienden, genannt ›Welt‹. [...] Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-Sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst *weltlos* sind, können sich nie ›berühren‹, keines kann ›bei dem andern ›sein‹.«⁷⁰

Das Zitat zeigt eindringlich, dass es Heidegger bei der Auszeichnung der ontologischen Differenz darum geht, Dasein gegenüber kategorial zu fassendem Seienden – das im ›Nebeneinander‹ besteht und deshalb ›weltlos‹ ist, weil es seiner Stellung im Sein und seiner Beziehungen zur Welt nicht inne wird – als ein solches aufzufassen, das nie nur ein Seiendes neben anderen Seienden und nie ein solches ist, dem Welt gegenüber steht. In-Sein heißt, dass Dasein sich in der Welt weiß, sich in ihr zu ihr verhält und daher seine Beziehungen reflektiert. Weil der Mensch in der Welt ist, und sie im Ganzen ›immer schon‹, d. h. strukturell notwendig, als solche ›entdeckt‹ ist, ist auch zugleich diese Welt als Ganze im Menschen ›erschlossen‹. Nichts Geringeres will Heidegger anzeigen: Nur im ontologischen Begriff des transzendentalen In-der-Welt-Seins gibt es jenen *Doppelaspekt des In-Seins überhaupt*, dass nämlich sowohl das Dasein als solches seinem Seinsmodus nach *im Sein steht* als auch *das Sein als Ganzes im Da-Sein steht*. Das Ganze dieses Sachverhalts zeigt der *ontologische Strukturbegriff der Sorge* an: »Der Mensch ›ist‹ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ›Welt‹, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie ›zunächst‹ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ›Beziehung‹ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-Sein ist, wie es ist.«⁷¹

Mit anderen Worten: Der Mensch *ist* seiner Seinsart nach faktisches und immer schon wirkliches *In-Beziehung-Sein*. Man sieht, dass dieses Ergebnis für eine dialektische Bestimmung

70 | Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 54 und 55

71 | Ebd., S. 57

des Reflexionsverhältnisses, in der es über den Idealismus hinaus vom Sein her gedacht werden soll, durchaus fruchtbar gemacht werden kann. Weil jedoch Heideggers Analyse *existentzial*-ontologisch ist, mündet die Untersuchung dann in eine Explikation von Charakteren des In-Seins, wie ›Geworfenheit‹, und in die Reihe der Befindlichkeiten und Stimmungen ein. Diese Explikation kann zur Begründung eines dialektischen Reflexionsverhältnisses nichts mehr beitragen. Heideggers Ansatz wird subjektivistisch und führt ins Lob der Unmittelbarkeit. Der Gedanke indes, Subjektivität *ontologisch* und als verschränktes doppeltes In-Sein zu fassen, ist da und kann vom dialektischen Denken aufgenommen werden.

Die Einmündung der ontologischen Differenz in die Unmittelbarkeit und der ihr korrespondierende Dezisionismus jedoch ist ein Kennzeichen der Existenzphilosophie überhaupt. So etwa auch bei Jean Paul Sartre, der anders als Heidegger durchaus versucht hat, Existenz in eine explizite Beziehung zur Reflexionsproblematik zu setzen. In dem Essay *Die Transzendenz des Ego*⁷² kommt Sartre dem Problem der ontologischen Transzendentalität auf die Spur: »Wir wollen hier zeigen, dass das Ego weder formal noch material *im* Bewußtsein ist: es ist außerhalb, *in der Welt*; es ist ein Sein der Welt, wie das Ego anderer.«⁷³ Sartre hält an der Vorstellung eines ›intramundanen‹ Bewusstseins fest und versucht die *Priorität des Bewusstseins* zu widerlegen, thematisiert dann aber nur das Selbstverhältnis und gerade nicht das reale Reflexionsverhältnis, was ein so vielversprechender Begriff wie das ›transzendente Feld‹ doch nahe legt. Sehr erhellend entwickelt Sartre, dass wir viel mehr behaupten als wissen, wenn wir ›Ich‹ sagen und dieses Ich letztlich ein Transzendentes ist, das in den reflexiven Akten immer nur erscheint. Aber auch Sartres Konsequenz führt nicht in eine Dialektik des Reflexionsverhältnisses, sondern in eine irrationalistische Behauptung der Unmittelbarkeit, denn er gelangt zur Vorstellung der autonomen Spontaneität eines *präreflexiven* Ego, in

72 | Vgl. Jean Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*. Philosophische Essays 1931–1939, Hamburg 1964, S. 39 ff.

73 | Ebd.; für die Entwicklung eines Konzepts objektiver Transzendentalität weitreichender dagegen Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), dt. Berlin 1966; vgl. auch ders., *Das Auge und der Geist*. Philosophische Essays, Hamburg 2003

der seine eben gewonnene Welthaftigkeit wieder im Dezisionismus untergeht.

Das materiale
Apriori exzentri-
scher Reflexivität

In der philosophischen Anthropologie hat Helmuth Plessner zwar nicht terminologisch, aber doch der Sache nach wichtige Elemente eines Begriffs der Reflexion als objektiver Transzendentalität entdeckt. »Nur weil man schon ist«, schreibt er in *Macht und menschliche Natur*, »in der Welt ist, Mensch ist, lebt, gibt es die Möglichkeit, nach den Möglichkeiten des Lebens, Mensch-Seins, In-der-Welt-Seins, Seins zu suchen.«⁷⁴ Aufgabe der Philosophie ist es danach, »das Ganze der Welt in dem Gesamtumfang seiner Relationen zur *Lebendigkeit* des nach ihm Fragenden in Sicht und Griff zu bekommen: nämlich das schon zu sein und in dem schon zu stehen, wohin man durch die Antwort erst kommen will.«⁷⁵ Plessner artikuliert eine andere Art Zirkularität, und zwar nicht eine des Bewusstseins als solchem, sondern die Zirkularität einer in sich reflektierten Lebendigkeit des Menschen, der in seinen Verhältnissen zur Welt und zu sich selbst das im Bewusstsein einholt und für sich bildend realisiert, was er an sich schon ist: reflektiertes In-der-Welt-Sein. Plessner stellt die transzendente Frage – die er übrigens nicht grundsätzlich als logisches und ontologisches Problem ausführt, sondern im naturphilosophischen und anthropologischen Rahmen hält – als *materiales Apriori* der menschlichen Existenzform, die ihrer Natur nach in sich reflektiert ist. Diese Struktur menschlicher Lebendigkeit wird im Begriff der *Exzentrizität* vorgetragen.⁷⁶ Durch die in seiner Natur begründete Ausstattung mit Selbstbewusstsein wird der dialektische Widerspruch in den Menschen gesetzt und im Vollzug seines Lebens zum Austrag gebracht. Als

74 | Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in: *Gesammelte Schriften*, Band V, Frankfurt/Main 1981, S. 213

75 | Ebd.

76 | Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), a. a. O.; zur Reflexionsstruktur dieser in ihrem ontologischen und spekulativen Gehalt noch wenig erschlossenen anthropologischen Position vgl. ausführlicher Jörg Zimmer, »Dialektik der Grenze. Reflexivität als *conditio humana* in Helmuth Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität«, in: *Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*, Heft 10, Bielefeld 1998, S. 67–85, und auch Hans Heinz Holz, *Mensch – Natur*. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie, Bielefeld 2003.

leibzentriertes Lebewesen ist er naturgebunden, eine ebenso unmittelbare wie in seiner Ganzheit unerreichbare Wirklichkeit, die jedoch in der selbstbewussten Verfügbarkeit *durch Reflexivität außer sich steht* und so dem Menschen gegenständlich wird. Der Mensch tritt also aufgrund dieses Doppelaspekts seiner Existenzform in ein *Verhältnis* zu sich selbst, seine Wirklichkeit ist die im Verhalten gebildete Gestalt des Selbstverhältnisses, so dass Plessner das Reflexionsverhältnis, das in der idealistischen Philosophie im archimedischen Punkt des Bewusstseins allererst als erzeugt gedacht war, als ein ursprüngliches Seinsverhältnis begründen kann, das da ist, in der Welt ist und das das Selbstbewusstsein nicht setzt, sondern zu dem es sich verhält und verhalten muss, weil die Struktur der Lebensform es konstitutiv und objektiv verlangt.

Ein Wesen indes, das in seinem bewussten Sein von einem außerhalb des Bewusstseins liegenden natürlichen Sein abhängig ist, ist ein begrenztes Wesen. Ein solches Wesen kann nicht mehr im Rahmen einer Fichteschen Ich-Philosophie gedacht werden, die auf *absolute* Selbstbegründung, reines Setzen menschlicher Realität gerichtet ist. Denn die bewussten Vermittlungsleistungen der exzentrischen Lebendigkeit verhalten sich ja immer schon zu etwas, das ursprünglicher ist als das Bewusstsein und den Spielraum setzt, innerhalb dessen es sich verwirklichen kann. Plessners Anthropologie macht verständlich, warum der Mensch und nur der Mensch sich als begrenztes Wesen erfahren kann und erfährt. Er ist begründet und begrenzt durch seine Stellung im Sein, *ist* diese im In-Sein gesetzte Grenze, *weiß* um das Grenze-Sein und ist in diesem Wissen immer schon über sie hinaus. Die Spezifik des Reflexionsverhältnisses, wie es von Plessner her in seiner anthropologischen Dimension darstellbar wird, liegt in dem Umstand, dass in der exzentrischen Reflexivität ein dialektischer Begriff der Grenze angezielt wird, indem der Mensch zu seinem objektiven Grenze-Sein im Verhalten ein aktives und darüber hinaus auch ein durch Bewusstsein vermitteltes Verhältnis hat, durch das die Grenze zur Einheit ihres Diesseits und Jenseits wird, die sich als Widerspruch im menschlichen Verhalten wirklich wird. Der Mensch ist Grenze, aber so, dass er sie nicht nur an sich hat oder in sich trägt, sondern immer auch notwendig zum Austrag bringt, indem der Mensch sein Verhältnis zur Umwelt und zu sich selbst bestimmt. In diesem für die menschliche Lebensform objektiv konstituti-

Exzentrizität als
Dialektik der
Grenze

ven, reflektierten Grenze-Sein liegt nicht nur das fragmentarische, sondern auch das in sich problematische Wesen des Menschen, der dem inneren Widerspruch seiner Seinsweise nicht entgehen, sich nie finden, sondern immer nur suchen kann und also nicht von weltloser Transzendentalität, aber doch von transzendentaler Ortlosigkeit geprägt ist. Das Selbstbewusstsein ist Einheit eines materialen, im Sein begründeten Reflexionsverhältnisses, aber sein Träger ist nie identisch mit sich, nie autonomer Mittelpunkt der Welt, sondern vielmehr immer außer sich und im Welt- wie Selbstverhältnis doppelt dezentriert. Plessner spricht daher von der *Unergründlichkeit* des Menschen in der Totalität seines reflektierten In-Seins: Denn die materiellen Reflexionsverhältnisse, da sie nur in der Bewusstseinsimmanenz, d. h. in der Reflexion, dem Menschen zugänglich werden, schaffen eine unüberbrückbare Kluft zur Unmittelbarkeit des Ganzen seines In-der-Welt-Seins, eine *Distanz* des Menschen zu sich und zur Welt, die in jedem Augenblick vermittelt werden muss und doch nicht überwunden werden kann. Im Strukturbegriff der Exzentrizität liegt der Kern eines Konzeptes des Transzendentalen vor, das keine menschliche Realität außerhalb der vermittelnden Leistung des Selbstbewusstseins duldet und dennoch den Schein absoluter Macht der Subjektivität über die Transzendenz dieser Wirklichkeit, die nicht nur der Mensch im Bewusstsein übergreift, sondern die ursprünglicher ihn übergreift, radikal durchbricht.

Der Spiegel als
heuristische
Metapher objek-
tiver Transzen-
dentalität

In der anthropozentrischen Moderne wird man sicher nicht über einen spekulativen Begriff der Reflexion nachdenken können, ohne das Seinsverhältnis Reflexion in der menschlichen Existenzform aufzusuchen und sicherzustellen. Plessners Denken zeigt, dass dies tatsächlich auch leistbar ist. Um aber Reflexion über die idealistischen Modelle hinaus als Grundbegriff der Philosophie und ihrer Gegenstandsbereiche begründen zu können, muss über die Anthropologie hinaus ein ontologisch-prinzipieller Begriff objektiver Transzendentalität gewonnen werden, von dem her die verschiedenen Gegenstandsbereiche der Philosophie neu erschlossen werden können. Ein solcher *Strukturbegriff eines in sich reflektierten Seinsverhältnisses* liegt im Begriff der *Spiegelung* vor, den Hans Heinz Holz entwickelt hat. In seiner formalen Analyse des Spiegels als einer notwendigen Metapher für das im Sein begründete Reflexionsverhältnis »meint das Spiegel-Bild die Struktur des Bewußtseins, dergemäß sich im

Bewußtsein alles Weltliche abzubilden vermag«. ⁷⁷ Die Spiegelung drückt kategorial ein materiales Reflexionsverhältnis oder ein Seinsverhältnis als Reflexionsstruktur aus: »Wohl tritt dem Spiegel, insofern dieser ein innerweltlich Seiendes ist, notwendig immer ein (beliebiges) Bespiegeltes entgegen, doch *was* für ein Bespiegeltes es sei, ist dem Spiegel zufällig. Und ohne dieses Bespiegelte ist das Spiegelbild nicht denkbar, so daß dem Bespiegelten ontologisch der Vorrang vor dem Spiegel zukommt: außerhalb der Welt, ohne Gegenüber, wäre kein Spiegel möglich.« ⁷⁸ An dieser Stelle werden gleich mehrere Strukturmomente der Spiegelung deutlich: Der Spiegel ist ein *reflexives In-Sein*, d. h. kein an sich ort- und bedingungsloses, sondern ein konstitutiv im Sein situiertes und von ihm abhängiges Reflektieren, also ein selber nie primäres, sondern ein abgeleitetes Sein. Das Primäre wäre also, heuristisch *per analogiam* gesprochen, das Sein, in dem das Bewusstsein steht, und das in ihm erscheinende Seiende ist in der Form seines Erscheinens wiederum abhän-

77 | Hans Heinz Holz, »Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher«, in: Hegel-Jahrbuch 1961, 2. Halbband, S. 70. Wir ziehen diesen Text heran, weil in ihm die formale Struktur der Spiegelung *rein als solche* ins Auge gefasst und explizit für die ontologisch-prinzipielle Entwicklung eines Begriffs objektiver Transzendentalität in Anspruch genommen wird. Für die systematischen Konsequenzen, die sich daraus für die Konzeption eines im Widerspiegelungstheorem begründeten spekulativen Materialismus ergeben (und deren Erörterung den Rahmen dieser Untersuchung sprengt) vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, und zur Einführung: ders., *Widerspiegelung*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Band 6, Bielefeld 2003. Da sich unsere Bemühung um den Begriff »Reflexion« rein im Feld der Frage nach dem Bewusstsein und der Möglichkeit einer Durchbrechung des transzendentalen Scheins in einem dialektisch modifizierten Begriff von Bewusstsein hält, müssen so wichtige Fragen wie die nach einer Überwindung des transzendentalen Scheins in einem von Marx her zu entwickelnden Konzept der »gegenständlichen Tätigkeit« sowie der Arbeit und der Praxis überhaupt als materiales Reflexionsverhältnis, das aus den dualistischen Aporien der reinen Bewusstseinsphilosophie herausführen kann, hier ausgeblendet bleiben. Die beiden oben genannten Texte führen sozusagen in die objektiv transzendente Dimension dieses spezifischen Reflexionsverhältnisses ein.

78 | Hans Heinz Holz, *Die Selbstinterpretation des Seins*, a. a. O., S. 72

gig vom Ort, von dem her es reflektiert wird. Daraus erhellt, wiederum *per analogiam* gesprochen, dass Bewusstsein im Sinne eines Spiegelbildes seinen Inhalt weder *rein* produziert noch *lediglich* ein Äußeres in ihm sich reproduziert. Das Spiegelbild ist vielmehr ein *Mittleres*, das Bewusstsein folglich als ein Medium, d. h. als ein weder rein aktiver noch rein passiver Durchgangspunkt zu verstehen, in dem sich das Seinsverhältnis als wechselseitige Verschränkung seiner Glieder zeigt. Das Bewusstsein kann also in diesem Modell keineswegs als das ontologisch Primäre begriffen werden, und dennoch hat es den Charakter des Primats, weil nur in ihm, d. h. in der Struktur der Spiegelung, Sein als in sich reflektiertes zu sich kommen kann. Diesen strukturellen Sachverhalt kann man in der Analyse der Spiegelung zwar nur heuristisch, aber doch exakt einholen: »Außerhalb des Spiegels befindet sich das Seiende. Es ist als einziges der drei im Vorgang der Spiegelung umgriffenen Elemente unabhängig vom Spiegeln als solchem. Während der Spiegel nur ein solcher ist, *indem* er spiegelt – während das Gespiegelte als solches erst vom Spiegel hergestellt wird, ist es dem Ding akzidentiell, daß es Bespiegeltes sein kann. Es ist vom Spiegel unabhängig. [...] Steht einem solchen Seienden ein Spiegel gegenüber, so ist das Seiende nicht frei, sich zu spiegeln oder nicht.«⁷⁹ Hier zeigt sich die Verschränkung, d. h. das In-Eins der Priorität des Seins und des virtuellen Primats des Bewusstseins, in der sich die realistische mit der bewusstseinsphilosophischen, die reale mit der phänomenalen Perspektive verbindet.

Das reflexive In-Sein, das die Spiegelmetapher ausdrückt, zeigt aber nicht nur jene Abhängigkeit der Reflexion vom Sein an, sondern macht noch ein weiteres Strukturmerkmal der Spiegelung kenntlich, das sozusagen das immanente Recht des transzendentalen Scheins und der idealistischen Zentralstellung des Bewusstseinslebens erklären kann. Denn das ontologische Modell des reflexiven In-Seins, für das der Spiegel metaphorisch steht, impliziert die unhintergehbare Bewusstseinsimmanenz aller Wirklichkeit: Der Spiegel trägt das Andere seiner selbst im Spiegelbild in sich, das zwar nur da ist, wenn ein Seiendes Bespiegeltes wird, aber andererseits *so* nur in der Welt ist aufgrund der Stellung des Spiegels im Sein. Mit einem Wort, jedes Spiegelbild zeigt sich als Ausschnitt von – die Realität sei ein

›Mehr‹, sagte uns Goethe – und als Perspektive auf das Sein (das sinnhafte ›Mehr‹ der Subjektivität). In dieser Begrenzung und Perspektivierung zeigt sich die Inkongruenz von Wirklichkeit und ihrer Abbildung im Bewusstsein (und damit die Unmöglichkeit, Widerspiegelung als bloße Verdoppelung der Realität zu begreifen), aber zugleich auch, dass das im Spiegelbild Erscheinende eine *virtuelle* und *modifizierende* Wiederholung des Reflektierten darstellt. Jedes Spiegelbild fügt ihrem Gegenstand etwas hinzu, und darin »liegt eine Veränderung der Wirklichkeitsverhältnisse durch den Spiegel«. ⁸⁰ Und an anderer Stelle heißt es: »Das Seiende, das sich nicht spiegelt, ist sich (das Reflexivum ist hier zentral wichtig) verborgen; es entbirgt sich, indem es eingeht in die Spiegelung und sich auseinandersetzt in Bespiegeltes und Gespiegeltes. Dadurch vermag es auf sich zurückzuwirken.« ⁸¹ In der virtuellen und modifizierenden, d. h. das Sein mit Bedeutung anreichernden Leistung des Bewusstseins qua Spiegel ist der Idealismus der Reflexionsphilosophie in bestimmter Negation überschritten, ohne ihm seine immanente Berechtigung zu bestreiten. Denn es ist nun *das Sein selbst*, das im Bewusstsein in sich geht und als in sich reflektiertes erscheint: »Nur von dem, was erscheint, kann man mit Recht sagen, daß es ist. [...] Das Bild-Sein des Spiegelbildes besagt demgemäß, daß es die Erscheinung in den Status des *Sich-Erscheinens*, also der Reflexion überführt und damit das Sein sich selbst offenbar macht, mithin in die Wahrheit führt.« ⁸² Anhand der Metapher des Spiegels als reflexives In-Sein ist ein dialektischer Begriff der Subjektivität als objektive Transzendentalität aufgedeckt, das substantielle Verhältnis aus Hegels *Phänomenologie des Geistes cum grano salis* vom Kopf auf die Füße gestellt: »Indem nun das Subjekt alle Welt Dinge auf sich bezieht, indem es sich zugleich und in einem damit auf sich selbst zurückbezieht, vermag ihm alles Weltliche zum Spiegel seiner selbst zu werden. Denn die Reflexion macht ja das Wesen des Spiegels aus. Das besagt aber noch mehr. Alles, was im Spiegel als Gespiegeltes er-

80 | Ebd., S. 76

81 | Ebd., S. 85

82 | Ebd., S. 87; und weiter heißt es, »daß die Spiegelung, in der das Sein sich selbst erscheint, der Vorgang einer Selbstinterpretation des Seins« als »Sich-explizieren, Sich-auseinander-legen in seine Gestalten« und also der »Weg der ›Phänomenologie des Geistes‹ sei (ebd.).

scheint, muß sich als solches im Durchgang durch ein Bewußtsein erweisen. Das nicht aufgenommene, nicht erfaßte Spiegelbild ist keines. Denn es erfüllt nicht die Funktion, einen reflexiven Selbstbezug zu stiften. Das Seiende tritt in die Wahrheit als Bild seiner selbst, das zur Gegebenheit kommt. Darin aber liegt, daß ein empfangendes Sein da sein muß, das dieses Bild aufnimmt, sich geben läßt. Dieses empfangende Sein ist Bewußtsein.«⁸³

Dem Missverständnis einer schlichten, nämlich einen dogmatischen Realismus meinenden, und dann in keiner Weise mehr reflexionsphilosophisch einholbaren Abbildtheorie entgeht die Interpretation also dann und nur dann, wenn der strukturelle Aspekt der Spiegelung unterstrichen wird. Die Analogie zwischen Spiegel und Bewusstsein ist für die Dialektik nur dann statthaft, wenn als *tertium comparationis* nicht die Reproduktion einer äußeren Realität im Inneren des Spiegels bzw. des Bewusstseins angenommen wird, sondern eben als *Strukturanalogie* verstanden wird. Von dieser muss sich zeigen, ob sie geeignet sein kann, den transzendentalen Schein der idealistischen Bewusstseinsphilosophie zu durchbrechen – allerdings in dem Sinn, die Differenzierungen im Bewusstseinsbegriff von Descartes bis Husserl festzuhalten und nur die seit der cartesianischen *omnia-falsa*-Fiktion des methodischen Zweifels kanonisch gewordene Idee der *Priorität* des Bewusstseins zu überwinden. Der Spiegel als *heuristische* Metapher ist der vielleicht einzige Weg, diesen Schein durchschaubar zu machen und zugleich die Priorität des Seins und den Primat des Bewusstseins in der Struktur der Spiegelung begründen zu können.

Subjektivität als reflexives In-Sein | Als Ergebnis der Interpretation des Spiegels als notwendige Metapher für das Ganze des im Bewusstsein manifesten materialen Reflexionsverhältnisses lässt sich ein Begriff der Subjektivität als reflexives In-Sein gewinnen.⁸⁴ Als spekulativer Ausdruck eines im Sein begründete-

83 | Ebd., S. 92

84 | Als metaphysischer Ausdruck dieser Struktur des reflexiven In-Seins liegt das Monadenmodell von Leibniz vor. Die Monade ist *repræsentatio mundi*, sie reflektiert Welt aus der Perspektivität ihres Gesichtspunktes, d.h. ihrer Stellung in der Welt im Ganzen. Da unsere Untersuchung sich rein im Rahmen einer Kritik und Transformation des Transzendentalen hält,

ten dialektischen Begriffs der Subjektivität ergibt sich dann die Struktur der »Reflexion der Reflexion«⁸⁵: Dialektische Ontologie hat es in der Folge damit zu tun, die rein substanzielle Auffassung des Seins in einen Begriff des Seins als Einheit von Relationen – als Ausgangs- und Abstoßungspunkt wäre Hegels Analyse des Scheins in der *Wissenschaft der Logik* in Betracht zu ziehen – zu transformieren, über den Substanzaspekt hinaus also einen Strukturaspekt des Seins zu explizieren, der es als *Seinsverhältnis* oder reales Reflektiertsein in sich zu begründen ermöglichte. Diese Dimension einer allgemeinen Ontologie auch nur anzureißen, geschweige denn zu entwickeln, geht weit über das hinaus, was eine hier versuchte Exposition des dialektischen Problemhorizonts von Reflexion leisten kann (wiewohl eine *Begründung* von Subjektivität als objektive Transzendentalität ohne eine solche dialektische Ontologie nicht zureichend wird möglich sein).

Zum Schluss bleibt daher nur der Hinweis auf die *ontologische* Sonderstellung des bewussten Seins des Menschen im Sein zu geben. Die ontologische Differenz des Selbstbewusstseins liegt in seinem Doppelcharakter: Zum einen ist es Moment der Wirklichkeit materieller Verhältnisse (und wird als solches *ursprünglich* vom Sein übergriffen), und zum anderen ist es zugleich das einzige In-Beziehung-Seiende, das sich als diese Beziehung *weiß*. Indem es sich in Beziehung wissen kann, übergreift das Selbstbewusstsein, nun seinerseits reflektierend, die realen Seinsverhältnisse, weil *nur* im bewussten Sein das Sein als In-Beziehung-Sein erscheinen, d. h. *zu sich kommen kann*. Das bewusste Sein muss folglich als Glied eines *asymmetrischen*

Bewusstes Sein
als bewusstes
Sein

also nur die Frage nach Struktur und Status des Bewusstseins zum Gegenstand hat, kann der Beitrag des Monadenmodells für eine systematisch ausgeführte dialektische Theorie der Subjektivität nicht näher verfolgt werden; vgl. zur Einführung Hans Heinz Holz, Gottfried Wilhelm Leibniz, Frankfurt/Main und New York 1992; in systematischem Zusammenhang ders., *Einheit und Widerspruch*, a. a. O., Band 1, S. 261 ff., bes. S. 431 ff.; zum Reflexionsbegriff bei Leibniz auch Jörg Zimmer, »Fortschritt als Ordnung der Kompossibilität. Gedanken über Leibniz und geschichtsphilosophische Probleme unserer Zeit«, in: *Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*, Heft 13/14, Bielefeld 1999, S. 39 ff.

85 | Vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, a. a. O., S. 33 ff. und 40 ff.

Reflexionsverhältnisses begriffen werden, weil es nicht nur in Beziehungen zu anderen Seienden steht, sondern diese Beziehungen außerdem in sich reflektiert.

So besehen, stellt sich die – freilich an dieser Stelle nicht zu beantwortende – Frage, worin eigentlich der *genaue* Unterschied zwischen der Explikation des Reflexionsverhältnisses als Struktur der Spiegelung und derjenigen Hegels als Logik der Reflexion besteht. Denn Hegel legt in der Unterscheidung von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion das Ganze des Reflexionsverhältnisses in seine logischen Momente auseinander. Diese Analyse ist für jede Dialektik der Reflexion maßgebend, weil sich in ihr das Selbstverhältnis im Denken als Weltverhältnis zeigt. In der setzenden Reflexion unterscheidet das Denken das Andere seiner selbst, den Gegenstand oder die Äußerlichkeit; sie setzt also damit die äußere Reflexion, d. h. die negative Beziehung oder das Verhältnis, in dem es sich bestimmt.⁸⁶ In Frage steht dann nicht diese Struktur als solche, sondern das Problem, wie der übergreifende Charakter des Denkens im Reflexionsverhältnis seinerseits in einem *ursprünglich* übergreifenden Seinsverhältnis begründet werden kann, das sich im von Hegel in seinen logischen Momenten beschriebenen Reflexionsverhältnis zum Ausdruck bringt.⁸⁷ Auch dieses Problem kann nur *benannt* und nicht mehr behandelt werden: Es scheint jedoch klar, dass eine Dialektik der Reflexion, die das Reflexionsverhältnis nicht wie Hegel vom übergreifenden Charakter des Denkens, sondern von dem des Seins her entwickeln möchte, sich einem ungleich höheren Begründungsdruck aussetzt – und dies selbstverständlich nicht nur, weil Hegels monumentale Lösung in der *Wissenschaft der Logik* kaum noch Raum für modifizierende Eingriffe lässt, sondern auch deshalb, weil das Denken des Seins eben nicht mehr hinter die metaphysikkritischen Einwände der Bewusstseinsphilosophie zurückfallen darf, will sie philosophisch noch ernst genommen werden können.

Die oben genannte ontologische Differenz zwischen Sein und bewusstem Sein führt im Ergebnis zur Einsicht einer *Verschränkung von Sein und Denken*: Das Sein ist der Ursprung, das

86 | Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: HW 3, S. 249 ff.

87 | Zur spiegeltheoretischen Deutung dieses Problems siehe Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch*, a. a. O., Band 3, S. 85 ff., bes. S. 93 ff.

Denken dagegen der Grund des Denkens, das wir im Begriff der Reflexion, im Versuch, das Denken zu denken, reflektierend umkreist haben. Damit ist noch keine begründete Philosophie, sondern lediglich ein begründeter Ausgangspunkt des Philosophierens gewonnen – und genau auf diesen Ausgangspunkt richtet sich in der Moderne die Intention der philosophischen Reflexion.

Womit lässt uns der gewonnene Ausgangspunkt zurück? Als Ergebnis der Untersuchung ergibt sich die *ontologische Dezentrierung des Subjekts*, das als Bewusstsein nicht mehr archimedischer Mittelpunkt, sondern Medium der Wirklichkeit ist, in deren Verhältnissen es steht. Ernst Bloch hat von den ›Rändern und dem ›Schwellencharakter‹ des Bewusstseins gesprochen und den treffenden Ausdruck des »bewußten Feldes«⁸⁸ geprägt. In solcher Wortwahl deutet sich an, dass Bewusstsein als reflexives In-der-Welt-Sein etwas Begrenztes ist. Darüber hinaus jedoch ist es Grenze: Das Bewusstsein hat nicht nur Ränder im Zeitlichen, zu denen es sich virtuell durch Erinnerung und Antizipation verhält, sondern auch und gerade im räumlich Gegenwärtigen der Spiegelung zeigt sich die Horizontqualität des bewussten Seins, indem es nur in bestimmter Begrenztheit überhaupt etwas ist, sich aber als solche immer schon weiß und daher transzendiert. Menschliches Dasein ist daher in seiner unausweichlichen Bewusstheit als notwendiges Verhalten zu seinem Grenze-Sein charakterisiert, und es ist Grenze, weil es als bewusstes Sein die Begrenztheit in sich trägt, zugleich jedoch reflexiv zum Austrag bringen und überschreiten muss. Man kann in diesem Zusammenhang noch einmal mit Goethe sprechen, der den tätigen Menschen als »das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Außenwelt« verstand, als etwas also, wodurch er »sich selbst als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenztes gewahr wird.«⁸⁹ Soll der Gedanke noch denkbar sein, dass der Mensch ein *animal metaphysicum* sei, so muss er seine Begründung in der problemati-

Dezentrierte
Subjektivität:
das Bewusstsein
als Medium des
Wirklichen

88 | Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959, S. 129 und ff.; vgl. auch Jörg Zimmer, *Die Kritik der Erinnerung. Metaphysik, Ontologie und geschichtliche Erkenntnis in der Philosophie Ernst Blochs*, Köln 1993, S. 97 ff.

89 | Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, a.a.O., S. 396 f.

schen Bewusstheit dieses Grenze-Seins erfahren, die zwar keine absoluten Prinzipien der Ich-Gewissheit mehr bietet, aber die metaphysische Dimension eröffnet, in die menschliches Leben gestellt ist. Als reflektiertes Grenze-Sein ist der Mensch in das Absolute gestellt, zu dem er sich als das Ganze, in dem er steht, verhalten muss, weil ihm in der Bewusstheit objektiv das Verhältnis zur Totalität eröffnet ist. Im Menschen und nur im Menschen trifft das Endliche auf sein Jenseits, den unendlichen, es begründenden Verweisungszusammenhang ›Welt‹. Das bewusste Sein ist ohne festen Ort in der Welt, weil sein Ort immer die Welt im Ganzen ist, er nie in festen Identitäten, sondern nur in sich verändernden Verhältnissen zu sich kommt. Deshalb muss er staunen, zweifeln, philosophierend fragen und Antworten suchen. Die Reflexionsstruktur des Bewusstseins kann uns daher Aufschluss darüber geben, warum wir denken müssen. Daraus kann allerdings nicht abgeleitet werden, Bewusstsein müsse zum Prinzip der Philosophie gemacht werden. Denn die Gewissheit einer dergestalt festgestellten Identität geht in der Bewegung der Verhältnisse unter. Die Reflexionsstruktur des Bewusstseins stellt den Menschen in das Wissen der objektiven Fraglichkeit seiner Wirklichkeit, und *darin* eröffnet sie den Weg in die Philosophie. Josef König hat dieses Wesen des Bewusstseins erkannt, als er es ein »Unfaßbares« und »Schwebendes« nannte: Es ist »Durchgang, Ort der Krisis und Entscheidung; man kann es nicht gründlicher überwinden als indem man es zum Prinzip macht [...].«⁹⁰

90 | Josef König, *Der Begriff der Intuition* (1926). Reprint Hildesheim, New York 1981, S. 415 f.

Weiterführende Literatur

- Düsing, Klaus:** Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität, München 1997
- Fulda, Hans Friedrich:** »Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein«, in: Konrad Cramer u. a. (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/Main 1987, S. 444 ff.
- Hackenesch, Christa:** Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion, Frankfurt/Main 1987
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Wissenschaft der Logik, in: Hauptwerke in sechs Bänden, Bände 3 und 4, Hamburg 1999
- Henrich, Dieter:** »Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung«, in: Hegel-Studien, Beiheft 18, 1978, S. 203 ff.
- »Selbstbewußtsein und spekulatives Denken«, in: ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt/Main 1982, S. 125 ff.
- Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, S. 57 ff.
- Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999
- Holz, Hans Heinz:** Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983
- Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, 3 Bände, Stuttgart, Weimar 1997–98
- Widerspiegelung, in: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 6, Bielefeld 2003
- König, Josef:** Der Begriff der Intuition, Hildesheim, New York 1981
- Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Tübingen ²1969

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Uwe Schimank, Ute Volkmann

Gesellschaftliche Differenzierung

1999, 60 Seiten,
kart., 9,00 €,
ISBN: 3-933127-06-8

Urs Stäheli

Poststrukturalistische Soziologien

2000, 88 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-11-4

Sabine Maasen

Wissenssoziologie

1999, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-08-4

Klaus Peter Japp

Risiko

2000, 128 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-12-2

Volkhard Krech

Religionssoziologie

1999, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-07-6

Ludger Pries

Internationale Migration

2001, 84 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-27-0

Raimund Hasse, Georg Krücken

Neo-Institutionalismus

2000, 86 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-28-9

Gunnar Stollberg

Medizinsoziologie

2001, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-26-2

Theresa Wobbe

Weltgesellschaft

2000, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-13-0

Paul B. Hill

Rational-Choice-Theorie

2002, 92 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-30-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Martin Endreß

Vertrauen

2002, 110 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-78-5

Jörg Dürrschmidt

Globalisierung

2002, 132 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-10-6

Stefanie Eifler

Kriminalsoziologie

2002, 108 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-62-9

Thomas Kurtz

Berufssoziologie

2002, 92 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-50-5

Beate Kraus, Gunter Gebauer

Habitus

2002, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-17-3

Peter Weingart

Wissenschaftssoziologie

März 2003, 172 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-933127-37-8

Veronika Tacke

Soziologie der Organisation

Oktober 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-933127-29-7

Ansgar Thiel

Soziale Konflikte

März 2003, 102 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-21-1

Hannelore Bublitz

Diskurs

Mai 2003, 122 Seiten,
kart., 11,50 €,
ISBN: 3-89942-128-0

transcript Verlag (Hg.)

CD-ROM Einsichten -

Vielsichten

Lesewege und Interviews zu
Themen der Soziologie

2001, 150 Seiten,
CD, 2,50 €,
ISBN: 3-933127-79-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Christoph Hubig

Mittel

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-91-2

Hans Heinz Holz

Widerspiegelung

März 2003, 82 Seiten,

kart., 10,80 €,

ISBN: 3-89942-122-1

Renate Wahsner

Naturwissenschaft

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-95-5

Jörg Zimmer

Metapher

März 2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-123-X

Werner Rügemer

arm und reich

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-92-0

Angelica Nuzzo

System

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-121-3

Michael Weingarten

Wahrnehmen

Juli 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-125-6

Volker Schürmann

Muße

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-124-8

Michael Weingarten

Leben (bio-ethisch)

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-96-3

Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** kann auch abonniert werden. Der Preis pro Band reduziert sich dann auf 5,50 € (mit Ausnahme des Bandes von Hans Heinz Holz).

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de