

H A N S H E I N Z H O L Z

W i d e r s p i e g e l u n g

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Bisher erschienene Bände

Christoph Hubig | Mittel
Werner Rügemer | arm und reich
Renate Wahsner | Naturwissenschaft
Jörg Zimmer | Metapher

In Vorbereitung

Michael Weingarten | Leben (bio-ethisch)
Volker Schürmann | Muße
Angelica Nuzzo | System
Michael Weingarten | Wahrnehmung
Hermann Klenner | Recht
Thomas Metscher | Mimesis
Gerhard Pasternack | Dekonstruktion
Jörg Zimmer | Reflexion
Andreas Hüllinghorst | Interpretieren

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe
herausgegeben von Andreas Hüllinghorst

Band 6 | Hans Heinz Holz | Widerspiegelung

[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. Jeder Band 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.

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-122-1

Inhalt

- 6** | Einführung
- 10** | Streiflichter auf die Geschichte der Spiegelmetapher
in systematischer Absicht
- 31** | Der exakte Gebrauch der Spiegelmetapher
- 43** | Widerspiegelung als Fundamentalkategorie
im Dialektischen Materialismus
- 52** | Das Weltmodell des Widerspiegelungstheorems
- 55** | Reflexiver Materialismus
- 62** | Gegenständliche Tätigkeit und Widerspiegelung
- 72** | Hermeneutischer Gebrauch und spekulative Struktur
- 76** | Weiterführende Literatur

Einführung | »Spieglein, Spieglein an der Wand, wer ist die Schönste im ganzen Land?«, fragt die Königin im Märchen vom Schneewittchen.¹ Sie fragt den Spiegel, in den sie blickt und aus dem heraus sie sich selbst antwortet. Neid und Eifersucht sind umso quälender, als sie der Selbsterkenntnis entspringen. Altgriechische Weisheit hat das Motiv der Selbstkritik in einen moralischen Appell gewendet: »Sieh' in den Spiegel! Wenn du schön aussiehst, mußt du auch Schönes tun; wenn häßlich, mußt du den Mangel der Natur durch Edelsein ausgleichen«, sagte, nach der Überlieferung des Demetrios von Phaleron, Bias, den man zu den Sieben Weisen zählte.²

In unserer Zeit hat Jacques Lacan (1901–1981) der metaphorischen Auslegung des Spiegelverhältnisses als Selbsterkenntnis einen entwicklungspsychologisch präzisen Sinn gegeben: »Das Menschenjunge erkennt auf einer Altersstufe, während der es vom Schimpansenjungen an motorischer Intelligenz übertroffen wird, im Spiegel bereits sein eigenes Bild als solches. [...] Dieser Akt erschöpft sich nicht, wie beim Affen, in ein für allemal erlernten Wissen von der Nichtigkeit des Bildes, sondern löst beim Kind sofort eine Reihe von Gesten aus, mit deren Hilfe es spielerisch die Beziehung der vom Bild aufgenommenen Bewegungen zur gespiegelten Umgebung und das Verhältnis dieses ganzen virtuellen Komplexes zur Realität untersucht, die es verdoppelt, bestehe sie nun im eigenen Körper oder in den Personen oder sogar in Objekten, die sich neben ihm befinden.«³ Aus dem Phänomen der Selbstnachahmung, die in den Bewegungen des Kindes vor dem Spiegel eingeübt wird, leitet Elias Canetti (1905–1994), der dafür auch reiches ethnologisches Material in Anspruch nimmt, die höhere Stufe der *imitatio*, die Verwandlung, ab, indem das Kopieren in die eigene innere Daseinsverfassung eingebettet wird.⁴

1 | Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm, vollständige Ausgabe, Darmstadt 1955, S. 144

2 | Bruno Snell, Leben und Meinungen der sieben Weisen, München 1943, S. 97

3 | Jacques Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Schriften 1, Frankfurt/Main 1975, S. 61–70; hier S. 63

4 | Siehe Elias Canetti, Nachahmung und Verstellung, in: Masse und Macht, Hamburg 1960, S. 424–428

In dieser Funktion, den Vermittlungsprozess des Subjekts mit sich selbst und der Welt zu vergegenständlichen, besitzt die Widerspiegelungsbeziehung eine alle theoretischen Systematisierungen übergreifende und überdauernde Ausdruckskraft. Das erklärt die Persistenz dieser Metapher im wissenschaftlichen und literarischen Sprachgebrauch, die durch keine semantische oder ideologiekritische Destruktion beeinträchtigt wird. Das gilt *objektiv-metaphysisch*: »das Universum wird zu einem großen Spiegeltheater, in dem jedes Ding alle anderen spiegelt und bedeutet«⁵; es gilt *subjektiv-transzendental*: »da Subjektivität sich nicht in einer Weise begründet, die begrifflichen Ansprüchen genügt, bleibt sie auf das Sprachbild verwiesen«⁶; es gilt *dialektisch*: »Reflektierendes und Reflektiertes sind nicht verschieden, als wären sie bloß Sehendes und Gesehenes, im Spiegelbild der iterativen Reflexion sind sie eins, das allein in sich selbst unterschieden ist.«⁷ Dem Anathema Richard Rortys zum Trotz bleibt Spiegelung ein unausrottbarer konzeptioneller Topos.⁸

5 | Umberto Eco, *Über Spiegel und andere Phänomene*, München 1990, S. 15

6 | Rolf Konersmann, *Lebendige Spiegel*, Frankfurt/Main 1991, S. 27

7 | Joachim Schickel, *Spiegelbilder*, Stuttgart 1975, S. 71

8 | Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt/Main 1981. Rortys Versuch, das Widerspiegelungskonzept zu destruieren, ist von der Ignoranz und Arroganz gegenüber den Argumentationsmustern und Gedankenmodellen der abendländischen Philosophiegeschichte getrübt. Rorty verkennt, dass dem Widerspiegelungskonzept eine ontologische Fragestellung, die nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, zugrunde liegt, dass darin eine Struktur der Einheit der Vielen von den Vielen her konstruiert und so eine Explikation für den gesetzlichen, d. h. nicht zufällig-additiven, sondern strukturellen, durch Konstruktionsregeln definierbaren Zusammenhang des Mannigfaltigen gegeben werden soll. Für ihn ist die Spiegelmetapher eine bloß erkenntnistheoretische, und der ontologische Spezialfall der Erkenntnissubjektivität, d. h. der Reflexion der Reflexion, ist für ihn das eigentliche Kernproblem der Widerspiegelungstheorie, die damit irrtümlich zu einer Subjekt-Objekt-Theorie depraviert wird. Rortys Versuch läuft darauf hinaus, die Vermitteltheit der Einzelnen mit der Welt behavioristisch einzuebnen und auf eine Anpassungsstrategie zu reduzieren. Seine Kritik am Spiegelmodell nimmt weder den logischen Anspruch der Metapher ernst noch wird sie der ontologischen Konstruktivität der Metapher gerecht – zum Teil wohl deshalb, weil er Metaphern überhaupt keine Begriffsschärfe zugesteht, son-

Kategoriale Reflexion der logischen Struktur der Spiegelung ... Der Spiegel ist ein zu gebräuchliches Gerät des alltäglichen Lebens, als dass er sich nicht zu einer vielfältigen und damit begrifflich unverbindlichen metaphorischen Verwendung anböte. So wurden ›Spiegel‹ und ›spiegeln‹, ›widerspiegeln‹ und ›Widerspiegelung‹ zu einem abgegriffenen Bildmuster, das sich, vom Schein der Anschaulichkeit begünstigt, schnell verbreitete und überall in der literarischen und wissenschaftlichen Diktion Eingang fand. Doch der Schein trügt. Die Metapher bleibt nichts sagend, wenn nicht die genaue Reflexion der logischen Struktur des Spiegelverhältnisses in die Anschaulichkeit der bildhaften Rede eingeht⁹ und mit ihr intendiert ist. Nur in dieser Strenge ist das Wort ›Widerspiegelung‹ eine Kategorie.

... als Modell Im kategorialen Sinne benennt ›widerspiegeln‹ ein Verhältnis, von dem wir sagen, dass es ein Modell sein könne, nämlich ein Modell für eine – der logischen Struktur der Spiegelung analoge – funktionale Zuordnung eines sekundär Abhängigen von einem primär Gegebenen. ›Urbild/Abbild‹, ›Wirkendes/Bewirktes‹, ›Sein/Denken‹ sind z. B. Begriffspaare, für die in der philosophischen Tradition dieses Modell benutzt wurde. Ein Modell hat die Aufgabe, das Verständnis eines Sachverhalts zu fördern.¹⁰ Es kann und soll den Sachverhalt nicht materialiter abbilden, sondern dient dazu, seine Funktionsweise, seine Konstruktionsmethode, seine Formbestimmtheit zu explizieren. Modelle sind nicht verifizierbar oder falsifizierbar, sondern erweisen ihre hermeneutische Geltung in der Fruchtbarkeit ihrer Erklärungs- und Deutungskapazität. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) sagte, eine metaphysische Hypothese, die als solche immer ein Weltmodell ist, sei dann vorzuziehen, wenn sie mehr Phänomene erkläre als eine andere. Wir können also fragen, was das Wider-

dern sie als rein pragmatische Hilfsmittel des Sprechens versteht. Zur Metapher siehe Hans Heinz Holz, Die Bedeutung von Metaphern für die Formulierung dialektischer Theoreme, Sitzungsberichte der Leibnizsozietät, Berlin 2000, Band 39, S. 5–31; vgl. auch Jörg Zimmer, Metapher, in: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bielefeld²2003.

9 | Siehe Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, 2. Halbband, S. 61–124

10 | Siehe Hans Heinz Holz, Was sind und was leisten metaphysische Modelle?, in: Shlomo Avineri u. a., Fortschritt der Aufklärung, Köln 1987, S. 165–190

spiegelungsmodell leiste und in welcher Hinsicht es sich bewähre. Worauf führt die Widerspiegelungsmetapher in exakt terminologischer Verwendung?

Widerspiegelung bezeichnet drei verschiedene, aber genetisch und begrifflich miteinander zusammenhängende Sachverhalte: 1. Die aus der Wechselwirkung der materiellen Entitäten hervorgehende Eigenschaft der gesamten Materie, der zufolge jede materielle Entität in den Veränderungen dieser oder jener ihrer Eigenschaften, dieses oder jenes ihrer Zustände die Besonderheiten der Einwirkungen anderer materieller Entitäten, denen sie ausgesetzt ist, reproduziert bzw. transformiert¹¹; 2. Die Übereinstimmung von Bewusstseinsinhalten mit den von ihnen gemeinten objektiven Sachverhalten, sodass aufgrund der von den Bewusstseinsinhalten ausgehenden Handlungssteuerung die Wirklichkeit zielgerichtet veränderbar bzw. in der Wirklichkeit ein zweckmäßiges Verhalten möglich ist¹²; 3. Die Abhängigkeit ideeller oder institutioneller Komplexe des sog. »Überbaus« von der auf den Produktionsverhältnissen einer Gesellschaft beruhenden ökonomisch-politischen Ordnung, der sog. »Basis«, der zufolge es möglich ist, den Typus und in gewissen Grenzen auch die Spezifität von Ideologien und Institutionen den ökonomischen Prozessen und Strukturen zuzuordnen, aus denen sie entspringen.¹³

Drei Aspekte des Widerspiegelungsbegriffs

Die drei Widerspiegelungskonzepte beziehen sich offensichtlich auf drei verschiedene ontologische Ebenen. Das erste Konzept entwirft ein universelles Weltmodell im Rahmen einer allgemeinen Dialektik der Natur, das zweite charakterisiert das erkenntnistheoretische, anthropologische und psychologische Verhältnis von Sein und Denken, das dritte benennt das ideologische Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein. Im Einteilungsschema der traditionellen philosophischen Systematik ist die Widerspiegelungstheorie in erster Hinsicht eine metaphy-

11 | Siehe Todor Pawlow, *Die Widerspiegelungstheorie*, Berlin 1973

12 | Siehe Dieter Wittich, *Das Erkennen als Prozeß der Widerspiegelung*, in: ders. u.a., *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, Berlin 1978, S. 120–174

13 | Siehe Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 13, Berlin 1971, S. 8–160, und Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, Torino 1975, Bd. II, Heft 7, § 24, S. 871–873

sische, in zweiter Hinsicht eine Theorie des subjektiven Geistes, als solche begründend für die Erkenntnistheorie, und in dritter Hinsicht eine Theorie des objektiven Geistes, als solche begründend für eine Lehre der Institutionen und anderer geschichtlicher Objektivationen.

Soll Widerspiegelung terminologisch präziser gebraucht werden als im unbestimmten Sinn einer vagen Entsprechung, nämlich als Ausdruck einer Homomorphie oder Isomorphie¹⁴, so muss der Übertragungsmodus der Metapher genau geprüft werden. Geht es nur um eine evokative Illustration oder sind Formbestimmtheiten gemeint, die sich vielleicht gar nicht anders als durch die Spiegelmetapher ausdrücken lassen? Jedenfalls muss berücksichtigt werden, dass die metaphorische Verwendung eines Bildes immer nur auf partielle Identitäten, auf Wesenszüge und Strukturgleichheiten gerichtet sein kann.¹⁵ In diesem Sinne soll Widerspiegelung nun allerdings als eine *exakte* Metapher aufgefasst werden, und die Widerspiegelungstheorie als eine genau bestimmte Aussage zu einer dialektischen materialistischen Ontologie, zu einer Erkenntnistheorie sowie zur Grundlegung einer Geschichtsphilosophie gelten.

Streiflichter auf die Geschichte der Spiegelmetapher in systematischer Absicht | Der Gebrauch der Spiegelmetapher ist so universell wie die menschliche Geistestätigkeit. Zu allen Zeiten, in allen Kulturen, auf allen Ebenen von der Alltagssprache über Mythos und Poesie bis zur Wissenschaftssprache und Philosophie wurden die Wörter »spiegeln«, »widerspiegeln«, »Spiegel«, »Spiegelung« in übertragenem Sinne benutzt. Der Spiegel ist neben seiner Gebrauchsfunktion als Gerät in vorliterarischen Zeiten in kultischer Funktion ein Symbolding *par excellence*, an dessen Symbolfunktion sich die Begriffsstruktur herausbildet. Eine Begriffsgeschichte würde durch Belege erstickt werden, käme es auf Vollständigkeit an. Zudem würde es die ubiquitäre und unscharfe Verwendung der Metapher schwer machen, ihr einen prä-

14 | Siehe Alfred Kosing, Die Erkenntnis der Welt, in: Autorenkollektiv, Marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin 1979, S. 138

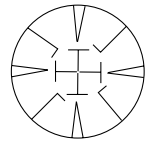
15 | Siehe Hans Heinz Holz, Dialektik und Widerspiegelung, a. a. O.; vgl. Jos Lensink, Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. 15–34

zisen terminologischen Gehalt zuzuschreiben, der doch gemeint ist, wenn sie zur Charakterisierung eines *begriffenen* Verhältnisses dienen soll.

Es kommt also darauf an, den Terminus von den Stellen her zu erhellen, in denen er reflektiert gebraucht wird. Es zeigt sich, dass dies nicht nur verbal, und also schon begrifflich »verarbeitet«, der Fall ist, sondern auch in der unmittelbaren Darstellung von Spiegelungsverhältnissen in der bildenden Kunst. Die Begriffsgeschichte ist eine »Knotenlinie«¹⁶, an deren Knoten Entwicklungsschübe der Begriffsstruktur festgemacht werden können. Auf solche Knoten soll in den folgenden Streiflichtern auf die Verwendung der Spiegelmetapher in der Konstruktion von Relationen hingewiesen werden, die für die Ausbildung philosophischer Systeme konstitutiv sind. Das sind Relationen wie Gott/Welt, Ganzes/Einzelnes, Sein/Bewusstsein, aber auch Produktionsweise/Organisationsform, Bedürfnis/Wert oder Naturform/Kunstform. Die kategoriale Verschiedenheit dieser jeweiligen Spiegelungsverhältnisse bedarf allerdings von Fall zu Fall einer regionalontologischen Klärung.

In der Frühzeit der Kulturen liegt im Gebrauch des Spiegels als *Symboling* seine Verwendung als *Begriffssymbol*, d. h. sein metaphorischer Gebrauch beschlossen. Aus dem chinesischen Altertum sind zahlreiche Kultspiegel überliefert, die bei zeremoniellen religiösen Handlungen gebraucht wurden, auch als Grabbeigaben oder zum Aufhängen in Tempeln bestimmt waren. Über ihren Sinn sagt die beziehungsreiche Ornamentik aus, die die Rückseite dieser Spiegel ziert. Aufschlussreich ist das sog. LTV-Muster: In der Mitte der runden Spiegelrückseite findet sich ein aus T-förmigen Armen gebildetes Kreuz, ein altes Erdsymbol, mit der Zentrierung auf die Mitte. Radial finden wir am Rande des Spiegelrunds in gleichmäßigen Abständen abwechselnd je vier L- und V-förmige Figuren. Die V-förmigen Zeichen deuten die vier Weltgegenden an, die rechtwinkligen L sind ein Bewegungsmotiv, das an die uns geläufige Gestalt des Sonnenrades erinnert und wohl auch auf die Sonnenbewegung um die im Zentrum gedachte Erde hinweist. In dieser Zuordnung zueinander stellen diese ornamentalen Zeichen ein umfassendes Weltsymbol dar,

Symboling als
Begriffssymbol:
Beispiel China



16 | Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg 1978, B. *Knotenlinien von Massverhältnissen*, S. 435–442; bes. die Anmerkung

mit Erde und Himmelsrund, Weltgegenden und Mitte, Bewegung und Ruhe, Spannung und Ausgleich. Gemeint ist offensichtlich die Totalität der Welt, d.h. die Sammlung des Vielen im Einen. Die Ordnung von Erdmitte und Weltgegenden in den Himmelsrichtungen ist die zeichenhafte Formulierung der unmittelbaren Raumerfahrung, wie sie noch von Immanuel Kant (1724–1804) in seinem Aufsatz *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume* analysiert wird.¹⁷ Die Hinzufügung des Motivs der Sonnenbewegung evoziert die Zeit (Tageszeit, Jahreszeit) und die natürliche Gesetzlichkeit des Weltlaufs, des Kosmos, dem nach dem Prinzip der universellen Harmonie das Tun der Menschen entsprechen muss. Der Funktion des Spiegels korrespondieren die Welt andeutenden Zeichen. Denn im Spiegel wird ja die Vielheit aufgefangen in *einem* Bild, das virtuell den Raum darstellt und doch reell gerafftes Abbild des räumlichen Seienden ist. Die Welt als das Ganze, in dem die vielen Einheiten vermittelt und vereinigt sind und ihr Wandel einer strengen Ordnung unterliegt – das ist der Sinn des Symbols, in dem der religiös-kultische Zweck mit einem weltlich-metaphysischen Sinn koinzidiert.

In der chinesischen Wortemblemik¹⁸ wird das Zeichen für ›Spiegel‹ (*jian*) mit dem Zeichen ›durchdringend/umfassend‹ (*tung*) verbunden und damit die Symbolik der Kultspiegel terminologisch fortgesetzt. Wie in Europa die Metapher dann auch als Buchtitel auftaucht – z.B. ›Sachsenspiegel‹, ›Narrenspiegel‹ oder enzyklopädisch noch beziehungsweise ›speculum mundi‹ (Weltspiegel) – so auch in zahlreichen Werken chinesischer Autoren. Berühmtes Beispiel ist das *zu-chi tung-jian* von 1804, eine für den Gebrauch des Kaisers gedachte Zusammenfassung der in den viel umfangreicheren Reichsannalen dargestellten Geschichte. Der Titel wurde vom Kaiser selbst gewählt. Der klassische Dichter-Philosoph Zha Xi (1130–1200) verfasste die *Grundzüge eines umfassenden Spiegels (Tung-jian geng-min)* – der Gattungsbegriff *gang-jian* (Annalen) bedeutet so viel wie *Hauptlinie* der Spiegelungen.

17 | Immanuel Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, Königsberg 1768.

18 | Siehe dazu Joachim Schickel, *In Emblemen denken, sprechen und dichten*, in: *Große Mauer Große Methode. Annäherung an China*, Stuttgart 1968, S. 133–149

Man hat den Spiegel als »Symbol des Wissensdranges«¹⁹ gedeutet – eine meines Erachtens zu enge Interpretation, da sie nur die Subjektseite des Erkenntnisverhältnisses in den Blick nimmt. Dagegen hat Joachim Schickel (1924–2002) für den großen dialektischen Philosophen Mo Di (ca. 470–390 v.u.Z.) gezeigt, dass bei ihm das Licht und der Spiegel wie das Wissen als Medium behandelt werden, *in* dem der Anblick oder das Bild eines Gegenstandes erscheinen, sodass der Spiegel schon als Metapher für den »dialektischen *Selbstunterschied* zwischen Wissendem und Gewußtem«, für die »spekulative Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit« gebraucht wird.²⁰ Es heißt bei Mo-Di: »Wissen ist das, wodurch man weiß; es weiß so sicher wie durch eine Erleuchtung (=Hellwerden) [...]. Wissen ist Wissen, indem man dabei auf die Dinge *trifft* und ihre Gestalt vergleichen kann wie beim Sehen.«²¹ Die Erkenntnis, in der das zu Wissende vom Erkennenden aufgenommen wird, ist von dem universellen Zusammenhang beglaubigt, in den der Erkennende eingebettet ist.

Der Grundbegriff spekulativer Philosophie über das Absolute in China ist *dao*. Zu lange hat man in der Nachfolge einer religionsphilosophisch inspirierten europäischen Philosophiegeschichtsschreibung (und Übersetzungspraxis) den reflexionstheoretischen Gehalt dieses Begriffs übersehen. Deutlich aber heißt es in der Schlusszeile des Kapitels 25 im *dao de jing*, in dem die Bewegung des Denkens des *dao* in einer Weise beschreiben wird, die wir als »setzende, äußere und bestimmende Reflexion« in hegelsche Termini transformieren können: »Das *dao* hat zum Gesetz das Einwirken auf sich selbst«. Eine genaue Analyse des Kapitels zeigt, dass die Struktur des *dao*-Denkens als Spiegelung des Absoluten in seinen endlichen Bestimmungen beschrieben werden kann.²² Der Gehalt des mythologischen Symbols läutert sich zu philosophischer Sprache.

Schon in der mythologischen Verwendung des Symbols zeigte

19 | Hermann Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Stuttgart 1958, passim

20 | Joachim Schickel, Mo Ti. Der Spiegel und das Licht, in: Große Mauer Große Methode, a. a. O., S. 300–310; hier S. 309

21 | Alfred Forke, *Werke des Mo Ti*, Berlin 1922, S. 414

22 | Siehe dazu Hans Heinz Holz, *Dao – Zur dialektischen Struktur eines Begriffs*, in: *China im Kulturvergleich*, Köln 1994, S. 59–79

sich sein rein weltlicher Gehalt an. Der Spiegel dient als Anschauungsbild für das unanschauliche Ganze der Welt, auch für die das Ganze konstituierende innerweltliche Gesetzmäßigkeit. Das Symbolisatum liegt hier ganz außerhalb der Sphäre des erlebenden Subjekts als eine fremde Wirklichkeit, die im Symbol erscheint, d. h. fassbar wird.

Als ›gesunkenes Kulturgut‹ gelangt der Spiegel in den Bereich der Magie. »Dem Volksglauben nach macht der Spiegel Geister sichtbar, und bis heute gibt es sog. Zauberspiegel, auf deren Rückseite seltsame Muster erscheinen, wenn sie richtig gehalten werden. Blumen werde man sehen, wenn die Sonne darauf scheint, und einen Hasen, bei Mondeslicht, sagt ein alter Text. [...] Buddhistische Priester benutzten ihn, um den Gläubigen zu zeigen, in welcher Gestalt sie wiedergeboren würden. Sieht einer hinein und kann seinen Kopf nicht erkennen, deutet das seinen bevorstehenden Tod an. [...] So wie ein heiler Spiegel Eheglück symbolisiert, so deutet ein zerbrochener die Trennung an, oftmals Scheidung. In zahlreichen Novellen zerbricht der Mann, der sich auf lange Zeit von seiner Frau trennen muß, einen Spiegel; jeder behält einen Teil. Er ist das Erkennungszeichen, wenn die Trennung so lange währt, daß sich die Partner nicht mehr erkennen.«²³

Vom Mythos
zur Mimesis

Immer hängt der Symbolgebrauch mit Weisen des Erkennens zusammen. Erkennen ist die Wiederholung eines Äußeren, Anderen im eigenen Bewusstsein; gleichsam eine Verdoppelung der Sache, dieselbe in zweifacher Weise, im Unterschied von sich selbst. Die dialektische Theorie wird dafür die Formel von der Identität von Identität und Nicht-Identität bzw. die Kategorie des Selbstunterschieds prägen. Wiederholung ist Mimesis, und mimetisch verfährt die Magie. Im altägyptischen Totenkult wird der Spiegel zum Symbol des Mediums, in dem sich das Leben wiederholt, d. h. im Totenreich erneuert wird.²⁴ Die Formel »der das Leben wiederholt« ist auf Statuen in Grabbezirken zu finden. Die Verbindung des Spiegels mit Hathor (als Spiegelgriff), der

23 | Wolfram Eberhard, Stichwort ›Spiegel‹, in: Lexikon chinesischer Symbole, Köln 1983, S. 271 und 272

24 | Siehe Christa Müller, Stichwort ›Spiegel‹, in: Wolfgang Helck/Eberhard Otto: Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1984, Band V, Sp. 1147–1150

Göttin der Jugend, der Liebe und des Lebens verweist auf dasselbe mythisch-magische Beziehungsfeld.²⁵

Ganz im kultisch-darstellenden Bereich, dem des virtuellen Nachvollzugs einer mythisch vorgegebenen und vorbildlichen Wirklichkeit, hält sich zunächst das Verständnis des Widerspiegels in der griechischen Antike. Anders als in China hat hier die Symbolik primär keinen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Sinn, sondern ist von vornherein praktisch-zeremoniell. Das Verständnis von Widerspiegelung entfaltet sich in Griechenland am kultischen Charakter der Mimesis und in engem Anschluss an die Praxis der Dramendichtung und -aufführung.

Der mimetische Vorgang meint die sinnliche Vergegenwärtigung von etwas, das nicht unmittelbar gegeben ist, sich nicht von sich selbst her zeigt bzw. sich der alltäglichen Wahrnehmung entzieht. Mimesis im ursprünglichen Sinne heißt *Vergegenwärtigung eines Abwesenden in sinnlicher Form*.²⁶ Darin liegt eine wesentliche Differenz zur Spiegelung, die ja an die Gegenwart des im Spiegel erscheinenden Objekts außerhalb des Spiegels gebunden ist. Dagegen ist die Beziehung auf Totalität der Spiegelung und der Mimesis gemeinsam. Wie der Spiegel prinzipiell alles ihm Gegenüberstehende abbildet, so intendiert die Mimesis eines Gegebenen oder eines Vollzugs die Ganzheit eines Seins oder Geschehens.

Die Fixierung des Problems auf die Mimesis (oder *imitatio*) einer Handlung oder eines Urbildes (εἶδος, *eidos*, Archetyp, *simulacrum*) trägt in das Widerspiegelungs- als Abbildverhältnis die Spannung einer zweigliedrigen Relation. Dass die Abbildseite durch das Subjekt, das in den Spiegel schaut und das Bild wahrnimmt, vermittelt ist, musste bei der Analyse dieser Relation erkannt werden, sodass sich der Urbild-Abbild-Beziehung auf einer zweiten Ebene, der der Konstitution, die Subjekt-Objekt-Relation umgekehrt symmetrisch unterlegte. Ovid (43 v. u. Z.–17 u. Z.), der für Reflexionsvorgänge sensibel war, hat die Subjektivität im Abbildungsverhältnis auf der Seite der Rezeption artikuliert: Der Schild des Achill, den Homer im 18. Gesang der *Ilias* beschreibt, stellt die Welt objektiv dar²⁷, aber subjektiv kann die Erkenntnis

25 | Siehe Ägyptisches Museum Kairo, Cat. génér. Nr. 52663

26 | Zur Wortbedeutung siehe auch Fußnote 65 auf Seite 32 in diesem Band.

27 | Zum Schild des Achill siehe Thomas Metscher in: Hans Heinz Holz/

des Bedeuteten versagen. Beim Streit um Achills Waffen nach dessen Tod lässt Ovid den Odysseus gegen Aias sagen: »Nicht weiß er des Schildes erhabene Bilder zu deuten [...]. Waffen verlangt er zu haben, die er nimmer verstehn wird.«²⁸ Ein Abbild ist nicht einfach da, es muss als solches und in seinem Sinn aufgefasst werden.

Damit entspringt im Zentrum der Abbildbeziehung das Problem der Reflexivität und mithin das eigentliche Widerspiegelungsproblem. In der menschlichen Gattungsgeschichte lässt sich der Vorgang der Individualgeschichte, wie Lacan ihn beschrieben hat, wiederfinden. Die Erfahrung des Spiegels wird, »die symbolische Matrix, an der das Ich in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem anderen.«²⁹ Im Mythos des Narziss stellt die antike Dichtung die Geburt des Reflexionsvorgangs dar. Ovid hat diese Deutung herausgearbeitet.³⁰

Der Mythos von Narziss: Ovid

Alt ist die Geschichte von dem schönen Knaben Narkissos, der in einem klaren Gewässer sein Spiegelbild erblickt, sich in sich selber verliebt und vor Verzweiflung stirbt, weil er sich nicht mit sich selbst vereinigen kann und das Bild verschwindet, sobald er ihm zu nahe kommt oder in es eintaucht. Karl Kerényi (1897–1973) stellt den Zusammenhang mit zahllosen Doppelgängermotiven her, die sich im Mythos um Apollo ranken³¹ und die typologisch mit dem weltweit verbreiteten Topos der Zwillingsgottheiten³² verwandt sind, in dem die Einheit des Unterschiedenen und das Auseinandertreten der Einheit in Unterschiedene bildhaft gefasst wird.

Thomas Metscher, Stichwort »Widerspiegelung«, a.a.O.; auch Thomas Metscher, Shakespeares Spiegel. Zur marxistischen Auffassung der Künste, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, a. a. O., S. 45–62; besonders S. 56f.

28 | Publius Ovidius Naso, Metamorphosen XIII, 29

29 | Jacques Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion [...], a. a. O., S. 64

30 | Siehe Joachim Schickel, Ovid. Die Sinnlichkeit des Spiegels, in: Spiegelbilder, a. a. O., S. 31–43

31 | Siehe Karl Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Darmstadt 1956, S. 170

32 | Zu Zwillingsgottheiten siehe Margarete Riemschneider, Augengott und Heilige Hochzeit, Leipzig 1953.

In der *Ethica symbolica*³³ werden die Deutungen des Narziss-Mythos (und überhaupt der Doppelgänger- und Zwillingssmythen) aufgelistet: Selbstliebe; Eitelkeit der bloßen Form; Selbsterkenntnis; Ende einer unziemlichen Liebe; Schmuck des Knabenalters. Das ist eine späte Interpretation aus einem an Mythologie interessierten Zeitalter³⁴, die sich jedoch auf eine lange Tradition antiker und spätantiker Auslegungen und Allegoresen berufen kann.

Ovid hat der Spiegelstruktur des Narziss-Themas durch Verdoppelung eine besondere Wendung gegeben: Er führte in die Fabel der Selbstliebe und des Selbsterkennens ein gegenläufiges Geschehen ein, nämlich die zuvor in der Mythologie uneinheitlich und ohne spezifische Pointe überlieferte Verwandlung der Nymphe Echo, die – in der einen Version von Juno zur Strafe für hinterlistiges Geschwätz, in einer anderen Version zum Schutz vor dem sie bedrängenden Pan – in eine körperlose Stimme verwandelt wurde, die nur die letzten Silben der von ihr vernommenen Sätze zu wiederholen vermag. Echo wird nun bei Ovid zum akustischen Spiegel, zum Paradigma einer Spiegeltäuschung. In den *Metamorphosen* heißt es: »Tamen haec in fine loquendi / Ingeminat voces audiatque verba reportat« (Am Ende des Sprechens macht sie die Stimmen zu Zwillingen und trägt die gehörten Worte zurück [III, 368 f.]).

In Narziss – ihr andersgeschlechtliches Alter Ego, der hermaphroditische Zug des Doppelgängermythos klingt hier an – verliebt, folgt Echo ihm versteckt und antwortet seinen Rufen, so gut sie kann, »Komm!« ruft er einem vermeinten Jagdgefährten zu, sie tönt zurück: »Komm!« – und die Richtung der Aufforderung – kehrt sich um, indem sie den Rufenden ruft: »vocat illa vocantem« (Jene ruft den Rufenden [III, 382]). »huc coeamus!« (Lasst uns hier zusammenkommen!) ruft er, und sie wiederholt: »coeamus!« und der Doppelsinn von *coire*, »zusammenkommen« und »beischlafen«, verstärkt den Trug. Zurückgespiegelt verwandelt sich dasselbe in ein Anderes und ist doch dasselbe im Wortlaut. Als Narziss Echo erblickt, die aus dem Gebüsch auf ihn zutritt, wehrt er ab: »Ante, ait, moriar, quam sit tibi copia nostri« (Eher möchte ich sterben, als mich Dir zu schenken [III, 391]).

33 | Michael Pexenfelder, *Ethica symbolica*, München 1675, S. 90–95

34 | Siehe Benjamin Hederich, *Gründliches mythologisches Lexicon*, I Leipzig 1770, Spalte 1686–1688

Doch Echo gibt nur die zweite Hälfte zurück: »Dir möcht' ich mich schenken« (III, 392); sie verkehrt die Bedeutung, indem sie den Vordersatz auslässt.

Was Ovid vorführt, ist die Entstehung des semantischen Spiegelscheins, die Verkehrung der *Wortbedeutung*. Dieselben Wörter verweisen auf ein Entgegengesetztes. In der verschiedenen Ortsbezeichnung des »Komm!« erscheint die Dialektik des Hier und Jetzt, mit der Hegel die *Phänomenologie des Geistes* anheben lässt: »Das *Hier* ist zum Beispiel der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum* sondern vielmehr ein *Haus*. Das *Hier* selbst verschwindet nicht; sondern es *ist* bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn.«³⁵ Die Konfiguration des Echo-Phänomens zeigt den Umschlag der evidenten Gewissheit des sinnlich Gegebenen in sein Gegenteil, die vollkommene Täuschung. Wahrheit und Täuschung sind Momente desselben Verhältnisses und entwirren sich erst, wenn dieses als dialektische Reflexionsform, das Eine das Andere als *sein Gegenteil* übergreifend, begriffen wird.

Narziss macht seine Erfahrung des Spiegeln auf einer höheren Ebene. Dasselbe teilt sich nicht mehr in zwei Entgegengesetzte, sondern ist dasselbe als Realität und als Bild. Der Schein besteht darin, das Bild für Realität zu halten, aber eben dieser Schein insinuiert die Zweideutigkeit, denn wir sehen im Spiegel die Sache selbst. Der Spiegelschein ist nicht einfach Trug, nicht Phantasmagorie, sondern illusionäre Erscheinung des Wirklichen.

Narziss erblickt sich als Gegenstand, als einen Anderen, und noch erkennt er den Gegenstand im ersten Anblick nicht als sich selbst. So entsteht auf einer neuen Ebene die spiegelverkehrte Verwandlung: »*Cunctaque miratur, quibus est mirabilis ipse*« (Er bewundert alles, wodurch er selber bewunderungswürdig ist [III, 424]). Aktiv und Passiv schlagen ineinander um, die Genera verbi werden zum Ausdruck der Spiegelung: »*dumque petit, petitur*« (Indem er begehrt, wird er begehrt [III, 426]). Das ist doch wohl die Beziehung zwischen Liebenden, die aber nur zum Selbstbewusstsein kommen könnte, wenn beide *ein* Bewusstsein wä-

35 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg 1980, S. 65

ren; als zwei kann keiner von beiden *gewiss* sein, ob der andere *wahrhaft dieselbe Liebe* hegt, und an die Stelle von Wissen tritt Vertrauen.

Dass das Spiegelbild Realität vortäuscht, ist möglich, weil sein Dasein mit der Realität – zweifach, mit der des Bespiegelten und des Spiegels – notwendig simultan verknüpft ist. »Quod amas avertere, perdes. / Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est. / Nil habet ista sui; tecum venitque, manetque, / Tecum discedet [...]« (Was du liebst, zerstörst du im Abwenden. Dieser Schatten eines widerscheinenden Bildes, den du erblickst, hat nichts an sich selbst; mit dir kommt er, mit dir bleibt er, mit dir verschwindet er [III, 433 ff.]). Die Bewegung des Bildes, wenn ich mich selbst bewege, lässt mich erkennen, dass ich als Erscheinung verdoppelt bin. Der Augenblick der Erkenntnis kommt, es ist der Augenblick der Selbsterkenntnis: »Iste ego sum! Sensi, nec me mea fallit imago« (Dies bin ich selbst! Ich merke es, mein Bild täuscht mich nicht mehr [III, 363]). Und physisch bin ich mir kein Gegenüber; meinen Körper kann ich nicht als Gegenstand erreichen: »O utinam a nostro secedere corpore possem!« (»O dass ich mich doch von meinem Körper ablösen könnte! [III, 467]). Die Reflexion aber, das Auseinander-treten in zwei, die Entäußerung und Entzweiung muss *ausgehalten* werden. Dass ich im Anderen mich selbst erkenne und doch es als ein Anderes *anerkenne*, ist der Kern des Spiegelverhältnisses. Nur im Begriff dieser Differenz verliert der Schein seinen trügerischen Charakter und wird Erscheinung der Sache selbst. Der Spiegel enthält und zeigt uns das Prinzip der Erkenntnis seines Wesens: Er ist Selbstverhältnis an sich und Medium des Selbstverhältnisses für uns.

Narziss verfehlt, von den Sinnen betört, den Begriff und zerstört sich selbst. »Nunc duo concordēs anima moriemur in una / [...] / nec corpus remanet, quondam quod amaverat Echo« (Jetzt sterben wir beide zusammen in einer Seele und der Körper bleibt nicht, den einstmals Echo geliebt hatte [III, 473, 493]). Es gibt keine *unio mystica* von Selbst und Welt, sondern nur die Dialektik des Einen und Anderen – »das Eine als es selbst wie auch als die Anderen, in bezug auf sich selbst wie auch in bezug aufeinander.«³⁶ Ovids letztes Wort aber ist *Echo*, womit er begann: der trügerische Spiegelschein der Bedeutungen.

Es ist nicht zufällig, dass die Struktur der Widerspiegelung in der anschaulichen Form einer Erzählung verdeutlicht werden kann. Dass die Kategorie ›Widerspiegelung‹ eine metaphorische ist, wurde bereits gesagt, und die Exaktheit des metaphorischen Gebrauchs werden wir noch analysieren. Der sinnliche Gehalt einer Metapher kann natürlich stets auch in sinnlichen Darstellungen entfaltet werden. Andere Spiegelmotive, wie z. B. Herakles und Medusa oder Velasquez' *Venus im Spiegel*, bringen die vielfachen Aspekte des Reflexionsverhältnisses je auf ihre Weise in den Blick. Narziss ist vielleicht die philosophisch eindringlichste Version, weil sie die Verschränkung von Eigentlichkeit und Vergegenständlichung, Selbsterkenntnis und Entfremdung, Schein der Unmittelbarkeit und Wahrheit der Vermittlung sowie die daraus entspringende Zweideutigkeit der Erfahrungsgehalte thematisiert und diese Struktur als Geschehen darstellt.

Das Eine und das Andere: Platon Das Narziss-Motiv klingt schon bei Platon (428–348 v. u. Z.) an, der das Ineinanderumschlagen von Lieben und Geliebtwerden als ein Spiegelungsverhältnis fasst und es, wie Ovid, mit dem Echo zusammenzieht. »Wie der Wind oder Schall, von glatten und festen Körpern abspringend, dahin zurückgetrieben wird, von wo er ausging, so kommt die Strömung der Schönheit wieder in den Schönen zurück. [...] Er liebt nun zwar, aber wen, ist ihm unklar, dass er aber in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst erblickt, ist ihm verborgen.«³⁷

In einem weiteren Sinn gehört auch die Abwertung der Erscheinung zum bloßen Schattenbild, die Platon in dem berühmten Höhlengleichnis³⁸ vornimmt, in den Zusammenhang des Spiegeldenkens. Gewiss sind Schattenbilder ontisch und logisch etwas anderes als Spiegelbilder, und eine phänomenologisch saubere Untersuchung muss die beiden Metaphern gut unterscheiden. Insofern ist die Charakterisierung der Schattenbilder als »φλυαρίαι« (*phlyariai*), als unnützes Zeug (515 d 2) nicht geradewegs auf Spiegelbilder anzuwenden, doch hat Platon selbst die Arten von Bildern – Schatten (*σκιάι, skiai*), Abspiegelungen im Wasser und auf der Oberfläche dichter, glatter und glänzender Körper³⁹ – in einem Atemzug gleichgesetzt und für

37 | Platon, Phaidros 255 c–d

38 | Siehe Platon, Politeia 514 ff.

39 | Ebd., 509 d–510 a heißt es: »Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten, glat-

seine Ontologie des Scheins in gleicher Weise in Anspruch genommen. Spiegelungen wie Schatten sind für ihn keine zuverlässigen Zeugen des wahren Seins.

Platons Konzeption ist allerdings zwiefältig. In den Spätschriften, in denen er die Struktur der Dialektik erörtert, wird der Abbildhaftigkeit der Darstellung ein Seinsrecht gelassen. Denn wie die sinnlich erfahrene Welt sich zeigt, ist sie selbst ein Abbild der im Geist des Schöpferdemiurgen erblickten Ordnung der Seienden, während wir in bildhafter Rede ein Abbild des Abbildes geben; und das wird als ein »durchaus annehmbares« Verfahren bezeichnet.⁴⁰ Im Herzstück der ontologischen Dialektik des späten Platon, dem *Sophistes*, wird – in Korrektur der Position der *Politeia* – die Verschränkung von Sein und Nichtsein im Bild, insonderheit im Spiegel, näher ausgeführt. Theaitet sagt da, ein Bild sei das einem Wahren ähnlich gemachte Andere, und der fragende Fremdling entgegnet »Doch gewiss nicht wahr«, worauf Theaitet ausruft »Das freilich nicht, aber Bild ist es doch!« Daraus zieht der Fremde den Schluss »Ohne also zu sein und wirklich zu sein, ist es doch das, was wir eines Seienden Bild nennen.«⁴¹ Bernhard Schweitzer hat überzeugend herausgearbeitet, dass zwischen dem Abbild (εἶκον, *eikon*) und dem Urbild (παράδειγμα, *paradeigma*) eine Analogie gesetzt werden darf, in der das abbildende Tun seinen Maßstab der Wahrscheinlichkeit findet.⁴²

Das klingt anders als in der *Politeia*, wo die Abbilder der Täuschung geziehen werden. Hat Platon seinen Begriff von wahrer Erkenntnis im Übergang zur Spätzeit geändert? Zweifellos gibt es einen durch das Scheitern der politischen Verwirklichung des Philosophenstaats in Syrakus bedingten Hiatus in Platons Werk. Die Negation (das Nichtsein, das Andere) bekommt einen ontologischen Status, der zuvor bestritten oder vernachlässigt worden war. Aber gerade im Hinblick auf das Verhältnis noetischer und sinnlicher Erkenntnis möchte ich keinen Bruch annehmen. Wahrheit im strengen Sinne kommt nur den Begriffen, nicht den Bildern der Gegenstände zu, aber es gibt Begriffsinhalte, die

ten und glänzenden Flächen finden und alle dergleichen, wenn du es verstehst.«

40 | Platon, *Timaios* 29 d

41 | Platon, *Sophistes*, 240 a–c

42 | Siehe Bernhard Schweitzer, *Zur Kunst der Antike*, Tübingen 1963

nicht anders als in bildhafter Rede vergegenständlicht werden können. Wo Platon ontologisch reflektiert, sucht er einen Weg, um auch die Erscheinungen als Kundgabe des Seienden fundieren zu können. Schon in der *Politeia* schildert er den Entwurf der rechten Verfassung nach dem Muster des Gemäldes, das der Maler nach einer von ihm erschauten Idee gestaltet.⁴³ Im *Timaios* bestimmt er dann den Ort (χώρα, *chora*), an dem das wahre und beständige Sein im Bild des Werdens erscheint, und diesen Ort beschreibt er mit den Strukturmerkmalen des Spiegels.⁴⁴

Aristoteles Aristoteles (384–322 v. u. Z.) befreit die Mimesis-Theorie vom metaphysischen Ballast der Ideenlehre Platons. Mimesis ist für ihn Nachvollzug des wirklich welthaften Seienden und seiner Verhältnisse. In einem wichtigen Schritt über Platon hinaus rechnet er zum Gegenstandsbereich der Mimesis nicht nur das historisch kontingente Wirkliche, sondern auch das Mögliche, das nach dem Maß der Wahrscheinlichkeit widergespiegelt wird. Der Wahrheitsgehalt besteht nicht in der Richtigkeit des Faktischen, sondern in der logischen Notwendigkeit oder eidetischen Normativität des Fiktiven. Die Differenz zwischen nachahmendem Bewusstsein und entgegenstehender Wirklichkeit, zwischen Abbild (εἶκον, *eikon*) und eigentlichem Sein (ὄντως ὄν, *ontos on*), die bei Platon in einer Verschiedenheit begründet ist, wird bei Aristoteles verringert. Bild und Sein können auch als Unterschiede aufgefasst werden.

Das Verhältnis von Urbild und Abbild im Mittelalter Die Zuordnung von Urbild und Abbild vollzieht die Ausarbeitung des Analogieverhältnisses im Mittelalter. Dem Bewusstsein reicht das unvermittelte Auseinandersein seiner selbst und der Welt nicht mehr. Dem Denken *wird bewusst*, dass das Denken die Welt reproduziert, dass es sie abbildet – sei es auch nur im Symbol, das ihm die prinzipiell seine Erfahrung übersteigenden Gegenstände aufschließt. Das Mensch-Welt-Verhältnis wird nun als vermitteltes verstanden, die Zweiheit der auseinander Seienden als Einheit des Verschiedenen gedeutet. Wo religiöses Erleben und philosophische Besinnung sich so auf die Subjektivität zurückwenden, wird die Frage akut, wie es zu verstehen sei, dass der Mensch die Welt ›in sich aufnehme‹, dass er das ihm Äußerliche zu seinem Innerlichen mache.

Exkurs: Hegel Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hat, schon auf

43 | Siehe Platon, *Politeia* 500 e–501 c

44 | Siehe Platon, *Timaios* 50 d ff.

dem ausgebildeten Standpunkt der Subjektivität, dieses Verhältnis zum Übergangsfeld von der Erscheinung zur Wirklichkeit gemacht, allerdings in der umgekehrten Richtung, nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen gehend.⁴⁵ Das Innere ist die ›reflektierte Unmittelbarkeit‹ oder das ›Wesen‹, so wie das Bild im Spiegel unmittelbar, nämlich als das Ding selbst, aber reflektiert, wahrgenommen wird. Im Übergang vom gespiegelten Bild ›im Innern‹ zur bespiegelten Sache ›außen‹ erweisen sie sich als dasselbe. »Das Innere ist als die Form der reflektierten Unmittelbarkeit oder des Wesens gegen das Äußere als die Form des Seins bestimmt; aber beide sind nur eine Identität. Das Äußere ist nach dieser Bestimmung dem Inneren, dem Inhalt nach nicht nur *gleich*, sondern beide sind nur *Eine Sache*«. ⁴⁶ Die ontologische Priorität des Begriffs bei Hegel lässt das ›Gedankending‹, das Wesen, als das Eigentliche und Primäre erscheinen und das ist die idealistische Lesart der Spiegel-Symmetrie: »Reflexionsbestimmungen, die für sich sind, das Innere als die Form der Reflexion-in-sich, der Wesentlichkeit, das Äußere aber als die Form der in Anderes reflektierten Unmittelbarkeit oder der Unwesentlichkeit.«⁴⁷ Aber die Lesart von innen nach außen ist ebenso einseitig wie die umgekehrte, materialistische: »So ist etwas, das nur erst ein Inneres ist, eben darum nur ein Äußeres. Oder umgekehrt, etwas, das nur ein Äußeres ist, ist eben darum nur ein Inneres. [...] Das Äußere und Innere sind die Bestimmtheit so gesetzt, dass jede dieser beiden Bestimmungen nicht nur die andere voraussetzt und in sie als ihre Wahrheit übergeht, sondern dass sie, insofern sie diese Wahrheit der anderen ist, als Bestimmtheit gesetzt bleibt und auf die Totalität beider hinweist.«⁴⁸ Die einseitigen Lesarten werden in einer dialektischen aufgehoben, die sie in eine notwendige und unauflösbare Beziehung zueinander setzt.

Zur Beschreibung dieser Problemlage bietet sich die Spiegelmetapher vorzüglich an, und sie wurde in der Tat immer wieder in diesem Zusammenhang eingesetzt. Die ausgearbeitete

45 | Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Das Verhältnis des Aeussern und Innern, in: Wissenschaft der Logik, Band 11, a. a. O., S. 364–366

46 | Ebd., S. 365

47 | Ebd.

48 | Ebd., S. 366

Konfiguration dieser »Doppelaspektivität«⁴⁹ bekommt eine zentrale Stelle in der spekulativen Metaphysik des Mittelalters, sowohl des christlichen wie des islamischen. Die zwei Seiten der Spiegelmetapher, für die Totalität des Seienden und für die Erkenntnis im Menschen zu stehen, gehen ineinander über, schlagen ineinander um und verschmelzen zu einem in sich widersprüchlichen Konzept.

So beschreibt Ibn Sina (Avicenna; 980–1037) in seiner *Philosophia orientalis* den Stufenweg der Erkenntnis, die zu Gott aufsteigt – wobei in Vorwegnahme späterer Entwicklungen Gott und Welt schon weithin ineinander übergehen –, und er lässt diese Erkenntnis den Gipfel erreichen, wenn »man zu der Erkenntnis gelangt, wo das Geheimnis einem polierten Spiegel gleicht, der der Seite der Wahrheit gegenüber aufgestellt ist.«⁵⁰ Damit ist die Welt, und mit ihr Gott, in den Menschen aufgenommen, der Mensch zugleich ganz in die Welt und in Gott eingegangen. Eine ähnliche Auslegung des Erkenntnisweges, der schließlich zur Geburt Gottes in der Seele führt, finden wir bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328), der die Aufnahme des Wahrnehmungsbildes in die Seele in gleicher Weise beschreibt, wie man den Spiegelungsvorgang schildern könnte, ohne dass hier allerdings explizit das Spiegelsymbol auftaucht: »Im Werk der Vernunft vollzieht sich eine Bewegung äußerer Dinge zur Seele hin, und von der Bewegung wird derselben Dinge Bild in die Seele gedrückt und gebildet.«⁵¹

Für eine theologische Metaphysik ist die Erkenntnis Gottes die spekulative Erkenntnis der Totalität der Welt. So vergleicht der arabische Mathematiker und Philosoph al-Kindi (Alkendi; 800–ca. 870) die Welt mit einer Flucht von Spiegelzimmern, die sich jeweils gegenseitig bis in die Unendlichkeit reflektieren. Hier ist der Totalitäts- und Weltcharakter akzentuiert: das Spiegel-Bild als Vorstellungsbild für den unendlichen und wechselseitigen Zusammenhang aller Seienden, gleichzeitig aber auch

49 | Siehe Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in: *Gesammelte Schriften*, Band IV, Frankfurt/Main 1981, S. 127–156

50 | Nach Ibn Tofail, *Der Naturmensch*, Berlin 1783

51 | Meister Eckhart, hg. von Franz Pfeiffer, Göttingen 1914, S. 214; vgl. Ernst von Bracken, *Die Beziehung der Erkenntnislehre des Aristoteles zu M. Eckhart*, in: *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943, S. 251–260

der Subjektstandpunkt pointiert, insofern der erkennende Mensch in dieser Folge von Spiegelsälen jeweils eine ausgezeichnete Stellung einnehmen muss und sich selbst im Gespiegelten immer wieder begegnet. Die Metapher ist im Hinblick auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis ambivalent. Einmal bezeichnet sie das Eingehen der Außenwelt ins Bewusstsein, zum anderen die allseitige Reflexion von allem in allem. So kann die Metapher für jede Art ›Geistiges‹ stehen, in dem sich die Welt ›sammelt‹, in dem sie begriffen und abgebildet wird, mithin als Ausdruck für die Einheit des Vielen in der Erkenntnis. Sie kann aber auch für den universalen äußeren Zusammenhang der Welt selbst stehen, die als materielle Einheit begriffen wird, so wie im Spiegel das Viele Eines ist. Beide Verwendungen kommen oft gleichzeitig vor und gehen ineinander über.

In dieser doppelten Bedeutungsfunktion, die Zusammenfassung von Vielen zur Einheit eines Ganzen einerseits und die Erkenntnis eines Gegenüberstehenden andererseits darzustellen, wird der Spiegel sowohl zur Metapher der Welt als auch des Subjektseins. Beide Aspekte sind im Bildcharakter des Spiegelbildes angelegt. Die Einheit einer zerstreuten Mannigfaltigkeit, die Extensionalität der Seienden in der Welt von *partes extra partes*, wie die Scholastiker sagten, erscheint als Bild, wie man leicht im Vergleich einer natürlichen Landschaft mit einem Landschaftsgemälde zeigen kann. Die Konstitution des Bildes aber ist ein Bewusstseinsvorgang. Weltstrukturen werden durch Erkenntnisstrukturen vermittelt. In das Abbild geht, sozusagen als Organisationsfaktor, die Perspektive des Abbildenden ein, aber doch immer nur so, dass das Abgebildete gegenständlich vorausgeht und vorausgesetzt ist. Das besagt die Spiegelmetapher.

Aus der doppelseitigen Verwendung der Metapher in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie resultiert eine Zweideutigkeit, die sich aus dem doppelten Sinn von Reflexion ergibt. Wird doch einmal in der jeweiligen Subjektlage die Welt reflektiert, zum anderen aber die Einheit der Welt selbst als die Totalität der wechselseitigen Reflexionen ihrer Teile begriffen, sodass jedes Einzelne durch das Ganze der Reflexion bedingt wird, jedoch selbst zurückwirkt auf alle übrigen Einzelnen, in denen es sich spiegelt. Diese doppelte Auslegbarkeit der Spiegelmetapher – das Subjekt ist ein Spiegel der Welt; die mannigfaltige Welt ist ein Spiegelsystem des einen Seinsgrundes – hat in der mittelalterlichen Philosophie zu widersprüchlichen Verwendungen ge-

führt: Sowohl wird Gott als ein Spiegel der Welt bezeichnet wie auch die Welt als ein Spiegel Gottes.

Gott und Welt: Thomas von Aquino (1225–1274) untersucht eingehend diese Schwierigkeit.⁵² Man nenne das, sagt er, einen Spiegel, worin Thomas von Aquino ein anderer zur Darstellung komme. »So sagen manche, der göttliche Geist selbst, in dem die Seinsgründe der Dinge widerstrahlen, sei ein Spiegel«. Hier wird also die Welt absolut gesetzt und Gott als der Alleswissende, Alleserkennende ihr gegenüber als ihr Spiegel. Die erkenntnistheoretische Seite der Metapher ist gemeint, führt aber sogleich zu ihrer Negation. Denn, so fährt Thomas fort, nur das könne ein Spiegel genannt werden, worin die Bilder der Dinge von den Dingen selbst hervorgerufen würden. Das aber, worin die Spezies der Dinge diesen vorausgehen, sei vielmehr ein Inbild (*exemplar*): »Da nun in Gott die Spezies oder Seinsgründe der Dinge nicht als von den Geschöpfen ausgehend sind, findet man bei den Heiligen niemals die Wendung, daß Gott der Spiegel der Dinge sei, sondern vielmehr, daß die geschaffenen Dinge selbst ein Spiegel Gottes sind [...].« Die ontologische Funktion der Metapher, als Inbild der Welt im ganzen zu dienen, schließt seine gnoseologische Funktion, deren Abbild zu geben, notwendig aus, solange man auf dem Boden einer theistischen oder idealistischen Weltauslegung steht. Die Einheit im Gebrauch der Metapher stellt sich erst in einem dialektisch materialistischen Sinn her, die Metapher selbst drängt über die Grundlagen des mittelalterlichen Weltbildes hinaus.

Indem Thomas die Aporie im theologischen Gebrauch der Spiegelmetapher aufnimmt und zu klären versucht, findet sich so schon bei ihm der Ansatz zur Säkularisierung des religiösen Symbols. Wird nämlich nun das Spiegelverhältnis so ausgelegt, dass die einzelnen Dinge jeweils ein Spiegel Gottes sind, so erscheint damit Gott völlig in die Welt hineingezogen und diesseitig geworden: Er ist so, wie er sich in den Dingen abbildet. Denn es ist ja gerade die Kennzeichnung des Spiegelbildes, dass es sein Urbild »secundum rationem suae speciei« ausdrückt. Wenn also Gott von den einzelnen Dingen, und zwar kraft und in deren jeweiliger Erscheinung, widergespiegelt wird, so heißt das, dass Gott selbst mit weltlichen Bestimmungen erfasst werden kann.

52 | Thomas von Aquino, Schauen die Propheten im Spiegel der Ewigkeit?, in: *Quæstiones disputatae de veritate*, Band I, übers. von Edith Stein, Freiburg, Leuven 1952, S. 312–315. Dort auch die folgenden Zitate.

Denn die Begriffsbestimmung des Spiegelbildes lautet bei Thomas: »Zur Idee des Bildes gehört die Ähnlichkeit; jedoch nicht jede beliebige Ähnlichkeit erweist sich als ausreichend, die Idee des Bildes zu erfüllen, sondern eine ganz ausdrückliche Ähnlichkeit, wodurch etwas dem Gehalt seiner Spezies entsprechend dargestellt wird.«⁵³ Dieser Ansatz muss dann aber zu der pantheistischen Folgerung führen, dass die Dinge als Spiegel Gottes diesen seiner Spezies gemäß abbilden, d.h. aber, dass Gott selbst nichts anderes als der Inbegriff des Weltlichen sein kann. Würde Gott aber seinerseits als ein Spiegel der Welt aufgefasst, so wäre die materielle Welt ihm vorgeordnet und er nichts anderes als der Begriff für die strukturelle und intensionale Einheit der Welt.⁵⁴ Diesen Schritt kann eine theologisch gebundene Philosophie nicht gehen – umso bemerkenswerter ist es, dass auch sie nicht auf die Verwendung der Spiegelmetapher verzichtet.

Vielmehr gewinnt die Metapher bei Nicolaus Cusanus (1401–1464) noch gesteigerte Bedeutung. Er sagt von Gott, er sei »ein lebender Spiegel der Ewigkeit, das heißt die Gestalt aller Gestalten«. Und weiter: »Blickt jemand in diesen Spiegel, so sieht er seine Gestalt in der Gestalt der Gestalten, die der Spiegel ist.« Damit wird Gott, so sehr er jenseitig als der »verborgene Gott« verstanden ist, doch schon entsubstanzialisiert und zu einem reinen Strukturbegriff umgedeutet. Ein Gott, der nichts anderes als Spiegel und Gestalt der Gestalten ist und somit sein inhaltliches Sein nur in der Reflexion dessen besitzt, was ihm an Weltlichem entgegentritt, hat seine personale Divinität schon weitgehend verloren. Cusanus sieht das wohl selbst, denn er nimmt die extreme Formulierung im Fortgang seines Gedankens wieder zurück: »Aber das Gegenteil dessen ist wahr. Was er in jenem Spiegel der Ewigkeit sieht, ist nicht Darstellung, sondern die Wahrheit, deren Darstellung er, der Sehende selbst ist.« Aber diese Antithese ist nun auch wieder nicht allein gültig; die »eigentliche Rede« vom Spiegelsein Gottes wird nicht einfach umgekehrt und zur »uneigentlichen Rede«. Es ist nicht nur Schein, dass Gott Abbild der Welt ist. Vielmehr *muss er zugleich als* Spiegelbild und Urbild verstanden werden, als die dialektische Einheit jenes pa-

Spiegelung
als In-Sein:
Nicolaus Cusanus

53 | Ebd., S. 254

54 | Dieser Gedanke entspricht dem späteren Leibniz-Konzept des Monadensystems und Gottes als der *monas monadum*.

radoxen Sachverhaltes, dass er sein inhaltliches Sein vom weltlichen Seienden her empfängt und doch zugleich die Wahrheit und der Seinsgrund ist, in dem jene Seienden umfassen sind. »Also ist die Darstellung in Dir, mein Gott, die Wahrheit und das Urbild von allem und allem einzelnen, das ist oder sein kann.«⁵⁵ Eine dreifache Bestimmung Gottes, in sich paradox und widerspruchsvoll, wird so gegeben: Einmal ist Gott Abbild alles Weltlichen, das sich in ihm spiegelt. Zum Zweiten ist er die Wahrheit, das wahrhafte Sein, ὄντως ὄν (*ontos on*), als welches er bloßer Akt, *actus purus*, ist. Der *actus purus* aber wird als reine Spiegelung gedeutet, weil ihm die Materialität des Wirklichen nicht anhaftet, sozusagen als Spiegel ohne Gegenstände, was aber nichts wäre. Zum Dritten schließlich ist Gott Urbild, d. h. *potentia*, reine Möglichkeit, die der extreme Gegenpol zur Verwirklichung ist. Eine solche Umschreibung des Göttlichen, die aus dem Denken der Mystik erwächst, muss im Felde philosophischen, rationalen Denkens über sich selbst und ihre Aporetik hinaustreiben. In der Auflösung der Paradoxie wird ihr Sinn verweltlicht.

Cusanus spricht diesen Sachverhalt deutlich aus, wenn er von Gott sagt, dass »Dein Haben Dein Sein ist. Darum spiegelst Du alles in Dir selbst«.⁵⁶ Jene Gleichsetzung von Haben und Sein, die die Spiegelung treffend charakterisiert, besagt nun nichts anderes, als dass das Sein Gottes sich *als* Sein der Welt verwirklicht, denn Gott *hat* die Welt in sich, wenn er sie spiegelt, wenn auch als Abbild, so doch als einzigen Inhalt, als wahre Wirklichkeit, weil ja das Sosein des Spiegels immer nur das Bild des Gespiegelten sein kann. Die Philosophie, die als rationale die *complexio oppositorum* der Mystik nicht nachvollziehen kann, wird so von dem immanenten Widerspruch der Begriffe weiter getrieben in eine rein weltliche Auslegung.

Der Übergang zur einen Weltlichkeit, der Anfang des Säkularisierungsprozesses ist damit immanent gegeben. Wie das alte religiöse Symbol, das die dialektische Beziehung von Vielheit und Einheit der Welt, von erkennendem Menschen und wissendem Gott bezeichnen soll, zum rein weltlichen Strukturbegriff wird, lässt sich an der Herausarbeitung der kategorialen Momente der Metapher verfolgen. Der Totalitätsbezug des Spiegels ist

55 | Alle vorangegangenen Zitate aus Nicolaus Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, Band III, ed. Leo Gabriel, Wien 1967, S. 160

56 | Ebd., S. 126

der Ausgangspunkt: »Ein Spiegel, wie klein er auch sein mag, nimmt abbildhaft einen großen Berg in sich auf und alles, was sich auf der Oberfläche des Berges befindet.«⁵⁷ Dieses Eingefangensein des Seienden im Spiegel wird in der Weise des räumlichen Verhältnisses als In-sein (*inesse*) gedacht. Aber man kann es nur gleichsam so bestimmen, denn das In-sein der Dinge im Spiegel ist ja ein virtuelles, wenn auch ein solches, das die realen Beziehungen der Seienden getreu darstellt. Nur die *Struktur* des In-seins wird am Spiegel erfasst, denn realiter sind die Dinge ja außerhalb seiner. So kann aber die Struktur des In-seins der Einzelnen in einem Ganzen, also die Struktur des Verhältnisses der Einzeldinge zur Welt, begrifflich durch das Symbol des Spiegels dargestellt werden – und nicht anders als durch das Symbol, denn wir selbst, als Teile des Ganzen, als innerweltlich Seiende, können ja das Ganze nie als solches, d. h. »von außen« gegenständlich betrachten. Wohl aber können wir im Spiegel uns selbst als Glied eines Zusammenhangs, *in dem wir stehen* (nicht: dem wir gegenüberstehen) erkennen. Der Spiegel ist also nicht nur ein Symbol, sondern ein *notwendiges* Symbol, ohne das die Sache selbst nicht zur Erscheinung zu bringen wäre. Nur kraft seiner kann Welt als das, »worin« alles Einzelne ist und zueinander in Beziehung steht, vorgestellt werden.

Das sind, kurz zusammengefasst, die Folgerungen, die sich aus der Ableitung des *inesse* bei Cusanus ergeben und die er selbst mit einem Satz beschließt: »Das IN scheint also ein geeigneter Spiegel zu sein, um die göttliche Theologie widerscheinen zu lassen, denn es ist alles in allem, nichts in nichts und alles ist in ihm es selbst.«⁵⁸

Der Spiegel wird zum Strukturbild des In-seins, und dieses ist als das Sein alles Weltlichen bestimmt. Damit wird die Spiegelmetapher zu einem zentralen Weltsymbol. In dieser Bedeutung hat Leibniz die Rede vom Spiegel aufgegriffen und als erster in systematischer Form zum Schlüssel des Seinsverständnisses im Allgemeinen gemacht. Die *Monade* ist ihm Spiegel der ganzen Welt, die Welt als ganze aber wiederum nur das Inbild aller Repräsentationen in den einzelnen *Monad*en. Gott wird nunmehr mit der Welt gleichgesetzt, so z. B. im *Discours de Métaphysique*, cap. 9, wo es heißt: »Zudem ist jede Substanz wie

Die *Monade*
als Spiegel der
ganzen Welt:
Leibniz

57 | Ebd.

58 | Ebd., Band II, S. 334 ff.

eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Alls, das jede auf ihre Weise ausdrückt [...].«⁵⁹

Die Spiegelmetapher wird somit zum universalen Strukturittel für das Universum als die Gesamtheit aller weltlichen Seienden. Spiegelung von Welt in der Monade wird terminologisch als *repræsentatio mundi* bezeichnet. In der Spiegelung wird das Gespiegelte zur Einheit zusammengefasst und das Wesentliche der Verbindung seiner Teile sichtbar. Der Spiegel wird als Sammelpunkt aller Kraftlinien verstanden, die aus der Welt auf das individuelle Seiende einströmen und es in seiner Individualität bestimmen. Da jede Monade durch ihren jeweiligen Standort bestimmt ist, gibt es nie zwei völlig gleichartige Substanzen, d. h. Spiegelbilder von der Welt, wie es ja auch nie zwei Spiegel geben kann, die, obwohl sie dasselbe spiegeln mögen, identische Spiegelbilder hätten. In der Perspektivität der Spiegelung wird die Einzigartigkeit der Individuen begründet. Da nun jede Monade völlig durch die sich in ihr vollziehende Spiegelung von Welt bestimmt ist – wie das in der konsequenten Durchführung der Spiegelmetaphorik angelegt ist und schon im Gleichnis al-Kindis von der Folge sich gegenseitig reflektierender Spiegelräume⁶⁰, dann wieder im *omnia ubique* (alles ist überall) des Cusanus aufscheint –, ist jede Substanz als Ergebnis des Weltganzen anzusehen. Jedes Individuum bezieht seinen Seinsgehalt und Seinsinn aus der Totalität der wirklichen diesseitigen Welt, die in ihm zur Darstellung kommt. Der universale Zusammenhang der Repräsentationen, d. h. die Struktur der Welt als ganzer, wird schließlich von Christian Wolff als *monas monadum*, als Spiegel aller Spiegel mit dem Begriff Gottes gleichgesetzt. Damit ist Gott in seinem durch die Spiegelmetapher ausgedrückten Sein als Struktur- und Ganzheitsbegriff völlig ins Weltliche hineingezogen.

Die Universalität und Ambiguität in der Verwendung der Spiegelmetapher, ihre ›Lesbarkeit‹ in zwei Richtungen – die Welt als Spiegel Gottes, Gott als Spiegel der Welt – hat ihren systematischen Grund in der metaphysischen Denkfigur der *analogia entis*. Wenn das Absolute, Gott, nur in Analogie zur Welt gedacht werden kann –, deren Attribute er gesamthaft in eminenter Weise

59 | Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metaphysische Abhandlungen*, in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ed. Hans Heinz Holz, Darmstadt 1965, S. 49–172; hier S. 77

60 | Siehe S. 24 f. in diesem Band.

als »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann«⁶¹, in sich vereinigt – und wenn die Welt umgekehrt nur in Entsprechung zur Einheit und Ganzheit von allem in Gott, als ›Gedanke Gottes‹ zu begreifen ist, so ist in der Symmetrie der Glieder des Analogieverhältnisses die Struktur des Spiegels angelegt. Und wie Gott nur analog der von den Menschen erfahrenen Seinswirklichkeit zu denken ist, so ist die transempirische Ganzheit von Welt nur in der Form einer absoluten Idee zu denken, deren Momente in der empirischen Wirklichkeit erfasst werden. Bei welchem der beiden Glieder der Analogie man einsetzt, das andere Glied erweist sich jeweils als Spiegelbild des ersten.

Die Spiegelmetapher arbeitet dabei mit einem Analogieverhältnis, dessen Glieder symmetrisch zueinander stehen. Im gesamten vormodernen Denken, bis in die Renaissance, wird die Analogie als eine Denkfigur gebraucht, die semantische Genauigkeit des Vergleichs anstrebt, um eine exakte Aussage über den Sinn von Sachverhalten zu ermöglichen. Platon hat das im *Philebos* an der Explikation des ontologischen Sinns der Kategorie des Guten vorgeführt. Unter dem Einfluss des seit der mittelalterlichen Rezeption kanonischen Vorbildes antiken Analogiedenkens vollzieht sich auch noch in der frühen Neuzeit der Umgang mit der Spiegelmetapher – wie andererseits die spätere Kritik an der Metapher am wissenschaftstheoretischen Postulat der Messgenauigkeit orientiert ist und die Entsprechung von Sache und Spiegelbild als Abbildungstreue versteht.⁶² Damit verschiebt sich die Funktion der Metapher, die nun nicht mehr als ein exakter Terminus gilt, sondern als eine poetische Versinnlichung, die einen weiten Beliebigkeitsspielraum zulässt.

Dagegen hat Leibniz, gewiss nicht ohne an Cusanus und Giordano Bruno (1548–1600) zu denken, die Rede vom Spiegel wieder zu terminologischer Strenge gebracht.

Der exakte Gebrauch der Spiegelmetapher | Bei Leibniz erscheinen zum ersten Mal die beiden Bedeutungen des Spiegel-

61 | Anselm von Canterbury, *Proslogion*, ed. P. Schmitt, Stuttgart, Bad Cannstatt 1962, S. 84 f.; zitiert nach Jos Lensink, *Der Spiegel des Absoluten. Kritische Erwägungen zum ontologischen Gottesbeweis*, in: *Dialektik* 1992/1, S. 75–91

62 | Hans Heinz Holz, *Genauigkeit – was ist das?*, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 25, Weinheim 2002, S. 81 ff.

verhältnisses, deren Widerstreit wir in der mittelalterlichen Philosophie beleuchtet haben, in einem ontologischen Konzept vereinigt: Die Erkenntnisbeziehung wird als ein besonderer Fall der Beziehungen zwischen Seienden gefasst, die generell als ein Ausdrücken dargestellt werden können. Ausdrücken ist hier terminologisch streng gemeint, so wie Leibniz es formulierte: »Eine Sache *drückt* (nach meinem Sprachgebrauch) eine andere *aus*, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. In diesem Sinne drückt eine perspektivische Projektion das in ihr projizierte Gebilde aus.«⁶³ Vor diesem Hintergrund konstruierte Leibniz den Zusammenhang der Substanzen als wechselseitige Repräsentation: »Zudem ist jede Substanz wie eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Alls, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa so, wie ein und dieselbe Stadt sich gemäß der verschiedenen Standorte dessen, der sie betrachtet, darstellt. So wird das All auf gewisse Weise ebenso oft vervielfältigt, wie es Substanzen gibt [...].«⁶⁴

Mimesis und
Spiegelung

Die Beschreibung des Vorgangs des Ausdrückens führt im weiteren Bedeutungsumfeld auf Prozess und Resultat der Mimesis.⁶⁵ Hier ist es sinnvoll, eine Differenzierung vorzunehmen:

63 | Gottfried Wilhelm Leibniz, Brief an Arnauld vom 6. Oktober 1687, in: Die philosophischen Schriften, ed. C. J. Gerhardt, Berlin 1879, Band II, S. 112

64 | Gottfried Wilhelm Leibniz, Metaphysische Abhandlungen, a.a.O., S. 77 f.

65 | Vom Stammwort *μῖμος* (*mimos*) leiten sich her: *μῖμεσθαι* (*mimes-thai*), *μῖμησις* (*mimesis*), *μῖμημα* (*mimema*), *μῖμητις* (*mimetes*), *μῖμητικός* (*mimetikos*). *Μῖμεσθαι* bedeutet ›darstellen‹, ›ausdrücken‹, ›ähnlich machen‹, ›nachahmen‹, umschließt also eine Weite der Bedeutung, gegenüber der das lateinische *imitari/imitatio* eine Verengung darstellt. *Mimos* und *mimetes* bezeichnen Personen, die die *mimesis* vollziehen, *mimema* das Ergebnis mimetischen Handelns. *Mimesis* ist die Handlung selbst. *Mimetikos* verweist auf etwas zur Mimesis Fähiges, den mimetischen Gegenstand. Zur Mimesis-Theorie siehe den Band ›Mimesis‹ von Thomas Metscher in der Bibliothek dialektischer Grundbegriffe; ders., Ästhetik und Mimesis, in: ders. u. a., Mimesis und Ausdruck, Köln 1999; vgl. auch Georg Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen, in: Werke, Band 11 und 12, Neuwied, Berlin 1963, sowie Hans Heinz Holz, Philosophische Theorie der bildenden Künste, Band I: Der ästhetische Gegenstand, Bielefeld 1996

Mimesis bezieht sich primär auf eine Handlung, auf den Nachvollzug eines Geschehens. Der mimetische Akt muss gestaltqualitativ prägnant sein, damit er als solcher wiedererkannt werden kann. ›Spiegelung‹ hingegen ist ein Verhältnis der Strukturisomorphie zwischen zwei einander zugeordneten Gebilden, wobei auch Prozesse in ihrer Ganzheit wie Gebilde behandelt werden, die als solche miteinander vergleichbar sind.

Spiegelung ist strukturell ein statisches Verhältnis. Zwar vollzieht sich ›im Spiegel‹, d. h. ›am Spiegelbild‹, jede Bewegung des Gegenstandes der Spiegelung mit, aber der Spiegel bleibt dabei passiv, reproduktiv, was eben das Missverständnis nahe legt, es handele sich dabei um eine Abbildung. Die Veränderung des Spiegelbildes in Abhängigkeit von der Veränderung des Gegenstandes ist wohl dem *Spiegel* notwendig, indessen dem *Spiegelbild* kontingent⁶⁶: Die formal-ontologischen Bestimmungen des Spiegelbildes, die ihm in seinem Sein als Gespiegeltem zukommen, sind unabhängig von den Veränderungen seiner Erscheinung immer dieselben. Wenn wir im Spiegel die Sache selbst sehen, so ist der Scheincharakter dieses Spiegelbildes der Sache selbst nicht identisch mit ihrem Erscheinungscharakter als Bild. Der von Dialektikern erhobene Vorwurf, der gleichsam mechanische Vorgang des optischen Phänomens mache dieses ungeeignet für die Formulierung von Prozessen und überhaupt zeitabhängigen, in der Zeit varianten Verhältnissen, kann *prima vista* eine gewisse Plausibilität für sich reklamieren; die Metapher scheint dann gerade nicht als Schemabild für ein universelles Theorem zu taugen.⁶⁷

Auflösung des
Mechanischen der
Spiegelung in seine
metaphorische
Bedeutung

66 | Die in dieser Differenz liegende Paradoxie bildet die logische Form des Motivs von Oscar Wildes *Bildnis des Dorian Gray*.

67 | In meiner ersten Ausarbeitung der logisch-ontologischen Struktur der Spiegelung, *Die Selbstinterpretation des Seins*, a. a. O., hatte ich unter Berücksichtigung dieses Einwands die Ergänzung der Spiegelmetapher durch die Fahrtmetapher vorgeschlagen, die ich aus Ernst Blochs Interpretation der hegelschen *Phänomenologie des Geistes* übernommen hatte. Dieser Vorschlag war ein Notbehelf, der sich bei strenger Beschränkung auf die formale Seite des Metaphorischen als überflüssig erweist. Denn das mit der Metapher Ausgesagte kann immer nur die Entsprechung einer *Struktur*, also eines Verhältnisses betreffen, nicht aber die *substanzielle* Entsprechung der Beziehungsglieder und ihres Verhältnisses meinen. Bespiegeltes und Gespiegeltes entsprechen sich strukturell bei differentem Realitätsmodus; sie

Nun gehört es jedoch zu der Form des Metaphorischen, dass zwischen dem Significandum und dem Significatum *keine* Kongruenz besteht. Vielmehr ist es gerade die semantische Differenz zwischen beiden, aus der die Evolution einer Bedeutungsinnovation für das Significatum hervorgeht. Und der exakte Gebrauch einer Metapher muss sich an Formbestimmungen des Significandums halten, die nicht in *beliebiger* Weise und Richtung auslegbar sind, sondern eine Isomorphie der Bedeutungsglieder zu konstruieren erlauben.⁶⁸ Das ist insbesondere zu fordern, wenn die Metapher nicht eine Bedeutungsübertragung zwischen innerweltlichen Sinngegenständen vornimmt, sondern einen Sinn aufschließen soll, der innerweltlich prinzipiell nicht gegeben sein kann – wenn mithin die Metapher ein Vehikel spekulativer Begriffsbildung wird. In diesem Sinn gewinnt die Spiegelmetapher erst als spekulativer Begriff einen exakten philosophischen Gehalt; und aus dieser Verwendung »à la rigueur métaphysique«, mit metaphysischer Strenge (Leibniz) beziehen auch alle »poetischen« Ableitungen, die sich nicht mehr an diese Strenge halten, noch ihre explikative Kraft.⁶⁹

Kategorialer Unterschied zwischen Abbild und Widerspiegelung

Zu Missverständnissen führt auch immer wieder die irrige Meinung, unter Widerspiegelung einer Sache oder eines Sachverhalts sei eine einfache, gar fotografisch getreue »Abbildung« zu verstehen, d. h., Widerspiegelungstheorie mit Abbildtheorie gleichzusetzen. Zwar bleiben auch im philosophischen Sprachgebrauch meist die Grenzen zwischen den beiden Begriffsfeldern »Widerspiegelung« und »Abbild« fließend, mit philosophischer Strenge sollte jedoch unterschieden werden: *Widerspiegelung* meint eine *strukturelle* Entsprechung zwischen der Realität des Gegenstandes und der Erscheinung (oder der Fiktion) einer Realität in der Repräsentation, eine Entsprechung zwischen Wirk-

sind äquivalent, nicht äquipollent, wie Leibniz in einem feinen ontologischen Unterschied sagt.

68 | Siehe Hans Heinz Holz, Die Bedeutung von Metaphern für die Formulierung dialektischer Theoreme, a. a. O.; ebenso ders., Genauigkeit – was ist das?, a. a. O.; vgl. auch Jörg Zimmer, Metapher, a. a. O.

69 | Siehe Hans Heinz Holz, Stichwort »Widerspiegelung«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Band 4, S. 825–844; ders./Thomas Metscher, Stichwort »Widerspiegelung«, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.), Ästhetische Grundbegriffe, Band 6, Stuttgart, Weimar (in Vorbereitung)

lichkeit und Schein, die in Analogie zum logisch-ontologischen Verhältnis der Spiegelung gedacht wird. *Abbild* meint dagegen eine mehr oder weniger genaue gestalthafte Wiedergabe (oder Wiederholung) einer Sache oder eines Sachverhalts mit dem Anspruch einer phänomenalen oder eidetischen Ähnlichkeit.

Widerspiegelung ist eine strukturell-ontologische, Abbildung eine phänomenal-ontische Beziehung. Demgemäß gibt es Fälle, in denen das Produkt eines Widerspiegelungsverhältnisses ein *Abbild* ist und Widerspiegelung als Abbildung interpretiert werden darf und umgekehrt. Gerade im Hinblick auf solche Überschneidungen und die dadurch gegebene Gefahr von Begriffsverwirrungen sollte jedoch der unterschiedliche kategoriale Status beider Termini und der ihnen zugeordneten Theorien festgehalten werden.

Die Annahme einer abbildend-repräsentierenden Funktion des Denkens – oder, im weiteren Sinne, des Bewusstseins und seiner Ausdrucksgestalten – kann zwar, wie schon Leibniz bemerkte, durch das Kriterium der Praxis plausibel gemacht werden, insofern sich in der gegenständlichen Tätigkeit erweist, ob die äußere Wirklichkeit dem Handlungszweck entsprechend korrekt gedacht wurde. Diese Annahme bliebe aber gegenüber allen Gegenthesen, die sich cartesianisch auf die Selbstbegründung des *cogito* berufen, eine bloße Behauptung, wenn sie nicht aus einem vorgängig gewonnenen und gesicherten Weltverständnis begründet würde. Da sich natürlich auch gesellschaftliches Bewusstsein in seiner überindividuellen Verfasstheit nicht ohne Verankerung im anthropologischen Charakter individueller Bewusstseinsakte bestimmen lässt, wäre die Rede vom Widerspiegelungscharakter des Rechts⁷⁰, der Kunst⁷¹ usw. nur eine hermeneutische Methodologie, wenn sie nicht aus einer allgemeinen Ontologie der Seinsverhältnisse hergeleitet werden könnte.⁷²

70 | Siehe Wilhelm R. Beyer, *Der Spiegelcharakter der Rechtsordnung*, Meisenheim/Glan 1951, weiter Hermann Klenner, *Zur Grundfrage der Rechtsphilosophie*, in: *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts*, Berlin 1984, S. 171–186, und Heinz Wagner, *Recht als Widerspiegelung und Handlungsinstrument*, Köln 1976

71 | Siehe Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, a.a.O.; ebenso Thomas Metscher, *Shakespeares Spiegel*, 2 Bde., Hamburg 1995/1998, und Hans Heinz Holz/Thomas Metscher, *Stichwort »Widerspiegelung«*, a.a.O.

72 | Siehe Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983

Auch die aktive Rückwirkung des gesellschaftlichen Überbaus auf dessen Basis erklärt sich nur aus einer allgemeinen Theorie der materiellen Verhältnisse. Daraus ergibt sich, dass die Widerspiegelungstheorie auf jeder ihrer Stufen einer vorgängigen Klärung des theoretischen Status und der Verbindlichkeit eines über der Spiegelmetapher konstruierten Weltmodells bedarf. Es ist mithin nicht trivial zu sagen, der Terminus ›Widerspiegelung‹ sei für die Widerspiegelungstheorie konstitutiv. Denn eine solche Aussage bedeutet, den metaphorischen Gehalt des Wortes terminologisch ernst zu nehmen, d. h. die Metapher als exakte zu gebrauchen und diese Exaktheit aufzuweisen.

Exaktheit
der Metapher

Bei Leibniz erscheint die Spiegelmetapher als *exakter Terminus*, um die Struktur der wechselseitigen Verknüpfung der Substanzen darzustellen. Es liegt auf der Hand, dass eine Metapher, die als *exakter Terminus* gemeint ist, nicht einfach als eine vage illustrative Versinnlichung gelesen werden darf – sozusagen als eine poetische Lizenz –, sondern, um bei Leibniz' Worten zu bleiben, »à la rigueur métaphysique« angewandt werden muss. D. h., das vergleichsweise angeführte Bild muss genaue formale (strukturelle) Übereinstimmungen mit der durch das Bild bezeichneten Sache besitzen, die so wesentlich sind, dass dadurch die Natur der Sache selbst deutlich wird. Über eben diese Präzision verfügt die Spiegelmetapher, wobei es zum Sinn der *metaphorischen* Verwendung gehört, dass ihre logisch-ontologische Struktur von der Mechanik des optischen Sachverhalts abgelöst wird, sodass der Vergleich also nicht als eine ontische Entsprechung gedeutet wird. Die Intention der Metapher orientiert sich an der phänomenalen Seite des Spiegelphänomens.

Der Spiegel ist
ein Ding ...

Wie beschreibe ich dieses Phänomen? Ein Spiegel ist zuerst einmal ein Ding unter anderen Dingen; er hat Ausdehnung, Gewicht, Widerständigkeit und eine Reihe weiterer Eigenschaften; er hat – und das ist wesentlich – ein Aussehen. Ohne seine materielle Vorhandenheit und ohne die besondere materielle Beschaffenheit seiner Oberfläche als eine dingliche Eigenschaft gäbe es auch keine Spiegelung. Wohl aber kommt aufgrund dieser besonderen materiellen Beschaffenheit zur Dinglichkeit des polierten Gegenstandes noch ein zusätzliches Moment hinzu, nämlich dass dieses sichtbare Ding, indem es so ist, wie es ist, andere sichtbare Dinge so abbildet, dass sie *in* ihm zu sein scheinen. Und wenn dieses In-sein auch nicht im Sinne eines ›Sich-Befindens‹ bzw. einer ›Lage‹ in einem räumlich Ausgedehnten

verstanden werden darf – obwohl es gerade so *erscheint*, und dies keineswegs beliebig oder zufällig, sondern als ein *phaenomen bene fundatum* –, so ist das Spiegelbild, und d.h. *das Ding als gespiegeltes*, doch im Spiegel *enthalten* (so wie die Bedeutung eines Zeichens in diesem enthalten ist). Das im Spiegel erscheinende Ding ist darin auf sinnlich wahrnehmbare Weise sichtbar enthalten.

Also ist der Spiegel nicht nur ein Ding wie andere Dinge, sondern ein »ausnehmend besonderes« Ding.⁷³ Er hat nämlich eine Eigenschaft, durch die er von allen anderen Dingen nicht nur qualitativ, sondern gattungsmäßig verschieden ist: Er spiegelt. Das bedeutet: Indem der Spiegel *als solcher ist*, ist er das Bild von etwas Anderem – und *nur* als Bild von etwas Anderem ist er ein Spiegel. Man könnte das auch so formulieren: Der Spiegel hat ein Aussehen nur in der Weise, dass er anderes darstellt; er sieht selbst nicht aus, sondern sieht wie anderes aus. Darum können wir uns dergestalt täuschen, dass wir das Spiegelbild eines Gegenstandes für den wirklichen Gegenstand halten. Erkennen wir aber den Spiegel als solchen, d.h. als spiegelnden Gegenstand, so haben wir den Eindruck, der gespiegelte Gegenstand sei *in ihm enthalten*. Erst eine weitere Beobachtung zeigt uns, dass das Gespiegelte im Spiegel nicht real, sondern nur virtuell enthalten ist. Im Spiegel entsteht gleichsam eine zweite Wirklichkeit, die eine Fiktion der originären Wirklichkeit ist und doch zugleich als etwas Wirkliches zu dieser gehört, denn der Spiegel ist ja ein wirkliches Ding.⁷⁴ Diese Virtualität ist indessen nicht das beliebige Erzeugnis einer Aktivität, die auch unterbleiben könnte, wie ein Porträt gemalt werden kann oder nicht, vielmehr ist der vor dem Spiegel befindliche bespiegelte Gegenstand notwendig als gespiegelter im Spiegel virtuell enthalten. Für den bespiegelten Gegenstand ist es kontingent, dass er gespiegelt wird, denn er wäre auch er selbst, wenn es keinen Spiegel gäbe. Für den Spiegel aber ist es notwendig, dass er spiegelt.

Zwar ist dem Spiegel äußerlich, was in ihm gespiegelt wird – das einzelne Bespiegelte ist, wie oben schon festgestellt, für die Spiegelung kontingent – wohl aber ist es notwendig, dass überhaupt ein Bespiegeltes im Spiegel erscheint, denn ohne den In-

... das andere
Dinge zu seinem
Inhalt hat

73 | Josef König, Sein und Denken, Halle/Salle 1937, S. 119

74 | Das ist der ›transzendente‹ Aspekt des Verhältnisses von Ansichsein und Schein.

halt, das Spiegelbild, wäre der Spiegel kein Spiegel, sondern einfach ein Ding wie andere Dinge auch.

Das Bespiegelte Zur Spiegelung gehört immer ein zweites Ding, das im Spiegel als Bild gesetzt wird und damit für sich erscheint, aber im Setzen-für-sich als an sich seiend vorausgesetzt ist. Hegel beschreibt in der *Wissenschaft der Logik* die logische Struktur dieses Vorgangs im Kapitel über die Reflexion.⁷⁵ Die Möglichkeit des Spiegels beruht auf der Existenz der Dinge, die sich spiegeln können. Die Virtualität des Spiegelbildes ist das Indiz für die Existenz der bespiegelten Wirklichkeit. Das Gespiegelte ist ontisch abhängig vom Bespiegelten. An sich selbst aber zeigt der Spiegel diese Abhängigkeit nicht, phänomenal ist das Spiegelbild ein Moment des Dinges des Spiegels selbst. Man könnte die Fiktion machen: Hätte der Spiegel ein Bewusstsein von sich, so erschiene ihm das Spiegelbild als sein eigenes Erzeugnis und der bespiegelte Gegenstand als eine Projektion des Spiegelbildes in die Außenwelt. Der Spiegelungsvorgang erlaubt es, das Verhältnis von Realität und Abbildung illusionär zu vertauschen, also das Verhältnis von Wirklichkeit und Idee auf den Kopf zu stellen.

Der Selbst- Die Metapher wäre weiter auszuführen, die notwendige Per-
unterschied spektivität des Spiegelbildes, die mögliche Verzerrung durch
des Spiegels ... Wölbung oder Trübung der Spiegelfläche, die Einseitigkeit des
Spiegelbildes – es zeigt nicht die Rückseite des Bespiegelten –,
der Tiefenhorizont und die Bildwirkung, die Universalität der
spiegelnden Kugel, als welche Leibniz sich die Monade dachte⁷⁶,
und vieles andere mehr. Hier soll zunächst auf die logische Be-
schaffenheit der Spiegelung hingewiesen werden, weil sie die Fi-
gur des dialektischen Verhältnisses darstellt. Für die Analyse
dieses Verhältnisses kann man von Josef Königs (1892–1985)
Einsicht ausgehen, dass der Spiegel »*das eine und Selbige ist, wo-
rin er (der Spiegel) selber und das Ding, das er spiegelt – und
das, als von ihm gespiegeltes, in gewisser Weise in ihm ist –[,]
Unterschiedene sind.*«⁷⁷

75 | Vgl. zum Reflexionsbegriff auch Jörg Zimmer, Reflexion, in: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bielefeld 2000

76 | Siehe Joachim Schickel, Über Leibniz, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. 65–87

77 | Josef König, Sein und Denken, a. a. O., S. 67

Der Spiegel ist, was er ist, er ist spiegelndes Ding; und als solches ist er – er selbst. Aber er ist nur er selbst, indem er ein Bild des Anderen, des Bespiegelten, ist, und dieses Andere ist von ihm unterschieden, gerade insofern es *sein eigenes Aussehen* ist, und er nur ist, was er ist, indem er so aussieht wie das Bespiegelte. Der Unterschied zwischen dem Spiegel und dem Bespiegelten liegt so im Spiegel selbst.

Mithin können wir sagen, der Unterschied zwischen dem Spiegel und dem Gespiegelten, das als solches überhaupt notwendiger Inhalt des Spiegels, aber als dieses Bestimmte auswechselbar und also von seinem Spiegelsein verschieden ist, sei ein Selbstunterschied des Spiegels in jenem doppelten Sinn, dass der Unterschied zwischen dem Spiegel, und dem Gespiegelten im Spiegel selbst liegt und das Bestimmungsmoment des Spiegelseins, sein ›Selbst‹, ausmacht. Dazu noch einmal König: »Das Spiegelbild ist das Bild *des Spiegels*, und dieser Genitiv ist ein possessiver. [...] Das Ding, das der Spiegel spiegelt, ist das Ding *des Spiegels*, also das Andere *des Spiegels*; und das Andere und *das, dessen* Anderes es ist, sind zwar Andere (Verschiedene, ἕτερα [hetera], diversa), zugleich aber in dem einen von ihnen, nämlich sozusagen dem *besitzenden* Anderen, Unterschiedene (διάφορα [diaphora], differentia).«⁷⁸

Indem der Spiegel nicht nur er selbst als das Spiegelnde ist, sondern spiegelnd das bestimmte Spiegelbild als bestimmendes Moment seines Spiegelseins enthält, ist das Gespiegelte eine Art der Spiegelung, und der Spiegel, ein bestimmtes Bespiegeltes spiegelnd, ist eine Art seiner selbst – als Allgemeines und Gattung ist er Beliebiges überhaupt spiegelnd –, und so ist der Spiegel übergreifendes Allgemeines seiner selbst und seines Gegenteils, des Nicht-Spiegelnden, eben des Gespiegelten. Und dass wir hier vom Spiegelbild als dem Gegenteil des Spiegels reden dürfen (und nicht nur als von einem seiner vielen Merkmale), erhellt daraus, dass es sinnvoll möglich und berechtigt ist zu sagen, »daß wir im Spiegel des Dinges *selber* ansichtig werden können. Denn wir sehen im Spiegel nicht so etwas wie das Bild des Dinges, sondern *in ihm das Ding selber*.«⁷⁹ Das Ding selber

... in der logischen Form des übergreifenden Allgemeinen

78 | Ebd., S. 67 und 68

79 | Ebd., S. 67; vgl. auch Klaus Peters, Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?, in: Hans Heinz Holz (Hg.), Formbestimmtheiten von Sein und Denken, Köln 1982, S. 41–54

ist nun aber in der Tat das Gegenteil des Spiegels, sodass der Spiegel sich und sein Gegenteil übergreift.

Doch auch hier ist die Umkehrung möglich. Das Ding als Ding ist Gattungsbegriff aller möglichen Dinge und also auch des Spiegels als eines Dinges. Als »ausnehmend besonderes Ding« ist der Spiegel nun zwar eine Art Ding, jedoch zugleich so sehr sein Gegenteil, dass die materielle sichtbare Dinglichkeit der Dinge gerade mit *seiner* Hilfe definiert werden kann: »Ein Spiegel *als solcher* ist nicht einfach nur *ein anderes sichtbares Ding* als beliebig eines der von ihm gespiegelten sichtbaren Dinge; vielmehr ist er als *sichtbares Ding* ein anderes als diese. [...] Es ist möglich, sichtbare Dinge zu *definieren* als Dinge, die man – prinzipiell – auch in einem Spiegel sehen kann. Vermutlich ist diese Definition sogar die beste, die man geben kann. *Mit Hilfe* des Spiegels ist es also mindestens sinnvoll möglich, sichtbare Dinge *als solche* zu definieren.«⁸⁰ Dies bedeutet nun aber nicht, dass der Spiegel überhaupt nicht als eine Art Ding aufgefasst werden dürfte. Er ist ein solches nicht nur wegen seiner Materialität, die auch dann wahrgenommen werden kann, wenn er nicht spiegelt (z. B., weil er mit einem Tuch verhängt ist), sondern auch und gerade spiegelnd, wenn er *als Spiegel* wahrgenommen wird, zeigt er sich uns als ein sichtbares Ding und ist in seiner Dinglichkeit evident. »Der Spiegel selber und als solcher ist *ein sichtbares Ding* dann und insofern, wenn und insofern wir andere – und zwar im Prinzip alle anderen sichtbaren Dinge – in ihm sehen. Von daher ist nun aber ein Spiegel in der Tat streng ein *ausnehmend besonderes* sichtbares Ding. Denn er ist 1. ein sichtbares Ding *neben* den anderen sichtbaren Dingen, die er spiegelt und zu spiegeln vermag; und in *demselben* Sinn wie diese ist er es. Aber 2. ist *seine Weise*, ein sichtbares Ding zu sein, eine *andere* als die *aller* übrigen sichtbaren Dinge. Denn das Dasein dieser als sichtbare Dinge hängt nicht davon ab, daß sie ein Spiegel spiegelt. Hingegen *nur als* andere sichtbare Dinge Spiegelndes ist ein Spiegel (als solcher) selber ein sichtbares Ding.«⁸¹ Also lässt sich (real) sowohl das Dingsein als Gattungsbegriff auch für das Spiegelsein statuieren, wie umgekehrt (phänomenal) das Spiegelsein Gattung für das in ihm eingeschlossene Dingsein ist.

80 | Josef König, Sein und Denken, a. a. O., S. 117

81 | Ebd., S. 119

Der Spiegel selbst ist wie das Bespiegelte ein reelles Ding, das im Spiegel erscheinende Gespiegelte ist hingegen ein virtuelles Bild – weder den Raum, in dem es erscheint, gibt es im Spiegel wirklich, noch die körperliche Ausgedehntheit, die es ›vorspiegelt‹. Gerade weil das Spiegelbild kein reelles ist, wie ein Gemälde oder eine Fotografie, erblicken wir im Spiegel das Ding selber – wobei dieses ›selber‹ mit dem Index ›virtuell‹ ausgestattet ist. Gemälde oder Fotografie sind selber dinglich Andere des von ihnen dargestellten Dinges. Sie ›bedeuten‹ das Abgebildete aufgrund einer Ähnlichkeits- oder Ausdrucksbeziehung, und es ist ihre eigene Bedeutung, etwas zu bedeuten. Es gibt immer eine Bedeutung der Bedeutung. Auf dieser zweiten Ebene erst konstituiert sich, z. B. im Bezug auf Gemälde oder Fotografie, das ästhetische Verhältnis. Ihr Anderssein ist dadurch bestimmt, dass sie *als Dinge* Andere sind und dem Abgebildeten gegenüber selbstständig. Um sie als Bilder zu schätzen, brauche ich nicht auch das auf ihnen Abgebildete zu schätzen. Indessen ist das Spiegelbild gerade nichts anderes als das Bespiegelte und nicht unabhängig von ihm existent, auch nicht als etwas von ihm Ablösbares zu schätzen. Die Bedeutung des Spiegelbildes ist es nicht, das Bespiegelte zu *bedeuten*, sondern die Erscheinung des Bespiegelten zu *sein*. Die Idealität des Bildes übergreift die Realität des Abgebildeten – aber eben nur als Bild. Und die Idealität des Bildes ist ›wahrer‹ als die Realität des Abgebildeten, weil sie nicht nur das singuläre Dasein des Abgebildeten, sondern seine ›Welt‹ aufscheinen lässt. Damit das ideale Sein des Bildes auf den materialen Gehalt der Anschauungs- und Handlungswelt bezogen werden kann, muss die ›spekulative‹ Einstellung, also die des Spiegels, einer Umkehrung unterzogen werden, d. h., das Spiegelbild muss als ›Gespiegeltes‹ erkannt und sein Bildcharakter gemäß der Verfahrensweise seiner Erzeugung gedeutet, ›entschlüsselt‹ werden. Dies geschieht in der Beziehung des Bildes auf den faktischen Gegenstand.

Die Virtualität des Spiegelbildes ist die Voraussetzung dafür, dass wir an dem identisch Einen, dem Spiegelbild, in der Nicht-Identität mit dem Bespiegelten zugleich die Identität mit ihm behaupten und mithin die Figur der Identität von Identität und Nicht-Identität *gegenständlich* erfüllt, sozusagen dinglich repräsentiert sehen dürfen. Dieser Selbstunterschied besagt nun nichts anderes, als dass *logisch* das Spiegelnde die Gattung seiner selbst ist und seines Gegenteils, des Gespiegelten, als wel-

ches das Bespiegelte im Spiegel erscheint; während *ontisch* – und d.h. hier in der Weise des äußeren Unterschieds, der dem Selbstunterschied des Spiegels an sich von seinem Spiegelbild vorhergeht – das Bespiegelte die Gattung seiner selbst und seines Gegenteils, des Gespiegelten ist. Und da der Spiegel selbst ein materielles Ding ist, gilt auch noch: Die Materialität ist Gattung ihrer selbst und der besonderen Weise, spiegelnde Materie zu sein. Diese Denkfigur des ›Übergreifens‹ einer Gattung über ihr Gegenteil als Grundfigur des dialektischen Verhältnisses ist bereits bei Hegel herausgearbeitet worden.⁸²

Widerspiegelung
und Grundfrage
der Philosophie

Es ist nun leicht zu sehen, dass die Figur des Übergreifens sich im Logischen, in der Verfassung des Gedankenseins, der *cogitationes*, spiegelbildlich umgekehrt verhält wie im Ontischen, in der Verfassung des Seiendseins, der *entia*. Dies ist der ontologische Ausdruck dafür, dass die Grundfrage der Philosophie, die nach dem Verhältnis von Denken und Sein⁸³, nicht eine beliebige Alternative stellt, sondern selbst als Widerspiegelung des Widerspiegelungsverhältnisses notwendigerweise diese und nur diese zwei Prioritäten, die idealistische des Denkens oder die materialistische des Seins, zulässt. Dieses *tertium non datur* besagt aber auch aus Gründen der dialektischen Logik: Es gibt keinen ›dritten Weg‹ zwischen Materialismus und Idealismus.

Die hier roh skizzierte logische Struktur der Spiegelung, in der sich die dialektische Figur des übergreifenden Allgemeinen anschaulich zeigt, macht es möglich, mit metaphysischer Strenge von Widerspiegelung als einem ausnehmend besonderen Seinsverhältnis zu sprechen. Wird erst einmal deutlich, in welcher Weise genau die Widerspiegelungstheorie die Antwort auf die Grundfrage der Philosophie gibt, so kann dann auch geklärt werden, was es mit Theorien über den Spiegelcharakter der Rechtsordnung oder die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch das Kunstwerk u. ä. m. auf sich hat. Widerspiegelung als unbestimmter Titel für alle Formen der geistigen Aneignung der Welt gerät dagegen in die Gefahr, die dialektische Figur des Spiegelungsvorgangs aus den Augen zu verlieren und in unbestimmter Allgemeinheit einfach eine Einwirkung zu be-

82 | Siehe Hans Heinz Holz, Das übergreifende Allgemeine, in: Dialektik und Widerspiegelung, a. a. O., S. 51–62; ders.: *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli 1997, S. 123–162

83 | Siehe weiter unten auf S. 46 ff. in diesem Band.

zeichnen, bei der eine von Gegenstandsbereich zu Gegenstandsbereich näher zu bestimmende Ähnlichkeit zwischen der Verfassung des Einwirkenden und der Verfassung des Rezipienten der Einwirkung besteht oder erzeugt wird.

In diesem allgemeinen Sinne wird davon gesprochen, dieses Verhältnis bedinge »ein unterschiedlich ausgeprägtes Moment der Ähnlichkeit«. ⁸⁴ So richtig diese Formulierung als generelle Kennzeichnung ist, so wenig kommt darin doch der dialektische Charakter der Widerspiegelung heraus, der ja über Strukturäquivalenzen und Ähnlichkeiten hinaus eben gerade durch die besondere Form des Übergreifens bestimmt wird. Darum scheint es mir sinnvoll zu sein, das Wesen der Widerspiegelung da zu rekonstruieren, wo das Spiegel-Bild ⁸⁵ zuerst als Strukturmodell eingeführt wurde, nämlich bei der Grundfrage der Philosophie. Von daher lässt sich dann die Anwendung des Theorems auf alle Elemente des Basis-Überbau-Verhältnisses methodisch sichern und rechtfertigen, die Spiegelfigur auch als Modell für die »grundlegende Eigenschaft der gesamten Materie« zu benutzen. ⁸⁶

Widerspiegelung als Fundamentalkategorie im Dialektischen Materialismus | Zu einer elaborierten Theorie wurde das Widerspiegelungskonzept erst in der Philosophie des Marxismus. Durch den leninschen Gebrauch des Terminus angeregt, entwirft das Widerspiegelungstheorem ein Modell, demgemäß das Verhältnis von Denken und Sein, von Geist und Natur begriffen werden kann. Als Modell erhebt es nicht den Anspruch auf Abbildhaftigkeit, sondern auf Strukturisomorphie. In der Tat gibt es kein anderes Modell, das dieses Verhältnis gleich einleuchtend darstellen und als Ausdruck eines universellen Wirkungszusammenhangs der Seienden begreiflich machen würde. Die Aporien des Dualismus und Monismus werden vermieden, die dialektische Figur des Übergreifens wird sinnfällig. Wenn die Widerspiegelungstheorie ihren Geltungsanspruch jedoch bekräftigen will,

84 | Helmut Korch, *Materie und Bewußtsein*, in: Autorenkollektiv, *Marxistisch-leninistische Philosophie*, Berlin 1979, S. 77–174; hier S. 138

85 | Es sei an dieser Stelle an folgende Konvention erinnert: Ich benutze das Wort »Spiegel-Bild«, wenn von dem Spiegel in metaphorischer Rede Gebrauch gemacht werden soll. Es heißt bei mir »Spiegelbild«, wenn vom Spiegelbild des Bespiegelten im Spiegel die Rede ist.

86 | Helmut Korch, *Materie und Bewußtsein*, a. a. O., S. 139

so muss sie durch die methodische Konstruktion der Einheit des Mannigfaltigen auf ein Verknüpfungsprinzip führen, das sich als eine allgemeine Fassung der Widerspiegelungsfunktion zu erweisen hat – und diese Konstruktion muss evident sein, d. h. sich als ein Apriori zeigen, das in jede tätige oder erkennende Erfahrung eingeht.⁸⁷

Idee des Gesamtzusammenhangs: Materie

Eine rationale Konstruktion der Totalität kann nirgends anders als bei *der Idee* des Gesamtzusammenhangs ansetzen – als ein Apriori, das die Bedingung möglicher Erfahrung, einschließlich der Erfahrung der Praxis ausmacht. Und sie muss das Prinzip der Verknüpfung der Einzelnen entwickeln, um an dem noch unbestimmten Ganzen die Formbestimmungen seiner Differenziertheit und damit den Grund der Mannigfaltigkeit aufscheinen zu lassen. Darum operiert dieses Deutungsmuster, das von der Widerspiegelungsstruktur Gebrauch macht, in der Tat mit einem Totalitätsbegriff, der die Simultaneität alles Daseienden impliziert. Hegels absoluter Begriff ist – als absolut – gerade nicht die in schlechter Unendlichkeit weiterlaufende Reihe der Fortbestimmungen des Begriffs, sondern deren letztendliches Integral. Und die leibnizsche Monade als Spiegel der ganzen Welt ist, wie Joachim Schickel gezeigt hat⁸⁸, als ein Kugelspiegel zu denken, in dem prinzipiell alles, was ist, gespiegelt erscheint. Totalität kann nicht heißen: Jetzt dieses und danach ein anderes, sonst wäre die Welt eben nicht dieses Jetzt, sondern außer ihr noch das Künftige, das jetzt nicht ist. Wird Sein unter der Kategorie der Totalität gedacht, dann muss seine zeitliche Ausdehnung in das Jetzt hineingenommen werden.⁸⁹ In einem dialek-

87 | Siehe Hans Heinz Holz, Bemerkungen zu einem dialektisch-materialistischen Verständnis von Apriorität, in: Gerhard Pasternack (Hg.), Zum Problem des Apriorismus in den Wissenschaften. Schriftenreihe des Zentrums für philosophische Grundlagen der Wissenschaften, Universität Bremen, Band 2, Bremen 1986, S. 107–123

88 | Siehe Joachim Schickel, Über Leibniz, a a.0.

89 | Dann ist das Sein nicht die Wirklichkeit des Seienden, sondern die Wirklichkeit der Idee. Das ist Hegels Konsequenz. Eine Vermittlung des *nunc stans* mit der Bewegung in der Zeit, die gefordert ist, wenn die Geschichtlichkeit – nicht nur des Menschen, sondern auch der Naturwelt – eingeholt werden soll, müsste in der Spiegelmetapher selbst zum Ausdruck kommen. Das ist denkbar, wenn die Ontologie um eine solche der Möglichkeit und des Noch-Nicht-Seins erweitert wird. Siehe Ernst Bloch, Logikum/

tischen Weltmodell muss also die Pluralität der Substanzen mit der Einheit der Welt so verbunden sein, dass das Ganze als Grund der Singularität jedes seiner Teile und jeder Teil als Bedingung des Ganzen erscheint.

Das Enthaltensein der Natur des Naturganzen in jedem seiner Teile, die Begründung jeder einzelnen Wirkung aus der Universalität der Wechselwirkungen, also die ontologische Fundierung des Einzelnen im Gesamtzusammenhang, schließlich die Auffassung, dass Widerspiegelung eine vom Inneren des Seienden ausgehende Aktivität ist, führt auf ein quasi monadologisches Weltbild, in dem die Idee des Ganzen nicht mehr metaphysisch als eine Substanz, sondern relational-strukturell gefasst ist. Diese Wendung im Konzept von Totalität – die von Leibniz ihren Ausgang nimmt und bei Hegel im Begriff des ›absoluten Verhältnisses‹ weiter entwickelt wird – hat bei Karl Marx (1818–1883) ihre volle theoretische Ausbildung erhalten, wenn er den traditionellen Begriff der Materie aus der Systematik des metaphysischen Materialismus durch den dialektischen des ›materiellen Verhältnisses‹ substituiert. Erst die relationale Bestimmung der Materialität erlaubt es, die Einheit von Natur und Geist, von Materiellem und Ideellem als eine *Einheit von Unterschiedenem* darzustellen und den materialistischen Monismus, der eine *conditio sine qua non* des Materialismus überhaupt ist, konsequent durchzuführen.

Das Weltmodell des Widerspiegelungstheorems konstruiert mithin die Totalität der Seienden als materielles Verhältnis. Insofern entspricht das Theorem der hegelschen Einsicht »Das Wahre ist das Ganze«. ⁹⁰ Hegel aber, der die Philosophie als das System der Wissenschaft entwickelt, kann das Überschreiten jedes einzelnen Wissens auf das Ganze aus der Bewegung des Denkens und aus dem in ihm angelegten Fortgang über jedes Beschränkte und Bestimmte hinaus herleiten und daraus das Absolute als Geist, als Inbegriff des werdenden und sich vollendenden Wissens fassen, derart, dass »das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist«. ⁹¹ So ist die Philosophie selbst die Erscheinung des Absoluten. Der materialisti-

Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: Tübinger Einleitung in die Philosophie, in: Gesamtausgabe, Band 13, Frankfurt/Main 1970, S. 212–242

90 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, a. a. O., S. 19

91 | Ebd., S. 22

sche Sinn des Widerspiegelungstheorems ist es hingegen, dass das Einzelne und Beschränkte eben in seiner Singularität die faktische Beziehung zu allen anderen Seienden *materialiter* einschließt und so, als in universellen Relationen stehend, das Ganze impliziert oder ausdrückt. Jede materielle Beziehung eines Seienden auf ein anderes Seiendes, oder die ›gegenständliche Tätigkeit‹ im allgemeinsten Sinne, weist über die faktische Relation hier und jetzt hinaus auf die raum-zeitliche Totalität des Relationensystems, die *series rerum*, oder die Welt. Das dem Satz vom Grund folgende transitorische Denken, das bei keiner besonderen Bestimmung als letzter Genüge finden kann, ist nur die ideelle Reproduktion dieses universellen Charakters der materiellen Verhältnisse. Weil in jedem Einzelnen sich die Totalität der Welt widerspiegelt, was nur im Hinausgehen über das Einzelne gefasst werden kann, wird Hegel dazu geführt, das transfinite Denken als Selbstbewegung des Begriffs aufzufassen und zu sagen: »Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst [...].«⁹² Die unendliche Bewegtheit der materiellen Welt erscheint aber im Spiegel des Begriffs als Werden des Wissens, und das Denken, das ja die ideelle Tätigkeit der einzelnen, innerweltlich seienden Denkenden ist, erscheint dann als Widerspiegelung der materiellen Welt, die dialektischen Formbestimmungen des Denkens erscheinen als Spiegelformen des materiellen Weltprozesses. Die Widerspiegelungstheorie liefert so das Modell für den dialektischen Begriff von Welt als Totalität materieller Verhältnisse und damit zugleich den Grund für den besonderen Widerspiegelungscharakter des Denkens im Verhältnis zum Sein. Und da die materiellen Verhältnisse Vergangenes als Bedingung des Gegenwärtigen und Möglichen (und damit Zukünftiges) als reales Moment komplexer Relationen und als Bedingung ihrer Bewegtheit enthalten, kann bewusste Widerspiegelung sich auch auf die zeitlich-modalen Dimensionen von Erinnerungen, Antizipationen und Fiktionen erstrecken, deren Gegenstände insgesamt scheinbar nicht real im Sinne von faktisch präsent sind.

Engels' Grundfrage der Philosophie Seit Friedrich Engels (1820–1895) ist die Frage der Widerspiegelung mit der Grundfrage der Philosophie⁹³ verknüpft. En-

92 | Ebd., S. 35

93 | Siehe Hans Heinz Holz, Stichwort ›Grundfrage der Philosophie‹, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Band II, S. 481–484

gels schreibt: »Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein. [...] Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten [...] bildeten das Lager des Idealismus. Die anderen, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus. [...] Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst?«⁹⁴

Dieser Satz muss mit akribischer Sorgfalt gelesen werden. Er ist alles andere als einfach und enthält in einem universellen und einem daran anschließenden einschränkenden Attribut unausdrücklich eine Theorie der Philosophie und ihrer Periodisierung. Denn in der Aussage, dass es sich um die *große Grundfrage aller* Philosophie handelt, liegt doch wohl eine sehr genaue Auffassung vom eigentlichen Gegenstand und Wesen der Philosophie – und in dem Zusatz, der dies speziell auf die *neuere* Philosophie zuspitzt, darf man einen Hinweis auf einen wesentlichen Einschnitt in der Geschichte der Philosophie erblicken.

Systematisierung
der Philosophie-
geschichte

Letzteres ist in der Tat leicht einsehbar. Wie sich mit den Vorsokratikern in der Ablösung des wissenschaftlichen Denkens von mythologischen Erklärungsmustern die Wissenschaften und zunächst in Einheit mit ihnen die Philosophie – wenn auch von Anfang an schon auf das Wissen gleichsam metatheoretisch reflektierend – herausbildeten, so vollzog sich am Anfang der Neuzeit bei René Descartes (1596–1650) eine zweite große Wende im Denken: Bis dahin war philosophisches Erkennen in direkter Zuwendung (*intentio recta*) auf die Welt gerichtet; seit Descartes richtet es sich vermittelt über die Untersuchung von deren Gegebenheit, Abbildung oder Erzeugung im Denken auf seine Gegenstände, also auf indirekte Weise (*intentio obliqua*), sodass die Philosophie nicht die Welt an sich, sondern sie gleichsam im Spiegel des Bewusstseins von ihr betrachtet, ähnlich wie wir das Antlitz der Venus auf Velasquez' Gemälde nur im Spiegel sehen. Dass sich bei der transzendentalen Fragestellung, die die gesam-

94 | Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx-Engels-Werke, Band 21, Berlin 1962, S. 274 und 275

te neuere Philosophie beherrscht, das Verhältnis des Denkens zum Sein als zentrales Problem stellt, liegt in der Natur der Kluft, die Descartes mit dem Rückgang auf das ›ich denke‹ als allein erstes Gewisses zwischen Denken und Sein aufgerissen hatte.

Doch auch vorcartesisch ist – wenn auch noch ohne die spezifisch neuzeitliche Fixierung auf das Subjekt, auf die Subjektivität – das Verhältnis des Denkens zum Sein das Problem, das in der Frage nach der Wahrheit oder nach der Geltung und Zuverlässigkeit unseres Wissens eingeschlossen ist. Nachdem die ionischen Naturphilosophen den ersten Anlauf zu einer Erklärung der Natur aus innerweltlichen Ursachen und mit Hilfe von theoretischen Modellen gemacht hatten, thematisierte schon Parmenides (540–480 v. u. Z.) die Beziehung von Sein, Denken und Meinung als den eigentlichen Gegenstand der Philosophie. Und in dem lapidaren Satz »Dasselbige nämlich ist Denken und Sein«⁹⁵ wird das Leitmotiv intoniert, das sich durch alle weitere Philosophie hindurchzieht. Es ließe sich zeigen, dass die Art, wie dieses Leitmotiv abgewandelt und instrumentiert wird, von dem jeweiligen Stand der Entwicklung der Einzelwissenschaften abhängt, sodass es zwar eine perennierende Grundfrage gibt, deren Entfaltung aber historisch bedingt ist und das Grundmuster der Philosophiegeschichte ausmacht.

Erkenntnis und
Widerspiegelung

Für die Beantwortung der Grundfrage führt nun auch Engels das Spiegel-Bild ein. »Wie verhalten sich unsre Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unseren Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen? Diese Frage heißt in der philosophischen Sprache die Frage nach der Identität von Denken und Sein und wird von der weitaus größten Zahl der Philosophen bejaht. Bei Hegel z. B. versteht sich ihre Bejahung von selbst: denn das, was wir in der wirklichen Welt erkennen, ist eben ihr gedankenmäßiger Inhalt [...], so daß schließlich das Hegelsche System nur einen nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellten Materialismus repräsentiert.«⁹⁶

95 | Parmenides frg. B,3

96 | Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach ..., a. a. O., S. 275 und 277; vgl. Hans Heinz Holz, Dialektische Ontologie des Zusammenhangs, in: ders., Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, Band III, Stuttgart, Weimar 1998, S. 311–360

Diese wie auch andere Stellen im Werk von Marx und Engels machen von der Spiegelmetapher einen durchaus eindeutigen, aber doch hinsichtlich ihrer strukturellen Präzision nicht weiter abgeklärten Gebrauch. Erst bei Lenin finden wir dazu weitere Hinweise. Allerdings dürfen wir, aufgrund der Leibniz-Studien des jungen Marx⁹⁷ annehmen, dass die Spiegelmetapher nicht zufällig und nicht ohne methodische Vorüberlegungen in den Sprachgebrauch der Klassiker eingegangen ist. Jedenfalls sind wir berechtigt zu fragen, ob mit dem Spiegel-Bild Genaueres als nur allgemein die Wiedergabe eines Vorbildes durch ein Bild-Zeichen ausgesagt ist. Meine These lautet, dass die *logische* Struktur des in der materialistischen Antwort auf die Grundfrage statuierten Verhältnisses von Denken und Sein *exakt* der logischen Struktur des Verhältnisses von Spiegel und Bespiegeltem entspricht.

Das im Spiegel sich spiegelnde Seiende, das Bespiegelte, ist ein unabhängig vom Spiegelungsvorgang materielles sichtbares Ding, vielmehr ein Komplex von Dingen, da es nicht isoliert, sondern stets in einer ›Umgebung‹, im ›Raum‹, innerhalb eines ›Horizontes‹ vorkommt. Das Sein des Bespiegelten, d. i. die *Gegenwart* des Dinges, ist Voraussetzung der Spiegelung, weder Vergangenes noch Zukünftiges kann sich zeigen. Was gespiegelt wird, muss existent sein. Wenn es auch für das sichtbare Ding nicht nötig ist, gespiegelt zu werden, damit es ist, so kommt ihm doch wesentlich zu, gespiegelt werden zu können, es ist prinzipiell spiegelbar. Setzen wir in dieser Beschreibung nun für den Term ›sichtbares Ding‹ den Term ›Sein‹ und für ›spiegel‹ ›denken‹ ein, so erhalten wir eine Charakterisierung des ersten Gliedes der Beziehung von Sein und Denken, die eine bestimmte, nämlich materialistische Auffassung vom Sein darstellt: Unabhängigkeit vom Denken, Gegenwärtigkeit, Denkbarkeit (Erkennbarkeit, Logizität).

Auch auf der anderen Seite der zweigliedrigen Beziehung trifft die Entsprechung: Der Spiegel als Träger des Spiegelbildes ist – wie das Gehirn als Träger des Denkens – selber ein materielles Seiendes, allerdings eines, das mit der besonderen Eigenschaft der Erzeugung von virtuellen Abbildern anderer materieller Seiender ausgestattet ist. Das Spiegelbild ist stets durch die Lage des Spiegels definiert: Nicht das ganze Objekt wird gespie-

97 | Karl Marx, Philosophie des Leibniz, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Band IV,1, Berlin 1976, S. 183–212

gelt, sondern nur die dem Spiegel zugewandte Seite – und da das Spiegelbild virtuell ist, können wir auch nicht um es herumgehen, um seine Rückseite kennen zu lernen. Was das Spiegelbild nicht zeigt, ist an ihm auch nicht vorhanden. Die Repräsentation ist notwendig unvollständig, ›einseitig‹ ebenso der Ausschnitt, den der Spiegel von der Umgebung zeigt, er ist von der Begrenzung der Spiegelfläche abhängig. Schließlich kann ein Spiegel zum Bespiegelten nicht planparallel, sondern geneigt stehen, dann zeigt er das Bespiegelte verschoben. Oder die Oberfläche des Spiegels ist gewölbt und verzerrt den Gegenstand. Kurz, der Spiegel erzeugt zwar ein Bild der Sache selbst, aber ein Bild in der Perspektive des Spiegels.⁹⁸

Dem Spiegel ist es *als* Spiegel notwendig, etwas zu spiegeln, aber es ist ihm zufällig, was er spiegelt, so wie es dem Denken notwendig ist, Denken von etwas zu sein, aber zufällig, diesen oder jenen bestimmten Inhalt zu haben. Der Spiegel ist ein materielles Ding und zugleich Träger eines virtuellen Abbildes eines anderen materiellen Dinges, so wie das Denken selbst Seiendes ist und zugleich Repräsentation von Seiendem. Abhängigkeit, Virtualität, Perspektivität des Spiegelbildes, Materialität seines Trägers, des Spiegels, sind Kennzeichen auf der Abbildseite des Spiegelverhältnisses. Und definitiv gilt: Wie der Unterschied zwischen dem Spiegel und dem Gespiegelten für den Spiegel ein Selbstunterschied des Spiegels ist, so ist auch der Unterschied zwischen dem Denken und seinem Inhalt für das Denken ein Selbstunterschied des Denkens.⁹⁹

Notwendiger
Idealismus des
Seindenkens

Sagen wir nun, dass die *logische Struktur des Spiegeln*s auf genau bestimmbare Weise der *logischen Struktur des Verhältnisses von Sein und Denken* entspricht, sodass wir dieses unanschauliche Verhältnis mit einer notwendigen Metapher als Widerspiegelung kennzeichnen können, dann haben wir auf dem Boden der Grundfrage der Philosophie die konstitutive Rolle des Widerspiegelungstheorems für den Status der Philosophie ausgesprochen. *Philosophie ist Spiegeldenken* – nicht nur Denken als Widerspiegelung, das ist jedes Denken, sondern Denken der Widerspiegelung, also Denken des Denkens, Reflexion der Reflexion, der Wi-

98 | Perspektivität war schon für Leibniz die individuierende Bestimmtheit der als Widerspiegelung der Welt gedachten Monade.

99 | Dies wäre der präzise Sinn des Terminus ›Setzen‹, wie er in der klassischen deutschen Philosophie dominant wird.

derspiegelung. Erweist sich im Denken des Denkens der Unterschied von Sein und Denken *logisch* als ein Selbstunterschied des Denkens – und anders kann er sich gar nicht *zeigen* –, so setzt sich das Denken als übergreifendes Allgemeines auch des Seins.¹⁰⁰ Darin ist die idealistische Antwort auf die Grundfrage der Philosophie angelegt. Zwar wird dieser Idealismus im Umgang mit den Einzelgegenständen in der Erfahrung der Praxis unterlaufen – die ›natürliche Welteinstellung‹ widerspricht jeder transzendentalen Konstitutionstheorie; aber die dialektische Notwendigkeit, zu den transempirischen Gegenständen der Spekulation überzugehen, die nur im Denken selbst gegeben sind, restituiert unter allen Umständen den Idealismus auf der Ebene der Metaphysik. Gerade weil keine Philosophie, auch keine materialistische, sich dem Zwang zum Spekulativen entziehen kann, wenn sie nicht den Aporien des Empirismus und Positivismus verfallen will, ist die theoretische Erhellung der Notwendigkeit des Idealismus der Gegenstandssetzung *und* des Widerspiegelungscharakters, der diesem Idealismus zukommt und dank dessen er materialistisch umkehrbar und interpretierbar wird, eine Voraussetzung der richtigen Auffassung der Grundfrage der Philosophie.

Denn in der Anwendung des Widerspiegelungstheorems auf die Philosophie selbst, die sich darin als Formulierung des Widerspiegelungsverhältnisses darstellt – auch dann, wenn sie es *als solches* nicht erkennt –, tritt das Prinzip philosophischer Erkenntnis zu Tage: Ursprung und Ort der Philosophie ist das philosophierende Subjekt, das seine Stellung zur Welt bestimmt. Die besondere Stellung des Subjekts zur Objektivität wird durch das Denken ausgedrückt. Daher wird in der Philosophie das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens und erscheint so als die durch das philosophische Denken reflektierte Wirklichkeit.¹⁰¹ Vordergründig bedeutet dies, dass die Gedanken die Wirklichkeit sind, auf die die Philosophie sich bezieht. Werden die Gedanken selbst jedoch als Spiegelbilder der außer ihnen existierenden materiellen Dinge und Verhältnisse verstanden – also die Spiege-

Perspektivität
des philosophie-
renden Subjekts

100 | Siehe Josef König, *Sein und Denken*, a. a. O., § 16; vgl. Hans Heinz Holz, *Josef Königs Beitrag zu einer spekulativen Logik*, in: ders. (Hg.), *Formbestimmtheiten von Sein und Denken*, a. a. O., S. 13–40

101 | Dies gesehen zu haben, macht die Bedeutung Descartes' für die neuere Philosophie aus.

lung als ein wirkliches Verhältnis wirklicher Seiender und die Gedanken als Funktion dieses Verhältnisses –, dann wird die Welt wieder in ihr ontologisches Erstgeburtsrecht eingesetzt und die Umkehrung als ein im Denken entstehender notwendiger Schein entlarvt. Das ist der Spiegelschein: Das Virtuelle erscheint als das Primäre und Reelle. Indem so das Widerspiegelungstheorem in der Grundfrage der Philosophie die gegenläufigen Versionen des Übergreifens, des Seins über das Denken und des Denkens über das Sein, als notwendige Zweideutigkeit des Spiegelverhältnisses aufzeigt, und materialistisch die ontologische Priorität des Seins gegenüber der logisch-erkenntnistheoretischen Priorität des Denkens im Idealismus konsistent *begründet* – während der Idealismus, wie Edmund Husserl (1859–1938) vorgeführt hat¹⁰², ohne Inkonsequenzen nie aus dem Gehäuse des Solipsismus ausbrechen kann –, wird der transzendente Schein aufgelöst und die idealistische Philosophie auf den ihr zugrunde liegenden realen Gehalt, ihren Widerspiegelungsgehalt, methodisch abfragbar. Der mit dem Organon der Widerspiegelungstheorie ausgerüstete dialektische Materialismus braucht auf das Erbe der klassischen idealistischen Philosophie nicht zu verzichten; er kann ihre Spiegelschrift entschlüsseln.

Das Weltmodell des Widerspiegelungstheorems | Das Widerspiegelungstheorem entwirft ein Modell, demgemäß das Verhältnis von Denken und Sein, von Geist und Natur begriffen werden kann. Die Plausibilität der erkenntnistheoretischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie auf dem Boden der materialistischen »natürlichen Welteinstellung« wird erst dann zum unverrückbaren Grund der Erkenntnistheorie, wenn ihr Modell ab aus einem ontologisch entwickelten System des Zusammenhangs zwischen den Seienden geleitet wird, von dem die Beziehung des denkenden Seienden zum Seienden im Ganzen, der Welt, ein besonderer Fall ist. Ohne eine Theorie des Gesamtzusammenhangs bliebe jede Behauptung über das Verhältnis von Sein und Denken unzulänglich fundiert.

Ausgangspunkt eines Weltmodells: das Ganze Zweifellos ist ein solches begründendes Prinzip nicht zu gewinnen, wenn wir vom Einzelnen aufsteigend zum Ganzen kommen wollen. Denn die Kette der Bedingungen oder Begründun-

102 | Siehe Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in: *Husserliana*, Band 1, Den Haag 1950, S. 41–183

gen führt nicht zu einem Ersten und Ganzen, sondern in einen unendlichen Regress, der niemals anders als willkürlich oder kontingent abgeschlossen werden könnte. Dieser Abschluss wäre dann selbst wieder nur ein Einzelnes und ebenso unbegriffen wie beliebig.¹⁰³ Eine rationale Konstruktion der Totalität kann nicht anders als bei der *Idee* des Gesamtzusammenhangs – als einem Apriori, das die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, einschließlich der Erfahrung der Praxis, darstellt – anfangen und muss das Prinzip der Verknüpfung der Einzelnen entwickeln, um an dem noch unbestimmten Ganzen die Formbestimmung seiner Differenziertheit und damit den Grund der Mannigfaltigkeit aufscheinen zu lassen. In einem dialektischen Weltmodell muss also die Pluralität der Substanzen mit der Einheit der Welt so verbunden sein, dass das Ganze als Grund der Singularität jedes seiner Teile als Bedingung des Ganzen erscheint.

Leibniz hat als erster gesehen, dass dieser Forderung in einem System der universellen wechselseitigen Bedingtheit jedes Einzelnen durch alle anderen dann und nur dann Genüge getan ist, wenn innerhalb der Universalität wechselseitiger Bedingtheit noch ein *principium individuationis* auftaucht, das selbst als ein Moment der Allgemeinheit des Bedingungszusammenhangs begriffen werden können muss. Er hat dieses Prinzip als eines der Topologie definiert: Jede individuelle Substanz wird in ihrer Singularität durch den Ort bestimmt, an dem sie sich befindet, und die Verschiedenheit der Örter bedeutet auch eine qualitative Verschiedenheit der Substanzen. Das Modell, in dem die topologisch fundierte Substanzenpluralität mit der ontologischen Allgemeinheit der Bedingungstotalität aus einer Bewegungsform erklärt wird, ist das als Reziprozität der Widerspiegelung konzipierte Monadensystem. Es besagt, auf eine kurze Formel gebracht, dass jede einzelne Monade die ganze Welt spiegelt, und zwar gemäß der Perspektive ihres jeweiligen Standorts, sodass alle Monaden durch die reale Allgemeinheit der Totalität des Seienden gleichermaßen bestimmt sind, was die Einheit der Welt garantiert – und doch jede von jeder durch die besondere Perspektive unterschieden ist, unter der sie alle anderen abbildet, was die unverwechselbare Individualität jeder Substanz ausmacht. »Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an

Leibniz'
 Monadenmodell
 als Vorbild

103 | Die mittelalterlichen Gottesbeweise waren ein vergeblicher Versuch, diesem Dilemma zu entrinnen.

jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist. Und wie eine und dieselbe Stadt, die von verschiedenen Seiten betrachtet wird, als eine ganz andere erscheint und gleichsam auf perspektivische Weise vervielfacht ist, so geschieht es in gleicher Weise, daß es durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Universen gibt, die jedoch nur die Perspektiven des einen einzigen gemäß den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade sind.«¹⁰⁴

Es ist nicht schwer zu sehen, dass das Leibniz-Modell in wesentlichen Bestimmungen mit dem Dialektikkonzept des Dialektischen Materialismus konvergiert und insbesondere mit Wladimir Iljitsch Lenins (1870–1924) 16 Punkten der Dialektik aus dem *Konspekt zu Hegels »Wissenschaft der Logik«* übereinstimmt.¹⁰⁵ Ich greife hiervon die den Gesamtzusammenhang betreffenden Punkte heraus: »2. die ganze Totalität der mannigfaltigen *Beziehungen* dieses Dinges zu den anderen [...]. 8. die Beziehungen jedes Dinges (jeder Erscheinung etc.) sind nicht nur mannigfaltig, sondern allgemein, universell. Jedes Ding (Erscheinung, Prozeß etc.) ist mit *jedem* verbunden.«¹⁰⁶ In der Tat hat Lenin schon in *Materialismus und Empirioskritizismus* gegen den englischen Positivisten Karl Pearson (1857–1936) angemerkt: »Es ist aber logisch, anzunehmen, daß die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Widerspiegelung.«¹⁰⁷ Mit Recht hat Todor Pawlow (1890–1977) diese Bemerkung hervorgehoben: »Dieser Gedanke von Lenin hat eine gewaltige, aber bedauerlicherweise immer noch ungenügend gewürdigte methodologische Bedeutung [...]«¹⁰⁸ Pawlow fährt zur Erläuterung dann fort: »[...] es

104 | Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a. a. O., §§ 56 und 57

105 | Siehe Hans Heinz Holz, *Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/1954, S. 549–555

106 | Wladimir Iljitsch Lenin, *Konspekte zu Hegels »Wissenschaft der Logik«*, in: *Werke*, Band 38, Berlin 1964, S. 213

107 | Wladimir Iljitsch Lenin, *Materialismus und Empirioskritizismus*, in: *Werke*, Band 14, Berlin 1962, S. 85

108 | Todor Pawlow, *Die Widerspiegelungstheorie*, a. a. O., S. 72; vgl.

wird ein Weg gewählt, bei dem jede einzelne gegenständliche Wirkung als Erscheinung einer allgemeinen Wechselwirkung angesehen wird, genauer ausgedrückt, als Erscheinung der sich selbst entwickelnden einheitlichen und in ihrer Vielfalt unendlichen Natur oder als Erscheinungsform einer Wirkung, die vom Innern jedes Gegenstands ausgeht, der seinerseits aufgefaßt wird als Teil des Naturganzen, der folglich tief in seinem Innern ›die Natur des Naturganzen‹ (Lenin/Dietzgen) enthält.«¹⁰⁹ Daraus ergibt sich die Folgerung, »daß die Widerspiegelung, eben aufgefaßt als innere Widerspiegelung zum Unterschied vom äußeren Reflex (der Reaktion), eine der Formen der Bewegung, Veränderung und Entwicklung aller materiellen Dinge überhaupt ist, welche organische Bestandteile des ›Naturganzen‹ darstellen: daß es kein ›Naturganzen‹ ohne seine Teile gäbe, ebensowenig wie diese ihrerseits existieren würden, wenn sie nicht tief in sich die Natur des ›Naturganzen‹ trügen.«¹¹⁰

Reflexiver Materialismus | Für die Stimmigkeit dieses Weltmodells, das als ein universelles Reflexionssystem der Wirkungen konstruiert wird, spricht der ›Normalfall‹, dass Aktion und Reaktion passend ineinander greifen. Man hat dies das ›Kriterium der Praxis‹ genannt. »[...] die Theorie der Widerspiegelung der Gegenstände im Denken ist hier also mit größter Klarheit dargestellt: die Dinge existieren außer uns. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen sind ihre Abbilder. Durch die Praxis werden diese Abbilder einer Probe unterzogen, werden die richtigen von den unrichtigen geschieden. [...] Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß das Kriterium der Praxis schon dem Wesen der Sache nach niemals irgendeine menschliche Vorstellung *vollständig* bestätigen oder widerlegen kann.«¹¹¹

Im Anschluss an Lenin ist hier also eine Differenzierung vorzunehmen: In mechanistisch-materialistischer Deutung des Kriteriums der Praxis wird die erkenntnistheoretische Geltung des

Mechanistischer
Materialismus

Hans Heinz Holz, Todor Pawlow (1890–1977) – die Universalisierung der Widerspiegelung, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3(1990), S. 245–254

109 | Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie, a. a. O., S. 77

110 | Ebd., S. 78

111 | Wladimir Iljitsch Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, a. a. O., S. 103 und 137

Widerspiegelungsprinzips empirisch behauptet: Die Tatsache, dass der Mensch auf die Gegenstände und Sachverhalte der Welt außerhalb des Bewusstseins nach Zwecken (also aufgrund von Bewusstseinsinhalten) erfolgreich einwirken könne, *beweise* die Richtigkeit der Vorstellungen, die er sich gemacht habe. In dieser Verkürzung ist das natürlich falsch. Die Wissenschaftsgeschichte zeigt, dass es genügend Fälle gibt, in denen Zwecke auch unter Voraussetzung irriger Erklärungsmuster der Sachverhalte erfolgreich verwirklicht werden konnten; das Verhältnis von handlungsleitenden Vorstellungen und Sachverhalten ist komplizierter und eben nicht nach Art fotografischer Abbildung zu verstehen.

Beweisen und
Erweisen

Es ist also gewiss richtig, dass es logisch unsinnig ist zu sagen, die Praxis beweise eine Theorie, wenn man darunter die Beweisform der formalen Logik versteht. Engels hat dies auch eher in dem ›folkloristischen‹ Sinne verstanden, der in der englischen Redensart Ausdruck findet: ›The proof of the pudding is the eating‹. Genauer gemeint ist der Hinweis auf Experiment und Industrie: Was wir aufgrund der Erkenntnis der Bedingungen, die seine Existenz notwendig machen, erzeugen können, davon haben wir einen zutreffenden Begriff. Doch das gilt *stricto sensu* nur von wohldefinierten endlichen Gegenstandsbereichen und Sachverhalten. Die deutsche Sprache gibt uns indessen einen semantischen Spielraum für eine weitergehende Aussage: Ohne gegen logische Präzision zu verstoßen, darf man sagen, in der Praxis *erweise* sich die Richtigkeit einer Theorie (insoweit ihr Handlungsanweisungen und Prognosen inhärieren oder aus ihr abgeleitet werden). ›Erweisen‹ meint nicht eine logische Demonstration, sondern eine Erfahrung, und genau darauf zielt das sog. ›Kriterium der Praxis‹. Dessen erkenntnis- und handlungstheoretische Geltung setzt aber voraus, dass Theorien nicht freie, spielerische Konstruktionen des Verstandes sind, sondern aus einer Gegenstandsbeziehung gewonnen werden. Die Spiegelmetapher soll die Struktur dieser Gegenstandsbeziehung beschreiben. Im Widerspiegelungstheorem wird diese Beschreibung auf ein universelles Seinsverhältnis ausgeweitet und dieses Seinsverhältnis als apriorische Formbestimmtheit des Weltmodells einer immanenten Welterklärung aufgewiesen. Dieses Verfahren ist nicht zirkulär, wohl aber axiomatisch in dem von Leibniz formulierten Sinn, »erste Prinzipien« oder Axiome seien »so beschaffen, daß von ihnen bewiesen werden kann erstens, daß ein Be-

weis ihrer unmöglich ist; zweitens, daß alle anderen Sätze von ihnen abhängen«¹¹².

Das über dem Widerspiegelungstheorem zu konstruierende Weltmodell bedarf keiner anderen Begründungselemente als jene, die in seine axiomatische Anfangssetzung eingegangen sind. Darum ist es nicht neutral gegenüber einer spiritualistischen Schöpfungshypothese, sondern macht diese überflüssig. Einer Welt, die sich als eine multiple Varietät von Substanzen zeigt, ist Bewegung inhärent. Zu ihrer Erklärung braucht es keinen ›ersten Bewegter‹. Er mag außerhalb begrifflich zwingender philosophischer Gründe ›geglaubt‹ werden, bleibt dann aber im Rahmen einer wissenschaftlichen Weltanschauung irrelevant. Die spekulative Metaphysik hat ihren theologischen Ballast abgeworfen und damit auch der Kontamination durch das Zwittergebilde einer spekulativen Theologie ein Ende bereitet.¹¹³

Entscheidend für das Verständnis und die Nutzung des Widerspiegelungstheorems ist jedoch, dass es nicht als eine materialistische Alternative zu einem theologischen oder spiritualistischen Lehrgebäude gilt, das die Welt *abbildend erklärt*; dann wäre sein Materialismus selbst idealistisch. Das Widerspiegelungstheorem ist vielmehr ein Konstruktionsmodell für den Modus, in dem eine transempirische Wirklichkeit – die Welt im ganzen, eben *als Welt* – gedacht werden kann. Der Materialismus liegt darin, die Idealität eines Welt-*Bildes* zu vermeiden, aber das Verfahren einer Konstruktion von Welt als Begriff in materieller Bildlichkeit zu verdeutlichen. Das leistet die Metapher, nicht als eine Hilfskonstruktion, sondern als sinnliche Evokation eines sinnlich nicht Erfahrbaren. Sie stellt die Beziehung von Sein und Denken als materielles Verhältnis vor uns hin. Sie ist nicht *wahr* wie ein identischer Satz¹¹⁴, sondern *evident* wie die Einsicht, dass die bestimmte Eins die un-

Konstruktionsmodell für das Denken

112 | Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opusculs et fragments inédits*, ed. Louis Couturat, Paris 1903, S. 183

113 | Die Spiegelmetapher ist allerdings – als Metapher – zu allen Zeiten auch in spiritualistischen und idealistischen Kontexten gebraucht worden. Ich habe sie sogar als ein »religiöses Ursymbol« bezeichnet (vgl. Vortrag beim Kongress der Deutschen Gesellschaft für Religionsgeschichte, Marburg 1953). Aber es lässt sich, meine ich, zeigen, dass sich auch in diesem Gebrauch eine kryptomaterialistische Perspektive einstellt, die zu ungelösten Spannungen im Theoriegefüge führt.

114 | Leibniz: *identica sunt vera*.

bestimmte Zweiheit impliziert¹¹⁵, oder dass eine Grenze zwei Seiten hat. Das Widerspiegelungstheorem ist kein Dogma, sondern eine Verfahrensweisung für das Denken. Es entwirft ein Schema-Bild, wie die Totalität einer unendlichen Mannigfaltigkeit, ausgehend von einer endlichen Mannigfaltigkeit, konstruiert werden kann.

Perspektivität
des Denkens

An diesem Punkt berührt sich die Metaphysik mit der Kunst. Jedes Kunstwerk ist ein Schema-Bild eines das Wesen einer Sache ausdrückenden materiellen Verhältnisses. Aber dieses Wesen kann sich auf vielfach variante Weise ausdrücken: Ein Apfel aus dem ›Senfkorngarten‹, ein Apfel des Apelles, ein Apfel eines niederländischen Stillebenmalers, ein Apfel Cézannes – keiner hat den Vorrang, jeder zeigt das Wesentliche der Frucht in anderer Hinsicht. Das Widerspiegelungstheorem beschreibt nicht nur die notwendige Perspektivität, sondern ist selbst eine Beschreibung aus einer Perspektive. Noch einmal mit Leibniz: Der Wanderer, der eine Stadt umrundet, sieht sie von verschiedenen Standorten aus in verschiedener Ordnung ihrer Gebäude; die Silhouette ist jeweils verschieden, aber es ist immer dieselbe Stadt.¹¹⁶ Der *point de vue* ist der Index der relativen Wahrheit.

Ein Spiegelbild ist stets perspektivisch, es gibt die Stellung des Spiegels zum Bespiegelten wider. Es zeigt »die Sache selbst«¹¹⁷, aber nicht die ganze Sache an sich, sondern eine Ansicht. Es kann sie, je nach Stellung und Oberflächenbeschaffenheit des Spiegels, in geringerer oder größerer Verzerrung wiedergeben. Aber immer spiegelt der Spiegel nur innerweltlich Gegebenes, keine außerweltlichen Möglichkeiten.¹¹⁸ Auch seine Verzerrungen sind solche der Wirklichkeit und haben an der gegenständlichen Wahrheit teil. Das ist der erkenntnistheoretische und ideologietheoretische Aspekt der Metapher.

Die Perspektivität der Reflexion ist ein bestimmtes Verhältnis, dessen Bestimmtheit in der Materialität der Verhältnisglieder, in

115 | Siehe dazu Platon, Philebos, die ab 24 a ausgeführte Lehre der Gegensätze.

116 | Siehe dazu Gottfried Wilhelm Leibniz, Kleine Schriften zu Metaphysik, a. a. O., S. 465

117 | Klaus Peters, Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?, a. a. O., S. 43–45; passim

118 | Jean Paul Sartre hat von diesem Motiv im Filmdrehbuch *Les jeux sont faits* Gebrauch gemacht: Ein Toter hat kein Spiegelbild.

der materiellen Lokalisierbarkeit des *point de vue* begründet ist. Aber das Verhältnis selbst und sein Ausdruck in Form eines Relationsbegriffs ist die ideelle Konstruktion der interdependenten Ordnung von materiellen Weltpunkten. Das Widerspiegelungskonzept verlangt daher eine Bestimmung des Verhältnisses von dinglicher Realität (Substantialität) und nichtdinglichen Beziehungseigenschaften (Strukturalität/Funktionalität).

Spiegelung ist immer ein *Verhältnis* unabhängig vom Verhalten der sich Spiegelnden. Ein Verhältnis wird von Seienden eingegangen, die sich zueinander verhalten, sodass das Verhältnis selbst als ›Ausdruck‹ oder ›Spiegelung‹ eines *Verhaltens* begriffen werden muss. Spiegelung ist dann die Form, in der jedes Verhalten zum Verhältnis gerinnt. Indem die Struktur des grundlegenden Verhältnisses nachgezeichnet wird, das die apriorische Urform jedes Verhältnisses ist, wird die primordiale Einheit des materiellen Verhaltens (als Verhalten zu ...) und des ideellen Verhältnisses (als Schemabild des Verhaltens zu ...), d.h. der übergreifende Charakter der Materialität des Verhaltens und damit das Verhältnis als materielles Verhältnis dargetan. Das bedeutet, dass die Praxis der Ursprung der Seinsform des materiellen Verhältnisses ist.

Verhalten und
Verhältnis

Das materielle Verhältnis drückt sich nicht mehr nur in Termen aus, die durch Hinweis auf ein dingliches Objekt sinnlich erfüllbar sind. Relationen sind nur metaphorisch sinnlich darstellbar; auf die *Abhängigkeit* eines Knechts von seinem Herrn kann ich nicht zeigen, aber ich kann das Herabhängen einer Frucht vom Baum anschauen und vergleichen: A hängt an B wie der Apfel am Ast des Baumes. Dennoch bleibt das Verhältnis der Abhängigkeit ideell, es ist nicht materiell in derselben Weise wie das Hängen des Apfels am Ast. Dass nichtsdestoweniger die Abhängigkeit des Knechts vom Herrn, des Schuldners vom Gläubiger usw. ein materielles Verhältnis ist – was sich daran zeigt, dass es auch nicht durch Aufhebung des Bewusstseins der Abhängigkeit annulliert werden kann – und dass dergestalt das Materielle das Ideelle übergreift und als eine *ihm entgegengesetzte Art* einschließt, ist die Erkenntnis, die Marx durch Anwendung der hegelschen Figur des ›übergreifenden Allgemeinen‹ auf die wirkliche Welt gewonnen hat. Im Begriff des materiellen Verhältnisses wird die Dichotomie zwischen Materialität und Idealität aufgehoben, das Ideelle ist selber ein Moment der materiellen Verhältnisse: Mythologien und Rechtsnormen, sittliche und äs-

Materialität und
Idealität von
Relationen

thetische Werte, Abstraktionen und Universalien sind vom dinglich Materiellen unterschiedene materielle, d. h. materiell bedingte und materielle Sachverhalte bewirkende, Elemente im materiellen Gesamtzusammenhang. Der Überbau einer Gesellschaft, in dem jene Elemente wirken, ist ja nicht einfach ein bloßer Schein, sondern ein realer Bestandteil des gesellschaftlichen Seins.

Das gegenständliche Wesen aller Seienden

In diesem Sinne ist das Spiegelverhältnis als ein solches zwischen materiellen Dingen, dem Bespiegelten und dem Spiegel, ein materielles Verhältnis, in dem das ›immaterielle‹ Phänomen des Spiegelbildes entspringt, das seinerseits natürlich nicht ohne materiellen Träger, eben das spiegelnde Ding, den Spiegel, existiert. Das Widerspiegelungsmodell drückt so die Einheit der Welt in ihrer Materialität aus, wie es die dialektische Struktur dieser Einheit als Einheit der Gegensätze mit übergreifendem Charakter des einen gegensätzlichen Elements gegenüber dem anderen darstellt.

Die Auffassung von der Welt als einem materiellen Verhältnis, in dem jedes Glied alle anderen Glieder ausdrückt – oder in seiner Besonderheit und durch seine Besonderheit spiegelt –, lässt die Reflexion als konstitutive Bedingung für das bestimmte Sein jedes Seienden erkennen. Jedes Seiende ›setzt sich‹ dadurch, dass es ein anderes ›setzt‹, d. h., es erfährt sein ›Eigensein‹ am Entgegenstehen von anderem Seienden; seine Eigenschaften treten am Widerstand des anderen Seienden zu Tage, kommen vom anderen als äußere Reflexion auf es zurück und bestimmen es so als gerade dieses Seiende (und kein anderes). Hegel hat die drei Momente der Reflexion als setzende, äußere und bestimmende voneinander abgehoben. Die Reflexionsbeziehung ist mithin keine solche, die notwendig Bewusstsein einschließt, sondern eine allgemeine Struktur der Bewegungsformen der Materie. Sie ist Formbestimmtheit jedes Verhältnisses, in dem ein Seinendes auf ein anderes Seiendes, auf seinen ›Gegenstand‹, einwirkt. Wir sagen, dass es die ontologische Verfassung des Seienden als Seiendes (*ens qua ens*) ist, eine ›gegenständliche Tätigkeit‹ auszuüben, und dies wechselseitig, sodass jedes jedes, und mit größter Deutlichkeit seinen unmittelbaren Gegenstand, reflektiert und in dieser Reflexion seine Wesensbestimmung hat. Der mechanische Widerstand ist wie die Heliotropie der Pflanzen, das Instinktverhalten der Tiere, das Selbstbewusstsein und die Zwecksetzung der Menschen ein Reflexionsverhältnis – nur eben auf

verschiedenen Organisationsstufen der Materie. Bei Marx wird die universelle Reflexivität als das ›gegenständliche Wesen‹ jedes Seienden herausgearbeitet, diese rückbezügliche Relationalität ist der Grund des je einzelnen Seins. Marx hat keinen Zweifel daran gelassen, dass *jedes* Seiende in dieser Welt durch sein gegenständliches Wesen das ist, was es ist: »Die Sonne ist der *Gegenstand* der Pflanze, ein ihr unentbehrlicher, ihr Leben bestätigender Gegenstand, wie die Pflanze Gegenstand der Sonne ist, als *Äußerung* von der lebenserweckenden Kraft der Sonne, von der *gegenständlichen* Wesenskraft der Sonne.«¹¹⁹

Das Beispiel ist beliebig zu ergänzen: Geologische Verwerfungen, die Erosion des Gesteins, der Temperaturaustausch von Wasser und Luft sind offenkundig Exempel aus der anorganischen Natur, und wo das Leben beginnt, gehen die Determinanten des kontingenten So-Seins in notwendige gegenständliche Gerichtetheit über. Nichts wäre so, wie es ist, würde es nicht vermittelt durch anderes, außer ihm Seiendes, zu sich selbst gebracht werden. Es ist die allgemeinste ontologische Verfassung des Seienden, stets in Beziehung zu sein und also erst durch gegenständliche Bestimmungen überhaupt zu sein. Der Zusammenhang, in dem die oben zitierte Marx-Stelle steht, erweist eindeutig, dass die folgenden Sätze in einem ontologisch generalisierenden Sinn gemeint wurden: »Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d. h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.«¹²⁰ Auch Pawlow ist hier ganz eindeutig: »So existiert ein objektiv realer Körper ohne äußere Reaktionen nicht objektiv real; er ist ohne sie undenkbar. Ebenso wenig existiert er und ist denkbar als ein besonderer *Teil* des sich selbst entwickelnden Naturganzen, wenn er als einzelner Körper nicht im Zusammenhang mit seinen äußeren Reaktionen bestimmte innere Zustände entwickelt, in denen sich die auf ihn einwirkenden anderen objektiv realen Körper widerspiegeln. Natürlich unterscheidet sich die *Widerspiegelung* ihrer

119 | Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, in: Marx-Engels-Werke, Erg.-band 1, Berlin 1968, S. 578

120 | Ebd.

Form wie ihrem Grade nach, sie spielt eine unterschiedliche Rolle und hat unterschiedliche Bedeutung in unterschiedlichen Körpern. In Kolloiden (organischen und anorganischen) ist sie z. B. eine andere im Vergleich zu Kristall, Atom und Elektron. Die Widerspiegelung hat ihre *spezifischen* Existenzformen, die in verschiedenen Körpern und in verschiedenen Entwicklungsetappen verschieden sind.«¹²¹ Die Welt als universelles Reflexionssystem, das ist der ontologische Status, der der Dialektik der Natur entspricht.

Das Verhältnis des Menschen zur Welt, sein ›Stoffwechsel mit der Natur‹ durch Arbeit, ist ein Moment des allgemeinen materiellen Verhältnisses, welches ein Reflexions- oder Widerspiegelungsverhältnis ist. Trennt man die menschliche Tätigkeit und Erkenntnis von der Seinsweise der Natur ab – sei es in einer erkenntnistheoretischen transzendentalen Rückwendung auf das *cogito*, sei es in einer konstitutionstheoretischen Auffassung von der Leistung der Arbeit –, so wird die Subjektivität zum unerklärbaren, gegenweltlichen *corpus mysticum*. Die Einheit der Welt zerfällt dann entweder dualistisch oder ihre Realität muss als bloße Setzung des Subjekts idealistisch ›vernichtet‹ werden.

Verhältnis von Theorie und Praxis **Gegenständliche Tätigkeit und Widerspiegelung** | Dass im Widerspiegelungstheorem das Verhältnis von Theorie und Praxis gedacht wird, und gedacht werden muss, wenn das Theorem primär als ontologisches und nicht als erkenntnistheoretisches entwickelt werden soll, ist durch die Begründung der Reflexionsstruktur in der gegenständlichen Tätigkeit impliziert. Aber die Struktur der Widerspiegelung ist eine Abstraktion, der ein Sachverhaltstypus zugrunde liegt, welcher als Typus in vielen einzelnen Sachverhalten als deren Gemeinsames besteht. Man könnte auch in der Sprache der klassischen Philosophie sagen, diese Struktur sei ein *universale in re*. Als Abstraktion eines realen Verhältnisses ist die Widerspiegelungskategorie ein »Gedankending«¹²² und die Explikation der Widerspiegelungskonstruktion ist theoretisch, d. h. die Interpretation eines wirklichen Sachverhalts in der Form von Begriffen. Anders kann Philosophie gar nicht verfahren, sie *ist* Interpretation. Die 11. *Feuerbach-The-*

121 | Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie, a. a. O., S. 79

122 | Siehe Hans Heinz Holz, Was sind und was leisten metaphysische Modelle?, a. a. O.

se von Marx besagt auch nicht, dass sie dies nicht sein solle oder dürfe; sie macht vielmehr darauf aufmerksam, dass sie es nicht *nur* sein darf, weil sie als ein unverzichtbares Moment einer planmäßigen gegenständlichen Tätigkeit, der Praxis, an der unmittelbaren Seinsweise des Menschen teilhat, im ›Stoffwechsel mit der Natur zu existieren, also die Welt zu verändern. Die 11. *Feuerbach-These* kritisiert den Schein, dass Theorie sich als Theorie ohne einen strukturell zu erhellenden Bezug zur Praxis versteht und etabliert.

Indem die gegenständliche Tätigkeit in der Universalität des wechselseitigen ›Ausdrückens‹ und der agierend-reagierenden Wechselwirkung als ein Verhältnis gefasst wird, das in beiden Richtungen zwischen den Beziehungsgliedern (›doppelte Reflexion‹) durch die Formbestimmtheiten der Spiegelung beschrieben werden kann, wird Widerspiegelung zur Kategorie, die die Einheit von Theorie und Praxis formuliert, und sie wird durch die dialektische Verfassung von Praxis bestimmt. Dass alle Seienden sich zueinander spiegelnd verhalten, ist die formale Bedingung der Möglichkeit jeglicher Praxis und die reale Seinsart der gegenständlichen Tätigkeit. Ich möchte dabei zwischen gegenständlicher Tätigkeit und Praxis unterscheiden: ›Gegenständliche Tätigkeit‹ ist der Gattungsbegriff für den Modus jedes Seienden in einem universellen Wechselwirkungszusammenhang, als welcher die Welt ist; ›Praxis‹ ist der Artbegriff, der eine gegenständliche Tätigkeit bezeichnet, in welche *Zwecksetzungen* eingehen. D.h.: Praxis schließt die Reflexion des Reflexionsverhältnisses ›gegenständliche Tätigkeit‹ ein, sie vollzieht sich auf der abgeleiteten Ebene der Reflexion der Reflexion.¹²³

Gegenständliche
Tätigkeit und
Praxis

Dass die ›gegenständliche Tätigkeit‹ des Menschen ein ausnehmend besonderer Modus des gegenständlichen Wesens jedes Seienden ist und demgemäß ontologisch in der allgemeinen Dialektik der Natur fundiert werden kann, besagt noch nichts darüber, dass die menschliche Praxis *für den Menschen* die Erfahrungsregion ist, innerhalb derer er nicht nur sein *reales Verhältnis zur Welt* konstituiert, sondern auch *die Idee von Welt überhaupt* als Gesamtzusammenhang, der ihn selbst als Teil der Welt einschließt. Die systematische Darstellung ontologischer und kosmologischer Verhältnisse ist erst das Ergebnis von ›lebens-

Natursein des
Menschen

123 | Insgesamt reproduziert sich hier in einem dialektischen Theoriezusammenhang das Teleologieproblem.

weltlichen« Erfahrungen, die nicht in der theoretischen Konstruktion, sondern in der tätigen ›Verschränkung« mit der Welt gemacht werden. In der sinnlichen Erfahrung, die uns mit der Welt außer uns verknüpft, sind wir uns selbst immer am nächsten. Wir fühlen an uns die Wärme der Sonne und die Kälte des Frostes, die Feuchtigkeit des Regens, den Schmerz einer Verletzung, wir empfinden in uns Hunger und Durst und Geschlechtstrieb. Es sind die Bedürfnisse, in denen wir uns als Zentrum unserer Welt erleben und die uns zugleich mit dieser Umwelt verbinden. Was uns zuerst als bedeutsam an dieser Umwelt entgegentritt, ist auf die Befriedigung der Bedürfnisse bezogen. Der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur ist anfänglich nur ein biologischer Sachverhalt, der erst im Verlauf der geschichtlichen Menschwerdung zu einem gesellschaftlich-zivilisatorischen wird. Erst in diesem Prozess vergegenständlicht der Mensch die Welt als ganze bzw. ihn selbst enthaltende Wirklichkeit. Immer aber geht er dabei von der natürlichen Erfahrungsgrundlage aus, dass er für sich selbst das Erste ist.¹²⁴

Der Mensch ist seiner selbst gewiss, d. i. die Evidenz des ›ich bin«. Er findet sich mit seinen Bedürfnissen vor, er setzt Zwecke zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, aber eben dieses subjektive Primat des Ichs erweist sich als Schein, dem in der Wirklichkeit die Erzeugung meines Ichs, meiner Subjektivität, durch die äußere Welt, die Natur, zugrunde liegt – denn ich bin, was ich bin, nur als gegenständliches Wesen oder Naturwesen. Lenin bemerkt dazu: »In Wirklichkeit werden die Zwecke des Menschen durch die objektive Welt erzeugt und setzen sie voraus – finden sie als Gegebenes, Vorhandenes vor. Aber dem Menschen *scheint es*, daß seine Zwecke von außerhalb der Welt stammen, von der Welt unabhängig sind (›Freiheit«).«¹²⁵ Meine eigene Bedingtheit als Naturwesen erfahre ich jedoch nicht in der reinen Erkenntnisbeziehung, sondern in der Tätigkeit, in der ich meine Bedürfnisse befriedige: Die Widerständigkeit der Materie, die natürliche Beschränktheit meiner Kräfte, die Geltung der Naturgesetze bilden die Parameter, auf die meine Zwecke sich beziehen müssen, um realisierbar zu sein. So erfahre ich in der Praxis, dass das schein-

124 | Es gibt eine ›objektive Transzendentalstruktur« der Welterschlossenheit, die im Praxisverhältnis manifest wird.

125 | Wladimir Iljitsch Lenin, Konspekte zur »Wissenschaft der Logik«, a. a. O., S. 179

bar Subjektive, meine Zwecke, eine Widerspiegelung der objektiven Realität der Natur und meines Verhältnisses zur Natur ist. »Das theoretische Erkennen soll das Objekt in seiner Notwendigkeit, in seinen allseitigen Beziehungen, in seiner widerspruchsvollen Bewegung, an und für sich geben. Aber der menschliche Begriff erfaßt, ergreift diese objektive Wahrheit des Erkennens und bemächtigt sich ihrer »endgültig« erst dann, wenn der Begriff zum »für sich Sein« im Sinne der Praxis wird. Das heißt die Praxis des Menschen und der Menschheit macht die Probe auf die Objektivität der Erkenntnis, ist das Kriterium derselben.«¹²⁶

Georg Lukács (1885–1971) hat in seiner Grundlegung des Ästhetischen eine weit über die Eigenart der Kunst hinausreichende Ableitung der *bewussten* Widerspiegelung aus natürlichen Verhaltensweisen des Menschen, bzw. schon der höheren Lebewesen, unternommen. Nachahmung sei »die Elementartatsache eines jeden höherorganisierten Lebens«, und das bedeute nichts anderes, »als die Widerspiegelung eines Phänomens der Wirklichkeit in die eigene Praxis umzusetzen«.¹²⁷ Nachahmung setzt eine »geschlossene Positionalität« eines Wesens zur Welt voraus. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass das Lebewesen »in einem von ihm abgehobenen Umfeld oder in der Relation des Gegenüber« lebt¹²⁸ und mithin seine Einpassung in die Welt als eigenes Verhalten produzieren muss. Natürlich könnte man in einem weiteren Sinne sagen, der ruhende Stein, der, von einem anderen rollenden Stein angestoßen, zu rollen beginnt, verhalte sich mimetisch, doch die Uneigentlichkeit des medialen Pronomens – der Stein verhält *sich* ja nicht, sondern folgt passiv einem an ihn übertragenen Impuls – zeigt schon, dass hier eine strukturelle Differenz zum Lernprozess, z. B. von Jungtieren, besteht. Die Aneignung von Verhaltensweisen durch Nachahmung ist eine, wenn auch noch nicht notwendig bewusste, so doch stets durch Bewusstsein vermittelte Widerspiegelung in einer gegenständlichen Beziehung. Die in der Kommunikation sich ausbildenden höheren Abstraktionsniveaus weisen alle auf ein in der Mimesis entstandenes Fundament hin.¹²⁹ Lukács' Untersuchun-

Mimesis als
Verhaltensweisen
höherer
Lebewesen

126 | Ebd., S. 203

127 | Georg Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen, a. a. O., S. 352

128 | Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, a. a. O., S. 240

129 | Siehe Georg Lukács, Probleme der Mimesis I. Die Entwicklung der

gen führen auf einen Weg, wie hinter den erkenntnistheoretischen Widerspiegelungsbegriff auf dessen anthropologischen Ursprung zurückgegangen werden kann.

Mimesis ist ein schon vor-menschliches Verhaltensphänomen, das beim Menschen durch Hinzukommen der Distanznahme zu sich selbst (Reflexion der Reflexion in »exzentrischer Positionalität«) zu bewusster Widerspiegelung, d. h. Erkenntnis, wird.

Fünfstufiger Aufbau des menschlichen Weltverhältnisses Die Entfaltung des Weltverhältnisses des Menschen vollzieht sich in einer Art »mehrstufigem« Aufbau: 1. Auf der ersten, durch die natürliche Leiblichkeit definierten Stufe existiert der Mensch als ein mit biologischen Bedürfnissen ausgestattetes Wesen, das diese Bedürfnisse in unmittelbarer Tätigkeit befriedigt und in der Vermittlung von Begierde und Genuss durch sein Tun sich seiner selbst bewusst wird. Hier sind die Gegenstände seiner Tätigkeit die Naturgegenstände. In den individuellen Bedürfnissen spiegelt sich die Gattungsbestimmtheit der Menschen; in der Weise ihrer unmittelbaren oder durch einfache Arbeitsmittel erreichten Befriedigung spiegeln sich die materiellen Eigenschaften der Naturgegenstände. 2. Diese Widerspiegelung der Natur in der Selbsterfahrung des Menschen als bedürftig, zwecksetzend und tätig, mithin als teleologisch sich determinierend, führt subjektiv zur Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt (in der Erkenntnis), objektiv zur Ausbildung eines Systems von Vermittlungen der Bedürfnisbefriedigung durch »Mittelgegenstände«¹³⁰ und damit zu einer Hierarchie unmittelbarer und abgeleiteter Bedürfnisse.¹³¹ Im Bewusstsein und im institutionell objektivierten System der Vermittlungen spiegeln sich nun nicht mehr nur die materiellen Eigenschaften der Naturgegenstände, sondern auch noch das praktische Verhalten der Menschen zu ihnen und ihre Produktions- und Verkehrsformen. Natur ist hier

ästhetischen Mimesis, in: Die Eigenart des Ästhetischen, a. a. O., S. 352–377

130 | Vladislav A. Lektorskiĭ, *Subjekt – Objekt – Erkenntnis*, Frankfurt/Main 1985; vgl. zum Mittelbegriff auch Christoph Hubig, *Mittel*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Bielefeld 2002

131 | Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Band 7, ed. Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/Main 1970, §§ 189 ff.; vgl. dazu Hans Heinz Holz, *Werte und Bedürfnisse*, in: *Verband Deutscher Ingenieure (Hg.): Maßstäbe der Technikbewertung*, Düsseldorf 1978, S. 107–132

eine komplexe Wirklichkeit von ursprünglicher und bearbeiteter Natur. 3. So erscheinen die Widerspiegelungsgehalte auf dieser zweifachen Ebene von Widerspiegelung der Natur und Widerspiegelung des selbst schon Widerspiegelung einschließenden Verhältnisses zur Natur als Objektivationen menschlicher Praxis. Für das Subjekt entsteht der Schein der Autonomie seiner Zwecksetzungen und Selbstständigkeit gegenüber der Natur. Allerdings scheitert der Herrschaftsanspruch des Menschen gegenüber der Natur in der Praxis häufig an der Eigengesetzlichkeit der materiellen Gegenstände. Auf das Scheitern reagiert der Mensch entweder, der Natur gehorchend, durch wissenschaftliche Forschung, oder aber durch ideologische, z. B. mythologische, religiöse und philosophische, Erklärungsmuster. Beides sind Formen der korrekten oder verzerrten Widerspiegelung der Reflexionsverhältnisse, wie sie auf der zweiten Stufe der Entwicklung des menschlichen Weltverhältnisses zu Tage treten. 4. Die bewusste Abbildung dieses mehrstufigen Prozesses in einer Subjekt-Objekt-Theorie gestattet die Selbsterkenntnis des Menschen als eines Wesens, dessen Subjektivität sich in der Reflexion der Gegenstände und des eigenen tätigen Verhältnisses zu ihnen bestimmt. 5. Die Gestaltung dieses mehrstufigen Weltverhältnisses, das in der Iteration der Reflexion immer komplexer wird, in Gebilden, die von Menschen geschaffen werden, geschieht in wissenschaftlicher Theoriebildung wie auch als Hervorbringung von technischen Artefakten und Kunstwerken, jedoch jeweils gemäß eigener Produktionsbedingungen, Verfahrensregeln und Gelingenskriterien. Wissenschaft, Technik und Kunst sind in diesem Sinne je besondere ›artifizielle Welten‹, die Projektionen (Ausdruck) und d. h. Widerspiegelungen von Wirklichkeit sind.

Insgesamt werden in diesem Ableitungsschema, das natürlich die wirklichen Konstitutionsprozesse typologisch vereinfacht, die Stufen der Widerspiegelung als Modell für das Hervorkommen der bewussten Widerspiegelung aus der universellen Verknüpfung der Seienden über den Weg der gegenständlichen Tätigkeit oder Praxis aufgefasst. Tatsächlich ist der kategoriale Aufbau des Widerspiegelungsmodells in der marxistischen Philosophie – der einzigen, die überhaupt systematisch mit dem Widerspiegelungsbegriff arbeitet – bis in die jüngste Zeit nicht hinreichend untersucht worden. Die hier gegebene Zusammenfassung ist daher zugleich ein Entwurf und ein Forschungsprogramm.

Das durch die
Praxis bewährte
Widerspiege-
lungstheorem

In diesem Zusammenhang bekommt dann auch Lenins Satz »Das Bewußtsein des Menschen widerspiegelt nicht nur die objektive Welt, sondern schafft sie auch«¹³² einen nicht mehr idealistisch missverständlichen Sinn. Ab der zweiten Stufe der Bedürfnisbefriedigung – und das ist erst die eigentlich menschliche – nimmt der Mensch die Natur nicht einfach hin, wie er sie vorfindet, sondern verändert sie, produziert neue Gegenstände und Verhältnisse. »Der Begriff (= der Mensch) setzt als Subjektives wieder ein an sich seiendes Anderssein (= die vom Menschen unabhängige Natur) voraus. Dieser Begriff (= der Mensch) ist der *Trieb*, sich zu realisieren, sich durch sich selbst in der objektiven Welt Objektivität zu geben und sich zu verwirklichen (auszuführen) [...]. In der praktischen Idee (auf dem Gebiet der Praxis) steht dieser Begriff als Wirkliches (Wirkendes?) dem Wirklichen gegenüber [...]. d. h., daß die Welt den Menschen nicht befriedigt und der Mensch beschließt, sie durch sein Handeln zu verändern.«¹³³ Aber: »Die ›objektive Welt‹ geht ihren eigenen Gang und die Praxis des Menschen, die diese objektive Welt vor sich hat, begegnet ›Hindernissen bei der Ausführung‹ des Zwecks, sie stößt sogar auf die ›Unmöglichkeit‹ [...].«¹³⁴ So wird einerseits das arbeitende Subjekt, der geschichtliche Mensch oder vielmehr die Gattung Mensch, tatsächlich *für sich* zum Zentrum der Welt – und dies entspricht durchaus seiner objektiven Lage in einem topologisch gegliederten System von Widerspiegelung, in dem jeder Punkt der ideelle Mittelpunkt einer unendlichen Sphäre sein kann. Andererseits erweist er sich als durch die ganze unendliche Welt bedingt und hat nur eine durch seinen Standort determinierte perspektivische Beziehung zur Welt, also zu allen anderen Seienden.

War das Widerspiegelungstheorem in einem System der Dialektik der Natur methodisch zunächst nur als Modell eingeführt worden – und Leibniz sprach konsequenterweise auch nur von einer ›Hypothese‹ mit optimalem explikativem Wert –, so ist nun durch den Rekurs auf die Praxis als Erfahrungsboden die Konstruktion des Modells, seine Begründung aus der originären Selbstgegebenheit des Ichs möglich geworden. Dass die Selbst-

132 | Wladimir Iljitsch Lenin, Konspekte zur »Wissenschaft der Logik«, a. a. O., S. 203

133 | Ebd., S. 203 und 204

134 | Ebd., S. 205

erfahrung des Ichs und seiner Tätigkeit auf die Gesellschaftlichkeit des Gattungswesens Mensch verweist, kann hier nur angedeutet werden: Auf jeder der Stufen der Widerspiegelungsverhältnisse ist die Subjekterfahrung an die Existenz anderer Subjekte gebunden. Schon auf der Ebene der natürlichen Bedürfnisbefriedigung wird mir mein Verhältnis zu den Gegenständen selbst nur gegenständlich, indem ich es widergespiegelt durch die Reaktion eines Anderen als objektives Verhältnis dargestellt finde. Auf der zweiten Stufe treten institutionelle Vermittlungen hinzu, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit und der Erkenntnis (Allgemeingegenstände!) wird erfahrbar und erfahren. Die Ausbildung des Individualismus auf der dritten Stufe – theoretisch reflektiert z. B. von Thomas Hobbes (1588–1679) – setzt die Evidenz der primordialen Gesellschaftlichkeit schon voraus.¹³⁵ Jede Selbsterfahrung ist die Erfahrung von Welt an mir, und jede Ich-Erfahrung, im emphatischen Sinne des Ich-Subjekts, ist die Erfahrung der Anerkennung durch ein anderes Ich-Subjekt.¹³⁶

Indem das Ich seine praktische Beziehung auf die Welt an sich selbst immer auch als eine Rückwirkung der Welt auf sich erfährt, also die Wechselwirkung und das Abbilden von äußeren Gegenständen in seinem Inneren ihm in »Selbstgegebenheit« evident ist«, worauf Pawlow so nachdrücklich aufmerksam gemacht hat¹³⁷, wird die Praxis als Reflexionsverhältnis, als Widerspiegelungsvorgang bestimmt. Die Spiegelungsstruktur ist die kategoriale Form des Praxisverhältnisses selbst, und zwar in beiden Richtungen: Die Objekte spiegeln in ihrer Verfassung und in ihren Verhältnissen den Eingriff der Subjekte, die Subjekte spiegeln in ihrer Verfassung, in ihren Verhältnissen und in ihrem Bewusstsein die Beschaffenheit und Wirkung der Objekte.

Nun ist aber in der Praxis das Subjekt mit der Natur zu einem einheitlichen Komplex von Wirkungen und Gegenwirkungen zusammengeschlossen, und es zeigt sich, wiederum in evidenter Selbstgegebenheit, als ein Glied des Naturzusammenhangs. Die erkenntnistheoretische Dichotomie von Subjekt und Objekt ist erst ein nachträgliches Produkt der zweiten Reflexionsstufe, das

Die drei semantisch-theoretischen Ebenen des Dialektischen Materialismus

135 | Der Robinson ist, wie im Roman von Daniel Defoe, eine artifizielle, experimentelle Fiktion.

136 | Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, in: Phänomenologie des Geistes, a. a. O., S. 103–131

137 | Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie, a. a. O., S. 81–84

in der Reflexion der Reflexion wieder als Schein erkannt und aufgehoben wird. Indem sich das tätige Subjekt selbst als Glied der Natur und die Praxis als ein Widerspiegelungsverhältnis zwischen Naturseienden begreift, kann es zugleich die Widerspiegelung als das allgemeine Modell für die Wechselwirkungsbeziehungen zwischen allen Seienden auf jeder Entwicklungsstufe der Materie benutzen. Es sind also drei semantisch-theoretische Ebenen zu unterscheiden: 1. Die Spiegel*metapher* beschreibt die Struktur der Reflexion. 2. Die Widerspiegelung*theorie* arbeitet den Sinn und den Anwendungsbereich, die Struktur und die Grenzen des metaphorischen Gebrauchs des Spiegel-Bildes in philosophischer Hinsicht aus. 3. Das Widerspiegelung*theorem* geht darüber hinaus und besagt a) dass das Spiegelungsverhältnis ein wechselseitiges zwischen dem Bespiegelten und dem Spiegelnden ist (doppelte Reflexion); b) dass unter dem besonderen Verhältnis einer Rückmeldebeziehung (*feed back*) das Reflexionsverhältnis als solches noch einmal reflektiert wird (Reflexion der Reflexion); c) dass die gegenständliche Tätigkeit des Menschen in der Form der gesellschaftlichen Praxis, die die Formbestimmtheit menschlicher Existenzweise ausmacht, den Mitmenschen voraussetzt, also den Spiegelungsvorgang um die vermittelnde Instanz des ›Anderen‹, des ›Du‹, des ›Kollektivs‹ erweitert¹³⁸; d) dass damit die Sprache als Medium der Widerspiegelung eine ausnehmend besondere Rolle bekommt.¹³⁹ Das Widerspiegelungstheorem formuliert in *ontologischer Allgemeinheit* die Einheit von allgemeinem Bedingungs Zusammenhang und individueller Substantialität, die Realität als ein materielles Verhältnis, die Struktur des übergreifenden Allgemeinen. Die engelsche Konzeption der Entwicklung der Naturseienden zu immer komplexeren Organisations- und Bewegungsformen als Folge der mit der einfachen Wechselwirkung anhebenden Widerspiegelungsprozesse gibt das materielle Prinzip an, nach dem dieses Modell funktioniert. Darum ist nur eine auf der Dialektik der Natur aufbauende und aus ihr hergeleitete Begründung des Historischen Materialismus gegen Rückfälle in idealistische Auf-

138 | Hier sind die phänomenologischen Analysen von Jean Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, Hamburg 1967, S. 100, 128 und 270–365 aufschlussreich.

139 | Siehe Hans Heinz Holz, Aspekte der Gegenständlichkeit, in: Dialektik und Widerspiegelung, a. a. O., S. 128–131

fassungen vom Wesen der menschlichen Tätigkeit gefeit. Das Widerspiegelungstheorem aber formuliert die Struktur der Naturdialektik.

Ich verstehe unter dem Widerspiegelungstheorem nach all diesen Überlegungen nicht einen »Lehrsatz, aus den Prinzipien eines philosophischen Systems deduziert«¹⁴⁰, sondern vielmehr die im systematischen Zusammenhang stehende Gesamtheit der Aussagen und Aussagenkomplexe, die abhängig voneinander und sich wechselseitig ergänzend einen Weltentwurf, ein »metaphysisches Modell« ausmachen. Die Widerspiegelungstheorie im engeren Sinne ist die Ausarbeitung der Strukturen, die durch die Spiegelmetapher exakt formuliert werden können; im weiteren Sinne die Theorie, die die Anwendung der Kategorie »Widerspiegelung« auf bestimmte Seinsverhältnisse analysiert und ihre Grenzen bestimmt. Das Widerspiegelungstheorem dagegen ist in meinem Sprachgebrauch das Syndrom jener theoretischen Entwürfe, durch die die hermeneutische Explikationskraft der Widerspiegelungskategorie für die Konstruktion eines Weltmodells gestützt und bewährt wird. Widerspiegelung ist die Formbestimmung einer Relation. Das Widerspiegelungstheorem formuliert diese Relation im Modus des Begriffs. In ihm als Theorem wird nicht nur der Widerspiegelungsvorgang und seine formale Verfassung expliziert (das wäre die Widerspiegelungstheorie), sondern werden auch die logischen und ontischen Voraussetzungen systematisch entwickelt und verknüpft, die in eine Widerspiegelungstheorie eingehen, z. B. die universelle Bewegtheit alles Seienden (Aristoteles – Leibniz), die Bestimmung des materiellen Seins als Kraft (Leibniz), die Unhintergebarkeit der Kategorie der Andersheit im Gebrauch der Kategorie »Einheit« (Platon, Cusanus, Hegel), der Widerspruch als Seinsform (Hegel) – alles Begriffselemente, die die Widerspiegelungsstruktur erst zu einem »Welt-Begriff« tauglich machen. Der innere Zusammenhang dieses begrifflichen Ganzen macht das Theorem aus. Dazu gehören dann unverzichtbare Teil- und Subtheorien, wie eine rationale Metaphorologie, eine Theorie der Universalien, eine Klärung des Teleologieproblems, die Bestimmung des Verhältnisses von Extensionalität und Intensionalität (darin eingeschlossen

Das Widerspiegelungstheorem und die Widerspiegelungstheorie

140 | Andreas Hüllinghorst, Systematische Gedanken zur 11. These über Feuerbach, in: Topos 19, Widerspiegelung, Napoli 2002, S. 48–75; hier S. 75

die Frage nach der Unendlichkeit) und vieles andere mehr. In dieser Gesamtheit ist das Widerspiegelungstheorem ein Theorieprodukt, das jedoch die Reflexion seines Ursprungs aus der gegenständlichen Tätigkeit enthält und sich selbst als Widerspiegelung dieses materiellen Verhältnisses begreift (Reflexion der Reflexion; Begriff des Begriffs). Das ist der eigentliche Sinn von ›spekulativ‹ und ›Spekulation‹ in philosophischer Terminologie. Nur in dieser ›spekulativen‹ Spannung zwischen der Extensionalität der materiellen Wirklichkeit, die wir sind (An-sich, *En-soi*), und ihrer intensionalen Darstellung im Begriff, durch den wir uns und die Welt für uns ideell vergegenständlichen (Für-sich, *Pour-soi*), existiert die Philosophie nicht als bloße δόξα (*doxa*), als Systematisierung von Erscheinungen, sondern als ἀλήθεια, (*aletheia*), als das Sich-Zeigen der mannigfaltigen wirklichen Welt in ihrer prozessualen Einheit. Dies ist seit je das Grundthema der Philosophie und das Motiv philosophischer Unruhe gewesen.

Hermeneutischer Gebrauch und spekulative Struktur | Dass der Sinn eines Sachverhalts durch Vergleich mit einem anderen Sachverhalt erschlossen, gedeutet und vertieft wird, ist in der sprachlichen Verfasstheit des Denkens angelegt. Die Transformation von Sachverhalten in Bedeutungen macht es möglich und in vielen Fällen nötig, die Bedeutung, die den Sachverhalt repräsentiert, ins Licht eines Verstehens zu stellen, das bereits durch die Vertrautheit mit anderen Bedeutungen angezündet ist. Seit der Antike nennt man dieses aus der semantischen Struktur der Sprache entspringende Verfahren *Hermeneutik*. Das besagt, dass die Gestalt oder der Sinn einer Sache erschlossen wird. Metaphern sind ein vorzügliches Mittel dazu und haben seit den Anfängen der Sprachtheorie einen festen Platz in den Lehren der Rhetorik und Stilistik. Sie sind Mittel der Evokation von Eindrücken und der Einstimmung auf Gefühle in der Dichtung und verleihen der forensischen Rede Nachdruck und Überzeugungskraft. Der Gebrauch von Metaphern in rhetorischer oder poetischer Rede dient dem Schmuck der Aussage oder der Erweiterung des Sinns.

Der spekulative Inhalt notwendiger Metaphern So könnte auch die Verwendung der Spiegelmetapher im philosophischen Gebrauch verstanden werden. Eine bilderreiche Sprache, wie die Platons oder Hegels, macht von der hermeneutischen, d. h. sinnaufschließenden Funktion von Metaphern

reichlich Gebrauch. Wenn Hegel die Entstehung des Neuen mit dem allmählichen Reifen einer Frucht oder dem Wachsen eines Embryos vergleicht, dann aber den Eintritt des Neuen mit einem Blitzschlag, so wird das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität im Geschichtsprozess sinnlich vorgestellt. Auch in diesem Sinne können wir davon sprechen, dass eine Metapher *exakt* sei. Das Bild ist die anschaulich nachvollziehbare Präzisierung eines unanschaulichen Sachverhalts. Sagt Leibniz, die Sprache sei ein rechter Spiegel des Verstandes, so ist dies eine exakte Metapher. Das Bild des Spiegels macht nämlich deutlich, dass Wörter (Bedeutungen) in einem genauen Ausdrucksverhältnis zu Sachverhalten stehen, die vom Verstand perzipiert, imaginiert oder konstruiert werden, und dass wir im gesprochenen Wort wie in einem Spiegel das erblicken, was im Verstand des Sprechenden gesetzt ist. Die Formulierung von der Sprache als dem Spiegel des Verstandes sagt etwas über die Verfassung und den Sinn der Verstandestätigkeit. Sie setzt voraus, dass wir bereits ein Wissen um das haben, was Sprache und Verstand besagen sollen – und natürlich ein Wissen von dem, was sich in einer Spiegelung vollzieht. Das Verständnis der Metapher vertieft dieses unser Wissen. Eine solche Metapher ist nicht notwendig, aber fruchtbar; und sie ist philosophisch umso treffender, je präziser die Entsprechungen sind, die zwischen Bild und Gemeintem bestehen.

Etwas anderes ist es, wenn durch die Metapher überhaupt erst ein Bedeutungsbereich konstituiert wird. Heraklit hat zuerst den *λόγος* (*logos*) »tief«¹⁴¹ genannt: »Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, auch wenn du gehst und jede Straße abwanderst; so tief ist ihr Sinn (*λόγος βαθύς* *logos bathys*).«¹⁴¹

Der *logos* hat an sich selbst keine Entsprechung zum Raum. Vom Verbum *λέγειν* (*legein*) abgeleitet, meint er das Zusammengelesene wie die Trauben der *Weinlese*, wie die Buchstabenfolge des gelesenen Wortes, wie die Inhaltsfolge eines Gedankens. *Logos* meint auch das Verhältnis, in dem die zusammengelesenen Bestandteile zueinander stehen. Dass diese Zusammenfügung nach Art eines Gefäßes gedacht wird, das etwas enthält, und dass ein solches Gefäß ausgeschöpft werden kann oder wie ein Brunnen, in den eine Quelle sprudelt, unerschöpflich ist – diese Bedeutung wird durch die Metapher erst *geschaffen*. Das Bedeu-

141 | Heraklit, Fragmente, ed. Bruno Snell, München 1944, frg. B 45

tungsfeld *logos* erhält damit eine neue Dimension. Metaphern, die das leisten, nenne ich *notwendige*, weil sie die notwendige Erzeugungsbedingung dafür sind, dass der von ihnen gemeinte Sinn erscheint. Ohne sie gäbe es diesen bestimmten Sinn für uns nicht.¹⁴²

Aber der Sinn, der in der Metapher entsteht, ist, nicht einfach ein Erzeugnis des Sprechenden, der die Metapher ›erfindet‹. Vielmehr zeigt sich in der Metapher ein Sinn, der dem Gemeinten an sich selbst zukommt, aber sich erst in seinem Bild zeigt. Ich kann, mich wiederum einer Metapher bedienend, sagen: Im Spiegel der Metapher ›Tiefe‹ ›sehe‹ ich den Sinn des *logos*.

Kann ich eine Bedeutung nicht im unmittelbaren Hinblick auf die Sache selbst erfassen, sondern ist sie prinzipiell nur vermittelt im Spiegel einer anderen Bedeutung gegeben, so nenne ich diesen Gegenstand meines Denkens einen ›spekulativen‹, nenne das Verhältnis von Gegenstand und Bedeutung ein ›spekulatives‹ und eine Aussage darüber einen ›spekulativen Satz‹.¹⁴³ Eine Metapher wird spekulativ gebraucht, wenn sie einen spekulativen Gegenstand *als solchen* kenntlich macht, ein spekulatives Verhältnis ausdrückt, einen spekulativen Satz prägt. Sie ist ein wahrer Spiegel eines transempirischen Sachverhalts. Der Spiegel ist die notwendige Metapher, durch die ein spekulatives Verhältnis konstituiert wird. Darum ist die Spiegelmeterapher die Ursprungsmeterapher spekulativen Philosophierens und in diesem Gebrauch mehr und etwas prinzipiell anderes als eine hermeneutische Denkfigur. Ich nehme eine von König in anderem Zusammenhang eingeführte Präziserungsformel auf: Die Spiegelmeterapher ist *als Metapher* in spekulativem Gebrauch eine andere als in hermeneutischem.

Aus dieser Gattungsdifferenz von Spekulativem und Hermeneutischen im Metaphorischen bezieht der Terminus ›Widerspiegelung‹ seine besondere philosophische Stellung. Im Verhältnis von Bespiegeltem und Gespiegeltem als einem ›Selbstunterschied des Gespiegelten‹ wird die Grundstruktur der Dialektik angeschaut und darstellbar. Denn im Spiegel entsteht gleichsam eine zweite Wirklichkeit, die eine Fiktion der originären Wirklichkeit ist und doch zugleich als etwas Wirkliches zu dieser gehört; denn

142 | Siehe Hans Heinz Holz, *Das Wesen metaphorischen Sprechens*, a. a. O., und Jörg Zimmer, *Metapher*, a. a. O.

143 | Siehe Hans Heinz Holz, *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, a. a. O.

der Spiegel ist ja ein wirkliches Ding. Repräsentanz heißt die Substitution eines Realverhältnisses durch ein semantisches. Diese Substitution findet im täglichen Leben in unzähligen Fällen statt. Und ohne besondere methodische Vorkehrung erfolgt da die Restitution des Realverhältnisses. Wenn z. B. ein Staatsoberhaupt als Repräsentant des Staates ein Gesetz unterzeichnet und es damit rechtskräftig macht, so vollzieht dann in der Folge jedes Staatsorgan dieses Gesetz real. Der repräsentative Akt erhält in der Durchsetzung Realität.

Man könnte sagen, dies sei der Materialismus der »natürlichen Welteinstellung«. Rein ideelle Sachverhalte lassen die Umkehrung ins Reale nicht so selbstverständlich aus sich hervorgehen. Sie bedürfen der »Übersetzung« die auf der methodischen Klärung des Verhältnisses von Idealität und Materialität beruht. Die Widerspiegelungstheorie entfaltet dieses Verhältnis und gibt den Blick auf seine Ableitungen in gegenständlich-praktischer und in theoretisch-auslegender Sinnstiftung frei und macht sie in einem einheitlichen Modell verständlich. Sie ist die Grundlage und die Grundlage der Dialektik.

Weiterführende Literatur

- Bartels, Jeroen/Hans Heinz Holz/Jos Lensink/Detlev Pätzold:** Dialektik als offenes System, Köln 1986
- Holz, Hans Heinz:** Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, 2. Halbband, S. 61–124
- Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983
 - Leibniz, eine Monographie, Leipzig 1983
 - Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, 3 Bände, Stuttgart, Weimar 1997–1998
 - Weltentwurf und Reflexion, Stuttgart, Weimar (in Vorbereitung)
- König, Josef:** Sein und Denken; Halle/Saale 1937
- Konersmann, Rolf:** Lebendige Spiegel, Frankfurt/Main 1991
- Jos Lensink:** Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. 15–44
- Losurdo, Domenico/Hans Heinz Holz (Hg.):** Topos 19: Widerspiegelung, Neapel 2002
- Metscher, Thomas:** Shakespeares Spiegel, Band 1, Hamburg 1996
- Mimesis, Bielefeld 2001 (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe).
- Metscher, Thomas/Wolfgang und Heidi Beutin/Volker Schürmann/Gerhard Wagner:** Mimesis und Ausdruck, Köln 1999 (dialectica minora 13)
- Pätzold, Detlev:** Historische Spuren des Widerspiegelungstheorems, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. S. 35–44
- Pawlow, Todor:** Die Widerspiegelungstheorie, Berlin 1973, zuerst Moskau 1937
- Peters, Klaus:** Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?, in: Hans Heinz Holz (Hg.), Formbestimmtheiten von Sein und Denken, Köln 1982, S. 41–54
- Schickel, Joachim:** Spiegelbilder, Stuttgart 1975
- Über Leibniz, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. 65–87

- Das Zeigen des Spiegels, in: Hermann Klenner et al. (Hg.), *Repräsentatio Mundi*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz, Köln 1997, S. 165–185

Zimmer, Jörg: *Schein und Reflexion*, Köln 1996 (*dialectica minora* 11)

- *Reflexion*, Bielefeld 2000, (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe)
- *Metapher*, Bielefeld ²2003, (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe)

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

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

Ansgar Thiel

Soziale Konflikte

März 2003, 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-933127-21-1

Hannelore Bublitz

Diskurs

Mai 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
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

Edition panta rei

Neuerscheinungen Frühjahr 2003

Siegfried Blasche, Mathias Gutmann, Michael Weingarten (Hg.)

Repraesentatio Mundi

Bilder als Ausdruck und
Aufschluss menschlicher
Weltverhältnisse

Mai 2003, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-127-2

Dass Bilder nicht schlicht Repräsentationen, Mittel der Darstellung von Welt sind, ist mittlerweile Gemeingut. So hat sich auch die Debatte um den Status von Bildern in den letzten Jahren weitgehend darauf konzentriert, den Begriff des Mediums, in dem etwas als etwas Bestimmtes ausgedrückt wird, zu thematisieren. Wie allerdings das Verhältnis von Mittel und Medium begrifflich genau zu fassen ist, ist umstritten und droht sogar durch die einseitige Fixierung auf »neue Medien« als Problem verloren zu gehen.

Dagegen versuchen die systematisch gehaltene Einleitung dieses Bandes und die anschließenden Beiträge in der Rekonstruktion his-

torischer bildtheoretischer Konzepte – von Augustinus und Thomas über Leibniz, Cassirer, Husserl, Benjamin und Wittgenstein zu Josef König –, Materialien zur Verfügung zu stellen, die für eine der heutigen Problemlage adäquaten Fassung des Verhältnisses von Mittel und Medium, von bildlichem Ausdruck und Bildlichkeit als Reflexion menschlicher Weltverhältnisse weiterführend sein können.



Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Edition panta rei

Neuerscheinungen Frühjahr 2003

Hans Heinz Holz

Mensch – Natur

Sinn und Grenzen einer
philosophischen Anthropologie

Juni 2003, ca. 200 Seiten,

kart., ca. 25,80 €,

ISBN: 3-89942-126-4

Die moderne Philosophie hat seit Descartes und Kant und vollends seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts ihre Grundlegung in der Subjekttheorie gesucht. Unter Verdrängung von Metaphysik und Ontologie hat bevorzugt die Anthropologie den Platz der »ersten Philosophie« eingenommen. Hans Heinz Holz möchte demgegenüber die Anthropologie in den Rahmen einer allgemeinen Ontologie und Naturphilosophie zurückführen. Er greift dabei Ansätze auf, die sich aus dem Werk Helmuth Plessners ergeben, und die er im Sinne einer Dialektik der Natur weiterentwickelt.

Hans Heinz Holz promovierte bei Ernst Bloch. Er war Professor für Philosophie an der Universität Marburg und an der Rijksuniversiteit Groningen/NL. Von 1981–1988 stand er als Präsident der »Internationalen Gesellschaft für Philosophie« vor, deren Ehrenpräsident er heute ist.



Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de