

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

Heraklit¹

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

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

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

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

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

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

Die immanente
Selbstbezüglich-
keit des Denkens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12 | Ebd., S. 342