

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

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

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

12 | Ebd., S. 342

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

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

Der transzendentale Schein der Reflexion bei Kant

13 | Ebd., S. 345

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

15 | Ebd.

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

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

16 | Ebd., B 135

17 | Ebd., B 138

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

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

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

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

20 | Ebd., B 316

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

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

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

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

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

24 | Ebd., B 399/400

25 | Ebd., B 40

26 | Ebd., B 408

27 | Ebd., B 413

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

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

Die spekulative Entdeckung des Reflexionsverhältnisses durch Fichte

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

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

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

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

31 | Ebd.

32 | Ebd., S. 15

33 | Ebd., S. 17

34 | Ebd., S. 141

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

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

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

Die Asymmetrie des Reflexionsverhältnisses

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

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

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

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

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

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

40 | Fichte, WL 1794, S. 147

41 | Fichte, Versuch, S. 38 und 42

42 | Fichte, WL 1794, S. 208

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

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

Kritik am
subjektiven
Idealismus

43 | Ebd., S. 209

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49 | Ebd., S. 16 f.

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

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

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

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

51 | Ebd., S. 412

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

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

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

53 | Ebd.

54 | Ebd.

55 | Ebd., S. 22

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

Die Transzendenz des Bewusstseins als Dialektik der Grenze

Das immanente Leben dieses reflektierten Reflexionsverhältnisses klärt die *Einleitung der Phänomenologie des Geistes*⁵⁷, indem in ihr die *Transzendenz des Bewusstseins* bestimmt wird. Mit jeder Bestimmtheit, in der es seine Grenze setzt, ist zugleich das Jenseits dieser Grenze mitgesetzt, d.h., das immanente Überschreiten seiner selbst oder sein Werden reflektiert sich im Bewusstsein. Als bewusstes Wesen ist der Mensch in jeder seiner Wirkungen auf die Welt, in allen seinen endlichen Verwirklichungen faktisch über sich hinaus. »Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm diß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt [...]«; und Hegel fügt ausdrücklich hinzu, dass diese strukturelle Transzendenz des Bewusstseins keineswegs

56 | Ebd., S. 42 f.

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

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

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

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

59 | Ebd., S. 59

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

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

»Das Denken Im *Vernunft-Kapitel der Phänomenologie des Geistes* gibt es
 verhält sich als eine Formulierung, die den Idealismus auf die Spitze zu treiben
 Idealismus ...« scheint und doch seiner Transformation eine Pforte öffnet: Ver-

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

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

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

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

62 | Ebd., S. 134

63 | Ebd., S. 425

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

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

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

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

Inkongruenz von Sein und Denken: die Transzendenz des Wirklichen

65 | Ebd., S. 422

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