

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

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

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

Inkongruenz von Sein und Denken: die Transzendenz des Wirklichen

65 | Ebd., S. 422

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

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

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

In-Sein und
Reflexivität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

71 | Ebd., S. 57

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

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

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

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

der seine eben gewonnene Welthaftigkeit wieder im Dezisionismus untergeht.

Das materiale
Apriori exzentri-
scher Reflexivität

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

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

75 | Ebd.

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

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

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

Exzentrizität als
Dialektik der
Grenze

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

Der Spiegel als
heuristische
Metapher objek-
tiver Transzen-
dentalität

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

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

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

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

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

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

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

80 | Ebd., S. 76

81 | Ebd., S. 85

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

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

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

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

83 | Ebd., S. 92

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