

.....Edition panta rei

JOACHIM SCHICKEL

# DER LOGOS DES SPIEGELS

Struktur und Sinn einer  
spekulativen Metapher

[transcript]

Joachim Schickel  
Der Logos des Spiegels

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*

## Editorial

In Umbruchzeiten und Zeiten beschleunigten Wandels ist die Philosophie in besonderer Weise herausgefordert, Veränderungen unserer theoretischen und praktischen Weltbezüge zu artikulieren. Denn Begriffe, Kategorien und Topoi, unter denen Weltbezüge stehen und unter denen wir unser Denken und Handeln ausrichten, erweisen sich im Zuge jener Dynamik regelmäßig als einseitig, kontingent, dogmatisch oder leer.

Dialektisches Denken richtet sich von alters her auf diejenige Gegensätzlichkeit, die die Beschränktheiten des Denkens und Handelns aus sich heraus hervorbringt, und zwar mit Blick auf die Einlösbarkeit seiner Ansprüche angesichts des Andersseins, Anderssein-Könnens oder Anderssein-Sollens der je verhandelten Sache. Dialektik versteht sich als Reflexion der Reflexionstätigkeit und folgt somit den Entwicklungen des jeweils gegenwärtigen Denkens in kritischer Absicht. Geweckt wird sie nicht aus der Denktätigkeit selbst, sondern durch das Widerfahrnis des Scheiterns derjenigen Vollzüge, die sich unter jenem Denken zu begreifen suchen. Ihr Fundament ist mithin dasjenige an der Praxis, was sich als Scheitern darstellt. Dieses ist allererst gedanklich neu zu begreifen in Ansehung der Beschränktheit seiner bisherigen begrifflichen Erfassung.

Vor diesem Hintergrund ist für dialektisches Denken der Dialog mit anderen philosophischen Strömungen unverzichtbar. Denn Beschränkungen werden erst im Aufweis von Verschiedenheit als Unterschiede bestimmbar und als Widersprüche reflektierbar. Und ferner wird ein Anderssein-Können niemals aus der Warte einer selbstermächtigten Reflexion, sondern nur im partiellen Vorführen ersichtlich, über dessen Signifikanz nicht die dialektische Theorie bestimmt, sondern die Auseinandersetzung der Subjekte.

Wissenschaftlicher Beirat: Christoph Halbig, Christoph Hubig, Angelica Nuzzo, Volker Schürmann, Pirmin Stekeler-Weithofer, Michael Weingarten und Jörg Zimmer.

**Joachim Schickel** (1924-2002) war in der Mathematik ebenso zuhause wie in der Philosophie, Indologie, Sinologie und den klassischen Sprachen. Über 25 Jahre gestaltete er das 3. Programm des NDR. Er war ein Schüler Josef Königs, mit dem das Spiegel-Denken einen starken Impetus erhielt.

JOACHIM SCHICKEL

## **Der Logos des Spiegels**

Struktur und Sinn einer spekulativen Metapher

(herausgegeben von Hans Heinz Holz)

**[transcript]**

Dem Lehrer Josef König zugebracht  
Dem Freund Hans Heinz Holz zugeeignet  
Joachim Schickel

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an [rights@transcript-publishing.com](mailto:rights@transcript-publishing.com)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Erschienen 2012 im transcript Verlag, Bielefeld**

© **Joachim Schickel**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat und Satz: Andreas Hüllinghorst, Berlin

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-89942-295-5

PDF-ISBN 978-3-8394-0295-5

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839402955>

Buchreihen-ISSN: 2702-9034

Buchreihen-eISSN: 2702-9042

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# INHALT

- 7 | Vorwort des Lektors
- 9 | Vorwort des Herausgebers
- 13 | Vorwort des Autors
- 15 | Leitsätze

## **I. Spiegelblicke**

- 19 | I.1 Das Sehen des Spiegels
- 43 | I.2 Modi des Spiegelblicks
- 81 | I.3 Der Begriff der Reflexion

## **II. Spiegelbilder**

- 117 | II.1 Das Zeigen des Spiegels
- 153 | II.2 Modi des Spiegelbildes
- 217 | II.3 Der Begriff der Intuition

## **Korollare und Scholien**

- 275 | Narziss oder die Erfindung der Malerei.  
Das Bild des Malers und das Bild des Spiegels
- 291 | Ovid. Die Sinnlichkeit des Spiegels
- 303 | Über Leibniz
- 331 | Wittgenstein. Logik als Spiegeldenken
- 351 | Mo Ti. Der Spiegel und das Licht
  
- 365 | Werkkonzeption



## VORWORT DES LEKTORS

Mit dem Erscheinen dieses Buches wird ein Versprechen eingelöst, das Hans Heinz Holz seinem langjährigen Freund Joachim Schickel gegeben hatte: die Veröffentlichung dessen nachgelassener Arbeiten zu seinem geplanten Hauptwerk »Der Logos des Spiegels«. Schickel starb 2002, Holz im Dezember 2011. So ist die Aufgabe dem Lektor zugefallen, die Arbeiten abzuschließen und zur Edition einige erläuternde Worte zu finden.

Schickels Werk ist ein Fragment. Die beiden ersten Studien »Spiegelblicke« und »Spiegelbilder« liegen vor, geplante fünf weitere – »Spiegelschein«, »Spiegelzauber«, »Spiegelkunst«, »Spiegelwelten« und »Spiegeldenken« – fehlen. Auch die zum Teil im Text genannten Korollare zu Michelangelo, Buddha, Dante und Valéry sowie die Scholien zu Parmenides, Platon, Aristoteles, Calcidius, Cusanus, Kant und Fichte sind von Schickel nicht ausgearbeitet worden. Die Beilage »Was heißt philosophisch etwas dartun? Eine Orientierung an Josef König« soll existieren, ist aber nicht aufzufinden. Zur Veranschaulichung des Aufbaus ist Schickels Werkkonzeption am Ende des Bandes abgedruckt.

Trotz des fragmentarischen Charakters ist die Lektüre keineswegs ohne Gewinn. Der Leser läßt sich im gewissen Sinne auf die alltägliche Situation des Sich-selbst-im Spiegel-Sehens ein. Schickel fragt sich in den ausgearbeiteten Studien, was logischerseits über diese Situation auszusagen ist. Diese Frage erhält, wenn auch unvollendet, eine beeindruckend differenzierte, auf der Basis der Arbeiten seines Lehrers Josef König verfaßte Antwort. Der Leser wird mit logischen, gnoseologischen, ontologischen, sprachwissenschaftlichen, physikalischen, mathematischen und manchen anderen Aspekten der Spiegelung konfrontiert, die sich in dieser Spiegelsituation ergeben und dazu in einen umfangreichen philosophiegeschichtlichen Diskurs eingebettet werden. Es ist ein Alternativkonzept zum von Holz entwickelten Widerspiegelungstheorem.

Die Vielseitigkeit des Autors in den Wissenschaften und seine präzise Ausdrucksweise erfordern vom Leser höchste Konzentration, so daß sich Verlag und Herausgeber entschieden haben, dem Leser die Lektüre, wo es geht, zu erleichtern. Darum wurde das Schriftbild beruhigt, indem die zahlreichen Sperrungen im Text in Kursivsetzung übertragen worden sind. Die vielen im Original gegebenen Zitate (außer den englischen) haben wir mit anerkannten deutschen Übersetzungen versehen. Sie schließen, durch eckige Klammern von Schickels Text getrennt, mit Quellenangaben direkt an das Zitat an. Übersetzte

lateinische und Leibniz-Zitate ohne solche Angaben stammen von Dr. Stefan Luckscheiter, Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Leibniz-Edition in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Für seine mitdenkende Arbeitsweise und die sorgfältige Arbeit sowie vielen Hinweise über seine Übersetzungsaufgabe hinaus möchte ich ihm sehr danken. Pfarrer i. R. Peter Baeß gilt der Dank für die gewissenhafte Durchsicht der griechischen Zitate.

Eine weitere Herausforderung bildet für den Leser der umfangreiche und spannend zu lesende Anmerkungsapparat, der mehr als die Hälfte des Textes ausmacht. Verlag und Herausgeber einigten sich darauf, die von Schickel aufs Notwendigste reduzierten Zitatangaben lesbarer und für den Leser schneller zugänglich zu machen. Die dafür erforderlichen Ergänzungen sind ebenfalls in eckige Klammern gesetzt.

Schickels zahlreiche Abkürzungen sind allergrößten Teils aufgelöst worden. Zur Kenntlichmachung unserer Zitate nahmen wir ebenso eckige Klammern.

Einschübe des Autors, etwa in Zitate, sind gleichsam in eckige Klammern gesetzt und durch seine Initiale »J. S.« gekennzeichnet.

Berlin, im Juli 2012

Andreas Hüllinghorst

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

1963 lernten wir uns kennen. Joachim Schickel, Redakteur des III. Programms des NDR, hatte mich eingeladen, in der von ihm konzipierten und geleiteten Sendereihe »minima philosophica« einen Vortrag über Leibniz zu halten.<sup>1</sup> Ganz von selbst ergab es sich, daß in Vorgesprächen die Rede auf das zentrale Motiv des Spiegels kam, hatte doch Leibniz die individuelle Substanz, die Monade, einen »lebendigen Spiegel« (miroir vivant) genannt und ihr Wesen als Widerspiegelung der ganzen Welt bestimmt. Zwei Jahre zuvor war meine Abhandlung über die Struktur und den Gebrauch der Spiegelmetapher erschienen,<sup>2</sup> die Schickel kannte – was kannte er eigentlich nicht? Und zu meiner Verblüffung stellte sich heraus, daß das gleiche Thema das Zentrum seiner philosophischen Überlegungen bildete, angeregt durch eine kurze, aber problembestimmende Passage seines Lehrers Josef König,<sup>3</sup> an die er anknüpfte und deren Gehalt er mit subtiler Akribie nach allen Seiten zu entfalten unternahm.

Wir waren uns schnell einig, daß das Spiegelverhältnis einen Schlüsselcode darstellt, von dem der ontologische Grundbegriff der Dialektik oder, wenn man zu waghalsigen Formulierungen bereit ist, die Frage nach dem Wesen der Philosophie überhaupt aufzuschließen ist. Beide stellten wir fest, daß die Einsicht in die für eine Ontologie grundlegende Verfassung des Spiegelungsverhältnisses uns durch Hinweise von Josef König vermittelt worden waren; Schickel war Hörer Königs an der Hamburger Universität gewesen, ich selbst (da ich König leider nie persönlich kennengelernt habe) war durch sein Buch »Sein

---

1 | Texte von Gottfried Wilhelm Leibniz – interpretiert von Hans Heinz Holz, in: Joachim Schickel (Hrg.), Berlin 1964, S. 14–30. Im Vorwort zu dieser Sammlung von sechs Vorträgen ist die Konzeption dieser Sendereihe dargestellt, die ab 1958 über mehrere Jahre hinweg eine singuläre Attraktion in der dunklen Rundfunklandschaft war: Ausgesuchte kurze Texte oder Textpartien, die als Zitate in der Originalsprache und in deutscher Übersetzung vorgelesen wurden, sollten von einem Kenner möglichst in freier Rede interpretiert werden. Die Sendungen dauerten eine Stunde, gelegentlich auch etwas länger, abends nach 22 Uhr. Sie erforderten vom Redner wie vom Zuhörer ein hohes Maß an Konzentration und fanden erstaunlicherweise Zehntausende von Hörern.

2 | Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, hrg. von Wilhelm R. Beyer, II. Halbband, München 1961, S. 61–124.

3 | Josef König, Sein und Denken, Halle a.d. Saale 1927.

und Denken« auf die Spur gesetzt worden. Es entdeckte sich uns, in diesem ersten Gespräch, eine gemeinsame Aufgabe. Und es zeigte sich damals, wie in den späteren Jahren, daß wir sehr unterschiedene Zugänge zur gemeinsamen Sache hatten. Schickel, durch die Mathematik und die mathematische Logik geprägt, näherte sich dem Seinsverhältnis der Spiegelung von der physikalisch-logischen Eigentümlichkeit des Spiegels her, die er dem literarisch-philosophischen Gebrauch des Bildes des Terminus zugrunde legte.<sup>4</sup> Ich ging von der Verfassung metaphorischen Sprechens aus,<sup>5</sup> was zu einer eher phänomenologisch-semanticen Analyse führte. Im Gedankenaustausch ergänzten sich beide Perspektiven so fruchtbar, daß ein wechselseitig bestätigendes Hin und Her der Anregungen sich lebenslang fortsetzte.<sup>6</sup> Ich will nicht sagen, daß sich unsere Freundschaft dem Spiegel verdankte, es gab so viele andere Übereinstimmungen, in denen die Zuneigung der ersten Stunde einen dauerhaften Halt fand; aber der Spiegel war der Begleiter dieser Freundschaft.

Es ist kein Zufall, daß wir beide fast ein halbes Jahrhundert an dem Problem arbeiteten und in dieser Zeit auch Teilstudien dazu publizierten, aber erst in einer späten Lebensphase an die systematische Ausarbeitung dessen gingen, was jeder von uns als seine »Hauptsache« verstand. Immer erwartete einer vom anderen noch Ergänzungen und Modifikationen. Keiner wollte seine eigene Konzeption abrunden, solange der andere das Neue noch nicht abgesendet hatte. Lange schwere Erkrankung und ein zu früher Tod haben Schickel nicht zum Abschluß dessen kommen lassen, was ihm fest umrissen vor Augen stand; gerade weil für sein Konzept die Arbeit am Detail unverzichtbar war. Ich habe meinen Entwurf dann unter dem Titel »Weltentwurf und Reflexion«<sup>7</sup> und mein Programm in dem Bändchen »Widerspiegelung«<sup>8</sup> vorgelegt.

Wenn ich von der mathematisch-logischen Prägung Schickels spreche, so trifft das zwar einen Wesenszug seines Denkens, aber wäre für sich genommen eine [mißlatale] Einseitigkeit. Schickel war ein Sinologe, der die Tradition chinesischer Kultur und die politische Ak-

---

4 | Zu Schickels mathematisch-logischen Gesichtspunkten

5 | Vgl. J. König, Sein und Denken, a.a.O. Vgl. Formbestimmtheiten von Sein und Denken, hrg. von H. H. Holz, Köln 1982.

6 | Hans Heinz Holz, Vom Wesen metaphorischen Sprechens, in: Festschrift Ernst Bloch, hrg. von Rugard Otto Gropp, Berlin 1955, S. 101–120.

7 | [Hans Heinz Holz, Weltentwurf und Reflexion, Stuttgart 2005.]

8 | [Hans Heinz Holz, Widerspiegelung, in: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 6, Bielefeld 2003.]

tualität in einzigartiger Weise zusammenschaut.<sup>9</sup> Er übersetzte altchinesische Lyrik aus dem Shi jing und die Gedichte Mao ze dong.<sup>10</sup> Auch altgriechische Dichtung hat er mit knapper Präzision und subtilem Empfinden übertragen: die Gedichte der Sappho und einige Oden des Pindar.<sup>11</sup> Die kurzen Kommentare zu den chinesischen Texten setzen den Leser über kulturelle Konnotationen ins Bild und sind beispielhaft dafür, wie man erläuterungsbedürftige Literatur erklären kann, ohne sie zu erdrücken.

Von dem hoch elaborierten Schreibstil Schickels bekommt der Leser dieses Buches gleich einen doppelten Eindruck: die Form der entwickelnden Abhandlung im Hauptteil und die Form essayistischer Glanzlichter in den Beilagen. Schickel hat auch auf einzigartige Weise die Schriftform des Essays mit der Sprech- und Hörform des Radiovortrags zu verbinden gewußt. In den von ihm initiierten »Sprachkursen des III. Programms« – die nicht dem Erlernen einer fremden Sprache, sondern der Vermittlung der sich sprachlich manifestierenden Kulturen galten – war er Autor der Sendereihe »7 Tage Chinesisch«. Nicht nur die wahrhafte Humboldtsche Universalität seiner linguistischen Bildung, sondern auch der fast verspielte Charme [...] in Zeiten eines noch kulturell anspruchsvollen Rundfunkprogramm. Diese Texte sind Musterbeispiele einer neuen literarischen Gattung.

Seine Funktion als Rundfunkredakteur brachte es mit sich, daß Schickel unzählige kleine Annotationen, Rezensionen, Reflexionen für das tägliche Sendeprogramm verfaßte. Das meiste davon ist verklungen und verloren. Ihn selbst kümmerte das wenig, es machte ihm einfach Freude, zu denken und Gedanken zu formulieren – eine vergängliche Lust wie ein Wein, den man im Augenblick genießt. Für Dauer wichtig waren ihm zwei Schwerpunkte, auf die sich seine denkende Intensität

---

9 | China-Bücher [Joachim Schickel, Große Mauer. Große Methode. Annäherungen an China, Stuttgart 1968; China: Revolution der Literatur. Ein Dossier, München 1969; Die Mobilisierung der Massen. Chinas ununterbrochene Revolution, München 1971; China in der Welt. Ein außenpolitisches Dossier, München 1973; Große Unordnung. Große Ordnung. Annäherungen an China, Berlin 1978; Im Schatten Mao Tse-tungs. Chinas nahe Geschichte, Frankfurt a.M. 1982; Herausgeber zahlreicher Schriften zu China]

10 | Mao Tse-tung, 37 Gedichte, Hamburg 1965; Mao Tse-tung, 39 Gedichte, Frankfurt a.M. 1978

11 | Sappho. Pindar [Joachim Schickel, Sappho – Strophen und Verse, Frankfurt a.M. 1978; »Krone der goldnen Olive«. Pindar: Ein Olympisches Siegeslied, in: Topos, Heft 13/14, Bielefeld 1999, S. 29–37].

konzentrierte: die Philosophie, fokussiert im Spiegel-Thema, und die Kultur Chinas, von der unsere abendländische Welteinstellung wesentliche Ergänzungen und Korrekturen erhalten könnte. Lange bevor es Mode wurde, den Eurozentrismus zu kritisieren, hat Schickel andere Kulturen ins Licht unserer Wahrnehmung gerückt.

## VORWORT DES AUTORS

Das Konzept dieses Buches habe ich 1958 entworfen. Inzwischen habe ich in Aufsätzen und Essays einige Splitter zum Thema vorgelegt<sup>1</sup>; den einen und anderen füge ich der »Spiegelschrift« ein, die ich drei Jahrzehnte nach dem Entwurf nun ausführe, eingedenk, daß die Kunst langwierig, und dankbar, daß mein Leben nicht zu kurz ist.

Die systematische Absicht einer jeden der sieben Studien wird an den Scholien historisch exemplifiziert. In ihnen lege ich Texte des Kanons aus, die einem spekularen Begreifen von Reflexion, Intuition, Projektion, Faszination, Imitation, Präsentation und Spekulation dienen. Die Korollare sind für corollaria dona zu nehmen, Zugaben, der Philosophie dort geschuldet, wo die Kunst ihr den Siegerkranz reicht.

Alle Philosophie hat die Spiegelung nur zum metaphorischen Mittel gebraucht, etwa um des Verhältnisses zwischen Sein und Denken innezuwerden; nicht einmal der Spekulation ist die Trübung oder gar Blindheit ihres speculum je aufgegangen. »Spiegel: noch nie hat man wissend beschrieben, was ihr in euerem Wesen seid.«<sup>[2]</sup> Erst eine solche Wesensbeschreibung, die Philosophie zu spekularen Zwecken nutzend, ließe den Spiegel auch zu philosophischen taugen.

In jenen drei Jahrzehnten haben Gespräche mit Hans Heinz Holz meine Gedanken begleitet und gefördert; uns gab Josef König beiden den Anstoß. Dem Lehrer wie dem Freund bin ich gleichermaßen verpflichtet.

Konstanz im Februar 1987

Joachim Schickel

---

1 | 1962 »Narcissus. Zu Versen von Ovid«; 1968 »Lao Tzu. Tao, ein übergreifendes Allgemeines«; 1968 »Mo Ti. Der Spiegel und das Licht«; 1975 »Wittgenstein. Logik als Spiegeldenken«; 1975 »Canetti. Verblendung und Verwandlung«; 1982 »Narziß oder die Erfindung der Malerei. Das Bild des Malers und das Bild des Spiegels«; 1988 »Über Leibniz: I Monade, Kugel, Integral; II Miroirs vivants«. Der Erscheinungsort wird bei der jeweiligen Einfügung angegeben.

2 | [Rainer Maria Rilke, Die Sonette an Orpheus. Geschrieben als ein Grabmal für Wera Ouckama Knoop, Insel Verlag 1923, S. 36]



## LEITSÄTZE

**Plotin:** ἡ οὐδὲ εἶδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἢ τινος τοιούτου. τὸ γὰρ ἐν ἐτέρῳ πεφυκὸς γίνεσθαι ἐκείνου μὴ ὄντος οὐκ ἂν γένοιτο. τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνος τὸ ἐν ἐτέρῳ.

**Roger Bacon:** [...] de perspectiva.<sup>1</sup> haec autem scientia est longe pulcrior aliis et utilior, et ideo delectabilior, quoniam praecipua nostra delectatio est in visu.

**Cusanus:** In omnibus enim partibus relucet totum: cum pars sit pars totius. [...] Sic vniuersum in qualibet eius parte relucet. Omnia enim ad vniuersum suam tenent habitudinem et proportionem.

**Leibniz:** Il y a rien de plus approchant de la pensée parmi les choses visibles, que l'image, qui est dans un miroir.

**Lenin:** Die Fortführung des Werks von Hegel und Marx muß in der dialektischen Bearbeitung der Geschichte des menschlichen Denkens, der Wissenschaft und der Technik bestehen.

**Hoffmannsthal:** Man muß Tiefe verstecken. Wo? An der Oberfläche.

**Wittgenstein:** Wie kann die allumfassende, weltspiegelnde Logik so spezielle Haken und Manipulationen gebrauchen? Nur, indem sich alle diese zu einem unendlich feinen Netzwerk, zu dem großen Spiegel, verknüpfen.

**Josef König:** Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Spiegels.

**Borges:** Ya todo está. Los miles de reflejos  
Que entre los dos crepúsculos del día  
Tu rostro fue dejando en los espejos  
Y los que irá dejando todavía.

---

1 | perspectiva = Optik



# **I. SPIEGELBLICKE**



## I.1 DAS SEHEN DES SPIEGELS

1. Wenn wir sagen, wir sähen etwas, z.B. einen roten Fleck, drücken wir eine Wahrnehmung aus.<sup>1</sup> Was aber drücken wir aus, wenn wir sagen, wir sähen etwas, z.B. 0, *als* Ziffer oder *als* Buchstaben? »Das ›Sehen als ...‹ gehört nicht zur Wahrnehmung. Und darum ist es wie ein Sehen und wieder nicht wie ein Sehen«, befindet Wittgenstein.<sup>2</sup> Darauf, daß das Sehen-als *nicht zum Sehen* gehöre, lautet sein Befund keineswegs, es sei vielmehr »halb Seherlebnis, halb ein Denken«.<sup>3</sup> Inwiefern es *ein Ganzes* sei, fragt Wittgenstein nicht; wohl deshalb beläßt er *das Verhältnis* des Wahrnehmungs- zum Gedankenausdruck, des Sehens zum Denken<sup>4</sup>, umgangssprachlich im vagen.

Wenn wir sagen, wir sähen etwas *als ...*, drücken wir einen Gedanken aus, an welchem das Sehen teilhat, d.h. von welchem es *ein Teil* ist. Mit anderen Worten: *zwar enthält* das Sehen-als das Sehen, *doch ist es dieses nicht*; wie auch niemand, der auf einen roten Fleck bloß *hinsieht*, sagen würde, er spräche denn in überlegter *Absicht* (einer

---

1 | Vgl. Edmund Husserl, VI. Logische Untersuchung, [in: ders., Husserliana, Bd. XIX/2, The Hague 1984, S. 550:] »Der Ausdruck einer Wahrnehmung [...]«: Es sei »unbestreitbar, daß in den ›Wahrnehmungsurteilen‹ die Wahrnehmung in einer inneren Beziehung zum Sinn der Aussage steht. Nicht umsonst heißt es ja: die Aussage drückt die Wahrnehmung aus, bzw. drückt das aus, was in der Wahrnehmung ›gegeben ist« (ebd., S. 551).

2 | Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: [ders.] Schriften, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1960, [Abschnitt] XI, S. 507. Der erste Absatz von Abschnitt XI ist quasi eine Überschrift: »Zwei Verwendungen des Wortes ›sehen«.

3 | Ebd.; vgl. weiter E. Husserl, [VI. Logische Untersuchung,] a.a.O. [Anm. 1], S. 551f.: Man werde »sagen müssen, dieses ›Ausdrücken‹ einer Wahrnehmung (oder objektiv gewendet: eines Wahrgenommenen als solchen) ist nicht Sache des Wortlautes, sondern Sache gewisser ausdrückender Akte [...]. Zugleich liegt darin, daß zwischen Wahrnehmung und Wortlaut noch ein Akt (bzw. ein Aktgebilde) eingeschoben ist.«

4 | Mit Alexander Pfänder unterscheide ich, nicht entgegen Wittgenstein, am Denken (ich folge der Zusammenfassung von Josef König, Sein und Denken, Halle a.d. Saale 1937, S. 98): »1. ein denkendes Subjekt, 2. das Denken selbst, 3. die Gedanken [die Hervorhebung der Ziffer 3 ergibt sich aus Königs Kontext; J. S.], 4. die sprachlichen Formen, 5. den Gegenstand des Denkens und der Gedanken.« Die ausführliche Fassung Pfänders ist in seiner »Logik«, 2. Auflage, Halle a.d. Saale 1929, S. 6f., nachzulesen.

*Spiegelblicke* ästhetischen<sup>5</sup>, medizinischen, astrophysikalischen etc.), er sähe ihn *als* solchen. Das Sehen-als ist *ein Denken*, *worin* das Sehen enthalten ist. Umgekehrt ist das etwas-Sehen ein Sehen, *worin* das Denken enthalten *ist*. Wilhelm Schapp befindet, »sinnliche Gegebenheit und Idee ist in jeder Wahrnehmung untrennbar verbunden«. <sup>6</sup> Anders gewendet, lautet sein Befund darauf, daß wir, ohne *das zu Sehende zu denken*, *es nicht sähen*. Demnach hat das Denken am Sehen teil, und wenn wir sagen, wir sähen etwas, drücken wir eine Wahrnehmung aus, von welcher es *ein Teil* ist.

Sehen und Denken als Teile aufzufassen, die in einem Ganzen enthalten seien, legt Mißverständnisse nahe. *Nicht* gemeint ist ein Verhältnis nach Hegels »Encyclopädie«, daß »das eine Mal das eine, das andere Mal das andere das *Bestehende* und ebenso jedesmal das andere desselben das *Unwesentliche*« sei, oder, werde nicht das Ganze »als selbständige Existenz genommen«, der jeweilige Teil »das Selb-

---

5 | Vgl. L. Wittgenstein, Zettel 208, in: [ders.,] Schriften, a.a.O. [Anm. 2], Bd. 5, Frankfurt a.M. 1970, S. 330: »Wie ist man denn überhaupt zu dem Begriff des ›Dies als das sehen‹ gekommen? Bei welchen Gelegenheiten wird er gebildet, ist für ihn ein Bedarf? (Sehr häufig in der Kunst.) Dort z.B., wo es sich um ein Phrasieren durchs Auge oder Ohr handelt. Wir sagen ›Du mußt diese Takte als Einleitung hören‹, [...] ›Wenn man diese Figur einmal als ... gesehen hat, ist es schwer, sie anders zu sehen‹ [...]. Ist es nun ein wirkliches Sehen oder Hören? Nun: so nennen wir es; mit diesen Worten reagieren wir in bestimmten Situationen. Und auf diese Situationen reagieren wir wieder durch bestimmte Handlungen.«

6 | Wilhelm Schapp, Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, Reprint, Wiesbaden 1976, S. 133. Das Buch ist Schapps 1909 bei Husserl eingereichte Dissertation; Erstdruck Göttingen 1910.

Vgl. noch einmal E. Husserl, VI. Logische Untersuchung, a.a.O. [Anm. 1], S. 556: »Die Wahrnehmung, welche den Gegenstand gibt und die Aussage, die ihn mittelst des Urteils, bzw. mittelst der zu der Einheit des Urteils verwobenen ›Denkakte‹, *denkt und ausdrückt, sind völlig zu verschieden*, obschon sie im vorliegenden Falle des Wahrnehmungsurteils in der innigsten Aufeinanderbeziehung, im Verhältnis der Deckung, der Erfüllungseinheit stehen.«

Vgl. auch Nicolai Hartmann, Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre, Berlin 1950, S. 119: »[...] nicht das Auge sieht, sondern ›ich‹ sehe. Ich aber – das ist das sehende Bewußtsein.«

Vgl. auch Michael Theunissen, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a.M. 1980, S. 97: »Man muß [...] darauf bestehen, daß auch das Wahrnehmen, im Sinne der Fünften Logischen Untersuchung Husserls, ein Auffassen von etwas als etwas ist.«

ständige«<sup>7</sup>; *eher* eines nach Goethes Farbenlehre, daß »Gelb immer ein Licht« und »Blau immer etwas Dunkles mit sich führe«<sup>8</sup>, daß also das etwas-Sehen, welches ein Sehen *ist*, stets ein Denken und, umgekehrt, das Sehen-als, welches ein Denken *ist*, stets ein Sehen *bei sich habe*. Aber schon die Farben, von denen Goethe so schreibt, lassen ihr Licht und ihr Dunkles nie anders denn in sich gewahren, als *enthielten sie es in sich*.

Um dieses In-sich-enthalten zu visieren, sei an das Verhältnis von Körper und Raum erinnert. Körper, z.B. Linsen, sind im Raum (nämlich dem der Klassischen Physik<sup>9</sup>) enthalten, doch zweifellos sind sie auf andere Weise in ihm enthalten als Linsen im Meßbecher; sie können aus dem Becher, nicht aus dem Raum entfernt werden. Demgemäß unterscheidet Melchior Palágyi<sup>10</sup> zwischen einem Berührungsverhältnis, wie es Körper zum Gefäß, und einem Durchdringungsverhältnis, wie es Körper zum Raume hätten. Während für das erste gelte, daß »ein Körper für den anderen (also auch das Gefäß für den Inhalt und vice versa) völlig undurchdringlich ist«, gelte für das zweite: »Dortselbst, wo die Körperteilchen sich befinden, dortselbst befinden sich auch die Raumteilchen; so daß, wenn wir sagen dürfen, der Körper sei ›in‹ Raume, wir auch umgekehrt sagen dürfen, der Raum sei in dem Körper.«

Das eine ›in‹ (*im Meßbecher*) und das andere (*im Raum*), auf deren »sprachlich genau die gleiche Rolle«, doch »grundverschiedene Bedeutungen« Palágyi hinweist<sup>11</sup>, unterscheiden ein *durchdringendes* und ein berührendes In-sein. Sie sind nicht einfach nur *verschiedene* (ἕτερα, diversa) ›in‹, wie in den Wendungen ›Linsen im Becher‹ und ›Linsen im Sack‹, sondern sind *unterschiedene* (διάφορα, differentia), weil sie *der*

---

7 | [G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 1,] §§ 135f. Hegel wird durchgängig nach der 20bändigen Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a.M. 1970 zitiert: »Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe«; gegebenenfalls ist die (leider modernisierte) Interpunktion zu restaurieren.

8 | [Johann Wolfgang Goethe, Farbenlehre], Didaktischer Teil, § 778.

9 | Ich erinnere an Reinachs Auffassung: »Die Ordnung der Dinge im Raum setzt den Raum schon voraus; genauer gesagt: räumliche Relationen haben Raumgebilde und diese wiederum den Raum zur Voraussetzung.« Vgl. die nachgelassene Arbeit »Über das Wesen der Bewegung«, in: Adolf Reinach, Gesammelte Schriften, hrg. von seinen Schülern Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein, Halle a.d. Saale 1921, S. 443.

10 | Melchior Palágyi, Die Logik auf dem Scheidewege, Berlin 1903, S. 45f.

11 | Ebd.

*Spiegelblicke* Art nach verschieden sind. Entsprechend ist das In-sein, das ein »in« im Sinne von »im Becher«, von dem, das eines im Sinne von »im Raum« angibt, *unterschieden*; beide sind *als In-sein andere* oder *verschiedene*.

Von einander durchdringenden Teilen spricht, auf scholastische Lehren sich stützend, auch Joachim Jungius.<sup>12</sup> Er differenziert zwischen *quantitativem* und *essentiellem Ganzen* per definitionem des Verhältnisses der Teile zueinander: Ob diese »inter se loco distinctae – [\* unter sich dem Orte nach distinkt]« oder »loco non sint disjunctae – [\* dem Orte nach nicht getrennt]«. Zum Beispiel das totum essentialia [\* essentielle Ganze] dient der Scholastik »[...] *corpus vivens constans ex anima et corpore*. Item quodvis *corpus naturale ex materia et forma* constitutum – [\* ein lebendiger Körper besteht aus Seele und Körper. Genauso ist jeder natürliche Körper aus Materie und Form konstituiert]«. Dieser sei *das Ganze*, das aus den seine Wesenheit (essentia) konstituierenden Teilen bestehe, und zwar »ita constituentibus, ut se invicem *penetrent* – [\* so konstituiert, daß sie sich gegenseitig durchdringen].<sup>13</sup>

Nur in Anbetracht dessen, daß die Teilchen von Körper und Raum sich wechselseitig durchdringen sollen, erfüllt *der Raum* mitsamt den darin enthaltenen Körpern die Definition eines *essentiellen* Ganzen (wie *das Gefäß* mitsamt den darin enthaltenen Körpern die eines *quantitativen*). In Anbetracht dessen hingegen, daß der Raum auch dort, wo *kein* Körper in ihm angetroffen wird, *Raum* ist, indes jeder Körper,

---

12 | In seiner »Logica Hamburgensis« von 1638. Leibniz hat dieses Buch immer aufs neue gerühmt, z.B. in einem Brief von 1667 als »Logicam quandam exotericam [...] quae tamen et ipsa sine exemplo est, adeo multa habet praeclara – [\* eine für ein breites Publikum geschriebene und dennoch, weil sie so viel Hervorragendes enthält, beispiellose Logik (dt.: Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, 6. Reihe, Bd. 1, S. 281)«. Die Hamburgische Logik ist auch heute noch mit Gewinn zu studieren, vereint sie doch Einsichten der Abaelard, Occam, Suarez mit Aussichten auf eine von der Naturwissenschaft erforderte Logik. Sie hätte den Deutschen das werden sollen, was den Franzosen ihre »Logique du Port Royal« von 1662 bis in die Gegenwart geblieben ist. Ich werde Jungius gelegentlich heranziehen.

13 | Definition und Beispiele bei J. Jungius, Logica Hamburgensis, hrg. von Rudolf W. Meyer, Hamburg 1957, S. 44; in deutscher, mitunter zu präzisierender Übersetzung auf S. 429. – Zum Unterschied von »partes distinctae« und »partes non disjunctae« soviel: Die ersten sind *diverse* Teile (»[...] *Diversitas*, aliàs *Distinctio dicta* [...] – [\* Verschiedenheit, sonst auch Distinktheit genannt]« ebd., S. 48), die zweiten *einander nicht ausschließende* Teile ([Liber] IV; [caput] 10, passim).

beliebig welcher, würde er *nicht* in ihm anzutreffen sein, kein Körper *Das Sehen* wäre, erfüllt *nur* der Körper-Raum oder der Raum-Körper, d.h. der von *des Spiegels* einem Körper penetrierte oder ihn penetrierende Raum, die Definition; denn unter diese fallen allein Teile, die *keine anderen* als gegenseitig sich durchdringende sind.

Jungius definiert weiter<sup>14</sup>: »Inhaerens est quod inhaeret aut aptum est inhaerere alteri Enti, sive quod ita *inexistit* alteri enti, ut id ipsum *penetret* sive penitus cum ipso *simul*<sup>15</sup> sit. [\* Inhärerendes ist, was einem anderen Seienden innewohnt oder fähig ist innezuwohnen, oder das einem anderen Seienden so in-existiert, daß es dieses selbst *durchdringt* oder mit diesem selbst völlig *gleichzeitig* ist.]«<sup>15</sup> Das durchdringende Insein ist demzufolge als ein *gleichzeitiges Einwohnen*, das fragliche Verhältnis als ein *gleichzeitiges einander-Einwohnen* von Körper und Raum zu begreifen. Und wenn wir fortan sagen, das Sehen-als sei ein Denken, *worin* das Sehen, und umgekehrt, das etwas-Sehen sei ein Sehen, *worin* das Denken *enthalten* ist, so sagen wir eben dieses: daß Denken und etwas-Sehen bzw. etwas-Sehen und Denken *einander gleichzeitig einwohnen*. Das Sehen-als und das etwas-Sehen erfüllen die Definition des totum essentiale; ihre Teile, ob Denken und Sehen oder Sehen und Denken, sind keine anderen als einander gleichzeitig einwohnende. Nicht etwa wäre das Sehen-als, welches ein Denken, noch das etwas-Sehen, welches ein Sehen *ist*, dem absoluten, nämlich von Körpern losgelösten Raum Newtons vergleichbar, so daß das Sehen im Denken oder das Denken im Sehen nur *partiell* enthalten sein würde. Beide Ganze *als Ganze* bestehen vielmehr aus den ihre Wesenheit *so* konstituierenden Teilen, daß diese einander *zur Gänze* enthalten.<sup>16</sup>

2. Auf die Frage, wann wir einen Spiegel *als Spiegel* sähen, antwortet Josef König<sup>17</sup>: Wir sähen *ihn*, nämlich einen Spiegel *als solchen*, »dann,

---

14 | [Ebd., Liber I, caput] 9, 14.

15 | Das ›simul‹ entspricht exakt dem aristotelischen ›ἄμα‹ (z.B. Met[aphysik] 1048 b33), es steht terminologisch für strenge Gleichzeitigkeit. Siehe Scholion »Aristoteles: Sehen und gesehen haben« [liegt nicht vor; siehe aber auch die Abschnitte I.3.4 (ab S. 94) und II.2.3 (ab S. 163)].

16 | Das Enthaltensein von etwas in einem anderen wird thematisch immer wieder wichtig werden. Man bleibe darauf von Anfang an aufmerksam.

17 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 4], S. 119. – Königs Buch von 1937, mit vollständigem Titel »Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie«, ist die verbesserte Fassung seiner Göttinger Habilitationsschrift. Um des Verhältnisses zwischen Sein und Denken innezuwerden, hat König formal strenge Analogien in Spiegel-

*Spiegelblicke* wenn wir *Anderes in ihm sehen*.« Man ist versucht, die beiden Teilsätze als einander *äquivalent* zu lesen, jeder *eine notwendige und hinreichende Bedingung* für den anderen. Ist aber der Nachsatz auch eine notwendige Bedingung (nur dann) des Vordersatzes, obschon König sie *nicht* ausspricht, so ist er doch, obschon König sie ausspricht, *keine* hinreichende Bedingung (dann) desselben. Ernst Mach erzählt, als er einmal müde einen Omnibus bestiegen, habe er gedacht, was träte denn da »für ein herabgekommener Schulmeister« hinzu. »Ich war es selbst, denn mir gegenüber befand sich ein großer Spiegel.«<sup>18</sup> Machs Blick in den Spiegel durchläuft zwei Phasen: in der zweiten erst *weiß* er, daß *er selber sich spiegelt*; in der ersten, da ihm dieses Wissen noch mangelt, sieht er zwar »*Anderes im Spiegel*«, denn er sieht, wenn auch irrtümlich, einen anderen Menschen, gleichwohl sieht er den Spiegel *nicht als solchen*. Um eine Äquivalenz zu erhalten, hätten wir zu formulieren: Wir sehen einen Spiegel *dann und nur dann* als Spiegel, *wenn wir wissen*, daß wir *Anderes in ihm sehen*.

In meinem Arbeitszimmer hängt eine runde Bronzescheibe an der Wand. Ihre zur Schau gestellte *Rückseite* zeigt einen erhabenen, schwarzgefleckt grün patinierten Trauben- und Tierdekor. Wer unbelehrt auf den kleinen Diskus blickt, hält ihn für ein vielleicht sehenswertes, jedenfalls sichtbares Ding neben anderen Dingen in meinem Zimmer, die ihrerseits sehenswert sein mögen (eine Sanduhr aus dem Biedermeier, eine Vedute von Piranesi). Dieser Betrachter *weiß nicht*,

---

Verhältnissen beigezogen; »[...] die wenigen eindringlichen Anmerkungen Josef Königs ermöglichen es, einen methodisch sicheren Boden für die Ausarbeitung der Fragestellung [nach dem Wesen des Spiegels; J. S.] zu gewinnen«. So urteilt Hans Heinz Holz in seiner Studie »Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher«, die selber diese Ausarbeitung erheblich gefördert hat (in: Hegel-Jahrbuch 1961, S. 61–124). Die Doppelnummer 1/2 (Köln 1982) der von ihm herausgegebenen Forschungshefte seines Centro degli studi filosofici Sant' Abbondio hat Holz zur Gänze »Formbestimmtheiten von Sein und Denken. Aspekte[n; J. S.] einer dialektischen Logik bei Josef König« gewidmet. Das Heft enthält u.a. den Beitrag »Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?« von Klaus Peters (S. 41–53); außerdem weist es auf das Wichtigste »Aus dem Nachlaß von Josef König« hin (S. 111ff.), so auf ein 30seitiges Spiegel-Manuskript.

18 | Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Auflage, Jena 1922, S. 3, Anm. 1. Psychologisch (genauer: *sozialpsychologisch*) bemerkenswert ist der dem zitierten Satz folgende: »Der Klassenhabitus war mir also viel geläufiger, als mein Specialhabitus.« An derselben Stelle erzählt Mach ein weiteres ähnliches Erlebnis.

daß er einen antiken chinesischen Spiegel sieht. Würde ich ihm Nähe- *Das Sehen*  
res über die Scheibe sagen, er *wüßte von mir*, daß er einen Gegenstand *des Spiegels*  
sieht, dessen polierte *Vorderseite* anderen Kulturen in anderen Zeiten  
zu einem Spiegel getaucht hat. Betritt aber ein Gast meine Wohnung  
und geht, seiner Blickrichtung folgend, auf den sichtbaren, doch un-  
ansehnlichen Flurspiegel zu, *so weiß er unmittelbar*, daß er in einen  
Spiegel schaut; die Belehrung erteilt ihm *sein eigener Blick*, in welchem  
er in gewisser Weise *sich selber* begegnet. Er *wüßte auch*, daß er in  
einen Spiegel schaut, wenn er anderem als sich selber darin bege-  
nete, nämlich Dingen und Personen, die seinem *unreflektierten Blick*  
verborgen blieben, weil sie sich etwa hinter ihm oder seitwärts von ihm  
befänden. In solchen Fällen wird jemand zwar durch seinen eigenen  
Blick, indes *nur mittelbar* belehrt, in einen Spiegel zu schauen. Es gibt  
außerdem, wie das Erlebnis von Ernst Mach eindrücklich macht, einen  
vierten, sozusagen *selbstvergessenen* Augenblick vor dem Spiegel: Man  
*weiß dann nicht*, daß man in ihn hineinschaut.

Zu wissen, wir sähen einen Spiegel, weil uns gesagt werde, der  
fragliche Gegenstand sei etwas Derartiges, ist augenscheinlich ein  
*anderes* Wissen als dasjenige, das uns sagen läßt, wir wüßten fraglos  
einem Spiegel gegenüberzustehen, weil wir in ihn hineinsähen. Damit  
jemand chinesische Bronzen, griechische Klappspiegel, sonstwelche  
miroirs und mirrors, deren einer oder anderer nach Spiegel nicht *aus-*  
sieht, doch für solche *ansieht*, könnte er auf spezielle Literatur verwie-  
sen werden.<sup>19</sup> Damit jemand aber weiß, er sehe in einen Spiegel *hinein*,  
braucht es im allgemeinen – mit Ausnahme eben jenes *selbstvergesse-*  
nen Augenblicks – keinen, wie immer gearteten, Verweis.

Etwas zu sehen, ohne zu wissen, *was* ich sehe, ist keine besonde-  
re, auf Spiegel beschränkte Situation. In meinem Zimmer stehen vier  
Bronzefigürchen, Nachbildungen von Himmelhunden und Palastlöwen,  
wie sie überlebensgroß auch in Pekings Kaiserstadt, als wären sie dort  
hingegossen, aufgestellt sind. Ich habe in diesen Figurinen so lange  
nur Miniaturen der Originale gesehen, bis ich erfuhr, ich hätte Eichma-  
ße vor mir, mit denen Opium abgewogen worden sei. Seitdem *weiß ich*  
*mehr*, als ich bis dahin gewußt habe. *Sehe* ich seitdem auch *mehr*? Mit  
einer Wendung der deutschen Sprache ließe sich wohl sagen, ich sähe  
die Bronzen nunmehr *mit anderen Augen*. Diese Ausdrucksweise bleibt  
freilich in einer eigentümlichen Schwebe: Ob ich gleichsam mit den

---

19 | Z.B. auf R[obert] W[illiam] Swallow, *Ancient Chinese Bronze Mirrors*,  
Peiping 1937; Wolfgang Züchner, *Griechische Klappspiegel*, Berlin 1942;  
Serge Roche/Germain Courage/Pierre Devinoy, *Spiegel, Spiegelkabinette*,  
*Spiegelgalerien, Hand- und Wandspiegel*, Tübingen 1985.

*Spiegelblicke* Augen eines *Anderen* sehe, dessen Wissen ich mir zu eigen gemacht habe, *oder* mit mit meinen *eigenen* Augen, die gleichsam durch andere wissend geworden sind. Beidemal kommt jedoch ein Wissen, wie von einem alter ego, zu meinem Sehen hinzu.

Die Verschiedenheit unseres Wissens, einen Spiegel *für* einen solchen *anzusehen*, von demjenigen, das uns zu sagen berechtigt, wir wüßten, wir sähen *in* einen Spiegel *hinein*, beruht auf der Verschiedenheit unseres jeweiligen Blicks; ihn modifiziert entweder ein *zu* ihm *hinzukommendes* oder das *in* ihm *enthaltene* Wissen. Redensarten wie »etwas für ein solches«, »jemanden für einen solchen ansehen« drücken mittels des Verbuns »sehen« zweifellos ein Wissen aus. Gleichwohl sind sie keine Synonyme des Wissens, die sich gewissermaßen auf das Sehen berufen, als würde erst dieses sie rechtfertigen, noch ist in ihnen das Sehen nur metaphorisch an die Stelle des Wissens getreten. Vielmehr *sehen* wir etwas für ein solches, jemanden für einen solchen an, weil wir von irgendwoher *wissen*, wofür wir es oder ihn anzusehen haben. Allein der ab alio belehrte Blick setzt unser Sehen in derartige Rechte ein. Hingegen sind unserem *Blick in den Spiegel* die Wissensgründe des Sehens *eo ipso* gegeben. Wer einem Spiegel offenen Auges gegenübersteht, *weiß* im allgemeinen, daß er *hineinschaut*, weil er *weiß*, daß er *herausschaut*. Auch *weiß* er *in demselben Augenblick*, in welchem er sieht, und *weiß lediglich dadurch*, daß er sieht. Sein Wissen ist *irgendwie* in seinem Sehen *enthalten*<sup>20</sup>, und sein Blick bedarf keiner außer der *spekulären* Selbstbelehrung. Ich nenne Augenblicke vor dem Spiegel, welche das Wissen um ihn *eo ipso* enthalten, fortan *Spiegelblicke*; in ihnen wird nicht irgendein Spiegel für einen solchen angesehen, sondern *der Spiegel als solcher* gesehen.

Erst der Spiegelblick als einer *in* den Spiegel stiftet dessen Sichtbarkeit *als solchen*. Blickte ich, anstatt *in* ihn, bloß *auf* ihn, wie ich, aus meinem Arbeitszimmer hinausschauend, auf den See und die Berge blicke, wäre mein Wissen, daß ich in einen Spiegel sehe, *ein* zu meinem Blick *hinzukommendes*, *kein* in ihm *enthaltenes* Wissen. Von einem Blick, der auf Spiegel wie auf Berge und See geworfen wird, ließe sich so wenig sagen, er stifte die Sichtbarkeit des Spiegels, wie sich sagen ließe, unser Blick auf Berge und See stifte *deren* Sichtbarkeit. Sie sind einfach deshalb, weil sie dort liegen, sichtbare Dinge, wie mein Bronzespiegel, einfach deshalb, weil er dort hängt, ein sichtbares Ding ist, ob jemand hinsieht oder nicht.<sup>21</sup> Wer aber hinsieht, weiß stricte *nur*

---

20 | Das *Wie* dieses Enthaltenseins, auch im Vergleich mit dem Enthaltensein des Denkens im Sehen, kann nur allmählich expliziert werden.

21 | Die von Bertrand Russell in »Unser Wissen von der Außenwelt« (Leip-

möglicher (nicht notwendiger) Weise, was er sieht. Sein Sehen selber *Das Sehen* stiftet nichts außer *gesehen haben*<sup>22</sup>, keine Sichtbarkeit und kein Wissen des Spiegels.

3. In der Wendung ›Das Sehen des Spiegels‹ ist der Genitiv ›des Spiegels‹ von eigentümlicher Ambivalenz; unzweifelhaft ein gen. *objectivus*, scheint er unter gewissen Umständen auch als ein gen. *subjectivus* auffaßbar zu sein. Diese nicht ihres grammatischen Alters, sondern ihrer logischen Frische wegen zu würdigende Unterscheidung besagt: »Er ist *subjectivus*, wenn durch ihn derjenige Gegenstand ausgedrückt wird, der etwas thut, dem etwas angehört, wie *hominum facte, liber pueri; objectivus*, wenn der Genitiv den leidenden Gegenstand bezeichnet oder dasjenige, worauf die Handlung oder Empfindung gerichtet ist.«<sup>23</sup> Im Deutschen steht der *objektive* Genitiv bei solchen Substantiven, »deren entsprechendes Verbum den *Accusativ* regiert«, »eigentlich nur bei Substantiven, welche ihre Ableitung von einem *verbo transitivo* durch die Form deutlich kund geben«<sup>24</sup> (am deutlichsten als dessen substantivierter Infinitiv). ›Sehen‹ ist ein solches transitives, den Akkusativ regierendes Verb: etwas sehen, z.B. den Spiegel. Auf ihn richtet sich mein Blick, ihn benennt der gen. *objectivus* ›des Spiegels‹ als einen etwas-Leidenden, er leidet meinen Blick. Begegne ich in meinem Spiegelblick *mir selber*, das eigene Auge gleichsam ins spekulare tauchend, schein nunmehr *ich*, der *in* den Spiegel *hineinschaut*, ein etwas-Leidender zu sein: ich leide den Blick dessen, der *aus* dem Spiegel *herausschaut*. Wer aber ist *er*, der mich ansieht? Schiene es gar so, *als sähe der Spiegel selber*, in figura meines Spiegel-Ich, *mich an*, lägen jene gewissen Umstände vor, unter denen der Genitiv ›des Spiegels‹ als ein *subjektiver* aufzufassen wäre. Was aber ist *es*, das mich ansieht? Ist das spekulare Auge *mein eigenes*, ist das Spiegel-Ich *mein Ich*? Ist denn da überhaupt etwas, oder *scheint* da

---

zig 1922, S. 89ff.) erörterte Problematik, ob die Sichtbarkeit der Dinge unabhängig von unserem Hinsehen sei, kann hier vernachlässigt werden. Um so dringlicher wird sie hingegen, wenn die Frage dahin geht, ob die Sichtbarkeit der *Spiegelbilder* unabhängig von unserem Hinsehen sei. Siehe die Studie »Spiegelbilder« [in diesem Band ab S. 111].

22 | Siehe das [nicht vorliegende Scholion »Aristoteles«; dazu Anm. 15]

23 | C[arl] G[ottlieb] Zumpt, Lateinische Grammatik, 12. Auflage, Berlin 1865, S. 281. Ich werde mich dieses »vielgebrauchten Schulbuches« des öfteren bedienen, weil es, ohne veraltet zu sein, sorgfältiger und ausführlicher als Lateingrammatiken heutzutage verfaßt ist.

24 | Ebd., S. 281f.

*Spiegelblicke* nur etwas zu sein? Ist vielleicht, um eine spätere Frage vorwegzunehmen<sup>25</sup>, *der Schein das Sein?*

*Den Spiegelblick, in welchem ich mir selber begegne, beschreibt angemessen ein Satz aus Personalpronomen und reflexivem Verb: Ich sehe mich* (scil. *im Spiegel*), d.i. genauer ein Satz aus Subjektpronomen (*ich*), verbum transitivum (*sehe*) und komplementärem Objektpronomen (*mich*). Das Verhältnis zwischen den beiden Pronomina, in der Bestimmung als *reflexiv* zunächst doch undurchschaut belassen, ist überaus problematisch; einem Valéry wird es zweifach fraglich. Seit den frühen zwanziger Jahren beunruhigt es den Sprachphilosophen der »Cahiers«, etwa gleichzeitig (1922) bedrängt es den Dichter der »Fragments du Narcisse«<sup>26</sup>, indes läuft die *Zwiefalt* des philosophischen und des poetischen Aspekts auf keinen *Zwiespalt*, vielmehr so zwingend auf *beidemale die gleiche narzißtische Situation* hinaus, daß festzustellen ist: »Valéry geht in den »Cahiers« davon aus, daß im reflexiven Verb das Subjektpronomen und das Komplementpronomen nicht dieselbe Person bezeichnen.«<sup>27</sup> Freilich bezeichnen sie *auch keine zwei Personen*, eher läßt sich sagen, das Komplementpronomen (als eines des Erleidenden) bezeichnete *nicht mehr ein und dieselbe Person* wie das Subjektpronomen (als eines des Handelnden). »Das komplementäre »Mich« ist eine Variable des »Ich«. In einem Satz wie »Je ME vois« ist »ME« das Bild eines Gesichts oder Körpers.«<sup>28</sup> Valéry behauptet das Verhältnis zwischen handelndem Ich und erleidendem Mich, *nicht mehr ein und dieselbe Person zu sein*,

---

25 | Siehe die Studie »Spiegelschein« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

26 | Valérys und Ovids Narziß-Dichtungen sind einander ebenbürtig. Siehe das Korollar »Narcissus. Zu Versen von Ovid« und »Narcisse. Zu Versen von Valéry« [von Schickel nicht ausgearbeitet; siehe aber S. 291ff.].

27 | Jürgen Kurt Schmidt, Sprachtheorie und Semantik in den Cahiers von Paul Valéry, Diss., Kiel 1965, S. 193. Schmidt überschreibt den betreffenden Abschnitt »Das reflexive Verb oder Narziß«. Auf S. 228 (STN 29) weist er die einschlägigen Stellen in den »Cahiers« nach. – Ich gebrauche »narzistisch«, wenn überhaupt, nur vorläufig und jedenfalls in seinem mythisch ursprünglichen, von Ovid und Valéry poetisch vertieften Sinn (dem »narzissisch« besser anstünde), *nicht* in jenem theoretisch verblaßten, auch uneinheitlich aufgefaßten Sinn einer »Libidobesetzung des Ichs«, zu dem die Psychoanalyse das Wort mit der Sache depraviert hat. Vgl. J[ean] Laplanche/J[ean]-B[ertrand] Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1972, unter dem Stichwort »Narzißmus«. Siehe auch Abschnitt 5 [ab S. 33].

28 | J. K. Schmidt, [Sprachtheorie und Semantik in den Cahiers von Paul Valéry,] a.a.O. [Anm. 27], S. 193. In Termini einer logischen Grammatik: »Zwischen *je* und *me* besteht die Beziehung *sehen*; d.i. eine zweigliedrige Relation

für alle reflexiven Verben, z.B. für »se surprendre soi-même«, »soi-même saisir«, »s'entremêler«, »s'entre-détruire«, »s'unir«, »penche-toi«, »beise-toi«<sup>29</sup>: »Der reflexive Begriff SE [bzw. das jeweilige Reflexivpronomen im syntaktischen Kontext; J. S.] ist das Signal einer Unabhängigkeit zwischen zwei ›Ich‹, von denen das eine wie ein fremder Körper dem anderen unterworfen ist.«<sup>30</sup> Dieser Satz gilt für jedwedes verbum reflexivum, beliebig welches, mithin auch für »se voir«. Wo aber *sieht* jemand *sich selber*, wenn er nicht irgendeinen Teil seines Körpers sieht, eine Hand oder einen Fuß, der ihm ebenso wie ein fremder Körper vor Augen kommt<sup>31</sup>, sondern *sein eigenes Gesicht*? *Sich selber*, in diesem Sinn, *sieht er ausschließlich in einem Spiegel*. Allein jener Blick, in welchem er *sein eigenes Auge als ein sehendes*, und zwar *ihn ansehendes*, im Spiegel *sieht*<sup>32</sup>, läßt ihn *sich selbst begegnen*.

4. *Wie ein fremder Körper*: entweder, im Falle des sich-Sehens, dem anderen unterworfen zu sein, oder, im Falle meines Blicks auf meine

---

zwischen einer *Person*, welche als *Referens* das *nominativische* Subjekt, und einem *Bild dieser Person*, welches als *Relatum* das *Akkusativobjekt* ist.« »Älteste grammatische Stellenformen« für Referens und Relatum, so Wilhelm Burkamp (Logik, Berlin 1932, S. 64), seien »die Casus (Nominativ, Genitiv, Dativ, Akkusativ, Ablativ, Lokativ usw.)«.

Oder in *rein logischen* Termini: xRy (worin R die Relation Abbild von, x das Referens, y das Relatum sei) ist eine zweigliedrige Beziehung R, die x zu y hat. Diese Beziehung ist *asymmetrisch*, da sie lediglich in der Richtung von x nach y, nicht aber von y nach x gilt; die zu ihr *inverse* (oder *konverse*) Relation lautet auf ›Urbild von‹. Diese Beziehung ist ferner *mehr* eindeutig, da *mehrere* Abbilder von *einem* Urbild möglich sind (z.B. in einer iterierenden Spiegelflucht).

Zur Asymmetrie einer Beziehung vgl. B. Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, München 1923, S. 46: »Asymmetrische Beziehungen sind sozusagen die relationalsten Relationen und die wichtigsten für den Philosophen, der die tiefste logische Natur der Beziehungen studieren will.«

29 | Die Beispiele entnehme ich Valéry's »Fragments du Narcisse«, gegen Ende von Abschnitt II und Schluß von Abschnitt III.

30 | J. K. Schmidt, [Sprachtheorie und Semantik in den Cahiers von Paul Valéry], a.a.O. [Anm. 27], S. 194, Anm. 1.

31 | Wie Ernst Mach [in »Die Analyse der Empfindungen«, a.a.O. [Anm. 18], S. 15f., es gezeichnet und als »Selbstschauung ›Ich‹« beschrieben hat. Darauf ist Ernst Bloch in »Verfremdungen«, [Bd.] I, Frankfurt a.M. 1962, S. 13ff., eingegangen (»Selbstporträt ohne Spiegel«).

32 | Bekanntlich würde Husserl sich diese Analyse nicht zu eigen machen; auf Grund der von ihm »bei der korrelativen Konstitution von Leib und Au-

*Spiegelblicke* Hand oder meinen Fuß, mir vor Augen zu kommen; *in beiden Fällen* gebrauchen wir unbedacht dieselbe Wendung, scheint doch ihren Gleichlaut auch ein Gleichsinn zu begleiten. Aber im zweiten Fall weiß ich stricte *nur möglicher, nicht notwendiger Weise*, daß ich einen Körperteil *von mir* sehe (man könnte mich ja getäuscht haben, und er könnte in Wirklichkeit ein fremder sein<sup>33</sup>). Im ersten Fall weiß ich *notwendig*, daß mein Blick mich selber *wie einen anderen, weil nicht mehr wie denselben*, trifft. Im zweiten Fall ist jene Wendung, wenn nicht trivial, vielleicht von psychologischem Interesse, im ersten allemal von philosophischem: sie drückt dann ein *Selbstverhältnis*<sup>34</sup> aus. Das sich-Sehen konstituiert zwar nicht Leiblichkeit, wie eine solche leibliche Konstituierung dem Tastsinn zuzuschreiben ist, je-

---

ßenwelt« festgestellten »Unterschiede zwischen visuellem und taktuellem Gebiet«, hätte er einzuwenden (und hat es expressis verbis auch eingewendet): »Natürlich wird man nicht sagen, ich sehe mein Auge im Spiegel; denn mein Auge, das sehende als sehendes, nehme ich nicht wahr; ich sehe etwas, von dem ich indirekt, durch »Einfühlung« urteile, daß es identisch ist mit meinem (etwa durch Tasten sich konstituierenden) Ding Auge, ebenso wie ich das Auge eines Anderen sehe« (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, [in: ders., *Husserliana*, Bd. IV, The Hague] 1952, S. 147 und S. 148, Anm. 1). – Zum behaupteten »indirekt«, »durch »Einfühlung« zustande gekommenen Urteil siehe den folgenden Abschnitt 4 [ab S. 29].

33 | Z.B. wenn ich (bei Lumbalanästhesie) der Operation meines Sprunggelenks über einen Monitor zuschaue; es bedürfte noch nicht einmal des distanzierenden, verfremdenden optischen Mediums, um mich zu täuschen.

34 | Den Begriff »Selbstverhältnis« nehme ich im gleichen Sinne, in dem Jürgen Stolzenberg (Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02, Stuttgart 1986, passim), Dieter Henrich (Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, passim) und Ernst Tugendhat (Selbstbewußtsein und Selbstbehauptung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979, passim) ihn verwenden. Tugendhat spricht auch von einem »reflektierten Selbstverhältnis« (ebd., S. 31); ich werde mich dieses Ausdrucks gelegentlich bedienen. Tugendhats Ausdruck »reflexive Relation« (ebd., S. 155) halte ich hingegen für unglücklich, da reflexive Relationen auch in der formalen Logik auftreten, jedoch »die Theorieversuche über Selbstverhältnisse, welche die klassische deutsche Philosophie entwickelt hat« (D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, S. 3), allein mittels der dialektischen oder spekulativen Logik einzusehen sind.

doch konstituiert das Auge, welches vor dem Spiegel in sich selber *Das Sehen* wie in einem anderen ruht, *ein der Leiblichkeit voraus und zugrunde des Spiegels liegendes Ich*.

*Der Blick in den Spiegel* und *der Blick aus dem Spiegel* sind nicht nur *verschiedene* Blicke, sie sind auch *als Blicke* verschieden, sind mit-  
hin *unterschiedene, gegenteilige* (und nicht nur *gegensätzliche*) Blicke. Ihr Unterschied ist aber besonderer Art: Der *Blick in den Spiegel* enthält *sich selbst und sein Gegenteil*, den *Blick aus dem Spiegel*. (Das Umgekehrte, daß *auch dieser sich selbst und sein Gegenteil*, den *Blick in den Spiegel*, enthalte, ist *bloßer Schein*.) Wo nun etwas sich selbst und sein Gegenteil enthält, handelt es sich um einen *Selbstunterschied*. Mit König ist zu sagen, »daß überall dort, wo ein *Selbstunterschied* im Hintergrund liegt, Formulierungen auftreten, die mehr oder minder lebhaft die Erinnerung an *Hegel* wecken.«<sup>35</sup> Es sind *spekulative* Formu-

---

Die Einwände, die Tugendhat, sich zu Unrecht auch auf Wittgenstein berufend, dagegen erhebt (Selbstbewußtsein und Selbstbehauptung, S. 13ff.), daß »wir geneigt sind, die Rede vom Bewußtsein von etwas metaphorisch nach dem Modell des Sehens aufzufassen, eine Neigung, der die gesamte europäische Tradition von Parmenides bis Husserl zum Opfer gefallen« sei, greife ich in der Studie »Spiegelbilder« [in diesem Buch ab S. 111] auf. Allerdings sind Tugendhats Einwände, verglichen mit denen von Richard Rorty (Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1981), nachrangig.

35 | Josef König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 17], S. 124, Anm. 1. König setzt seine Anmerkung fort, die zitierte Hegel-Stelle macht auch den Terminus »übergreifende Gattung« plausibel: »So heißt es z.B. in der »Logik« (Ausgabe Lasson, 2. Teil, S. 246 [Werke in zwanzig Bänden, Band 6, S. 281]): »Das Allgemeine bestimmt *sich*, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist *sein* Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere. Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; *es greift über dasselbe über* und *ist in ihm bei sich*. So ist es die Totalität und Prinzip seiner Verschiedenheit, die ganz nur durch es selbst bestimmt ist.« (Letzte Hervorh. v. m.)

Auch ein Satz Fichtes mag bereits hier, unkommentiert, angeführt werden (ich zitiere ihn nach J. Stolzenberg, [Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung], a.a.O. [Anm. 34], S. 236): »Das Ich in der Wiss=Lehre [...] ist kein Spiegel, sondern *ein Auge*; es ist ein sich abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; *durch sein eigenes sehen wird das Auge* (die Intelligenz) *sich selbst zum Bilde*« [Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre nova methode, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. IV,2, Stuttgart/Bad

*Spiegelblicke* lierungen, und im philosophischen Sprachgebrauch hängt das Wort »spekulativ« aufs engste mit *Spiegelverhältnissen* als *Selbstverhältnissen* zusammen. Der Blick *in* den Spiegel und der Blick *aus* dem Spiegel sind Gegenteile (ἐναντία), und zwar näher *so*, daß der Blick *in* den Spiegel *übergreifende* Gattung oder, bestimmter, Gattung seiner selbst und seines Gegenteils ist, nämlich Gattung des Blickes *in* den Spiegel und des Blickes *aus* dem Spiegel. (Das Umgekehrte, daß ebenfalls der Blick *aus* dem Spiegel *übergreifende* Gattung sei, ist wiederum *purere Schein*.) Den Blick *in* den Spiegel mag man, mit zwei spekulativen Wendungen Königs, »ein in sich einiges Doppeltes« nennen, »nicht zwar dasselbe, dennoch aber nicht zwei, sondern eines«. <sup>36</sup> Solche Formulierungen lassen auch an das von Valéry behauptete Verhältnis zwischen handelndem Ich und erleidendem Mich denken, *nicht mehr* ein und dieselbe Person zu sein. Oder, in meinem *Augenblick* angemessenen Worten: Mein von mir gesehener Augenblick ist *nicht mehr* derselbe wie mein ihn sehender Augenblick, doch *zwei* Augenblicke sind sie *nicht*.

Freilich haben wir uns zu hüten, dieses *nicht mehr*, wie unsere Sprache nahezuliegen scheint, *temporal* aufzufassen. Das Wörterbuch gibt an, das Adverb »mehr« drücke »in Verbindung mit einer Negation aus, daß ein Geschehen, ein Zustand, eine Reihenfolge o.ä. nicht fortgesetzt wird«<sup>37</sup>, z.B. »er ist nicht mehr da«; ein anderer Gebrauch ist nicht verzeichnet. Aber keineswegs *hört* mit meinem Blick *aus* dem Spiegel, welcher *nicht mehr* derselbe ist wie mein Blick *in* den Spiegel, irgend etwas, das bis dahin vor sich gegangen wäre, *auf*. Mit meinem Blick *aus* dem Spiegel *beginnt* im Gegenteil überhaupt erst etwas *vor sich zu gehen*: daß ich nämlich mein Auge sehe und es *zugleich* wie zu einem anderen, weil *nicht mehr* wie zu demselben, Gesehenen ha-

---

Cannstatt 1978], S. 49.) Ich erörtere die Implikationen dieses Satzes für den Begriff der Reflexion in I.3. [ab S. 81].

36 | Die erste Wendung findet sich in seinem Vortrag »Das System von Leibniz« (1946; jetzt in: Josef König, Vorträge und Aufsätze, Freiburg/München 1978, S. 34); sie geht dort auf Hegels Konzeption des übergreifenden Allgemeinen. Die zweite Wendung steht in seinem Colloquiumsvortrag »Das spezifische Können der Philosophie als εὔ λέγειν« (1937; jetzt in: [ebd.,] S. 21); sie gilt dort dem spekulativen Verhältnis zwischen philosophischen Gegenständen und unseren Gedanken von ihnen, z.B. zwischen dem Sein selber und dem Gedanken »Sein«, der Seele selber und dem Gedanken »Seele«, der Natur selber und dem Gedanken »Natur«.

37 | Vgl. Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Band 4, Mannheim/Wien/Zürich 1978, unter »mehr«.

be.<sup>38</sup> *Dieses ›nicht mehr‹ drückt ganz und gar nichts Zeitliches aus, Das Sehen sondern zeigt ein spekulatives, d.h. spekulär-logisches Selbstverhältnis an: die Selbstbespiegelung meines sehenden Blicks in meinem gesehenen (nur scheinbar selber sehenden), die lediglich die Dauer meines Spiegelblicks als ein und desselben Augenblicks währt. Zwei Augenblicke, einen sehenden und einen in tempore erwidern, so daß ›nicht mehr‹ doch zeitbezogen wäre, gibt es nicht.*

Der Behauptung Husserls<sup>39</sup>, ich nähme »mein Auge, das sehende als sehendes, [...] nicht wahr«, ich sähe es, »ebenso wie ich das Auge eines Anderen sehe«, ist zu widersprechen. Ich könnte ja meinem Blick in den Spiegel wissentlich einen Ausdruck verleihen, den ich ohne weiteres, weder »indirekt« noch »durch ›Einführung‹«<sup>40</sup> im Blick aus dem Spiegel als den von mir verliehenen Ausdruck wiedererkenne. Im allgemeinen werden derlei Hilfen, damit ich meinen Spiegelblick als den eigenen identifiziere, nicht einmal benötigt, habe ich doch längst gelernt, mein Spiegelbild (also auch das reflektierte Bild meines Auges) unmittelbar auf mich selbst zu beziehen, wie ich ebenfalls längst gelernt habe, meinen Leib als den eigenen zu ertasten. »Der Mensch muß all das erst erlernen, wofür er geschaffen ist«, schreibt Valéry.<sup>41</sup> Das ›erlernen‹ (›apprendre‹) münzt er nicht aufs Trivium, schon gar nicht auf Trivialien wie Alphabet und Notenschrift, Kompaß oder Uhr, er meint vielmehr ein Lernen, das unser Selbst verbürgt. Keiner von uns, sobald er die Spiegelstadien der Kindheit durchgemessen hat, gerät noch in Gefahr, den Spiegeltod zu sterben. Narziß, in eins Anfang und Ende der Reflexion, hat die mythische Spiegelschuld für alle gebüßt.

5. Jacques Lacan meint Grenzen definiert zu haben, »dans lesquelles il est impossible à notre technique de méconnaître les moments structurants de la phénoménologie hégélienne: au premier chef la dialectique du Maître et de l'Esclave [...] [\* innerhalb deren es unserer Technik unmöglich ist, die Strukturmomente der Hegelschen Phänomenologie außer acht zu lassen: zunächst vor allem die Dialektik von Herr und Knecht].«<sup>42</sup> Einer seiner Interpreten überträgt denn auch Hegel die

---

38 | Näheres zu dieser Formulierung in dem Scholion »Aristoteles. Sehen und gesehen haben« [von Schickel nicht ausgearbeitet; dazu Anm. 15].

39 | Siehe Anm. 32 [auf S. 29f.]; Hervorh. im Husserl-Zitat von mir.

40 | [E.] Husserl, [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,] a.a.O. [Anm. 32], S. 148.

41 | Paul Valéry, Cahiers/Hefte, Band I, Frankfurt a.M. 1987, S. 405.

42 | Jacques Lacan, Fonction et champ de la parole et du langage en psych-

*Spiegelblicke* Patenschaft für Lacans *stade du miroir*; unterstellt jenem spekulativen Tun, welches laut Phänomenologie »ein Tun ebenso wohl *gegen sich* als *gegen das Andere*«, welches »ungetrennt ebenso wohl *das Tun des Einen als des Anderen ist*«, unterstellt dem *sich-selbst-im-Anderen-Sehen*<sup>43</sup>, eine »Beziehung »en miroir«<sup>44</sup> zu sein. Es ginge hinaus, »par les yeux d'autrui« [\* durch die Augen der Anderen], auf den Herrn und seinen Knecht, dessen Knechtung »in ihrer Vollbringung zum Gegenteil dessen werde, was sie unmittelbar ist [...] und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren«<sup>45</sup> hinaus, »par les regards d'autrui« [\* durch das Sehen der Anderen], *auf den Blick als den Herrn des Spiegels*<sup>46</sup>, dessen sehend sich vollbringende, dem *Leib eigene* Herrschaft sich kehren werde, »en un clin d'œil« [\* in einem Augenblick], in gesehen vollbrachte, *leibeigene* Knechtschaft. Es ginge hinaus auf ..., würde der Blick *aus* dem Spiegel *jedem* ein sehender werden, anstatt *alle* mal ein sehend *scheinender* zu bleiben. So aber wird dem »je spéculaire« *pseudodialektisch* mitgespielt, wird das »je social« *mit sich allein gelassen*.

Die Psychoanalytiker sind einer Übereinstimmung, was *Narzißmus* bedeuten solle, weder willens noch (vermutlich) fähig. Sie bedienen sich des Terminus, ein jeder ad libitum, benehmen sich wie *Wortfetischisten*, doch wie *namensvergessene*; bereits Freuds Auffassung des sogenannten *primären Narzißmus* »verliert [...] den Bezug zu einem Bild von sich selbst aus dem Auge, zu einer *Spiegelbeziehung*, die die Etymologie des Ausdrucks »Narzißmus« voraussetzt«.<sup>47</sup> Lacan wiederum mag seinen Ovid gelesen, mithin den einzig legitimen, obzwar literarischen Zugang zu dem Mythos erkundet haben, aber es scheint, als habe er den Dichter nicht beim *spiegelreflektierenden* Wort genommen. Was Psychoanalytiker, genügsam mit *Libido* und *Trieb*, ihm vor-enthielten, hat Ovid ihm, der danach wohl kaum suchte, beschert: ein

---

analyse (1953), in: [ders.], *Écrits*, Bd. I, Paris 1966, S. 292 [dt. in: *Schriften*, Bd. 1, ausgewählt und hrg. von Norbert Haas, Olten 1973, S. 135].

43 | [G.W.F.] Hegel, [Phänomenologie des Geistes, in: ders., *Werke*], a.a.O. [Anm. 7, Bd. 3], S. 147.

44 | Hermann Lang, *Die Sprache und das Unbewußte*. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1986, S. 153.

45 | [G.W.F.] Hegel, [Phänomenologie des Geistes, a.a.O. (Anm. 43)], S. 152.

46 | Siehe die Studie I.2.1 [ab S. 43]. Dort nehme ich die Formulierung wieder auf, freilich in einem *undialektischen* (zumal *unhegelschen*) Sinne.

47 | J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, [a.a.O., Anm. 27], S. 322 (Hervorh. v. m.).

Wort, nämlich das Wort ›Begierde‹. Lateinisch heißt es ›cupido‹; das *Das Sehen des Spiegels* ist, geschrieben gar mit großem C, als göttlich verhängtes Begehren, ob hetero-, ob homoerotisch, zu lesen, ehe es zur verspielten amour, wie göttlich, herunterkommt; das ist, eingeschrieben ins zugehörige Verbum ›cupere‹, ein natürliches, unwillkürliches, auch unregelmäßiges, leidenschaftliches Verlangen<sup>48</sup>, *ein süchtig sich Sehnen nach Sucht*, wahrhaft eine Begierde nach der Begierde<sup>49</sup>, soll sagen, nach Sucht und Begierde *des Anderen*. Hegel liegt nahe, doch Ovid halte uns auf! In zweien der Verse, in denen die Metamorphose des Narcissus erzählt wird, hat Lacan das Verb vorfinden können: »Se cupit inprudens et, qui probat, ipse probatur [...] [\* Arglos begehrt er sich selbst, erregt und findet gefallen].«; »Quod cupio, mecum est: inopem me copia fecit [\* Was ich begehre, ist an mir! Es läßt die Fülle mich darben].«<sup>50</sup> Im ersten spricht der Dichter von Narziß: *Sich* begehrt er, einer der nicht sieht, woran er mit Spiegeln ist; im zweiten spricht der Knabe *von sich*: Was ich begehre, ist mein, *unvermögend* hat mich dieses Vermögen gemacht. Denn inzwischen ist Narziß ein *prudens* geworden, ein Vers zwischenhin läßt ihn, den nunmehr *Einsichtigen*, sagen: »Iste ego sum! sensi, nec me mea fallit imago (Der da bin ich! ich hab's begriffen, ein für alle Male, und mich trägt nicht länger mein Bild)«. <sup>51</sup> Hegel liegt wieder fern, Narzißismus, wäre er selbst ein narzissischer, womöglich noch ferner; ein narzißtischer liegt nirgendwo.<sup>52</sup> Lacan, nach dem Wort ›cupere‹ greifend, greift ins Leere; sein ›désir‹ soll Ovid in Hegel übersetzen, nur *besetzt* es weder das dichterische Wort des einen noch das philosophische des andern. Lire la Phénoménologie.

Das *Selbstbewußtsein*, begriffen in »Bildung oder Bewegung«<sup>53</sup>,

---

48 | Vgl. Karl Ernst Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. I (A–H), Leipzig 1870, unter ›cupio‹.

49 | Vgl. Alexandre Kojève: »Die Begierde ist menschlich (oder genauer gesagt ›vermenschlichend‹, ›anthropogen‹) nur unter der Bedingung, daß sie auf eine andere *Begierde* und auf eine *andere* Begierde bezogen ist« (Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der ›Phänomenologie des Geistes‹, in: H.F. Fulda/D. Henrich [Hrg.], Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹, Frankfurt a.M. 1973, S. 145).

50 | Ovid, Metamorphosen, III 425, 466 [dt.: Ovid, Metamorphosen, übers. von Erich Rösch, München 1977, S. 109, 111].

51 | Ebd., III 463.

52 | Siehe zu diesem Absatz das Korollar »Narcissus. Zu Versen von Ovid« [liegt nicht vor; statt dessen in diesem Band ab S. 287].

53 | [G.W.F.] Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809ff.), § 24; zit. nach [ders.,] Werke, a.a.O. [Anm. 7], Bd. 4, S. 117. Stellen aus der »Pro-

*Spiegelblicke* erscheint »auf der ersten Stufe seiner Entwicklung« in der Form der *Begehrde*<sup>54</sup>; diese, *begehend nur als begehrte*, ist »für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein«, d.h. ist ein Selbstbewußtsein *nur als außer sich gekommenes*.<sup>55</sup> Hegelisch geht keine Rede von einem Begehren des *Narziß*, geht ebensowenig eine von einem »flüssigen Medium«, welches, obwohl selbst *das Ansich und*, im »Unterschied der Gestalten«, *das Andere*, nun auch *spiegele*, welches, obwohl *Verkehrung wie Verkehrtheit* an sich selbst, nun auch spiegelverkehrt sei.<sup>56</sup> Aber Lacan und die Seinen meinen sich Genüge getan: »Schon das Bild im Spiegel konstituiert das Ich als eine ihm *äußerliche* Gestalt und fixiert es unter einer Symmetrie, die umkehrt. »Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'*aliénation* du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord.«<sup>57</sup> So ist, und dies ist ein wesentlicher Punkt, die erste Wirkung der *Imago*, die beim menschlichen Wesen erscheint, eine Wirkung der *Entfremdung* des Subjekts. Es ist der andere, in dem sich das Subjekt identifiziert und sogar allererst erfährt.«<sup>57</sup> Niemand würde dieser Sätze, zu luftiger für Steine des Anstoßes, achten, sollte nicht Hegel sie aufgeblasen haben.

Die Bildung des Selbstbewußtseins *vor Spiegeln* begonnen zu finden, in jenem *stade du miroir* genannten *Lebensstadium*, mag psychologisch begründbar sein. Einen *philosophisch* zureichenden Grund indessen, daß die Bewegung des Selbstbewußtseins zur zweiten Stufe fortgetrieben werde, bergen die Spiegel *nicht*, wir wähten denn, den hegelsch erforderten »*Prozeß des Anerkennens*«<sup>58</sup>, wie es die Selbstbewußtseine *einander* zu zollen haben, damit sie, ein jedes *für sich*, als Bewußtseine ihrer selbst zu sich kämen, zwischen einem Lebendigen und dessen Abglanz vollzogen zu sehen. Spätestens auf dieser

---

pädeutik« und der »Encyclopädie« sind zum Lesen der »Phänomenologie des Geistes« heranzuziehen.

54 | [G.W.F.] Hegel, Encyclopädie, a.a.O. [Anm. 7], § 426 (Zusatz), S. 215.

55 | [G.W.F.] Hegel, Phänomenologie des Geistes, [in: ders., Werke, a.a.O. (Anm. 7), S. 146].

56 | Ebd., S. 141.

57 | Hermann Lang, Die Sprache und das Unbewußte, a.a.O. [Anm. 44], S. 51. Für Lacan ist dort »Écrits«, Paris 1966, S. 181, angegeben. [Die deutsche Translation ist aus J. Lacan: Schriften III, übers. von Norbert Haas und anderen, 3., korrigierte Auflage, Berlin/Weinheim 1994, S. 158f.]

58 | [G.W.F.] Hegel, Encyclopädie, § 425 (Zusatz); a.a.O. [Anm. 7], S. 215.

Stufe des anerkannten, da anerkennenden, des anerkennenden, da *Das Sehen* anerkannten Selbstbewußtseins würde unabweisbar, falls Hegel eine *des Spiegels* *Spiegeldialektik* verfaßt hätte, das spiegelnd gespiegelte *Doppelich sozial* zu interpretieren: *als Herr und Knecht*, diese beiden ganz und gar historisch, ganz und gar politisch verstanden; ein *Spiegelherr bloß formaliter* reflektiert, bliebe ein Robinson<sup>59</sup>, dem Freitag abhanden wäre. Der Prozeß gegenseitiger Anerkenntnis mangelte *eines* der Gegner, und zwar *dessen*, welchem »die Fortentwicklung des Selbstbewußtseins«<sup>60</sup> qua »die fruchtbaren Momente der Menschheitsentwicklung«<sup>61</sup> obliegt: des *knechtischen* Bewußtseins als *der Wahrheit* des selbständigen.<sup>62</sup> Was für eine Wahrheit, *außer derjenigen des Scheins*, möchte aber *im* Spiegel anzutreffen sein, und solcher Schein, spräche er selbst aus dem *eigenen Spiegelauge*, er ist, weil keiner Umkehrung fähig, *unselbständig* auf immer.

6. ›Augenblick‹ scheint die Bedeutung mit der Betonung zu ändern: *Augenblick* oder *Augenblick*. Das Grimmsche Wörterbuch teilt dazu mit: »[...] nhd. hat sich die sinnliche bedeutung selten erhalten und man sagt dann statt *augenblicke blicke der augen*; doch heißt es noch: *das man wol greifen mag, wie gar einen besondern augenblick gott auf die selb kirchen habe*. Luther 1.166<sup>b</sup>. Desto [...] häufiger ist die abgezogene anwendung den enteilenden punct der zeit, die ριπή oder auch ροπή ὀφθαλμοῦ [...].«<sup>63</sup> Daß der Augenblick dem punctum temporis gleiche oder dem pfeilschnellen Schuß, vermitteln am klarsten die Adverbialbildungen ›augenblicklich‹ und ›augenblicks‹. Der lexikographische Zufall, denn auf ›augenblicks‹ folgt bei den Grimm ›Augenblitz‹, hält diese Fährte frisch: ›Blitz‹ und ›Blick‹ heißen, ihrer linguualen *Herkunft* und semantischen *Auskunft* nach, einander nah verwandt. Hierüber das Wörterbuch: »[...] Luther häuft sie beide: *deine pfeile fuhren mit glenzen dahin und deine sphere (l. spere) mit blicken des blitzes*. Habac. 4,11. schön und oft verwendet unsere sprache

59 | Ein von Hegel hergenommener Vergleich; vgl. Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809ff.), a.a.O. [Anm. 53], § 35, S. 121.

60 | Ernst Bloch, Subjekt–Objekt. Erläuterungen zu Hegel, erweit[erte] Ausg[abe], Frankfurt a.M. 1962, S. 71.

61 | Georg Lukács, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, [in: ders.] Werke, Bd. 8, 3. Auflage 1967, S. 407.

62 | Vgl. ebd. Ich paraphrasiere den Anfang der dort angeführten Hegel-Stelle (Phänomenologie des Geistes, a.a.O. [Anm. 55], S. 152).

63 | Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Erster Band 1854, unter ›Augenblick‹. Reprint München 1984 (wie alle Bände).

*Spiegelblicke* *blick* vom licht und strahl des auges [...] das *auge* *blickt*, *blitzt* und *leuchtet*.«<sup>64</sup>

Die Sprache selbst ist geschmeidiger, als Philologen es sind. Sie beläßt ›Augenblick‹ zuweilen in der Schweben. Wir bleiben dann der sinnlichen Bedeutung, daß unsere *Augen* blicken, wohl bewußt, obschon wir die »abgezogene« des momentum zum Ausdruck bringen wollen, und umgekehrt setzen wir »für den enteilenden punct der zeit« eben jene Frist, so kurz ein Blick unserer Augen nur zu dauern vermag. Anstatt ins Abstrakte zu verblassen, nimmt ›Augenblick‹ noch eine zweite Farbe an. Im spekularen Selbstverhältnis ergibt sich die Ambivalenz des Wortes, *ictus oculi*<sup>65</sup> und *minimum momentum* zu bedeuten, *wie von selber*. Ich kann von meinem Spiegelbild sinnvoll sagen, es entstehe *in dem selben Augenblick, den ich und in dem ich mich* dem Spiegel zuwende, wie ich sinnvoll auch sagen kann, es vergehe *in dem selben Augenblick, den ich und in dem ich mich* vom Spiegel abwende. Mein Augenblick, welcher das Mich im Spiegel konstituiert, bedarf nur eines Augenblicks qua *-blitzes*.

Nunmehr läßt sich genauer angeben, *wie* das Wissen, daß ich *mich* im Spiegel sehe, in meinem Sehen *enthalten* sei. Zweifellos ist dieses Wissen ein Sehen-*als*, ich sehe mich als gespiegeltes Ich, und insofern ist es ebenfalls *ein Denken, worin das Sehen enthalten* ist<sup>66</sup>, indessen sind die Modi des Enthaltenseins nicht dieselben. Zweifellos sehe ich *jedes sichtbare* Ding als ein bestimmtes<sup>67</sup>, z.B. *O als Ziffer*, doch kann ich mich in der Bestimmtheit irren, ich kann die richtige vergessen haben und z.B. *O fälschlich als Buchstaben* sehen; oder ich sehe, mit gleichsam unbelehrten Augen, den chinesischen

---

64 | Ebd., Zweiter Band 1860, unter ›Blick‹. Vgl. dort auch ›blickschnell‹: »rapidissimus, schnell wie ein blick oder blitz«; ferner ›Blickschutz‹: »fulminis jaculum, geschosz des blitzes, [...] nhd. aber schusz *des blickes, auges*«. Noch im Trivialroman der Jahrhundertwende stehen ›Blick‹ und ›blitzen‹ nebeneinander: Die beiden Kaziken »wurden vielmehr *mit Blicken angeblitzt*, welche alles, aber nur nicht freundlich waren« (Karl May, In den Cordilleren, Reiseerzählung ca. 1893; zit. nach [ders.,] Werkausgabe, [Bd.] IV, 8. Nördlingen 1988, S. 92; Hervorh. v. m.).

65 | Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Erster Band 1854, definiert ›Augenblick‹ durch lat. ›ictus oculi‹ und ›momentum‹. ›ictus‹ bedeutet ›Tritt, Schlag, Stich‹; für ›Fußtritt‹ hat Livius ›i. calcis‹, für ›Blitzschlag‹ Cicero ›fulminis i.‹, für ›Sonnenstich‹ Horaz ›i. solis‹. Im Sinne von ›Augenblitz‹ nennt ›i. oculi‹ den scharfen Blick.

66 | Siehe Abschnitt I.1.1 [ab S. 19].

67 | Siehe [in der] Anm. 6 [auf S. 20 das] Zitat von M. Theunissen.

Bronzespiegel als metallene Zierscheibe an. Im allgemeinen ist das *Das Sehen* Sehen-als ein *möglicher Weise unrichtig-Denken*, worin zwangsläufig *des Spiegels* ein unrichtig-Sehen enthalten ist. Ausschließlich der *Spiegelblick*, welcher als einer *in den Spiegel diesen als solchen* sieht, ist ein *notwendiger Weise richtig-Denken*, worin zwangsläufig ein richtig-Sehen enthalten ist. Ich sehe mein *Spiegel-Ich* und sehe es *als solches*, es sei denn, mein Blick, mich trügend, schein ein *Spiegelblick* anstatt ein *gespiegelter*.

Ich sehe mein Spiegel-Ich als solches aber *in dem einen und selben* Augenblick, in welchem es mich anzuschauen scheint. Ein strenges *Auf-einmal* (ἄμα<sup>68</sup>) fordert zu sagen: Ich sehe mich *und zugleich habe* ich mich gesehen, habe ich mich nämlich *zum Gesehenen*; das sich-Sehen (scil. im Spiegel) verlangt wie das Sehen schlechthin, *in eins* präsentisch *und* perfektisch aufgefaßt zu werden. Nicht von ungefähr hat König, dem Sein und *Denken* thematisch sind, die Parallele gezogen: »[...] daß das Gedachte das ist, was ich – nicht so sehr *denke* als vielmehr – *denke und gedacht habe*; d.h. das *gedacht-Haben* ist inneres Moment des einfachen Denkens«. <sup>69</sup> In dieser Hinsicht hat bereits Aristoteles Sehen und Denken einander gleichgesetzt, König würde ihm darin wohl folgen, so daß in ihrer beider Sinn zu formulieren möglich, ja, geboten ist, das *gesehen-Haben* sei seinerseits »inneres Moment« des einfachen *Sehens*, ein gewissermaßen »apriorisches Perfekt«. <sup>70</sup> Die Logoi von Sehen und Denken sind einander aufs engste verwandt.

7. Die Wendung »Das Sehen Gottes«, genommen vom Cusanischen Titel »De visione Dei«, ist grammatisch der anderen »Das Sehen des Spiegels« insofern analog, als auch der Genitiv »Gottes« eine eigentümliche

---

68 | Siehe Anm. 15 [auf S. 23].

69 | Josef König, [Sein und Denken], a.a.O., [Anm. 4], S. 136. – In »Sein und Denken« hat König auch seiner Wertschätzung des Grimmschen Wörterbuches, zumindest einiger Beiträge darin, deutlich Ausdruck gegeben; vgl. dort S. 103, Anm. 1: »In philosophischer Rücksicht gehören die beiden hervorragenden Artikel »Gedanke« und »Gefühl« von Hildebrand zusammen. Ich habe mich durch das Studium derselben erheblich gefördert gefühlt.« Über Hildebrands Artikel »Geist« hat König im Göttinger WS 1961/62 dreistündig gelesen.

70 | Ich nehme diese Formulierung von Martin Heidegger, Sein und Zeit, Halle a.d. Saale 1927, § 18, zu eigener Verwendung auf. Heidegger gebraucht sie für das »auf Bewandnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-las-sen«.

*Spiegelblicke* Ambivalenz zwischen objektiver und subjektiver Auffaßbarkeit zu zeigen scheint. Als Nicolaus von Cues 1453 jene Schrift dem Kloster Tegernsee zusandte, legt er eine *icona Dei*<sup>71</sup> bei, damit die Mönche mittels deren augenfälligen Gleichnisses vom Gottesbild, das alle Betrachter, in welcher Blickrichtung immer sie sich befänden, zugleich und gleichermaßen anschaut, *experimentaliter*<sup>72</sup> eingestimmt würden: auf den absoluten Blick Gottes und den bedingten des Menschen. »Jeder, der den Blick zu dem Bilde erhebt, wird angesehen; aber er wird nur dann und nur dadurch angesehen, daß er seinerseits auf das Bild hinblickt.«<sup>73</sup> Insofern sei das Sehen Gottes (eigentlich des Gottesbildes), ist man versucht zu formulieren, dem Sehen des Spiegels (eigentlich des Spiegelbildes) phänomenal analog. Werde doch ein jeder angeschaut, dessen Blick in den Spiegel als einer aus dem Spiegel zurückkommt; sei doch sein Angeschaut-werden durch den eigenen Spiegelblick bedingt.

So zu formulieren, hieße indes, die Differenz zwischen diesem und jenem Sehen zu verdecken. Denn jeder Betrachter des *Gottesbildes* erblickt *dasselbe*, nämlich [das] *schon vorhandene*, jeder Betrachter des

---

71 | Die Straßburger Ausgabe des Cusanus (Ed[ition] Argenterata), nach der ich »De visione Dei« zitiere, hat »eiconā« statt »icon« (oder »icona«); vgl. die Neuausgabe des Drucks von 1488 durch Paul Wilpert, Bd. I, Berlin 1967, S. 293. – Es handelt sich um das Bild eines sogenannten *Alles-Sehenden* (wie z.B. das Portrait, das Camille Pissarro 1872 von seiner Tochter Jeanne gemalt hat; Yale Univ[ersity] Art Gallery). Zur physiologischen Erklärung des Phänomens vgl. Irvin Rock, *Wahrnehmung. Vom visuellen Reiz zum Sehen und Erkennen*, Heidelberg 1985, S. 80f. – Der Cusaner schreibt ausdrücklich: »figuram cuncta videntis [...] quam eiconam dei appello (ebd., Hervorh. v. m.) [\* ein Bildnis eines alles Sehenden, das ich Bild Gottes nenne]«.

72 | In der »praefatio« zu »De visione Dei« (ebd.) steht viermal eine Form von »experiri«.

73 | Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, S. 513. – Zur Verdeutlichung zitiere ich außerdem Werner Beierwaltes, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus* (Sitzungsbericht der Heidelb[erger] Akademie der Wiss[enschaften], Phil.-hist. Klasse, Jg. 1978, 1. Abhandlung), S. 7: »Dieses »Bild Gottes« – an *einem Ort* befestigt – blickt jeden Betrachter, der aus je verschiedenem »Blickwinkel (angulus oculi) auf es gerichtet ist, *zugleich* an. Sein Blick bleibt auch dem Betrachter zugewandt, wenn dieser seinen Standort ändert; auch diejenigen »verläßt« er nicht, die in entgegengesetzter Richtung den Ausgangspunkt ihres Blickes zugleich wechseln: beide vielmehr »folgen« einander, bleiben, je verschieden zwar, aber dennoch ganz im Blick des einen Zieles.«

*Spiegelbildes aber ein anderes, nämlich [das] später erst entstandene Das Sehen* Bild; daß überhaupt eine *icona Dei resp. mei* zu betrachten, hängt im *des Spiegels* ersten Fall notwendig *vom Bilde*, im zweiten notwendig *vom Blicke* ab. Auch verweise die *icona Dei* darauf, schreibt Werner Beierwaltes, »daß das absolute Sehen [...] unendlich ist, indem es das Einzelne und Alles zugleich sieht«, hingegen »das endliche [...] Sehen aus der ihm eigenen Perspektive her immer nur auf Bestimmtes fixiert«<sup>74</sup> ist. Doch der *icona mei* läßt sich schlechterdings *keine visio absoluta* zusprechen, man nenne denn meinen Blick *in* den Spiegel, als einen selber *unbedingten*, den Blick *aus* dem Spiegel bedingenden, absolut; es wäre eine bloße Äquivokation. Blicke *aus* dem Spiegel sind, so gut wie Blicke *in* ihn, perspektivisch begrenzt.

Der Cusaner hat *visio absoluta* und *visus contractus*<sup>75</sup> *spekular* ineinander verschränkt. Er mußte dazu die für *Erdenspiegel* gültigen Gesetze geometrischer Optik numinos außer Kraft denken: im Spiegel, welcher *Gottes* ist und Gott *ist*. Meint der Betrachter, »formam quam videt in speculo illo esse figuram forme sue, quia sic est in speculo materiali polito [\* die Gestalt, die er in jenem Spiegel sieht, sei ein Bild seiner Gestalt, weil es bei einem glatten materiellen Spiegel so ist]«, erwidert ihm Nicolaus, »licet contrarium illius sit verum [\* freilich sei das Gegenteil dessen wahr]«<sup>76</sup>; denn dem Betrachter stehe nicht *irgendein* Spiegel gegenüber, sondern gleichsam ein »speculum eternitatis vivum«. Anstatt nur das *Abbild* seiner selbst zu erblicken, sehe er dahinter das *Urbild*, welches *in ihm*, dem *gespiegelt spiegelnden, sehend gesehenen* Teilhaber an Gott, widerscheine: er sehe »in imagine veritatem et exemplar [\* in dem Bild die Wahrheit und das Ideal]«. <sup>77</sup> Auch des Betrachters Blick wäre demzufolge, ob auch ein *Spiegelblick*, nunmehr aus der Perspektive entgrenzt, wäre *unendlich*, das Unendliche *in sich* zu fassen. Ihm erschiene ein je selbiges *und* ein je anderes Bild *in einem*: betrachtet würde, von Gottes Bild wie Gottes Blick belehrt, eine *icona mei qua Dei*. Ebenfalls die *meinem* Sehen auferlegten Gesetze physiologischer Optik sind numinos außer Kraft gedacht: in *Seinem* Auge, welches, ein »speculum vivum, in se omnia videt [\* lebendiger Spiegel alles in sich selbst sieht]«<sup>78</sup>;

74 | W. Beierwaltes, [Visio absoluta,] a.a.O. [Anm. 73], S. 7.

75 | »visus contractus«: z.B. [De visione dei,] caput II, a.a.O., S. 295.

76 | [Cusanus, De visione Dei,] a.a.O. [Anm. 71], caput XV, S. 317. – U.a. vom Cusanischen *speculum vivum* (vgl. auch [ebd.,] caput VIII, S. 304) hat Leibniz seinen Begriff »miroir vivant« aufgenommen, freilich sich anverwandelt.

77 | [Cusanus, De visione Dei,] a.a.O. [Anm. 71], caput IX, S. 305.

78 | [Ebd.,] caput VIII, S. 304.

*Spiegelblicke* in welchem »videre coincidit cum videri [\* Sehen mit Gesehenwerden koinzidiert]«.79

---

79 | [Ebd.], caput X, S. 307. – Zu »De visione Dei« vgl. auch H. H. Holz, *Die Selbstinterpretation des Seins*, a.a.O. [Anm. 17], S. 96f.

## I.2 MODI DES SPIEGELBLICKS

1. Spiegel bedürfen der *Blicke*, um Spiegelbilder zu zeigen. Solange nur, als wir etwas in ihnen erblicken, wird es in ihnen abgebildet, *im Augenblick* der Abkehr ist das Bild schon vernichtet. Man könnte *im Blick*, jedenfalls in Anbetracht der Bilder, den *Herrn des Spiegels*<sup>1</sup> sehen; denn es sind Bilder *in irgend eines Auges* (auch eines *Kameraauges*<sup>2</sup>) *Perspektive*, Spiegelbilder *in niemandes Auge Perspektive* gibt es nicht.<sup>3</sup> Mit dem Blick als dem Herrn des Spiegels muß vertraut sein, wer dessen Bildern sich vertrauen will. Die Berechtigung, *von Modi des Blicks* zu sprechen, als von der jeweils unterschiedlichen Art und Weise, *wie* auf Unterschiedliches abzweckende Blicke *modifiziert werden*<sup>4</sup>, eröffnet zwar ein Recht, auch von *Modi des Spiegelblicks* zu sprechen.

---

1 | Siehe Abschnitt I.1.5 [ab S. 33] und Anm. 46 [auf S. 34].

2 | Engl. »camera-eye«; Ausdruck von John Dos Passos, U.S.A.

3 | Hingegen gilt, »daß das *physikalische* Phänomen der Spiegelung unabhängig von einem begleitenden Bewußtsein ist. [...] Spiegelungen gibt es, solange es Spiegelndes in der Welt gibt. Wahrgenommen zu werden brauchen sie nicht, um physikalische Realität zu sein«, schreibt Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. [Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961], S. 68). Ich expliziere das Problem in der Studie »Spiegelbilder« [in diesem Band ab S. 111].

4 | Vgl. [René] Descartes, Les Passions de l'âme, article CXIII: »Il n'y a aucune Passion que quelque particulière action des yeux ne declare: & cela est si manifeste en quelques-unes, que mesme les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maistre, s'il esz fasché contre eux, ou s'il ne l'est pas. Mais encore qu'on aperçoive aysement ces actions des yeux, & qu'on sçache ce qu'elles signifient, il n'est pas aysé pour cela de les descrire, à cause que chacune est composée de plusieurs changements, qui arrivent au mouvement & en la figure de l'œil, lesquels sont si particuliers & si petits, que chacun d'eux ne peut estre aperceu separement, bien que ce qui resulte de leur conjonction soit fort aysé à remarquer. [\* Es gibt keine Leidenschaft, die sich nicht durch eine eigentümliche Augenbewegung verrät. Bei einigen ist es aber so offensichtlich, daß selbst die stumpfsinnigsten Lakaien bemerken, ob ihr Herr gegen sie böse ist oder nicht. Obgleich man jedoch leicht die Augenbewegungen bemerkt und weiß, was sie bedeuten, ist es deswegen nicht so leicht, sie zu beschreiben, weil eine jede von ihnen aus verschiedenen Veränderungen zusammengesetzt ist, welche in der Bewegung und dem Aussehen der Augen vorkommen und die so spezifisch und so klein sind, daß eine jede von ihnen nicht getrennt festzustellen ist, wenn man auch das, was aus ihrer Verbindung hervorgeht, sehr leicht feststellen kann. (dt.: Klaus

*Spiegelblicke* Um jedoch das Triviale an diesen Rechten hinter sich zu lassen, ist es notwendig zu wissen, *was der Modus sei*; das weitere Wissen, was Modi des *Blicks* und des *Spiegelblicks* seien, folgt daraus erst.

---

Hammacher in: René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, Hamburg 1984, S. 173)]«

Wie eine Illustration zu article CXIII (»Des actions des yeux & du visage« [\* Von den Augen- und Gesichtsbewegungen]) läßt sich Bernard Picarts Radierung »La Tranquilité, l'Admiration, l'Étonnement, l'Étonnement avec frayeur«, in: Conférence du Monsieur LeBrun, Paris 1713, auf den Text von Charles LeBrun: »Conférence sur l'expression des passions« ansehen. Abbildung in: Oskar Bätschmann, Nicolas Poussin, *Landschaft mit Pyramus und Thisbe. Das Liebesunglück und die Grenzen der Malerei*, Frankfurt a.M. 1987, S. 38f. LeBrun's Text wurde zuletzt in der »Nouvelle Revue de Psychanalyse«, 21/1980, S. 109–121, nachgedruckt. LeBrun bezieht sich auf Erkenntnisse von Descartes.

Vgl. Charles Darwin, *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren*, Stuttgart 1872 (Reprint Nördlingen 1982), S. 232f. Vgl. auch Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Erster Band 1854, unter »Auge«; Zweiter Band 1860, unter »blicken«.

Eine immense Beispielsammlung enthält die Dissertation »Das Auge im Mittelalter« von Gudrun Schleusener-Eichholz, München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 35/1–11). Insbesondere das bei Drucklegung hinzugekommene Kapitel XII, »Auge und Affekt« (S. 685–848), bietet Modi des Blicks die Fülle: reine, keusche, frohe, lachende, trauernde, begehrliche, stolze, mißgünstige, zornige ... Augen; Blickgebärden.

Auf Johannes Müllers einzigartige Abhandlung »Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick« (Leipzig 1826), eine für die Modi des Blicks unentbehrliche, leider nahezu vergessene Arbeit, gehe ich weiter unten ausführlich ein (I.2.3 [ab S. 50]). Allenfalls Müllers Bonner Antrittsvorlesung von 1824, »Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung«, und sein Buch »Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen. Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über den Traum, den Philosophen und Aerzten gewidmet« (Koblenz 1826) werden noch beachtet und nachgedruckt. Die Vorlesung vgl. in H. H. Holz/J. Schickel (Hrg.), *Vom Geist der Naturwissenschaft*, Zürich 1969, S. 53–82. Neuerdings wird Müller auch *philosophische* Aufmerksamkeit zugewendet; vgl. Bettina Wahrig-Schmidt, Johannes Müller. Die Monadenlehre und die Folgen, in: D[omenico] Losurdo/H[ans] J[örg] Sandkühler (Hrg.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988 (Studien zur Dialektik), S. 96–104.

2. Der Ausdruck ›Modus‹ hat viele Bedeutungen auf sich gezogen: *Modi des grammatische, logische, metaphysische, umgangssprachliche*. Sie alle, auch die zu Termini geronnenen, geben *die Art und Weise* an, z.B. *wie* ausgesagt oder *wie* verfahren wird. In der *Grammatik* benennt ›Modus‹ »die Einstellung der Sprechenden zu dem durch das Verb bezeichneten Vorgang«<sup>5</sup> sowie deren verbale Äußerungsform<sup>6</sup>: So werde mittels des Indikativs ein *Satzinhalt* »als factisch oder als *Thatsache*«, mittels des Konjunktivs ein *Satz* »im Allgemeinen [...] nicht als Factum, sondern als *Vorstellung* (d.h. unter der Form der Vorstellung) ausgesprochen.«<sup>7</sup> In der *Logik* meint *Modus* eine der zahlreichen, durch Kombination von vier quantitativ und qualitativ verschiedenen Prämissen gebildeten Schlußweisen; man erinnere sich etwa der Namen der ersten Figur »*bArbArA*, *cELArEnt*, *dArII*, *fErIO*, in welchen Wörtern das A einen allgemeinen bekräftigenden, das E einen allgemeinen verneinenden, das I einen besondern bekräftigenden, und endlich das O einen insbesondere verneinenden Satz bedeutet.«<sup>8</sup> In der *Meta-*

5 | Hans-Jürgen Hillen, *Lateinische Grammatik*, Frankfurt a.M. 1971, S. 154.

6 | *verbale Äußerungsform: Nicht* – bzw. *kaum* flektierende Sprachen – wie Chinesisch bzw. Samoanisch, die Franz Nikolaus Finck, *Die Haupttypen des Sprachbaus*, Leipzig 1910, in »wurzel-« und »stammisolvierend« unterschieden hat – können *Modi*, nicht unbedingt indogermanische, durch Hinzusetzen von Hilfswörtern ausdrücken. Vgl. Georg von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik*. Mit Ausschluß des niederen Stils und der heutigen Umgangssprache, Berlin 1953 (Reprint der 1. Auflage von 1881), in der Einleitung zum Kapitel »Die Finalpartikeln« (§ 806): »Alle hier zu behandelnden Hilfswörter sind ihrer Wirkung nach *modal* [...]«. Vgl. auch H. Neffgen, *Grammatik der Samoanischen Sprache nebst Lesestücken und Wörterbuch*, Wien/Leipzig o.J., z.B. S. 24: »Die Bildung des Imperativs ist einfach; entweder wird das nackte Verbum gebraucht, oder man setzt vor dasselbe ›*ina*‹ und hinter dasselbe ›*ia*‹, oder läßt nur ›*ia*‹ allein folgen.«

7 | C[arl] G[ottlieb] Zumpt, *Lateinische Grammatik*, 12. Auflage, Berlin 1865, S. 343, 347. »Der *Conjunctiv*«, lautet eine lesenswerte Anmerkung auf S. 347, »ist eine *Form*, die ich dem Satz gebe; auf den Inhalt kommt es nicht an. Daher wird *ich glaube*, *ich vermuthete*, obgleich diese Wörter eine *Vorstellung enthalten*, im *Indicativ* ausgedrückt, insofern *glauben* und *vermuthen* als wirklich Statt findend ausgegeben werden. Aber wenn ich sage, *ich möchte glauben*, wenn ich *dächte*, so wird durch den *Conjunctiv glauben* und *denken* als etwas *Vorgestelltes* ausgedrückt, mit der Andeutung, daß es nicht wirklich ist, oder auch nicht einmal sein kann.«

8 | Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken Von den Kräfften des mensch-*

*Spiegelblicke* *physik* werden unter *Modus*, gemäß der Definition Spinozas, u.a. »substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur [\* die Affektionen der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird]«<sup>9</sup> verstanden. In der *Umgangssprache* zielt ›Modus‹ auf die Verfahrensweise: »den M. der Verteidigung festlegen; einen M. zur Verständigung finden; nach einem bestimmten M. vorgehen.«<sup>10</sup>

Um eine allgemeine *philosophische* Bestimmung des Modus zu gewinnen, gehe ich mit Josef König von Aristoteles aus. Er »unterscheidet bekanntlich das Was (τί) und das Wie (πῶς) der Dinge. ›Tisch‹ ist das Was dieses Dinges, aus Holz zu sein, sein Wie. Neben die Qualität (ποιότης) treten dann die übrigen Akzidenzen (συμβεβηκότα, πάθη)«<sup>11</sup>, das Quantum (ποσόν), das Relative (πρὸς τι) etc. Diese Bestimmungen oder Weisen-zu-sein (τρόποι), z.B. aus Holz, groß, breiter als zu sein, seien allesamt, als »die sinnlich faßbaren Eigenschaften der Dinge«, Beispiele »determinierender Eigenschaften oder auch *determinierender Prädikate*«. <sup>12</sup> Ihnen stellt König *modifizierende* Prädikate wie ›gerecht‹, ›schön‹, ›gut‹, ›gütig‹ gegenüber<sup>13</sup>, in denen ebenfalls das Wie des Seienden erfaßt werden könne: »wie ist dies? schön oder gütig u. dgl.«, ebenfalls als eine Qualität, »die *gleichsam entfernter* ist von dem durch sie Qualifizierten, als es die anderen Akzidenzen sind«.

Die Grammatik, genauer, der Redeteil *Adverb*, vermag zur Klärung des problematischen »Entfernter-liegen[s; J. S.] der Art und Weise« beizutragen. »Nach Aristoteles würde das Tun und Leiden<sup>14</sup> dem determinierenden Wie zuzurechnen sein. *Wie* jedoch tut einer, was er tut?« fragt König. »Dies sagt das Adverb als eine gleichsam entferntere Bestimmung«, antwortet er. »Das Adverb ist von daher die Bestimmung

---

lichen Verstandes Und Ihrem richtigen Gebrauche In Erkäntniß der Wahrheit, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet, 8. Auflage, »hin und wieder vermehret«, Halle im Magdeburg 1736, S. 89.

9 | Spinoza, *Ethik*, pars prima, def[initio] V; [übers. von Jakob Stern, in: *Ethik*, lat.-dt., Stuttgart 1977, S. 5].

10 | Duden. *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, Band 4, Mannheim/Wien/Zürich 1978, unter ›Modul‹.

11 | Vgl. Josef König, *Sein und Denken*, Halle a.d. Saale 1937, S. 6–7 (§ 2. »Vorbemerkungen über den Begriff des Modus«). Zitate, die diesem kurzen Abschnitt entnommen sind, werden hier nicht besonders nachgewiesen.

12 | Vgl. ebd., S. 2.

13 | Vgl. ebd.

14 | Also auch Aktiv und Passiv, die als grammatische Kategorien den philosophischen *Tun* und *Leiden* entsprechen.

einer Bestimmung oder die ›bestimmte Bestimmtheit‹, wie Hegel den *Modi des Modus* faßt.<sup>15</sup> Aber die Grammatik belehrt uns, daß im Terminus ›Adverb‹ das Problem des Modus verengt wird: die sogenannten Adverbia treten, ihres Begriffes spottend, auch Adjektiven und sogar Substantiven bei. Im Lateinischen z.B. ist »ein vere puer derjenige, welcher die Eigenschaft eines Knaben im wahren Sinne besitzt« (wohingegen verus puer einer ist, »welcher außer seiner Eigenschaft als Knabe noch

---

15 | Der betreffende Passus lautet bei [G.W.F.] Hegel, [Wissenschaft der] Logik, zit. nach der Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a.M. 1969, Bd. 6, S. 197 (Der Modus des Absoluten. Anmerkung. Spinozistische und Leibnizische Philosophie): »Das Dritte, der Modus, ist bei Spinoza Affektion der Substanz, die bestimmte Bestimmtheit, was in einem Anderen ist und durch dies Andere gefaßt wird.« Das ist Hegels deutsche Version der oben im Text angeführten Definition Spinozas.

Karl Christian Friedrich Krause, ein Schüler Schellings, hinterließ Niederschriften aus den Jahren 1812–1815, die August Wünsche unter dem Titel »Zur Sprachphilosophie« herausgegeben hat (Leipzig 1891).

Im Abschnitt »Gliederbau der Sprache« findet Krause eine Formulierung für das *Adverb*, die Hegels Formulierung für den Modus ähnelt. Von den sogenannten *Eigenwörtern* schreibt er: »[...] sind sie dem Hauptworte angefügt, so sind sie *Haupteigenwörter* (Adjectiva), finden sie sich aber an irgend andern Redetheilen, so sind sie *Eigeneigenwörter*, d.h. Eigenwörter, welche fernere Eigenschaften von Eigenschaften bezeichnen (Adverbia), z.B. in [...] *liebt innig* bezeichnet *liebt* eine Eigenschaft, und *innig* wiederum die Eigenschaft dieser Eigenschaft.« (Ich zitiere Krause nach Heinrich Junker, Sprachphilosophisches Lesebuch, Heidelberg 1948, S. 138.)

Auch Alexander Pfänder, Logik, 2. Auflage, Halle a.d. Saale 1929, S. 312, erinnert an Hegels *bestimmte Bestimmtheit* und Krauses *Eigeneigenwörter*, wenn er die »*Adverbialbegriffe* oder doppelstufigen Nebenbegriffe« charakterisiert: »Auch sie meinen *Gegenstände*, auch sie fassen die gemeinten Gegenstände *gedanklich unselbständig*, aber sie fassen sie *zweistufig unselbständig*, indem sie die Gegenstände hinordnen auf solche Gegenstände, die selbst schon unselbständig, aber nur einstufig unselbständig gefaßt sind. So faßt z.B. der Begriff ›schnell‹ in dem zusammengesetzten Begriff ›eine schnell laufende Turbine‹ das gegenständliche ›schnell‹ zweistufig unselbständig, indem er dasselbe nicht der selbständig gefaßten Turbine, sondern direkt nur dem Laufen der Turbine, aber diesem als unselbständig gefaßten Gegenstand zuordnet, der seinerseits erst an der selbständig gefaßten Turbine ihren [seinen; J. S.] endgültigen gedanklichen Halt findet.« Die zweistufige Unselbständigkeit des Adverbs entspricht, wie Krauses *fernere Eigenschaften*, dem *Entfernter-liegen* der Art und Weise.

*Spiegelblicke* wahrhaftig ist«).<sup>16</sup> *Wie* jedoch *ist* einer, was er, *ist* etwas, was es ist, liebe Königs Frage sich abwandeln: »Kann überhaupt ein Seiendes ihm«, dem Modus, »entgehen«?

Der Unterschied von Eigenschaften bzw. von Prädikaten, determinierend *oder*<sup>17</sup> modifizierend zu sein, gilt auch von Adverbien<sup>18</sup>: das *Wie* eines Tuns z.B. ist gleichfalls das eine oder das andere. »Er geht *schnell* davon«, »er lacht *laut*«, »er schreibt *steil*« sind Exempel des ersten, »er geht *glücklich* davon«, »er lacht *zynisch*«, »er schreibt *schön*« sind solche des zweiten Falles. Allgemeiner können wir von dem *Wie* des Seienden sprechen: Als *determinierendes* ist es das *Wie* eines sinnlich faßbaren Wirklichen; hingegen ist »es das *modifizierende* *Wie* des Seienden«, definiert König, »[...] *das Wie eines gewissen Wirkens*«<sup>19</sup>, das, ebenso wie die modifizierenden Prädikate, »das große Rätsel der *Unsinnlichkeit* dessen, was ist, gewahren« läßt.<sup>20</sup> Einem *Wie* antwortet ein *So*; einem *Wie* des Wirklichen antwortet ein *soundso-Wirkliches*, einem *Wie* des Wirkens ein *so-Wirken*.<sup>21</sup> »[...] wenn z.B. ein Zimmer leer-wirkt, nicht etwa leer zu sein scheint«, sei das »leer-Wirken [...]

---

16 | C. G. Zumpt, [Lateinische Grammatik,] a.a.O. [Anm. 7], S. 189.

17 | Gebraucht im Sinne des *nicht*-ausschließenden »oder«. Zwar gibt es *nur*-determinierende Prädikate (»klein«, »sauer«, »schnell« etc.), doch sind die modifizierenden Prädikate *auch*-determinierende; sie haben den Unterschied zu determinierenden als einen *Selbstunterschied* in sich; vgl. J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 3.

18 | Sind es keine echten *Adverbia*, sollte man besser einen allgemein, d.h. auch auf andere Redeteile als Verben anwendbaren Terminus gebrauchen. Das von Apollonios und Dionysios Thrax verwendete »ἐκκλησις« meint Adverbien als »Aussagen über die *Verbalformen*«; vgl. Heinrich Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die »Logik«, Zweiter Teil, 2. Auflage, Berlin 1891, S. 320 (Hervorh. v. m.). Steinthal moniert ein altes terminologisches Übel, wenn er schreibt (ebd.): »Dass das Adverbium auch das Adjectivum bestimmt, wird von Apollonios außer Acht gelassen.«

19 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 7 (Hervorh. v. m.).

20 | Ebd., S. 1.

21 | »so-Wirken«: Begriff von J. König in: ebd., passim. »soundso-Wirkliches«: Ich bilde diesen Begriff in Anlehnung an die logistische Theorie der Beschreibungen (description), da determinierende Eigenschaften »unmittelbar (Qualitäten) oder mittelbar (Quantitäten) *sinnlich aufweisbar*« (ebd., S. 1), und d.h. *beschreibbar* sind. Vgl. Alfred North Whitehead/Bertrand Russell, Principia Mathematica, vol. I, 2<sup>nd</sup> ed[ition], Cambridge 1960, S. 30: »By a »description« we mean a phrase of the form »the so-and-so« or of some

die Weise, in der das Zimmer *da ist*«, führt König aus; »es ist die Weise *Modi des oder das Wie seines Seins*.«<sup>22</sup> Das so-Wirken ist demzufolge ein *so-Sein*, *Spiegelblicks* als solches ist es »der Träger der modifizierenden *Prädikate* [...]. Das *adverbiale* so des so-Wirkens tritt damit zugleich auf als *adjektivische* Qualität: die Geste wirkt majestätisch (Adverb), und wir sprechen von ihr als einer majestätischen.«<sup>23</sup> Von dem *soundso-Wirklichen* indes läßt sich schlechterdings *nicht* sagen, es sei als *soundso-Sein* der Träger der *determinierenden* Prädikate<sup>24</sup>; vielmehr ist es *selber nichts als Beschaffensein*, d.h. in gewisser Weise *nichts als Prädikat*<sup>25</sup>, und schon *garkein beschaffen-Wirken*.

Der Modus ist ein determinierender oder ein modifizierender; als determinierender ist er die Art und Weise *des soundso-Wirklichen*, als modifizierender, *Modus stricto sensu*<sup>26</sup>, ist er diejenige *des so-Wirkens*. Determinierende wie modifizierende Eigenschaften kommen *beide*

---

equivalent form.« Die Definition des Soundso impliziert dessen *Einzigkeit und Existenz*. – Vgl. das Kapitel »Beschreibungen« in: Bertrand Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, München 1923, S. 168–181.

22 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 27f. Daran schließt sich der Satz: »Das Zimmer ist da sozusagen auf leere oder in leerer Weise; ›leer‹ ist insofern *Adverb* dieses *Daseins* und *Seins*« (ebd., S. 28).

23 | Ebd., S. 32. (Die ersten beiden Hervorhebungen von mir.)

24 | Zweifellos ergibt die auch hier mögliche Umformung des *adverbialen* in *adjektivische* Qualität – etwa die Umformung von ›sie liest langsam‹ in ›ihr langsames Lesen‹ – eine semantische Differenz. – Sprachphilosophisch ebensowenig relevant, obwohl von sprachwissenschaftlichem Interesse, scheint mir zu sein, daß ein Adverb sich prinzipiell *gleichbedeutend* umformen läßt: »[...] die Identität von ›promptement = avec promptitude‹ oder ›ici = dans ce lieu‹ deutet ein Strukturschema Adv. = Präp. + Substantiv an.« Vgl. Jürgen Kurt Schmidt, Sprachtheorie und Semantik in den Cahiers von Paul Valéry, Diss., Kiel 1965, S. 201. Schmidt zieht dafür außer Valéry noch Ferdinand Brunot, La Pensée et la Langue, Paris 1922, bei.

25 | Nehmen wir das *soundso-Wirkliche* als Substanz (Ding), können wir Kant in Anschlag bringen: *Akzidenzen* – determinierende Eigenschaften – »heißen« die »Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben zu existieren« (Kritik der reinen Vernunft, B 229).

26 | Mit König ([Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 222) merke ich an: »In bezug auf das Wort ›modus‹ darf daran erinnert werden, daß es das *Maß* bedeutet. Die Wurzel ist *med* oder auch *mod*; die Worte *meditari* (›erwägen, abmessen‹) und unser *messen* gehen auf sie zurück. Die modifizierende Rede drückt insofern das Ergebnis eines ursprünglichen Messens, Schätzens oder

*Spiegelblicke* »dem Ding rein auf dem Grunde seiner selbst [...] den entsprechenden Sachen rein auf deren eigenem Grunde« zu<sup>27</sup>; insofern sind determinierender wie modifizierender Modus *beide* bestimmte Bestimmtheiten (Hegel) »*der res selbst*«. Jedoch gilt für den modifizierenden *Modus* dasselbe, was König den modifizierenden *Prädikaten* zuspricht: »[...] daß sie ihren Trägern allererst *zuwachsen*, wenn der fühlende Mensch vor diese hintritt. [...] Dinge dieser Art sehen uns von sich aus an; wir werden von ihnen angeweht; sie kommen uns mit ihrem eigenen bestimmten Sein entgegen; und doch gilt alles dieses nur bezüglich, d.h. nur *wenn* wir ihnen *gleichsam* entgegengehen.« Auch der modifizierende *Modus* verlangt, eben um des so-Wirkens willen, *daß ich mich* dem so-Wirkenden *zuwende*, um seiner gewahr zu werden.

3. Z.B. wende ich mich *dem eignen Spiegelblick* zu, dessen ich in *meinem gespiegelt enteigneten Blick gewahr werde*. Das Verb »gewahr werden« birgt in »gewahr« die Erinnerung an ein modifizierendes Prädikat: »wägend«; auch richtet es sich zu frühen Zeiten seines Gebrauchs vorzugsweise auf Objekte *des Sehens*.<sup>28</sup> Infolgedessen taugt es sozusagen schon etymologisch, der Vergewisserung eines Spiegelblicks angemessenen Ausdruck zu geben: *Spiegelblicke* als *Augenblicke* vor dem Spiegel, welche das Wissen um ihn *eo ipso* enthalten<sup>29</sup>, sind ausnahmslos *so-Wirkende*, ihre Modi sind allesamt *modifizierende*; das Blicken dieser Augen, was immer darin zu lesen, ist immer *ein so-Wirken*. Das sich-Spiegeln dieses Blickens wird allein durch *modifizierende* Prädikate ausdrückbar sein.

---

auch Kostens aus.« – Vgl. auch Alois Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2. Auflage, Heidelberg 1910, unter »modus« und »meditari«.

27 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 4f. Die zwei weiteren Zitate dieses Absatzes stehen beide auf S. 5 von »Sein und Denken«. Das letzte ist ein schönes Beispiel für das philosophische Pathos, dem König sich gelegentlich überläßt.

28 | Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch, a.a.O. [Anm. 4], Sechster Band 1911, unter »Gewahr«. Drei Grundbedeutungen sind verzeichnet, das Wörterbuch gibt sie als »Gewahr« (wahr), G[ewahr] (fem.) und G[ewahr] (aufmerksam) getrennt an. Das in Frage stehende »gewahr«, das nhd. nur noch in »gewahr werden« vorkommt, leitet sich *nicht*, wie man unbelehrt annehmen möchte, von der ersten Bedeutung (»wahr«), sondern von der dritten her: »achtsam«, sich steigernd zu »fürsorglich«. Es gehört etymologisch zu dem ahd. Substantiv »wara«, das soviel wie »geistige Inbetrachtung, Erwägung« (lat. »consideratio«) meint.

29 | Siehe I.1.2 [ab S. 23 in diesem Band].

Von einem liebevollen, einem ängstlichen, einem wehmütigen, *Modi des* einem herausfordernden Blick läßt sich als von einem je *besonderen Spiegelblicks* Blick sprechen, einzig der *Spiegelblick*, der mittelbare wie der unmittelbare, ist ein *ausnehmend* besonderer Blick.<sup>30</sup> Anders gesagt, unsere Blicke, in verschiedener Absicht getan, sind *verschiedene* Blicke; der *Spiegelblick* ist ebenfalls ein von ihnen *verschiedener*, jedoch zugleich *als Blick* verschiedener, deshalb *unterschiedener* Blick.<sup>31</sup> So schaut die böse Königin, ihr sich spiegelndes Auge gespiegelt, hoffärtig auf das vis-à-vis, wenn sie nach der Schönsten im ganzen Lande fragt. Da der *Spiegelblick* ein von irgend anderen Blicken *verschiedener und außerdem unterschiedener* Blick ist, hat er den *Unterschied* zu ihnen *als einen Selbstunterschied in sich selber*. Die logische Sachlage ist dieselbe wie bei modifizierenden Prädikaten, die ja gleichfalls den Unterschied zu determinierenden als einen *ihrer selbst* in sich haben.<sup>32</sup> Freilich müssen wir uns hüten, den Unterschied zwischen einem Blick, beliebig welchem, und einem *Spiegelblick* als einen zwischen determinierenden und modifizierenden *Modi* zu denken; denn *in beider Art und Weise* sind die Blicke *so-Wirkende*, denen ausschließlich *modifizierende* Prädikate anstehen. Ihr Selbstunterschied ist einer *innerhalb eines*, des modifizierenden Modus, mithin dessen *innerer* Unterschied.

Nicht zwar *die Physis* des Auges, jedoch dessen *Blicken* haben die Wissenschaftler, außer dem *einen* Johannes Müller, stets ge-

---

30 | Zum mittel- bzw. unmittelbaren Spiegelblick siehe wieder I.1.2 [ab S. 23]. Den Ausdruck »ausnehmend besonderer Blick« gebrauche ich, antizipierend, in Anlehnung an Königs Formulierung, »daß ein Spiegel als sichtbares Ding ein anderes ist, als die sichtbaren Dinge, die es zu spiegeln vermag; anstatt des letzten werden wir auch kurz, aber streng gemeint sagen: daß ein Spiegel als solcher ein *ausnehmend besonderes* sichtbares Ding ist« ([Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 118). Die Sache selbst habe ich, ohne auf König zu rekurrieren, in I.1.2 auseinandergesetzt; es scheint mir in der Logik dieser Sache zu liegen, daß dem ausnehmend besonderen sichtbaren Ding Spiegel auch der ausnehmend besondere sehende *Blick in den Spiegel* entspreche. Den Begriff der ausnehmenden Besonderheit greife ich in der Studie »Spiegelbilder« [ab S. 115 in diesem Band] wieder auf.

31 | Scheinbar ist der unmittelbare Spiegelblick sogar *doppelt* von anderen Blicken verschieden: erstens als *besonderer*, zweitens als *ausnehmend* besonderer Blick. Aber das Besondere eines Blicks geht in das ausnehmend Besondere dieses Spiegelblicks ein, d.h. es wird spekulär modifiziert. Z.B. ist die Wehmut eines Blicks nicht dieselbe wie die Wehmut eines unmittelbaren Spiegelblickes. Siehe auch I.2.4 [ab S. 57 in diesem Band].

32 | Siehe Anm. 17 (zu I.1.2) [ab S. 23f. in diesem Band].

*Spiegelblicke* ring geschätzt; Müllers »Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick«<sup>33</sup> besticht durch goethisch geübte Beobachtung und Beschreibung. Auch die *Physiognomik* des Auges, beklagt der Autor, habe »sich immer mit dem Blicke selbst gütlich abgefunden. Man ist gewöhnlich nicht über die Augenlieder hinausgekommen«, »bald beim Bewundern stehen geblieben«.<sup>34</sup> Die Meinung LeBrun, die Augäpfel drückten durch ihre Bewegung »nur Leidenschaft überhaupt, die Augenlieder und Augenbraunen aber *den Modus* der Leidenschaft aus«, könne man »nicht einmal für seinen malerischen Standpunkt wahr finden«.<sup>35</sup> [Della] Porta, heißt es, »ruht, außer einzelnen sinnreichen Andeutungen, nur auf Vergleichen mit Thieren«, und Lavater sei »über die Augen weggeeilt«, sei »nirgend dürftiger, als in dem kargen Abschnitte über die Augen«.<sup>36</sup> Allerdings sind spätere Physiognomen darüber nicht mitteilbarer: für Stirn und Kinn, Nase und Mund haben sie viele Seiten, den menschlichen *Blick* zu ergründen, überlassen sie dem, freilich oft trefflichen, Einfall der Dichter.<sup>37</sup> Erst recht fehlt jede Auskunft, *ob* und *wodurch* unser Blick *in den Spiegel von anderen* Blicken sich

---

33 | Zu Johannes Müller siehe Anm. 4 [auf S. 43f.]. Die siebzig Seiten des Versuchs bilden Teil VI der dort angeführten Abhandlung vom Gesichtssinn (der Müller als Teil I seine Antrittsvorlesung beigegeben hat). Nach der Abhandlung ist im folgenden zitiert.

34 | Ebd., S. 237.

35 | Ebd., S. 236. (Hervorh. v. m.) Zu LeBrun siehe Anm. 4 [auf S. 43f.].

36 | J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 237. – Giambattista della Porta, bekannt als Autor einer weit und lange verbreiteten »*Magia naturalis*« (1558 in vier, 1589 in zwanzig Bänden), arbeitete auch über diverse technische und naturwissenschaftliche Gegenstände: z.B. über den Dampfdruck, das Fernrohr, die Meteorologie, etc. Auf della Portas Bemerkungen über *Spiegel* komme ich in anderen Studien zurück. – Johann Kaspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, 4 Bde., 1775–1778; an ihnen hat auch Goethe mitgearbeitet (vgl. auch »[Aus meinem Leben] Dichtung [und] Wahrheit«, Buch XIX).

37 | Dafür typisch ist Rudolf Kassner, *Die Grundlagen der Physiognomik*, Leipzig 1922, ein eher geist- als sinnreiches Buch. Äußert Kassner sich überhaupt einmal zum Auge, liest es sich so: »Nun besitzen aber die Weddahs in Ceylon, die selten von Reisenden erblickt werden, weil sie nie den Urwald verlassen, überaus gefährliche Bogenschützen, hohe, steile Stirnen, dazu dann kleine, traurige, scheue Augen« (ebd., S. 27). In seinem Buch »Zahl und Gesicht. Nebst einer Einleitung: Der Umriss einer universalen Physiogno-

*unterscheide*; sogar Müller säumt hierin. Gleichwohl muß er zu *Worte* kommen, bleiben *Spiegelblicke*, erwerben wir keinen Verstand für *Spiegelblicks* Blicke *schlechthin*, doch unverstanden.

Seine Aufgabe sei »keine geringere«, schreibt Müller<sup>38</sup>, als »ein physiologisches Terminologium der Bewegungen der Augen und des Menschenblickes zu entwerfen, von welchem die Aussicht wäre, die objectiven Gründe des verschiedenen menschlichen Blickes beiläufig zu erkennen«; Blicke, denen bis dahin vornehmlich antike Autoren die *Characteristica* gefunden hatten: »ὄφθαλμοὶ πάντα θεωροῦντες ἀχλωδῆ« (Aristoteles), »ἀφθαλμὸς ὑγρὸς ὁ εὐκαταφερῆς εἰς ἡδονάς« [\* Es ist in feuchtes Auge, welches zu Freuden führt] (Hesybios), »oculi ludibundi et illecebrae pleni [\* lustige und verführerische Augen]« (Aulus Gellius).<sup>39</sup> Wie Goethe den Farben eine »sinnlich-sittliche Wirkung« attestiert, z.B. das hochwürdig-Wirken des Purpurs,

---

mik«, Leipzig 1919, trägt Kassner ein wenig mehr, wenn auch ebenso Anfechtbares zum geistigen Ausdruck des Auges bei: »Ich habe einmal [...] eine Lüge gesehen, die nicht im Auge als Spiegel, sondern – wenn ich so sagen darf – im Augapfel war, ganz rund, körperlich und greifbar wie dieser, die Lüge als Position [...] die Lüge im Auge nackt, unschuldig, seiend und nicht reflektierend« (ebd., S. 25f.); zum Gesicht des Verbrechers: »Das Nichtsehen der kleinen, wie eingeritzten, wunden Augen darin ist die Gewalt, die hier das Fleisch dem Fleische antun [...] will« (ebd., S. 29); »Den Verbrecher werden wir im Auge, im Gesicht, den heimlich Schuldigen im Nacken erkennen« (ebd., S. 35); im Vergleich zur Hand: »[...] welche auch mehr verrät als das Auge. Im Auge ist die Sünde, in der Hand das Laster« (ebd.).

Weit seriöser, obschon nicht befriedigend, ist Carl Gustav Carus, *Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntniß*, Radebeul/Dresden 1938 (Reprint als 4. Auflage der 2. von 1858). Innerhalb des 400-Seiten-Buches behandelt Carus, der seinen Johannes Müller gelesen hat, auf vierzehn Seiten das Auge, die Augenbraue und das *innere* Auge, »mit der tiefsinnigen, oft leichter zu empfinden als in Worte zu fassenden Symbolik seines Gesamtausdrucks!« (ebd., S. 226); eine treffliche Charakteristik der modifizierenden Eigenschaften bzw. Prädikate.

38 | J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 237.

39 | Daß Augen, die *alles* schauen, *verdunkelt*, daß Augen auch *schmachtend* den Lüsten geneigt blickten, sind berühmte antike Beispiele modifizierender Prädikate. ὑγρὸς hat einen wahren Bedeutungshof ausgelegt (›weich, biegsam, geschmeidig, [vom Auge; J. S.] sehnsüchtig und schwimmend‹), die ursprüngliche, jede andere verantwortende Bedeutung ist ›naß,

*Spiegelblicke* nimmt Müller einen »physionomisch-ethische[n; J. S.] Ausdruck des Blickes« an<sup>40</sup>; diesen – mehr oder minder – *geistigen* Ausdruck, für den unsere Sprache kein eigenes Wort besitzt, nennt er, Plinius nutzend, *contuitus*.<sup>41</sup> *Mehr* oder *minder*: exemplifizieren wir an den lustigen, verführerischen Augen, von denen Müller bei Gellius liest; ursprünglich von himmlischer Effizienz, wirken sie schließlich recht irdisch. »Diejenigen Bewegungen, [...] die wir in der Natur am liebsten sehen, indem wir sie schön nennen, müssen auch einem schönen Blicke, einem, sinnvoll frei beweglichen Auge zukommen«, und wo eher kämen sie ihm zu, »als in dem Tanze einer schönen Gestalt. [...] Aber die Bewegungen der Augen, die den Tanzenden folgen, können auch frei ohne äußeres Ziel und Maß seyn. Es gibt einen Tanz der Augen in diesem Sinne«, Apuleius habe ihn der Venus zugeschrieben, »und ein

---

feucht, flüssig«. Diese Grund- und Ausgangsbedeutung herrscht in vielen Jahrhunderten Physiologie vor; Friedrich Schiller z.B. schreibt in seiner ersten, Fragment gebliebenen Dissertation »Philosophia Physiologiae«, 1779, § 7: »Unter den Organen, welche das Objekt verändern, ist das Auge das weiteste, schönste, edelste. Ich sehe die Körper, wenn ich das Zittern des Lichtes auf ihren Flächen gewahr werde. Und da nun meine Nervengeister nicht auf den Flächen dieser Körper existieren können, so mußten die Unterkräfte des Auges das Licht auf jenen ebenso zittern machen, als es auf den Flächen der Körper gezittert hat. Dies ist es, was man das Objekt malen heißt. Dies geschieht *durch die Feuchtigkeit des Auges*« (abgedruckt in: Friedrich Schiller, Medizinische Schriften, hrg. von der Deutschen Hoffmann-La Roche AG, o.[0]., 1959, S. 45, Hervorh. v. m.).

40 | [Johann Wolfgang Goethe,] Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil, 792; J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 290.

41 | Vgl. Plinius z.B. XI 145, XXXVII 63. Von Interesse ist die Bedeutungsverschiebung von Plinius zu Augustinus, von Naturkunde zu Theologie: »[Item, quod mihi dicit in aurem interioarem,] expectatio rerum venturarum fit contuitus, cum venerint, idemque contuitus fit memoria, cum praeterierint: omnis porro intentio, quae ita variatur, mutabilis est [...]. [\* Soll ferner falsch sein, was mir die Wahrheit ins innere Ohr ruft, daß die Erwartung künftiger Dinge dann, wenn sie da sind, zur Anschauung wird und eben die Anschauung dann, wenn die Dinge nicht mehr da sind, zur Erinnerung? Jede Anstrengung jedoch, die derart dem Wandel unterliegt, ist veränderlich.]« Conf[essiones], XV 18 [dt.: Aurelius Augustinus: Bekenntnisse, übers. von Kurt Flasch/Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1993, S. 344]; ›contuitus‹ steht bei Augustinus nicht mehr wie bei Plinius, für den geistigen Ausdruck, sondern für die geistige Anschauung.

bacchantisches Trunkenseyn der Augen aus verschwenderischer Lebensfreude«; die »Buhlerin« kenne das Lockende dieses Blicks.<sup>42</sup> *Modi des Spiegelblicks*

Unsere Blicke seien »verschieden, wie die Schatten des Tages vom Morgen zum Abend«; es gebe »unendlich feine Unterschiede in der Temperatur des Auges, die nur durch die Bewegungen desselben gesichert sind«, und von diesen gelte, was wiederum Plinius sagt: »Oculos cum osculamur, animum ipsum videmur attingere [\* Die Augen zu küssen ist wie die Seele selbst zu berühren].«<sup>43</sup> Müller beschreibt und benennt wohl vier Dutzend verschiedene *Blicke*, jedem Contuitus bestimmt er den physiologischen Grund<sup>44</sup> »Neigung der Sehachsen«; Augenbewegung in Kreisen, regelmäßigen Kurven, Wellenlinien, und

---

42 | J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 265f. – Im Gegensatz dazu seien »uns die ortsverändernden wellenförmigen Bewegungen gewisser Thiere [...] weniger angenehm, ja nicht selten widrig«, führt Müller aus (ebd., S. 259ff.); sie hätten »etwas Bannendes für den Blick, ja ich möchte sagen, etwas Vernichtendes; und ich zweifle nicht, daß Alles, was von der Zauberkraft der Schlangen auf die Thiere erzählt und geträumt wird, auf den Gesichtseindruck jener Bewegung hinausläuft. Die Gewalt des Eindruckes beruht darauf, daß das Auge dieser Art der wellenförmigen lebendigen Bewegung fixirend nicht zu folgen vermag. [...] Die letzte Wirkung ist Lähmung der freien Bewegung des Auges durch die Meisterschaft einer äußern. Im höchsten Grade theilt sich der Schreck des Auges dem ganzen Körper mit, und alle Muskelbewegung ist augenblicklich vernichtet. Das Auge hat unter diesen Umständen *einen eigenen Ausdruck des Blickes*. Der Blick ist wesentlich gelähmt. Das Thier, das von den Bewegungen der Schlange gebannt wird, sieht sich nach keiner Flucht mehr um.« (Hervorh. v. m.)

43 | Plinius, zitiert nach J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 236.

44 | J. Müller gibt diese modifizierenden Prädikate von Augen und Blicken samt den sie determinierenden Physiologica auf den Seiten 255–295 (ebd.) an. Sie hier aufzureihen, ermangelte des Witzes, der allein im Geiste ihrer Beobachtung und im Stile ihrer Beschreibung liegt. – Müller wird der eigenen Maxime, die bereits seine Antrittsvorlesung formuliert (Abschnitt: Beobachtung und Versuch; nachzulesen in: Vom Geist der Naturwissenschaft, a.a.O. [Anm. 4], S. 68–75), ganz und gar gerecht: »Die Beobachtung schlicht, unverdrossen, fleißig, aufrichtig, ohne vorgefaßte Meinung. [...] Die Tugenden des beobachtenden Naturforschers sind sehr einfach, aber der rechte Sinn in der Beobachtung, die rechte Beobachtungsgabe und die Anwendung derselben«, beklagt Müller, »sind seltener unter den Naturforschern geworden, welche sich mit der Ergründung des lebenden Organismus beschäfti-

*Spiegelblicke* wiederum in geraden Linien; »Sehweite des beweglichen Blickes« etc. So trage der Mensch »seine Augen auch mit derjenigen mittleren Sehweite mit sich, in welcher ihm seine Beobachtung, seine Erfahrung gegeben wird«. Tüchtige Praktiker, die »den Nagel, wie man sagt, auf den Kopf treffen«, hätten »selten einen großen Mesoropter«; eine sehr kurze Sehweite besäße, einen gleichsam geizenden Blick, wer »immer nur Geld zu zählen hat«. <sup>45</sup> Aber Kolossalköpfen eigneten ferner Horopter <sup>45</sup> und kleinste Neigungswinkel der Sehachsen: »In dem Blicke liegt nichts Menschliches mehr«; solche Augen kämen »dem Gotte zu, von dem es heißt: der Blick seiner Augenlieder läßt die Erde erzittern«, ein wenig bescheidener schlagen »geniale Denker, Dichter, Künstler« sie auf. <sup>46</sup>

Die Kongruenz zwischen Augenbewegung und Augenausdruck, genauer, das *Folgen* des *Contuitus* aus *Gründen* der Motion, verlangt anzunehmen, daß die modifizierenden Eigenschaften eines Blicks *in die ihn determinierenden eingebettet* seien. <sup>47</sup> Modifizierende Prädikate, laut König die »*Unsinnlichkeit* dessen, was ist, gewahren« las-

---

gen.« – Statt dessen häufen sich die Experimente; jedoch, um mit bedeutenden Worten Müllers diese, bis heute übermächtige Tendenz zu beurteilen (*verurteilen*): »Es ist nichts leichter, als eine Menge sogenannter interessanter Versuche zu machen. Man darf die Natur nur auf irgendeine Weise gewalttätig versuchen; sie wird immer in ihrer Not eine leidende Antwort geben.« – In diesem Zusammenhang verweise ich auf Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1987, S. 183: »Die Vernehmung von Hexen als Sinnbild für das Verhör der Natur, der Gerichtssaal als Modell für ihre peinliche Befragung und die Folter durch mechanische Hilfsmittel als Instrument zur Unterjochung des Chaos: dies alles ist grundlegend für die wissenschaftliche Methode als Ausübung von Gewalt und Macht.«

45 | J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 284f. – *Mesoropter*: »Jeder Mensch hat, wie es scheint, seine Alletagssehweite, die ich den *Mesoropter* des Blickes nennen will« (ebd., S. 284), d.i. die *mittlere* Sehweite. *Horopter*: »Die Entfernung des Convergenzpunktes der Sehachsen ist von uns [...] die *Sehweite* oder der *Horopter* der Augen genannt worden« (ebd., S. 239).

46 | Ebd., S. 299 bzw. S. 286.

47 | Man muß sich vor einer Verwechslung in acht nehmen. Hier liegt eine andere Sachlage vor, als die, daß die modifizierenden Prädikate »*auch* determinierende Prädikate sind« (denn »in der Tat determinieren sie ja gleichfalls ihre Subjekte«); J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 3. Die

send<sup>48</sup>, *sind bedingt* durch determinierende, die ihrerseits das *sinnlich Modi des Aufweisbare* wohl verwahren. Das Problem soll aufgeworfen, indessen *Spiegelblicks* nicht verfolgt werden, *ob alles* Modifizierende qua objektiv Begründete in Determinierendem qua objektiv Begründendem fundiert sei, womöglich ein *bene fundatum*. Denn geht nicht das Tun *dem Wie* des Tuns, liegt nicht das Sein *dem Wie* des Seins voraus? Ist nicht der Modus ein zwar *notwendig* Hinzukommendes, doch ein allemal *rein Hinzukommendes*? Die Antwort auf diese Fragen, sie heiße »Ja«, sei materialistischem Denken unverächtlich.

4. Daß mein Spiegelblick mich *mittelbar* belehrt, in einen Spiegel zu schauen, ändert nichts an dem *Contuitus* der Augen; ich blicke ebenso neidisch, belustigt, erstaunt auf einen extravagant gekleideten Mann, ebenso entzückt, beifällig, hilflos auf ein extrem modern gemaltes Bild, als hätte ich sie *unreflektiert* vor mir. Der mich meiner spekularen Sicht *unmittelbar* belehrende Blick zeigt hingegen *den Contuitus der Reflexion*, welcher dem geistigen Ausdruck, z.B. eines prüfend fixierenden, sich gleichsam überlagert hat. Eben *diesen* *Contuitus* beschreibt Marcel Proust an Madame de Guermantes; eine *trouvaille spéculaire*. »[...] je pouvais l'apercevoir devant sa glace, jouant, avec une conviction exempte de de'doublement et d'ironie, avec passion, avec mauvaise humeur, avec amour-propre, comme une reine qui a accepté de représenter une soubrette dans une comédie de cour, ce rôle, si inférieur à elle, de femme élégante; et dans l'oubli mythologique de sa grandeur native, elle regardait si sa voilette était bien tirée, aplatisait ses manches, ajustait son manteau, comme le cygne divin fait tous les mouvements de son espèce animale, garde ses yeux peints des deux côtés de son bec sans y mettre de regards et se jette tout d'un coup sur un bouton ou un parapluie, en cygne, sans se souvenir qu'il est un dieu [\* (...) konnte ich sie vor ihrem Ausgang vor dem Spiegel stehen sehen, wie sie mit einer von Selbstvergessenheit und Ironie völlig entfernten Hingabe, ja Leidenschaft und der von schlechter Laune getrüben betonten Eigenliebe einer Königin, die sich dazu herbeiläßt, in einer Komödie bei Hofe als Soubrette aufzutreten, eine der ihren so untergeordneten Rolle spielte, wie die der eleganten Dame es war; in mythologisch bedingtem Vergessen der angeborenen Größe prüfte sie dann sogar, ob ihr Schleier auch straff genug gezogen sei, glättete ihre Ärmel, zupfte den Mantel zurecht, so wie der göttliche Schwan,

---

Sachlage ist vielmehr, daß sie als modifizierende eingebettet sind in determinierende Prädikate.

48 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 3

*Spiegelblicke* mit seiner wie aufgemalt wirkenden, blicklosen Augen zu beiden Seiten des Schnabels, alle Bewegungen seiner Tiergattung macht und sich auf einen Knopf oder Regenschirm stürzt, ganz Schwan und ohne seiner Gottheit noch eingedenk zu sein].«<sup>49</sup>

Das Schlüsselwort ›glace‹ steht *einmal*, am Anfang; Proust setzt es dahin, wie jeder Erzähler täte, um die *Spiegelsituation* einzuführen. Um die Szene selber zu schildern, um den Blick der Herzogin zu reflektieren, benötigt er *glace* nicht. Man lese Satz für Satz und Wort für Wort, in jedem tritt die Guermantes sich selbst gegenüber, von jedem wären wir getäuscht, stände sie *nicht* vor dem Spiegel. Ein weiteres Schlüsselwort ist ›dédoublement‹; wer es für »Selbstvergessen«<sup>50</sup> nimmt, anstatt wortwörtlich bei *Entdoppelung* zu bleiben, begibt sich dessen Sinns, wahrhaft eines *widerspiegelnden*: Marcel sah die Herzogin *befreit* (*ex-empte*) von der Überzeugung, daß ihre *Verdoppelung aufgehoben sei*<sup>51</sup>, und *deshalb* befreit auch von Ironie. Sodann heißt ›représenter‹ zwar (auf der Bühne) ›auftreten‹, heißt aber auch ›abbilden‹, ›vor Augen stellen‹; beides zugleich geschieht: Madame de Guermantes geriert sich wie eine Königin, die eingewilligt hat, eine Soubrette (*im Spiegel*) abbildend und (*sich selbst*) vor Augen stellend, *aufzutreten*. Dieses

---

49 | Marcel Proust, *Le côté de Guermantes*, Taschenbuch Ed[ition], Bd. I, Paris 1985, S. 34 [dt. siehe Anm. 50].

50 | Die Zitate in diesem Absatz sind sämtlich der Übersetzung von Eva Rechel-Mertens entnommen: Marcel Proust, *Die Welt der Guermantes*, in: ders., *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. III, Frankfurt a. M./Zürich 1955, S. 39. Die Übersetzerin wird nicht nur die hier geäußerte Kritik hinnehmen, sondern sich auch fragen lassen müssen, warum sie Wörter ausläßt, z.B. *tout d'un coup*, oder Wörter übersetzt, die *nicht* dastehen, z.B. ›Hingabe‹. Leider haben Walter Benjamin (»Die wahre Übersetzung ist durchscheinend«, »Wörtlichkeit die Arkade«) und Franz Hessel nur die ersten zwei Bände des Romans verdeutscht.

51 | Zur (weiblichen) Verdoppelung vor Spiegeln vgl. Rilkes erstes der »Drei Gedichte aus dem Umkreis: Spiegelungen«. Zitiert werden die Strophen eins und zwei (Hervh. v. m.).

»0 schöner Glanz des scheuen Spiegelbilds!  
Wie darf es glänzen, weil es nirgends dauert.  
Der Frauen Dürsten nach sich selber stillts.  
Wie ist die Welt mit Spiegeln zugemauert für sie.  
Wir fallen in des Spiegels Glanz  
wie in geheimem Abfluß unseres Wesens;  
sie aber finden ihres dort: sie lesens.  
*Sie müssen doppelt sein, dann sind sie ganz.*«

geschieht mit ihr: In mythologischem Vergessen (*dans l'oubli mythologique*) ihrer angeborenen Größe wollte sie sehen, prüfte sie sich (*regar-dait*), ob ihr Gesichtsschleier gut gestrafft wäre. *Mythologisch* nennen wir, von einem Mythos zu sprechen; wer »mythologisch bedingt« erfindet, der unterstellt, das herzogliche Vergessen angestammter grandeur würde vom Reden über den Mythos bestimmt; nur, hier wird angespielt auf den Mythos jenes göttlichen Schwans, dem Leda sich ergab. Als Schwan vergaß auch Zeus, er des Olympos, war ganz und gar bloß Tier; die Augen aufgemalt beiderseits des Schnabels, unbeteiligt die Blicke (*sans y mettre de regards*). Wer auf »blicklose Augen« kommt, verfehlt, daß Proust, im Bilde des gottvergessenen Schwans, den fixierenden Spiegelblick einer adelvergessenen Dame beschreibt.

Zu fragen ist, ob gewisse Blicke nur als Spiegelblicke möglich und gewisse andere als Spiegelblicke unmöglich seien. Der Blick der Madame de Guermantes z.B. unterliegt, in Ansehung aller ihm zugeschriebenen Details, der Alternative, einer von beiden Blicken zu sein; die Herzogin mag andere Personen, mag unreflektierte Dinge mit denselben teilnahmslos wirkenden Augen anstarren, sie vermag durch nichts von ihrer conviction de dédoublement, die sich zweifellos auf den Blick auswirkt, frei zu werden. Kritisiert aber Longinos, Xenophon, diesem Heros im Schreiben, stehe es nicht an, »τὰς ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν κόρας λέγειν παρθένους αἰδήμονας«,<sup>52</sup> so nennt er einen derjenigen Blicke, die unmöglich Spiegelblicke sind: den (Xenophons Verallgemeinerung beiseite) jungfräulich schamhaften, von entkleideten Freundinnen und sogar vom eigenen nackten Körper sich abwendenden Blick. Der schamhafte Spiegelblick eines nackten Mädchens auf sich selber ist nicht dessen spekulative Modifikation, er ist ein ganz anderer.<sup>53</sup> Erinnert nun Longinos, um bei ihm zu bleiben, anschließend an Homers Ausdruck »hündische Augen« (*κυνὸς ὄμματα ἔχων*)<sup>54</sup>, spricht er von einem auf beide Art möglichen Blick; doch übt der Spiegel, läßt er diesen ein, sein octroi.

---

52 | [Pseudo-]Longinos, [De] sublim[itate] [Περὶ Ὑποψίου, Über das Erhabene] 4 (4). – Xenophon, rep[ublica] Lac[edaemonia] [Λακεδαιμονίων Πολιτεία, Die Verfassung der Spartaner] 3,5. Griech. »κοπή« (>Mädchen) ist unser »Pupille«, lat. »pupilla« (>unmündiges Mädchen), weil ein Mädchen (*pupa*) sich in ihr darstelle, d.h. spiegele.

53 | Ernst Bloch (Verfremdungen I, Frankfurt a.M. 1962, S. 14) sähe das ganz andere des Körperblicks ohne Spiegel darin, daß ihm ein Wesentliches »gar nicht erscheint: ein Ohnekopf, ein Décapité ist der angeschaute Mensch vor sich selbst«. Ich komme darauf in der Studie »Spiegelbilder« in diesem Band [auf S. 115] zurück.

54 | Homer, Ilias 1, 225.

Nicht allein das Besondere des einen oder anderen Spiegelblicks, wie jenes von Proust oder jenes von Homer beobachteten, auch das *ausnehmend* Besondere *des Spiegelblicks als solchen* läßt sich angeben. Ich werde eines Blicks z.B. als eines spöttischen gewahr, weil er *so*, nämlich spöttisch, auf mich *wirkt*; auf jemand anderen mag derselbe Blick gutmütig wirken. Aber ist dieser Blick, der *auf mich und auf ihn verschieden* wirkt, überhaupt *derselbe Blick*? Sätze von Josef König abwandelnd<sup>55</sup>, ist zu antworten: Wenn ein Blick spöttisch-wirkt, nicht etwa spöttisch zu sein scheint, ist *das so-Wirken* des Blicks »dann unmittelbar *das Sein* [des Blicks; J. S.] und zwar das Sein desselben im Sinne eines gewissen Daseins«; das spöttisch-Wirken ist *die Weise*, in welcher der Blick *da ist*. Wir können *spöttisch* durch *gutmütig* ersetzen, so daß nunmehr das gutmütig-Wirken des Blicks unmittelbar dessen *Sein* ist, oder dessen *Weise da zu sein*.<sup>56</sup> Physiologisch ein und derselbe, ist der Blick *einmal vorhanden*; so-wirkend hingegen ist der *eine* Blick *zweimal da*.<sup>57</sup> Das so-Wirken sei »*nur als erlebtes*«, setzt König hinzu<sup>58</sup>, »*so-Wirken*«, d.h. *da-Sein*; das *vorhanden-Sein* eines Blicks ist von jemandes Erleben nicht bedingt. Ein Blick *ist* als spöttisch-wirkender *da*, weil ich ihn *so* erlebe, er *ist* als gutmütig-wirkender *da*, weil ein anderer ihn *so* erlebt. Das *Weil* in diesem (und dem obigen) Satz begründet das erlebte *so-Wirken* keinesfalls als *Ursache, woraufhin erst* das Gewahr-werden *nachfolge*; vielmehr sind Gewahren-als (Sehen-als) und *so-Wirken eines*, das Gewahr-werden *ist dessen Sein*.

Werde ich meines *Spiegelblicks* als eines spöttischen gewahr, kann ich ihn *schlechthin nur* als einen *so*, nämlich spöttisch-wirkenden, ge-

---

55 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 28; siehe I.2.2 [ab S. 45].

56 | König (ebd.) entsprechend, können wir formulieren: Der Blick ist da sozusagen auf gutmütige (bzw. spöttische) Weise; »gutmütig« (bzw. »spöttisch«) sind insofern *Adverbien* dieses *Daseins* und *Seins*.

57 | Eine Analogie zu diesem *einen* Blick, der *zweimal da-ist*, führt König an (ebd., S. 30): »Die Dinge, die so wirken, sind [...] keine als Dinge vorausgesetzten Dinge. Das Zimmer, das leer wirkt, ist nicht ein als Zimmer vorausgesetztes Zimmer. Freilich ist es auch nicht einfach deshalb ein Zimmer, weil es leer wirkt; wohl aber ist es deshalb beispielsweise ein Zimmer. Es ist möglich, daß ein Zimmer von dieser Seite her leer wirkt, von jener Seite her dagegen nicht. Und wenn nun ein Zimmer, das leer wirkt, ein Anderes ist, als ein Zimmer, das nicht leer wirkt, so ist ohne Widerspruch ein Zimmer (nämlich ein als Zimmer vorausgesetztes Zimmer) zwei Zimmer (nämlich zwei nicht als Zimmer vorausgesetzte Zimmer).«

58 | Ebd., S. 40.

wahren; er vermag *nicht anders*, z.B. gutmütig, auf mich zu wirken. Der *Modi des* scheinbare Widerspruch, daß *ein* und der *selbe* Blick *zweimal* da sei, *Spiegelblicks* ist nicht allein *unmöglich*, sondern *notwendig*<sup>59</sup> unmöglich. Von jedem so-Wirken zwar, welchem immer, läßt sich aussagen, es sei *möglicher* Weise ein so-Wirken auf mehrere, also auf *uns*; von dem so-Wirken meines (oder deines) *Spiegelblicks* indes läßt sich *notwendiger* Weise *kein* für *uns*, wohl aber ein für *mich* (oder für *dich*) aussagen. *Notwendig* ist das seiner Gewahren-als, z.B. als eines spöttisch-wirkenden, *mein* Sehen-als, werde ich seines so-Wirkens gewahr als *eines Seins für mich allein*. Außer in meinem *Spiegelblick* wird kein wie auch geartetes Sein, mit niemandem zu teilen, *notwendig* mir jemals ansichtig. Das Spiegeln, trügerische Doppelung des Ich, *läßt mich einsam mit mir selbst zurück*; nicht einmal die mythische Gunst, die es Narziß erwie, daß er fortblühe in gewandelter Gestalt, wird mir zuteil. Schneller als jede Blüte ist mein Bild dahin.

5. Nicht selten sei es der Kopf, bemerkt Johannes Müller eher beiläufig, der, »in leisen schaukelnden Bewegungen begriffen«, »an still sinnende Menschen« auffalle, auch »an Liebenden«.<sup>60</sup> Kurz vorher erwähnt er das Bedürfnis, mittels *Kopfbewegungen* das Gesichtsfeld zu erweitern, findet darin jedoch nur einen »Mangel des Blickes« und »den Ausdruck der Ungeschicklichkeit«.<sup>61</sup> Die erste Stelle weist kaum rudimentär, die zweite gar ex negativo voraus auf eine Lehre, wie Viktor von Weizsäcker und Maurice Merleau-Ponty sie später vortragen<sup>62</sup>: Daß die Bewegung, den Modifikationen unseres Blickes kongruent, sich keineswegs auf Augenmuskeln und Augäpfel, Sehachsen und Neigungswinkel beschränke, *daß viel mehr der Körper insgesamt an ihr teilnehme*. Der eine meint uns berechtigt, »das ganze Geschehen – Sehen + Bewegen – *einen* Akt zu nennen«<sup>63</sup>, der andere uns genötigt, unseren Körper für

---

59 | Bloß unmöglich (d.i. nicht notwendig unmöglich) wäre er, handelte es sich darum, daß nur eine einzige Person anwesend ist.

60 | J. Müller, [Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes,] a.a.O. [Anm. 4], S. 267. Ebd. schreibt er auch: »Körper und Augen theilen hier die gemeinsame Bewegung; aber die Stellung der Augen in Beziehung auf das Haupt, ihren bewegten Boden wechselt in jedem Augenblicke.«

61 | Ebd., S. 265.

62 | Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, zuerst 1940; hier zitiert nach der Ausgabe Frankfurt a.M. 1973; Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris 1964; hier zitiert nach der deutschen Ausgabe »Das Auge und der Geist. Philosophische Essays«, hrg. und übers. von Hans Werner Arndt, Hamburg 1984.

*Spiegelblicke* »ein Wahrnehmung und Bewegung Verbindendes« zu halten.<sup>64</sup> Beider Auffassungen ähneln einander, differieren aber, scheinbar Grund und Folge unter sich tauschend, jedenfalls *in einem*: Die Bewegung, so Weizsäcker, lasse »den Gegenstand erscheinen«<sup>65</sup>, als wäre sie in visu dessen Ermöglichungsgrund; die Bewegung, so Merleau-Ponty, sei »die natürliche Folge und das Zur-Reife-gelangen eines Sehens«.<sup>66</sup>

Merleau-Ponty spricht *expresso verbo* von einer *Folge*, Weizsäckers *Erscheinen-lassen* dagegen läßt einen *Grund* nicht zu. In *Wahrnehmen* sieht er »das Moment aktiven Handelns schon enthalten, nämlich das ›Nehmen‹. *Wahrnehmen* ist eben [...] eine *Selbsttätigkeit*«, ist Bewegung qua *Selbstbewegung*.<sup>67</sup> Wir dürfen über das ›ist‹ nicht hinweglesen: »Die Wahrnehmung [...] *ist*«, steht emphatisch da, »Selbstbewegung«. <sup>68</sup> Das Prinzip ihrer Verbindung wird angegeben: keine Identität (ist *dasselbe* wie), sondern eine »Verschränkung«<sup>69</sup>, i.e. ein *Sowohl-als-auch*, welches gleichermaßen ein *Entweder-oder* ist. Weizsäcker erläutert das Prinzip am Beispiel der Drehtür, durch die wir sowohl *hinein* – als auch *hinausgehen können*, doch entweder *hinein- oder hinausgehen müssen*<sup>70</sup>, so daß unsere Sicht auf das jeweilige Vor-uns (und dem jeweiligen Hinter-uns Entgegengesetzte) eingegrenzt wird. Dementsprechend haben wir »es mit dem Verhältnis des gegenseitigen

---

63 | V. v. Weizsäcker, [Der Gestaltkreis,] a.a.O. [Anm. 62], S. 34. Der Begriff ›Akt‹ ist biologisch zu verstehen.

64 | M. Merleau-Ponty, [Das Auge und der Geist,] a.a.O. [Anm. 62], S. 15.

65 | V. v. Weizsäcker, [Der Gestaltkreis,] a.a.O. [Anm. 62], S. 34. Dieser Formulierung gehen folgende Sätze vorher: »Wir betrachten einen Menschen, der einen Schmetterling beobachtet, welcher in seinem Gesichtsfeld erscheint. Man darf annehmen, daß zunächst sein Bild über ein Stückchen Netzhaut gleitet. Es folgt eine Blickbewegung in der Flugrichtung des Tieres, der bei dessen eigentümlicher Flugweise bald Kopfbewegungen, Rumpfbewegungen und Gangbewegungen folgen. Der Erfolg dieses vielseitigen Einsatzes der Muskulatur ist immer derselbe: sie ermöglichen eine möglichst kontinuierliche Abbildung des Tieres auf der zentralen Netzhautpartie. Auf diese Weise bleibt trotz mannigfacher Störung der Beobachter mit dem Tiere optisch vereint. Auch hier läßt also die Bewegung den Gegenstand erscheinen [...]« (ebd., S. 33f.).

66 | M. Merleau-Ponty, [Das Auge und der Geist,] a.a.O. [Anm. 62], S. 16.

67 | V. v. Weizsäcker, [Der Gestaltkreis,] a.a.O. [Anm. 62], S. 31f.

68 | Ebd., S. 50.

69 | Ebd.

70 | Zum Drehtürprinzip vgl. V. v. Weizsäcker, ebd. In einer Anmerkung zu dieser Stelle (ebd., S. 279, Anm. 13a) sagt Weizsäcker, das Gleichnis »stammt

Ausschlusses von Wahrnehmen und Bewegen zu tun«, mit ihrer *gegen-Modi des* seitigen »*Verborgenheit*«<sup>71</sup>, haben es zu tun mit einer, die *unsymmetrische Spiegelblicks* Relation des Grundes zur Folge ausschließenden, *symmetrischen* Beziehung.<sup>72</sup>

Lateinisch »speculo« wird vom Spähen, von einem mit-den-Augen-Lauern gebraucht; die Brüderschaft zwischen »speculare« und »speculum« besagt eher *Genealogie* denn *Etymologie: Spiegelblick*. Der Spiegel setzt das »Ausschlußverhältnis«<sup>73</sup> der Verschränkung außer Kraft; die (laut Weizsäcker) in dieser enthaltene »notwendige Bedingung, daß die Tätigkeit, wodurch mir etwas erscheint, selbst nicht erscheint, und daß, indem mir etwas erscheint, ich auch tätig bin«<sup>74</sup>, *entfällt im*

---

nicht von mir, sondern wird gelegentlich von Lou Andreas-Salomé gebraucht (in »Mein Dank an Freud«, Wien 1931). Es wird wohl von da in mein Unbewußtes eingetaucht und später wieder erschienen sein.« Bei dieser Herkunft liegt der Begriff »Verdrängung« nahe. Tatsächlich lesen wir bei Viktor von Weizsäckers Neffen, Carl Friedrich v. W.: »Eine Wahrnehmung wird verdrängt, damit die andere möglich wird. Das ist das Drehtürprinzip. [...] *Freuds* Begriff der Verdrängung ist hier nicht zufällig aufgetaucht. Verdrängung ist notwendig, um das Ich zu stabilisieren. [...] Auch die Seele [...] blickt auf einmal nur in eine Richtung. Eben dies setzt der Begriff der gegenseitigen *Verborgenheit* voraus« (C. F. v. Weizsäcker, *Gestaltkreis und Komplementarität*, in: *Zum Weltbild der Physik*, 12. Auflage, Stuttgart 1976, S. 340).

71 | V. v. Weizsäcker, [Der Gestaltkreis,] a.a.O. [Anm. 62], S. 50. In einer Anmerkung zu dieser Stelle (ebd., S. 279, Anm. 14) bemerkt Viktor v. W.: »Ich werde der Versuchung nicht folgen, die mögliche Analogie zu [...] Entwicklungen der heutigen theoretischen Physik (Unbestimmtheitsrelation) zu untersuchen; es muß sich erst zeigen, ob der in der Unbestimmtheitsrelation liegende Dualismus etwas mit unserem Prinzip der gegenseitigen *Verborgenheit* von Wahrnehmen und Bewegen zu tun hat.« – Carl Friedrich v. W. hat, als Physiker, die Frage aufgegriffen und positiv beantwortet. Vgl. Abschnitt II,3: Die Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, in: *Der Garten des Menschlichen. Beispiele zur geschichtlichen Anthropologie*, München/Wien 1977, S. 206–224, besonders. S. 215ff.

72 | Vgl. V. v. Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, S. 360: »Hier geraten also Bewegung und Wahrnehmung in eine besonders enge und ausschließliche Beziehung. Außerdem ist eine Art von Symmetrie oder Spiegelbildlichkeit zu bemerken, derzufolge Bewegung das Wahrgenommene ist und die Wahrnehmung Bewegung wahrnimmt.«

73 | V. v. Weizsäcker, [Der Gestaltkreis,] a.a.O. [Anm. 62], S. 50. Im Buch irrtümlich »Anschlussverhältnis«.

74 | Ebd.

*Spiegelblicke* *spekularen Ansehen meiner selbst*. Nicht allein ist es möglich, sondern es ist *notwendig* möglich, daß die Selbstbewegung, durch welche mir ein Gegenstand erscheint, *auch selber erscheint*; ich kann sie überdies zum auszuspähenden Gegenstand meiner Blicke machen. Jeder Schauspieler, der einen *Augenaufschlag*, das Werfen eines *Blickes* vor dem Spiegel probt, weiß davon, er probt ja *deshalb* vor ihm. Sicherlich weiß er auch, *wie eifrig* er dort zu agieren habe, damit ihm die beabsichtigte Nuance gelinge. Jener andere aber, Kleist erzählt von ihm, ein junger Mann, »über dessen Bildung damals eine wunderbare Anmut verbreitet war«<sup>75</sup>, hatte die Unschuld seines Blickes, welche ihm die Selbstbewegung *unentdeckt* gelassen, eben vor dem Spiegel verloren, hatte die ihm eigen gewesene Grazie des Dornausziehers, »trotz aller ersinnlichen Bemühungen«, »tagelang vor dem Spiegel zu stehen«, »nachher niemals wieder gefunden«. Seine Grazie hätte sich, *wie von selber*, ihm neuerlich mitgeteilt, »wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen« wäre, so daß er sich, beinah ein »Gliedermann«, beinah *ohne* Bewußtsein aufgeführt hätte.

Merleau-Ponty nennt das »Ineinandergreifen« von Sehen und Bewegen ein »Rätsel«<sup>76</sup>; es zu lösen, geht er, wie Weizsäcker, von der *Selbstbewegung* aus: »Von einem Ding sage ich, daß es bewegt wird, aber mein Körper bewegt *sich*, meine Bewegung entfaltet *sich*.«<sup>77</sup> Dieses *Sich*, nicht denkend als gedachtes, vielmehr *empfindend als empfundenes*, werde »durch eine narzißtische Verbundenheit dessen, der sieht, mit dem, was er sieht, dessen, der berührt, mit dem, was er berührt«<sup>78</sup> konstituiert. Narzißismus ist, stricte, ein lediglich *im Sehen* begründbarer Modus des Empfindens und, strictissime, beschränkt auf den *Mythos einer Person* (weshalb die Rede von einem -ismus doppelt absurd klingt); jedenfalls, zur gedanken-, bedenkenlos gestreuten Metapher verblaßt und mißbraucht, drängt Narzißismus über das etwas-Sehen zu einem Gesehen-*werden* hinaus, und zwar zu einem *medialen* Seiner-selbst-*im-Spiegel*-ansichtig-werden. Merleau-Ponty kommt auf Spiegel wohl zu sprechen<sup>79</sup>, ihre entscheidende Rolle darin, »daß mein Körper zugleich sehend und sichtbar ist«<sup>80</sup>, vernachlässigt er. Der Körper »sieht sich sehend«<sup>81</sup>, heißt es, doch genau dieses vermag nicht, wer immer sich da sehe, *außer durch Reflexion*, in welcher das Selbst erscheint.

---

75 | Heinrich von Kleist, Über das Marionettentheater.

76 | M. Merleau-Ponty, [Das Auge und der Geist,] a.a.O. [Anm. 62], S. 16.

77 | Ebd.

78 | Ebd.

79 | Ebd., S. 21ff.

80 | Ebd., S. 16.

Ein bloßes *Miteinander* von Sehen und Bewegen hätte wenig Erstaunliches<sup>82</sup>, dem Rätsel ihres *Ineinander* indessen sind noch weitere *Spiegelblicke* Silben zu finden; nicht alle werden in *Spiegelschrift* zu lesen sein. Den Wechsel des *Contuitus* zeigt ein Wechsel in der Konvergenz der Augen, in der Neigung ihrer Achsen an; die Sehweite, in der ihre Strahlen<sup>83</sup> zusammentreffen, verrät dem Physiognomen den Modus eines Blicks. Zuweilen widerspricht die Sehweite unserer Distanz zum Gegenstand, vor oder hinter ihm kreuzen sich dann die Augenstrahlen<sup>83</sup>, der Blick geht wie durch ihn hindurch oder visiert zu knapp. Augen, die sich an ihrem Objekt vermessen, blicken indessen unverständlich, selbst wenn sie erblicken; hätten sie, was sie suchten, ohne Irren getroffen, wären sie kaum ohne Urteil. ›Blick‹ und ›blicken‹ sind Wörter aus dem Sinnbezirk des Auges, dem insbesondere ›sehen‹ zugehört; jedoch drückt ›blicken‹ keineswegs immer aus, daß etwas gesehen wird. In solchen Fällen nimmt das Verb andere Bedeutungen als die alte von ›blitzen‹, ›leuchten‹, ›glänzen‹ an; zum Beispiel verbindet es sich [mit] dem Dativ: einem ›blicken‹ meint nicht ›ihn sehen‹, sondern ›ihm mit einem Blick ein Zeichen geben‹. Jeremias Gotthelf setzt beides auch nebeneinander: »Die Mutter hatte ihm geblickt, sobald sie ihn sah, das Mädchen aber schäkerte mit ihm.«<sup>84</sup> Des weiteren wenden wir den Blick, senken ihn, halten ihn zurück, um etwas nicht zu sehen, wie wir

---

81 | Ebd.

82 | Vgl. ebd., S. 16: »Dieses erstaunliche Ineingreifen von Sehen und Bewegung [...]«

83 | Wie die Ausdrücke ›Strahlen‹, ›Augenstrahlen‹ zu legitimieren sind, siehe Abschnitte I.2.8 [ab S. 72] und I.2.9 [ab S. 78]. – Einer Angabe bei Apuleius (*Apol[ogia]* 15) verdankt sich die Zuschreibung, der als Mathematiker und Naturwissenschaftler bedeutende Pythagoräer Archytas (1. Hälfte 4. Jh.) habe den Terminus ›Strahl‹ (lat. ›radius‹ für griech. ἄγρη) im Sinne von ›Sehstrahl‹ eingeführt; Apuleius vgl. bei Hermann Diels/Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech. u. dt., 6. Auflage 1951, S. 431. In welchem Sinn der mit Archytas befreundete Platon (427–347) den Ausdruck gebrauchte, ist schwierig zu entscheiden. ἄγρης [...] ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστά, [De] *Rep[ublica]* VII, 516 a, meint sicherlich »die Augen voll Licht haben«; aber an einer Spiegel-Stelle des »Timaios« (46 b) übersetzt Marsilio Ficino, entsprechend der Grundbedeutung, ἄγρης mit ›luminis‹, Franz Susemihl, er womöglich ein besserer Kenner der optischen Lehren Platons, hingegen mit »des Sehstrahles«. Bereits Sophokles (496–406) hat, *Ai[ax]*. 70, ὀμματων ἀγρίαί, wo es ebenfalls ›Augenlicht‹ oder ›Augenstrahl‹ heißen kann.

84 | Vgl. Grimm DWB, Zweiter Band 1860, unter ›blicken‹.

*Spiegelblicke* anderseits einen Blick werfen, ihn heben ihn schweifen lassen, *um etwas zu sehen*. Einige dieser Modi sind uns allen, auch ohne daß wir proben, durchaus vor Spiegeln angelegen.

Können wir also nicht sehen, *ohne zu blicken*, ist das Umgekehrte doch möglich: unser Blick bleibt dann *ohne Ziel*. Manch einem wird nachgesagt, daß er von Zorn *geblendet* sei, obwohl er *zugleich* zornsprühende *Blicke schleudert*. (Der Ausdruck steht nicht nur als Metapher im Gebrauch; heute trübt die Erregung unsere Sinne bloß, morgen raubt sie uns, ähnlich dem blendenden Sonnenlicht, alles Sehvermögen.) Manch andere wandeln gedankenvoll umher und nehmen, auf was ihr Blick fällt, nicht wahr. Beidemale entläßt das Auge *leere Blicke*, die nichts erblicken. Man darf diesen Mangel, einen *modus deficiens* in strengem Sinn, nicht geringachten: Wer aus Affekt, aus Affektiertheit nichts mehr sieht, erinnert oft an *Blinde*; wie sie wirkt er *unmenschlich* oder *menschenfern*. Deshalb erfaßt uns Grauen vor dem blind wütenden Ajax, ergreift uns Ehrfurcht vor Teiresias, dessen *blickloses Auge, auf Unsichtbares* gerichtet, den Tod des Spiegelknaben *voraussieht*.<sup>85</sup>

6. Die Göttin der Gerechtigkeit wird mit verbundenen Augen dargestellt: sie weiß, *was sie tut*, sieht aber nicht, *wem sie es tut*; vor ihren Augen, denen der Blick verwehrt ist, kann niemand Gnade finden. Zuteilen von Gnade setzt *Zuwenden des Blicks* voraus; auch sie selber wird, leuchtend im Lächeln des Auges, wenn sie vor Recht ergeht, dem einen und dem anderen zugewendet. Die Zuwendung des Blicks impliziert seine *Zueignung*; wen er auch trifft, jeden hat er *anders* getroffen, weil er von jedem *anders* betroffen ist. Unsere Blicke (hierin den Farben nach Goethes Lehre verwandt<sup>86</sup>) sind *Taten und Leiden zugleich*, auch Goethes weiterer Satz, daß ihr *Entstehen und sich-Entscheiden eins* sei<sup>87</sup>, paßt auf sie. Das Geschoß ist gleichgültig gegen das Ziel; es durchmißt seine Bahn, unangefochten, ob an deren Ende ein Feind, ein Freund oder der Schütze selber steht; es trifft *ohne Ansehen* der Person. Auch bleibt die Deformation beim Aufschlag, abhängig von Ballistik und Material, dem Geschoße äußerlich; ob es zersplittert, bloß abplattet oder sogar heil austritt, ficht nur das Opfer an. Dagegen fordert der Sehstrahl<sup>88</sup>, indem er sich für ein bestimmtes Ziel entschei-

---

85 | [Vgl.] Ovid, Metamorphosen, III, 346ff.

86 | [Johann Wolfgang Goethe,] Farbenlehre, Didakt[ischer] Teil, Vorwort.

87 | Ebd., § 695. Die beiden Paragraphen 695 und 696 haben die gemeinsame Überschrift »Wie entschieden die Farbe sei«.

88 | Vgl. Anm. 83.

det, *selber* seine Bestimmung heraus: den Blick, *welcher er ist*, modifiziert der Blick, *den er hat*. Modi des  
Spiegelblicks

Der Blick unserer Augen sieht etwas, wie der Pfeil des Bogens die Scheibe trifft, doch niemals kommt er *unversehens* ins Schwarze. Man könnte den Sehstrahl *einen entschiedenen Treffer des Sichtbaren* nennen, abermals an Goethe erinnert, dem der Fisch ein »entschiedener Bewohner« des Wassers war, weil er »durch das Wasser zum Wasser« gebildet worden<sup>89</sup>, oder das Auge *ein entschiedenes Organ des Lichtes*, weil es ihm sein Dasein verdanke.<sup>90</sup> Der Blick empfängt, was er ist, vom *Anblick*, seine Bestimmung ist das *Erblicken*, ihn bilden die Aspekte zum Sehen. Da indes die Ansicht wechselt, variiert auch der Blick; *beide* ereilen sie *einander*. So ist der Blick, als Zeugung und Empfängnis seiner Bilder, *von androgyner Art*. Wir *erkennen* durch das Sehen einen Gegenstand, wie Adam noch in Luthers Sprache sein Weib »erkannte«<sup>91</sup>: nämlich Söhne und Töchter mit ihr zeugte, Bilder seiner selbst;

---

89 | Zitiert nach Hans Lipps, Goethes Farbenlehre. Ansätze zu einer Interpretation (in: H. Lipps, Die Wirklichkeit des Menschen, Frankfurt a.M. 1954, S. 109). Vgl. dazu Goethe, Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre (Weimarer Ausgabe, Reprint 1987, Bd. 71, S. 221): »Der Fisch ist für das Wasser da, scheint mir viel weniger zu sagen als: der Fisch ist in dem Wasser und durch das Wasser da; denn dieses letzte drückt viel deutlicher aus, was in dem erstern nur dunkel verborgen liegt, nämlich die Existenz eines Geschöpfes, das wir Fisch nennen, sei nur unter der Bedingung eines Elementes, das wir Wasser nennen, möglich, nicht allein, um darin zu sein, sondern auch um darin zu werden.« – Ähnlich heißt es in Goethes »Einleitung in die vergleichende Anatomie« (Weimarer Ausgabe, Bd. 72, S. 20): »So bildet sich der Adler durch die Luft zur Luft, durch die Berghöhe zur Berghöhe.« – Grundsätzlich formuliert Goethe (Anwendung verschiedener Principien auf den Typus, dessen Bildung und Abänderung; Weimarer Ausgabe, Bd. 72, S. 312f.): »Das Thier wird durch Umstände zu Umständen gebildet. Daher seine innere Vollkommenheit und seine Zweckmäßigkeit nach außen.«

90 | [Johann Wolfgang Goethe,] Farbenlehre, Didakt[ischer] Teil, Einleitung.

91 | 1. Mose 4,1. Vulgata: »cognovit uxorem suam [\* Er erkannte sein Weib].« – Vgl. Grimm DWB, Dritter Band 1862, unter »erkennen«: »den uralten zusammenhang des wortes mit zeugen und gebären legt am deutlichsten das ags. *cennan* ›parere‹, *cennend* ›praegnans‹, *âcenned* ›natus, genitus‹ vor augen. da beide wörter und bedeutungen auch schon im Beowulf erscheinen, lassen sie sich kaum auf geistliche einwirkung zurückleiten; alts. ist *kennid* ›genitus‹, ahd. *kichennit* ›gignit‹ und ›nascitur‹, *archennit* ›gignit‹, der bibli-

*Spiegelblicke* doch »erkannte« sie auch ihn. Allerdings ist, was Mann und Frau erst zusammen sind, unser Blick *in einem*: er hat das Bild als seine Schöpfung *und* als seine Konzeption.

7. Vor Spiegeln leuchtet die Androgynie des Blickes, insofern dessen Modi in *auch-*, *nur-* und *nie-*spekulare differenzierbar sind, exemplarisch ein. *Den Blick* zu analysieren, ohne auf *Spiegelblicke* aufmerksam zu sein, mag Physiologen und sogar einem Johannes Müller, nicht aber Philosophen und zumal keinem Sartre hingehen. Kaum weniger negligenter als Merleau-Ponty, kommt Sartre auf Spiegelung *qua Reflexion* zwar zu sprechen, z.B. auf »le »reflet-reflétant« réfléchi [\* das reflektierte Wiedergespiegelte-Widerspiegelnde]« und »un »reflet-reflétant« réflexif [\* ein reflexives Wiedergespiegeltes-Widerspiegelndes]«<sup>92</sup>; *der Spiegel selber*, obschon er im Abschnitt »Le regard« (L'être et le néant, III.1,4) thematisch so nahe liegt, bleibt *unbedacht*. Nicht bestritten wird die Gültigkeit der Analyse, wohl aber ihre Vollständigkeit.

Einer der phänomenologischen Befunde, denen das Fehlen des Spiegels zum *Verfehlen* ausschlägt, liefert ein Analogon zu jenem Ausschlußverhältnis zwischen Wahrnehmung und Bewegung, dem Prinzip der Drehtür: *Blick oder Augen*; »il faut que ce soit l'un ou l'autre [\* es kann nur eins oder das andere sein]«. <sup>93</sup> Wie erinnerlich, gilt das *consulto* auch *Verdrängung* genannte Prinzip *nicht vor dem Spiegel*; schauen wir hinein, ob wir *über unserem Blick auf uns selbst* unserer Augen noch gewahr werden. Zunächst sehen wir jedoch, mit Sartre, von Spiegeln ab: »Sans doute, ce qui manifeste *le plus souvent* un regard, c'est la convergence vers moi de deux globes oculaires. Mais il donnera tout aussi bien à l'occasion d'un froissement de branches, d'un bruit de pas suivis du silence, de l'entre-baillement d'un volet, d'un léger mouvement d'un rideau. Pendant un coup de main, les hommes qui rampent dans les buissons saisissent comme *regard à éviter*. Non deux yeux, mais toute une ferme blanche qui se découpe contre le ciel, en haut d'une colline. [...] Or, le buisson, la ferme ne sont pas le regard: ils représentent seulement *l'œil*, car l'œil n'est pas

---

sche sprachgebrauch führte als edeln ausdrück ein oder bestätigte *cognoscere feminam*, wie es bereits das classische latein auf den concubitus anwendete.«

92 | Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943 (hrsg. 1960), S. 359 [dt. von Justus Streller in: *Das Sein und das Nichts* (Anm. 98), S. 392f.].

93 | Ebd., S. 316 [dt. S. 345].

saisi d'abord comme organe sensible de vision, mais comme support *Modi des Spiegelblicks* du regard. Ils ne renvoient donc jamais aux yeux de chair du guetteur embusqué derrigre le rideau, derrière une fenêtre de la ferme: à eux seuls, ils sont déjà yeux. [\* Ohne Zweifel ist das Sichrichten zweier Augen auf mich dasjenige, was *am häufigsten* einen Blick offenbart. Aber er würde ebensogut gelegentlich eines Raschelns von Zweigen, eines von Stille gefolgtm Geräusches von Schritten, eines halb offenstehenden Fensterladens, der leichten Bewegung einer Gardine gegeben sein. Bei einem Handstreich erfassen die Männer, die durch das Gebüsch kriechen, als einen *zu vermeidenden Blick* nicht zwei Augen, sondern ein ganzes weißes Bauernhaus, das sich oben auf deinem Hügel gegen den Himmel abzeichnet. (...) Das Gebüsch und das Bauernhaus sind also nicht der Blick: sie stellen nur das *Auge* dar, denn das Auge wird zunächst nicht als Sinnesorgan für das Sehen aufgefaßt, sondern als Träger des Blickes. Sie verweisen also nie auf die körperlichen Augen des hinter dem Gebüsch, hinter einem Fenster des Bauernhauses versteckten Aufpassers: für sich allein sind es schon Augen.]<sup>94</sup>

Das bisher Zitierte bedarf keiner speziellen Obacht auf Spiegel; sie geben darin, nehmen wir *species* ernst, *keine besondere Art* das Genus Ding ab, sind den Dingen vielmehr als etwas in derselben Weise wie diese Vorhandenes *zuzurechnen* (συναριθμεῖν<sup>95</sup>). Nicht anders als das sich bewegende Gebüsch oder das weiße Bauernhaus, die Sartre anführt, erfasse ich auch den Spiegel, mittels dessen ich mich belauert meine, als einen *zu vermeidenden Blick*; auch der Spiegel *ist nicht der Blick*, sondern stellt nur *das Auge*, den Träger des Blickes, dar. Eigentlich *spekulare* Probleme treten ebenfalls nicht auf, wenn Sartre fortfährt, der Blick sei weder »une qualité parmi d'autres de l'objet qui fait fonction d'œil [\* eine der verschiedenen Eigenschaften des Objektes, das als Auge tätig ist]«, noch sei er »la forme totale de cet objet [\* die ganzheitliche Gestalt dieses Objektes]«. <sup>96</sup> Doch werden sie unausweichlich, wenn er dem Blick abspricht, »un rapport »mondain« qui s'établit entre cet objet et moi [\* eine »weltliche« Beziehung, die zwischen dem Objekt und mir entsteht]«<sup>97</sup> zu sein; denn zwischen mir und *dem Spiegel als diesem Objekt* besteht eine solche Beziehung zweifellos. Ich bin eben *nicht* »weit davon entfernt, den Blick *an* jenen

94 | Ebd., S. 315f. [dt. S. 344].

95 | Näheres siehe im letzten Absatz von I.2.7, insbesondere in Anm. 105 [auf S. 71f.].

96 | J.-P. Sartre, [L'être et le néant,] a.a.O. [Anm. 92], S. 316 [dt. S. 344]

97 | Ebd. [dt. S. 344].

*Spiegelblicke* Objekten, die ihn offenbaren, wahrzunehmen [...]«<sup>98</sup>, sobald ich ihm auf (Sartre: »sur«) *einem Spiegel* begegne.

Der letzte, vorwegnehmende Satz gehört bereits zu der sich unmittelbar anschließenden Passage, die gleichsam eine *Antwort des Spiegels*, überdies das phänomenologische Verfahren der ἐποχή zu provozieren scheint: »Bien au contraire, loin de percevoir le regard sur les objets qui le manifestent, mon appréhension d'un regard tourné vers moi parait sur fond de destruction des yeux qui »me regardent«: si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux: ils sont là, ils demeurent dans le champ de ma perception, comme de pures *présentations*, mais je n'en fais pas usage, ils sont neutralisés, hors jeu, ils ne sont plus objet d'une thèse, ils restent dans l'état de »mise hors circuit« où se trouve le monde pour une conscience qui effectuerait la réduction phénoménologique prescrite par Husserl. Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur. Le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller *devanteux*. [\* Ganz im Gegenteil: weit davon entfernt, den Blick *an* jenen Objekten, die ihn offenbaren, wahrzunehmen, erscheint meine Auffassung eines auf mich gerichteten Blickes auf dem Grunde einer Zerstörung der Augen, die »mich erblicken«: wenn ich den Blick erfasse, nehme ich die Augen nicht mehr wahr: sie sind da, sie verbleiben in meinem Wahrnehmungsfelde als reine *Darbietungen*, aber ich mache von ihnen keinen Gebrauch, sie sind neutralisiert, nicht mit im Spiele, sie sind nicht mehr Gegenstand einer Setzung, sie verbleiben im Zustand des »Ausgeschaltetseins«, in dem ich die Welt für ein Bewußtsein befindet, das die von Husserl vorgeschriebene phänomenologische Reduktion ausgeführt hat. Niemals kann man Augen, die einen ansehen, schön oder häßlich finden, kann man ihre Farbe feststellen. Der Blick des Anderen verbirgt seine Augen, er scheint *vor ihnen* zu stehen.]«<sup>99</sup> Da Sartre die Analyse hier beendet, glaubt er unseren Blick der Alternative »percevoir le monde [\* die Welt wahrnehmen]« oder »saisir [...] un regard fixé sur nous [\* einen auf uns gerichteten Blick erfassen]« ausgesetzt: »C'est que percevoir, c'est *regarder*, et saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit pas dirigé sur nous), c'est prendre conscience *d'être regardé*. [\* Wahrnehmen ist nämlich *erblicken*, und einen Blick erfassen ist nicht ein Blick-Objekt

---

98 | Zitiert nach der deutschen Übersetzung: Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, erste vollständige dt. Ausgabe, Hamburg 1962, S. 344.

99 | J.-P. Sartre, [*L'être et le néant*,] a.a.O. [Anm. 92], S. 316 [dt. S. 344].

in der Welt auffassen (es sei denn, dieser Blick wäre nicht auf uns *Modi des* gerichtet), es ist vielmehr Bewußtsein davon erlangen, *erblickt zu wer- Spiegelblicks* den.)<sup>100</sup> Wer mochte jemals, den eigenen *Blick im Spiegel* erfassend, eines *Erblickt-seins* bewußt werden?

*Das Phänomen*, daß der *nicht*-spekulare Blick die Augen, welche ihn auf mich richten, hinter sich verschwinden lasse, mag trefflich beobachtet und treffend beschrieben, die Wendungen, sie seien dann »neutralisés [\* neutralisiert]«, *seien* dann »hors jeu [\* im Spiele]«, mögen metaphorisch gelungen sein; zur Berufung auf Husserl taugen weder jenes Phänomen noch diese Metaphern. Daß die Augen nicht mehr »objet d'une thèse« (einer ›Setzung‹), sondern Objekt des »mise hors circuit« (des ›Ausgeschalteteins<sup>101</sup>, der ›Einklammerung‹) seien, ist *phänomenal* nicht aufweisbar, es ist eine *theoretische*, nämlich die *phänomenologische* Einstellung, damit das *reine*, d.h. *nicht auf das Ich bezogene* Phänomen allererst zur Anschauung komme.<sup>102</sup> Nur, taugt diese ἐποχή überhaupt für meinen *Spiegelblick*? Vermag ich *bei meinem Blick mir in die Augen* überhaupt diese Augen dem »rapport »mondain««, der weltlichen Setzung zu entziehen? Man ist versucht, die Antwort in einem Beispiel abzutun: dem *Spiegelblick* einer Dame wie der Herzogin von Guermites. Deren Augen sind *auf Spuren aus*, nach Inkorrektheit, wenn schon nicht nach Schönheit, *spähend en détail*, auch in Details *ihrer selbst*.<sup>103</sup> Aber diese exemplifizierende Antwort tut der Frage kaum genug, man entdecke denn *das Spezielle* darin. Auch der *Spiegel als solcher* gehört zu den Dingen der Welt, freilich *nicht in derselben Weise*, wie Dinge sonst zu ihnen gehören; so ist auch seine *Weltzugehörigkeit*, wie er selber, *von besonderer Art*. Man *nivelliere* den Spiegel, argumentiert Josef König<sup>104</sup>, »wenn man ihn, der allerdings so gut ein Ding ist, wie das Ding, das er spiegelt, *unter die Dinge rechnet*« (συναριθμεῖν τί τινι<sup>105</sup>). Aber »das Tiefere« sei,

---

100 | Ebd. [dt. S. 344].

101 | So die dt. Übersetzung, S. 344.

102 | Vgl. dazu etwa Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen, hrg. u. eingel. von Walter Biemel, *Husserliana*, Bd. II, 2. Auflage, Haag 1958, S. 44f. – Vgl. auch Werner Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Eine Einführung, München 1987, S. 24ff., S. 32ff. zu ἐποχή.

103 | Dieser Satz steht, etwas abweichend, in meinem Essai »Canetti. Verblendung und Verwandlung« (in: J. Schickel, *Spiegelbilder*. Sappho/Ovid, Wittgenstein/Canetti, Marx/Piranesi. Interpretationen, Stuttgart 1975, S. 92); er gehört seit 1958 in den Zusammenhang der »Spiegelschrift«.

104 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 69f.

105 | Vgl. ebd., S. 69, Anm. 1: »So gebraucht z.B. *Aristoteles* das Wort an

*Spiegelblicke* »daß dennoch nur auf diesem *Wege* der Unterschied beider *unverlierbar* gemacht werden kann. Denn unumkehrbar und insofern unverlierbar ist *im Unterschied* zu dem Ding, das gespiegelt wird, *der Spiegel* das Ding, das *jenes spiegelt*.«<sup>106</sup> Um Königs Argument aufzunehmen: Wie der Spiegel wird auch der *Spiegelblick* nivelliert, wenn man ihn, der allerdings so gut ein Blick ist, wie sonst ein Blick, der etwas sieht, *unter die Blicke rechnet*. Ebenfalls gilt: Allein *im Unterschied* zu einem Blick, der die Welt (mitsamt den Augen) auszuschalten scheint, ist der *Spiegelblick* ein Blick, der die Augen (mitsamt der Welt), anstatt sie einzuklammern, *im Vollzuge seines Sehens zur Setzung bringt*.<sup>107</sup>

8. Wir kommen zum Sehen erst, wenn wir *erblicken*, und nicht schon, wenn wir mit unserem Blick agieren; das eine ist sowenig das andere wie *gehen* und *zum Ziele kommen*. Was philosophisch im Hintergrund liegt, wird an einer Distinction des Aristoteles deutlich: »[...] man sieht zugleich [»ἄμα«: J. S.] und hat gesehen, überlegt und hat überlegt, denkt und hat gedacht<sup>108</sup>; aber man lernt nicht und hat gelernt [...] durchschreitet nicht zugleich (»οὐ γὰρ ἄμα«) und hat durchschritten, baut nicht und hat gebaut [...]«<sup>109</sup> So *hat* die Kolonne eine

---

einer überhaupt, aber hier lediglich in logischer Rücksicht, denkwürdigen Stelle (1097 b). Die Rede ist dort von der Eudaimonie. Und Aristoteles sagt nun: sie sei das am meisten Begehrte unter allem Begehrten. Die Eudaimonie ist also *ein* Begehrtes: die nivellierende Bestimmung! Allein sie ist es μὴ συναριθμομένην, d.h. als ein nicht zu dem (übrigen) Begehrten oder *unter das* (übrige) *Begehrte zu Zählendes* oder *zu Rechnendes*.« – Zur Eudaimonie siehe das Scholion »Leibniz: Miroirs vivants« [in diesem Band ab S. 299].

106 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 11], S. 70.

107 | Die entgegen Sartre behauptete Geltung dieses Zur-Setzung-Bringens vermag hinsichtlich *der Augen* wohl einzuleuchten, hinsichtlich *der Welt*, einer von eigenartiger Art, ist sie freilich zu begründen. Siehe darüber die Studie »Spiegelwelten« [von Schickel nicht ausgearbeitet]. – Husserl betreffend, verweise ich auf Anm. 32 (zu I.1.3 [auf S. 27]) und das im zugehörigen Text Gesagte.

108 | Bezüglich dieser Parallelität von Sehen und Denken erinnere ich an das im letzten Absatz von I.1.6 Gesagte [auf S. 39].

109 | Aristoteles, Met[aphysik] 1048 b23–31. Da ich diesen Passus zum Gegenstand des erwähnten Aristoteles-Scholion mache, begnüge ich mich hier mit einer, an Eugen Rolfes (Philos[ophische] Bibl[iothek], Bd. 3, Leipzig 1928) angelehnten deutschen Übersetzung. Hinzugefügt sei die versio latina: »[...] videt et vidit, sapit et sapuit, intelligit atque intellexit; sed non discit et didicit [...], non [...] simul ambulat et ambulavit, neque aedificat

Furt durchschritten, *sobald* sie das andere Ufer erreicht; *ist* sie indes- *Modi des*  
 sen dort, durchschreitet sie die Furt *nicht mehr*. Während an einem *Spiegelblicks*  
 Haus gearbeitet wird, baut der Architekt es noch und hat es nicht be-  
 reits gebaut. Derlei Tätigkeiten sind laut Aristoteles lediglich »Wege  
 zum Ziel« (»τῶν περὶ τὸ τέλος«<sup>110</sup>), zum jenseitigen Ufer oder zum  
 schlüsselfertigen Haus, selber ist »kein Ziel« (»οὐδεμία τέλος«<sup>111</sup>). Er  
 nennt sie daher »Bewegungen« (»κινήσεις«<sup>112</sup>); denn auch diese haben  
 ihr Ende nicht in sich selber, sie dauern fort, bis sie zur Ruhe kommen.  
 Was aber noch in Bewegung ist, sich wie ein dahinfliegendes Geschoß,  
 wie eine marschierende Kolonne noch *unterwegs* befindet, hat seine  
 Aufgabe *erst zum Teil verwirklicht*: die Kolonne mag von der Furt abir-  
 ren, das Geschoß vorzeitig krepieren. Solange die Bewegung andauert,  
 sind Zufälle nicht ausgeschlossen, bleiben Möglichkeiten offen, solan-  
 ge ist sie »unvollendete Bewegung« (»κίνησις ἀτελής«<sup>113</sup>).

Beim Sehen nun soll es anders sein: es ist eine »Tätigkeit, in welcher  
 sich das Ziel findet« (»ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις«<sup>114</sup>),  
 es trifft einen Punkt, *in dem* es ihn visiert. Wer einen Feind *sieht*, verlor  
 die Möglichkeit, ihn *übersehen* zu haben, während die Kugel, ob aufs  
 genaueste gezielt, *bis zuletzt* ihn fehlen kann. Als Bewegung läßt sich  
 das Sehen keinesfalls fassen: wer sollte es, das in seinem eigenen Au-  
 genblick, einem einzigen, irgendwohin kommt *und zugleich* da ist, *un-*  
*terwegs* aufhalten. Es muß *als in sich vollendete Wirklichkeit* (qua Wirk-  
 samkeit) bestimmt werden oder, mit dem Aristotelischen Terminus,  
 als »ἐνέργεια«. <sup>115</sup> Anders als die Augen der niederen Tiere, »die noch  
 nicht das »enthalten«, was im Auge »als Ziel begriffen«<sup>116</sup> ist«, schreibt  
 Hans Lipps, auf Aristoteles sich berufend<sup>117</sup>, »hält sich das Sehen des

---

et aedificavit [...].« Erste Formulierungen zu diesem Abschnitt I.2.8 finden  
 sich in meinen Essays »Piranesi. Schwarze Träume aus Stein« (in: J. Schickel,  
 Spiegelbilder, a.a.O. [Anm. 103], S. 121ff., S. 130f.) und »Mo Ti. Der Spiegel  
 und das Licht« (in: J. Schickel, Große Mauer, Große Methode. Annäherungen  
 an China, Stuttgart 1968 (als Taschenbuch Frankfurt a.M. 1976), S. 305f.)  
 [in diesem Band ab S. 347].

110 | Met[aphysik] 1048 b19.

111 | Met[aphysik] 1048 b18.

112 | Met[aphysik] 1048 b28.

113 | Met[aphysik] 1048 b29.

114 | Met[aphysik] 1048 b22f.

115 | Met[aphysik] 1048 b34.

116 | Goethe, zit. nach H. Lipps, Goethes Farbenlehre, a.a.O. [Anm. 89],  
 S. 110.

117 | Ebd., S. 110 f.; Met[aphysik] 1048 b18–36.

*Spiegelblicke* Menschen in seinem eigenen Ziel: man will ›zum Sehen‹ kommen. Das Sehen des Menschen ist etwas, was – wie auch das Denken – in einem ausgezeichneten Sinn ›vollzogen‹, aber nicht nur betätigt wird.«

Jedoch scheint der Satz, daß unser Sehen nicht Bewegung sei, vielmehr *im Augenblick* vollendete Wirklichkeit, auch anfechtbar zu sein. Gemäß einer plausiblen Etymologie liegt dem Sinogramm ›chien‹ (›sehen‹), das Bild eines Licht aussendenden Auges zugrunde 見: sehr frühe Schreibformen zeigen einen um einen Punkt (Pupille) gezogenen Kreis (Iris) innerhalb einer Ellipse (Auge), von der Strahlen ausgehen 𠄎<sup>118</sup> Demnach meinten die Chinesen, aus ihren Augen falle Licht auf die Dinge, sie sichtbar zu machen. Diese Meinung wurde auch im antiken Griechenland geteilt, allerdings nicht von Aristoteles, der »zu der Ansicht (neigt), daß wir dadurch sehen, daß wir von außen her Eindrücke empfangen«.<sup>119</sup> Ähnlich dem brahmanischen Nyaya, nach dessen Aussage »ein feiner, unsichtbarer Feuerstrahl vom Auge zum

---

118 | Den prägnanten terminus technicus ›Sinogramm‹ für die chinesischen Schriftzeichen übernehme ich von Wolfgang Münke, *Die klassische chinesische Mythologie*, Stuttgart 1976.

Léon Wieger (*Caractères Chinois. Etymologie. Graphies. Lexiques*, 4. Auflage, Taichung [Taiwan; J. S.] 1963) und Bernhard Karlgren (*Grammata Serica Recensa*, Stockholm 1957) führen diese Etymologie nicht an. Karlgren bildet unter Nr. 241 b, c, d zwei Inschriften auf Yin-Knochen und eine auf Chou-Bronze ab: »The graph shows a ›man‹ with a big ›eye‹.« Hingegen steht in »Analysis of Chinese Characters, from Baller's Mandarin Primer. Based Mainly on Dr. L. Wieger's Etymological Lessons and the Shuo Wen«, o.O., o.J., unter Nr. 85 zu lesen: »chien, To see. This is the 147th radical, of characters relating to sight, perception. Wieger explains it as an eye, on a man (W. 158 C). But Chalfant\* finds a writing more ancient than the seal writing(:) [chien; J. S.], which is a picture of the eye emitting light.« Er bekräftigt diese Interpretation: »The Chinese believe that light comes out of a normal eye, enabling it to see.« Ich schließe mich seiner Interpretation an; sie leuchtet wegen der dahinterliegenden mikro-makrokosmischen Entsprechung (siehe Anm. 120) durchaus ein.

\*F. H. Chalfant, *Early Chinese Writing*, in: *Memoirs of the Carnegie Museum Pittsburgh*, 1906, 4,1. Chalfants picture ist den Abbildungen bei Karlgren sehr ähnlich, doch hat dessen Interpretation sich durchgesetzt.

119 | Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 563. Düring führt S. 563, Anm. 43, zwei Belegstellen an: Top[ik] I 14, 105 b6: »ὁρῶμεν εἰσοδεχόμενοι τι, οὐκ ἐκπέμποντες. [\* Wir sehen, indem wir etwas in uns aufnehmen, nicht, indem wir etwas aussenden (Topik, griech.-dt., Bd. 1, hrg. und übers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1997, S. 33)].« De an[nima] II 7, 419 a17: »πάσχοντος γὰρ τι

Gegenstand hineilt, um ihn zu erfassen«<sup>120</sup>, lehrte Empedokles (und, *Modi des* wie manche behaupten, andere bestreiten, Platon), »daß das Auge *Spiegelblicks* feueriger Natur sei, und daß das Sehen erfolge, indem das Licht aus

---

τοῦ αἰσθητικοῦ γίνεται τὸ ὄραν [\* Denn das Sehen kommt zustande dadurch, daß das Wahrnehmungsvermögen etwas erleidet (Über die Seele, hrsg. von Ernst Grumbach, übers. von Willy Theiler, Darmstadt 1959, S. 37)].« Auch »De sensu« ist heranzuziehen.

120 | Walter Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, S. 253. Ruben schreibt ebd.: »Kein Hinduphilosoph ist damals oder später bei diesem Problem auf den Gedanken gekommen, statt vom Gesichts-Feuerstrahl von den vom Gegenstand ausgehenden Lichtstrahlen und ihrer für den Hindu nicht meßbaren, ungeheuren Lichtgeschwindigkeit oder von Sternen, die viele Lichtjahre von uns entfernt sind, zu reden [...]. Die Hindu-Philosophen kamen von der uralten Tradition der Mikro-Makrokosmos-Analogie von Sonne und Auge nicht los, die letztlich der Nyayalehre (um 500 post) vom Lichtstrahl des Auges zugrunde liegt.« Vgl. dazu *Nyaya Philosophy. Literal Translation of Gautama's ›Nyayasutra‹ & Vatsyayana's ›Bhasya‹ along with a free and abridged translation of the Elucidation by Mahamahopadhyaya Phañibhusana Tarkavagisa*; part I, Calcutta 1967, S. 45f. (Elucidation von Sutren III 1,45 und III 1,34); part III, Calcutta 1972, S. 55 (für Sutra 34), S. 66ff. (für Sutra 45ff.). – Sutra 34 z.B. lautet: »Perception [...] is due to a specific form of contact between the rays (*rasmī*, i.e. the rays supposed to be radiating from the eyes) and the object.«

121 | Emil Wilde, *Geschichte der Optik, vom Ursprunge dieser Wissenschaft bis auf die gegenwärtige Zeit, Erster Theil*, Berlin 1838, S. 7. – Ob Platon womöglich ein Doppeltes gelehrt habe: daß *Lichtstrahlen* von den Dingen her in unsere Augen fielen, daß aber *Strahlen*, weder aus Licht noch aus Feuer, nämlich *Blickstrahlen*, von unseren Augen zu den Dingen hinkämen, untersuche ich in einem Scholion (vor allem am »Timaios« und am Calcidius-Kommentar) [von Schickel nicht ausgearbeitet]. Eine Sehtheorie, die sich *des Spiegels* argumentativ bedient, hat Adelard von Bath (Blüte zwischen 1116 und 1142) vorgetragen: »[...] im Gehirn wird eine gewisse feine Substanz hergestellt, die von der gleichen Beschaffenheit wie Feuer ist. Sie gelangt durch den Sehnerv ins Auge und dringt durch die Pupille nach draußen. Dieser ›Sehhauch‹ (oder ›feurige Kraft‹) fährt dann mit phantastischer Geschwindigkeit zum sichtbaren Körper, wo ihm die Form des Körpers eingepreßt wird. Zurückgekehrt zu seinem Ursprung, teilt der Sehhauch diese Form dann der Seele des Beobachters mit.« Adelards Spiegel-Argument lautet nun, allein diese Theorie könne erklären, »wie man sich selbst im Spiegel sieht: der Sehhauch wird vom Spiegel zurück in das Gesicht des Betrachters reflektiert, empfängt dort dessen Form und kehrt über den Spiegel zum Auge

*Spiegelblicke* dem Auge, wie aus einer Laterne ausströme«<sup>121</sup>; die Optik Euklids und die Katoptrik Damians, gab deren Argumentation sich auch wissenschaftlicher, lehrten kaum anderes.<sup>122</sup> »Nach der Meinung einiger alten

---

und schließlich zur Seele zurück. [...] Adelard bezeichnet die [...] Theorie als jene ›göttliche Meinung‹, die Platon im ›Timaeus‹ darlege, und er unterstützt sie durch einige lange wörtliche Zitate aus der ›Timaeus‹-Fassung von Chalcidius« (David C. Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt a.M. 1987, S. 171f.). Vgl. Adelard von Bath, *Die ›Quaestiones naturales‹ des Adelardus von Bath*, hrg. von Martin Müller, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 31/II, Münster 1934.

122 | Vgl. E. Wilde, *Geschichte der Optik*, a.a.O. [Anm. 121], S. 13 bzw. S. 62. – Zu Euklid sei M[ax] Herzberger, *Strahlenoptik (Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften in Einzeldarstellungen [mit besonderer Berücksichtigung der Anwendungsgebiete]; Bd. XXXV)*, Berlin 1931, S. 179f., zitiert: »Bedenken wir, daß die Griechen annahmen, die Lichtstrahlen gingen vom Auge aus (Sehstrahlen!) zu den Dingen, so wird es verständlich erscheinen, daß im Altertum und im Mittelalter die Fragen der optischen Projektion das größte Interesse fanden. In der dem Euklid (ca. 300 v. Chr.) zugeschriebenen Optik finden wir eine eingehende Darstellung der Gesetze der Perspektive, in seiner Katoptrik finden wir eine Darstellung der Gesetze vom Sehen durch Spiegel. Als *Bildpunkt* bezeichnen Euklid und seine Nachfolger *den* Punkt, in dem der reflektierte Hauptstrahl das vom Objektpunkt aus auf den Spiegel gefällte Flächenlot schneidet. Erst Kepler gab für diese Wahl eine Begründung. Es handelt sich um den sagittalen Bildpunkt\*; dieser ist beim beidäugigen Sehen bevorzugt dadurch, daß wir meistens die Augen symmetrisch zur Meridianebene durch den Objektpunkt halten. Interessant ist, daß Euklid annahm, vom Auge gingen nur diskrete Lichtstrahlen aus; hierdurch konnte er die Tatsache erklären, daß Gegenstände nicht mehr gesehen werden können, wenn sie dem Auge in zu großer Entfernung, d.h. unter zu kleinem Winkel dargeboten werden.«

\* »*Sagittal-, Äquatorial-*, in Wortverbindungen wie S.-Ebene, S.-Schnitt, S.-Strahl usw. Hauptschnitt durch ein optisches System, in dem lediglich die Krümmungsmittelpunkte der Linsenflächen, nicht aber seitlich der optischen Achse liegende Ding- bzw. Bildpunkte liegen. Er steht senkrecht zur Meridionalebene; in der üblichen Darstellung durch die zur Zeichenebene senkrechte Ebene wiedergegeben« (ABC der Optik, Hanau 1972). ›sagittal‹, von lat. ›sagitta‹, ›Pfeil‹.

Damianos von Larissa verfaßte wahrscheinlich »κεφάλαια τῶν ὀπτικῶν ὑποθέσεων [\* Grundlegende Thesen der Optik]«, deren dritter Teil der Katoptrik gilt: »[...] das Werk ist ohne Originalität, erlaubt aber die Rekon-

Mathematiker«, resümiert Gotthilf Heinrich von Schubert, »sollte das *Modi des Sehen* da geschehen, wo der vom rechten und der vom linken Auge *Spiegelblicks* ausgehende Strahl wie an der Spitze eines Kegels zusammenströmen«. <sup>123</sup> Schubert, *Naturwissenschaftler* nicht minder als *Naturphilosoph*, beeilt sich hinzuzusetzen, die physikalische Unzulänglichkeit solcher Ansichten habe schon Basilius nachgewiesen, »ein vertrauter Freund der Natur unter den Vätern«. <sup>124</sup>

Gewiß hätten sogar Anklänge an derlei Theorien, wären sie *nichts als Physik*, längst ausgedient, indes kommt ihnen noch *andere Bedeutung* zu. Daher beziehen wir das Recht, vom *Strahl der Augen* zu reden, welcher den Spiegel trifft. Daß jemand sein *Augenlicht* ausschicke, um etwas zu erblicken, ist nicht gemeint; diese Erklärung des Gesichts wurde vor der physikalischen und physiologischen Optik so unglaublich wie Überlieferungen, Kaiser Tiberius habe mittels der Phosphoreszenz seiner Augen im Dunkel sehen können. <sup>125</sup> Natürlich leuchten unsere Augen nicht, es sei denn, sie *reflektieren* Licht, allein auch ihr Reflex verblaßt angesichts des grünlich hellen Scheins, den das *tapetum lucidum* im Katzenauge selbst noch der Nacht zurückgibt. So viel ist sicher: damit *wir* die Dinge *sehen*, muß *ihr Abglanz* auf uns fallen. Die Wendung »Strahl der Augen« verstößt nicht gegen die Natur, ihr Sinn liegt *jenseits* der Physik. Die Wendung »Augenlicht« aber, was immer sie einst besagt hat, rechtfertigt sich, nunmehr schöne Metapher, im *Widerleuchten* des Blickes. <sup>126</sup>

Die zwei Wörter »visieren« und »Strahl«, bei Gelegenheit wie *angewendet* gebraucht, legen eine Spur zu anthropologischem Befund. Das Grimmsche Wörterbuch verzeichnet als nhd. einzig noch gültige Bedeutung von »visieren«: »scharf ins auge fassen, den blick scharf auf einen punkt richten [...] im besonderen sinne zielen nach etwas«. <sup>127</sup> Wer irgendein Ziel *visiert*, der muß, um mit seinen Augen ins Schwarze

---

struktion von Versuchen des Ptolemaios über die Geradlinigkeit des Sehstrahls und die Ausdehnung des Gesichtsfeldes« (Lexikon der Alten Welt, Zürich/Stuttgart 1965, S. 688).

123 | Gotthilf Heinrich von Schubert, *Die Geschichte der Seele*, Bd. 1, 5. Auflage, Stuttgart 1877, S. 212.

124 | Ebd.

125 | Überliefert bei Damian (siehe Anm. 122); vgl. E. Wilde, *Geschichte der Optik*, a.a.O. [Anm. 121], S. 61.

126 | Vgl. Grimm DWB, Zweiter Band 1860, unter »Blick«: »schön und oft verwendet unsere sprache *blick* vom licht und strahl des auges, das ja selbst das sehende, leuchtende ist.«

127 | Grimm DWB, Zwölfter Band (2. Abt[eilung]) 1951, unter »visieren«.

*Spiegelblicke* zu treffen, *in gerader Richtung* abkommen; beim Gewehr fixieren Kimme und Korn den Verlauf der Geraden. Ihr entlang verlaufen, *ebenso wie Pfeile*, die Sehstrahlen der Augen.<sup>128</sup> Die Etymologie signiert es: »Strahl, m., telum, sagitta, pilum; fulmen; radius. [...] ausserhalb des germ. kslav. stréla, f. »pfeil« [...] als entlehnung noch aus der slav. gruppe lit. stréla-s, stréla m. f. »pfeil«. als urspr. bedeutung erscheint »pfeil«, wobei die wortfindung möglichst weit nach osten zu schieben ist.«<sup>129</sup> Das Sehen also, obwohl es nichts von einem *Lichtstrahl* an sich hat, kann, ja *muß*, dennoch *als Strahl* begriffen werden. Wir sehen etwas *in der Weise* des Pfeilschusses, der Blick erreicht *pfeilgerade* sein Ziel. Auch daß wir sagen, *jemand faßt einen Gegner ins Auge* oder *er richtet den Blick auf ihn*, deutet die Nähe zum Bogenschießen an, doch wird kein Pfeil gerader gerichtet als der *Augenstrahl*; gewiß wird auch keiner schneller sein, und gäbe die Sehne ihm *Lichtgeschwindigkeit*. Nur der *Sehstrahl* trifft in einem einzigen Augenblick, *welcher sein eigener ist*, und hat bereits getroffen, nur im Schuß *dieses Pfeils* sind Bogen und Scheibe *eins*. Derselbe Pfeil fliegt auch vom Ich zum *Spiegel-Ich*. Nur vor dem Spiegel gilt, *daß ich mich sehe und zugleich gesehen habe*, also mich selbst erblicke. Die Zeit, die mich von meinem Photo distanziert, macht mir mein *Spiegelbild* nicht fremd.<sup>130</sup>

9. Ein Jahrhundert hat es gedauert, bis dem Ensemble der Augenbewegungen, das Johannes Müller 1826 zur Constituante *der Modi* des Gesichtssinnes erhoben hatte, der *Grundmodus* gefunden war: Helmuth Pleßner erkannte ihn 1923 in der *Strahligkeit qua Gerichtetheit* des Blicks. »Die Sehstrahlfunktion«, schrieb er in seinem Buch »Die Einheit der Sinne«, »darf man nicht in eine Summe von Augenmuskel-

---

128 | Auch die ballistische Kurve eines Geschosses und sogar der Seitwärtsbogen, in welchem Indianer ihren Tomahawk ins Ziel zu werfen vermögen, sind in der visierten Geraden fundiert.

129 | Grimm DWB, Zehnter Band (3. Abt.) 1957, unter »Strahl«. Die Verfasser fügen launig hinzu: »die begriffe *blitzstrahl* und *sonnenstrahl* als mythologische requisiten haben unter nordischem himmel keinen platz, sie sind ein geschenk der antike.« – Hans Lipps schreibt: »Daß das Wort »Strahl« nicht mehr für den Pfeil verwendet wird, zeigt weniger einen Wandel in *seiner* Bedeutung als in der Auffassung dessen an, wofür es ursprünglich verwendet wurde« (in: Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1958, S. 72, Anm. 5).

130 | Für diesen Satz gilt ebenfalls das in [Anm.] 103 [auf S. 71] Gesagte; er findet sich [in meinem Essai »Canetti. Verblendung und Verwandlung«] a.a.O. [Anm. 103], S. 95.

spannungen und Bewegungsempfindungen des Bulbus, Akkomoda- *Modi des*  
tionsempfindungen usw. auflösen wollen. Sie fundamentiert gerade *Spiegelblicks*  
alle diese Leistungen, und wäre sie nicht, so gäbe es kein eigentliches  
Sehen und die ganze optische Apparatur wäre hinfällig.«<sup>131</sup> Hinfällig  
wäre desgleichen, verstünden wir *Richtung* nicht, *die Möglichkeit* geo-  
metrischer Konstruktion: »Jede Figur und jedes Figurelement hat dar-  
an ihr Apriori.«<sup>132</sup> Folgerecht nimmt Pleßner an, die »Affinität der rei-  
nen Anschauung in der Geometrie zur Sehfunktion« könne kein barer  
Zufall sein.<sup>133</sup> Die Aisthesis des Sehens kommt mit der Kategorialität  
des Denkens, *eins das andre enthaltend wie enthalten das eine im an-  
dern*, ganz und gar überein; transzendente Dialektik im Anfang.

---

131 | Helmuth Pleßner, *Anthropologie der Sinne*, [in: ders.,] *Gesammelte Schriften*[, Band III], Frankfurt a.M. 1980, S. 260f. Dieser Band enthält außer dem Buch »Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes«, Bonn 1923, aus dem ich zitiere, die Abhandlung »Anthropologie der Sinne« (aus: H. Pleßner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1970).

132 | Ebd., S. 259.

133 | Ebd. – Anm. zu I.2: Der Blick des Malers, der mittels eines Spiegels sich selber porträtiert, ist zweifellos den Spiegelblicken zuzurechnen. Unter deren *Modi* gebührt ihm, z.B. wegen seiner kunsttheoretischen Relevanz, sogar besondere Aufmerksamkeit. Gleichwohl erscheint mir die Studie »*Spiegelkunst*« [von Schickel nicht ausgearbeitet] als der angemessene Ort, den Spiegelblick des Malers zu behandeln [siehe dazu das Scholion »Narziss ...« ab S. 271].



### I.3 DER BEGRIFF DER REFLEXION

1. ›Reflexion‹ ist der Optik keine Metapher: das dem Lateinischen entlehnte Wort nennt *das Wesen des Spiegels*, ein geometrisch definiertes, *nichts als das alles-Licht-Reflektierende zu sein* (daraus resultiert erst die dem Gespiegelten eigentümliche Sichtbarkeit). Das Substantiv ›reflexio‹ ist von einem Verbum ›re-flectere‹ gebildet, worin die präfigierte Partikel ›re-‹ sozusagen die Bedeutungsrichtung von ›flectere‹ (›beugen‹) umkehrt: ›zurückbeugen‹. Das zugrunde liegende ›flectere‹, lassen wir uns belehren<sup>1</sup>, wird vorwiegend transitiv gebraucht; als dessen Objekt setzt Cicero ›membrum‹, Ovid ›ramum‹ oder Quintilian, übertragen, ›verba‹. Ein intransitives Vorkommen scheint literarisch wie semantisch schmal zu sein<sup>2</sup>; Livius hat ›flectere ad Oceanum‹, Tacitus, übertragen, ›ad sapientiam‹. Öfter steht ›se flectere‹ als Reflexivum<sup>3</sup>, ›flecti‹ als Medium. ›Reflectere‹ folgt diesem Sprachmuster; es tritt im Aktiv gern transitiv (*oculos refl.*), im Passiv gern medial auf (Ovid: »longos reflectitur ungues«<sup>4</sup>, lang verbiegen *ihm* rückwärts die Krallen).

---

1 | Vgl. Karl Ernst Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. I (A–H), Leipzig 1879, unter ›flecto‹; Bd. II (I–Z) Leipzig 1880, unter ›re-flecto‹.

2 | Lat. ›intransitivum‹ heißt bei den griechischen Grammatikern im allgemeinen ›ἀμετάβατος‹, manchmal aber auch ›αὐτοπαθής‹, i.e. eigentlich der Terminus für das Reflexivum (siehe die folgende Anm. 3). Wenn Christoph Walther Zimmerli (Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels ›Differenzschrift‹, Hegel-Studien, Beiheft 12, Bonn 1974, S. 95) unterstellt: »Zudem zeigt der lateinische Gebrauch des Grundverbs ›flecto‹ eine reflexive (sic!) Bedeutung«, so könnte er Opfer dieser Vermengung geworden sein; daß ›flectere‹ reflexiv vorkomme, ohne ›se‹ zu sich zu nehmen, dürfte schwer zu belegen sein. Das intransitive Vorkommen von ›flectere‹ taugt jedoch nicht zu Zimmerlis Zweck, der philosophischen Reflexion ein sich-auf-sich-Zurückbeugen sprachlich zu attestieren.

3 | Der von römischen Grammatikern mit ›reflexivum‹ übersetzte Terminus ›αὐτοπαθής, αὐτοπαθικός‹ (›selber-leidend‹) geht auf Nomina, Pronomina und Verba, die ein Handeln nicht auf jemand anderen, sondern auf den Handelnden selbst übertragen. Der griechische Ausdruck rückt die Bedeutung logisch näher an die aristotelische Kategorie des Leidens (›πάσχειν‹ mit Inf[initiv] Aor[ist] ›παθεῖν‹), grammatisch näher an das Passiv. Den Stoikern fehlte der Begriff noch; Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1924, registriert ›αὐτοπαθής‹ nicht.

4 | Ovid, *Metamorphosen* V, 547. Ceres (Demeter) verwandelt den Unter-

Auch der Rhetorik ist ›reflexio‹ keine Metapher. Zwar verzeichnet das Wörterbuch unter ›bild(lich)‹ Vergils Phrase »nec [...] animumque reflexi«<sup>5</sup> zu Recht, reiht aber ›reflectere‹, besagt es »einen Satz, Schluß umkehren«<sup>6</sup>, unrichtig dort ein. ›Reflexio‹ ist hier *terminologisch* »die Umkehrung<sup>6</sup> eines Satzes«: rhetorische *Figur* der »Erwiederung im entgegengesetzten Sinne«<sup>6</sup> (griech. ἄνακλασις). Diese zählt zur Gruppe der sogenannten *distinctiones*, die zwischen allgemein gehörtem *Hauptsinn* (beim erstmaligen) und besonders zu hörendem *Nebensinn* (beim abermaligen Setzen) eines Wortes unterscheiden. Jedoch, so Lausberg: »Die reflexio ist eine *distinctio in Dialogform*: ein vom ersten Gesprächspartner verwandtes Wort nimmt der zweite [...] in einem veränderten, parteiisch-emphatischen Sinne auf«; jedoch, »in der reflexio [tragen; J. S.] sowohl die gegnerische Bedeutung des Wortes wie die von der neuen Partei dem Wort unterstellte Bedeutung *habituellen* Charakter«, hat »die parteiische Umdeutung also eine habituelle Grundlage«. <sup>7</sup> Ein beliebtes Schulbeispiel, in *versus memoriales* gebracht, lautete: ἄνακλασις: est *reflexio* cum contra reflectimu(s) dicta: / ›non exspecto tuam mortem, pater‹, inquit; at ille / ›ιμμο‹, ait, ›exspectes oro neve interimas me‹. [\* ἄνακλασις: Eine *reflexio* liegt vor, wenn wir das Gesagte in sein Gegenteil wenden: ›Ich warte

---

weltsdämon Ascalaphus, der ihre Tochter Proserpina (Persephone) hintergangen hat, in einen garstigen Vogel.

5 | Vergil, Aeneis II, 741. ›animum reflectere‹, ›den Sinn zurückwenden‹ (scil. auf jemanden), steht bildlich für ›denken an‹, ›erinnern‹, die Verneinung entsprechend für ›vergessen haben‹.

6 | Bei K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, a.a.O. [Anm. 1], sind ›umkehren‹ und ›Umkehrung‹ sowie die in Anführung stehenden Wörter hervorgehoben.

7 | Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960, § 663f. Hervorh. v. m.; bei Lausberg ist ›reflexio‹ hervorgehoben. – ›emphatisch‹: von griech. ἔμφασις, das lateinisch ›intuitio‹ (›das Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels‹) ist. Ich traktiere die Bedeutung von ἔμφασις und ›intuitio‹ im Abschnitt »Der Begriff der Intuition« [in der] Studie »Spiegelbilder« [ab S. 115]. Hier hat ›emphatisch‹ den verblaßten Sinn des Nachdrücklichen. – ›habituell‹: Der habituelle Charakter des Wortes in Gebrauch *beider* Gegner, merkt Lausberg (§ 664) an, unterscheide die reflexio von der Ironie, in der »das gegnerische Wort durch den neuen Kontext als okkasionell widersinnig hingestellt wird«. In der reflexio hingegen wolle die parteiische Umdeutung »tiefsinnig-emphatisch sein und so die wahre voluntas der Gegenpartei aus der Sprache selbst ergründen« (bei Lausberg ist ›voluntas‹ hervorgehoben).

nicht auf Deinen Tod, Vater«, sagt er; und jener entgegnete: »Ich bitte Dich, warte darauf; bring mich nicht um.«<sup>8</sup>

*Der Begriff  
der Reflexion*

Nicht erst seit Hegels Bestimmung der *philosophischen* Instrumentalität der Reflexion »als Vernunft« und »als Spekulation«<sup>9</sup> ist dem Wort weiteres Heimatrecht verbürgt.<sup>10</sup> Wodurch verbürgt? Etwa dadurch, daß der Philosophie »Reflexion eine terminologisierte Metapher«<sup>11</sup>, heiße »in der ihr Ursprung aus der Optik noch anklingt«? Ebenso schnell, soll sagen vorschnell, ließe sich eine Herkunft des Terminus aus rhetorischer Metaphorik vermuten (hätte diese Disziplin überhaupt *Bilder anstelle von Begriffen* bereitgehalten<sup>12</sup>). Immerhin überwog zu Zeiten die Kenntnis der Rhetorik diejenige der Optik, insonderheit die Vertrautheit mit »reflexio« als einem rhetorischen, diejenige mit »reflexio« als einem optischen Terminus bei weitem; Thomas hatte die *artes liberales* studiert<sup>13</sup>, und Kant, hätte er selbst Leibnizens kat- und dioptrische Interessen geteilt, hätte sich auf den Terminus nicht unbedingt an-

---

8 | Carmen de figuris vel schematibus, 13; zitiert nach H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, a.a.O. [Anm. 7], § 663. – Der Sinn von »ἀνάκλασις« changiert zwischen »reflexio« und »refractio«. Außer in rhetorischer steht das Wort sowohl in optischer als akustischer Bedeutung, bei Aristoteles (*Anal[ytica] post[eriora]* 98a 27ff.) folgen beide einmal unmittelbar aufeinander: »οἷον διὰ τί ὄχει, ἢ διὰ τί ἐμφαίνεται ... πάντα γὰρ ἀνάκλασις [\* aufgrund wovon gibt es Widerhall, oder aufgrund wovon gibt es Widerschein [...]. Alles das ist ja Brechung; (dt.: Aristoteles, Erste Analytik/ Zweite Analytik, hrsg. und übers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998)]«.

9 | So Hegel bereits in der sogenannten »Differenzschrift« (1801): zitiert nach: ders., *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1970, S. 25.

10 | Auch nicht erst seit Kant; schon Locke hat »reflection« zur Bezeichnung der inneren Wahrnehmung.

11 | Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a.M. 1988, S. 145 (dort auch [der] Hinweis auf Hans Blumenbergs »Paradigmen zu einer Metaphorologie«).

12 | Die Rhetorik der griechischen und römischen Antike war, als eine der sich entwickelnden *artes liberales*, ein derart abstrakter Formalismus, daß der Peripatos ihre Schemata [mit] den Syllogismen verglich, sie selber dem *Organon* zuordnete. Vgl. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, S. 154; auch passim. »artes«: »Die antike Etymologie brachte das Wort mit *artus* »eng« zusammen: die *artes* schließen alles in enge Regeln ein« (ebd., S. 45).

13 | Soll sagen, er hatte vorzüglich Grammatik, Rhetorik und Dialektik des trivium, des weiteren Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie des qua-

*Spiegelblicke* gewiesen gesehen (ja, wäre ihm in zeitgenössischen Lehrbüchern der Optik nicht unbedingt begegnet<sup>14</sup>). Durchaus ist anzunehmen, die Philosophen hätten weder für *folgerichtig* noch für *folgenreich* erachtet, daß *ihre* Reflexion mit der rhetorischen, oder gar mit der optischen, zu tun haben sollte, *außer*, wie Heidegger will, *einem*: »Bei Hegel – der in

---

drivium sich zu eigen gemacht; Thomas war der, von ihm auch *philosophisch* gebrauchte, Begriff ›reflexio‹ also eher aus der Rhetorik denn aus der Optik, die er wohl kaum kennengelernt hatte, vertraut. Außerdem war es, etwa seit Quintilian, zu einer »Überordnung der artes liberales über die Philosophie« gekommen (vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, a.a.O. [Anm. 7], §§ 14ff., § 31).

Hingegen ist der mit Thomas von Aquin fast gleichaltrige Roger Bacon gerade wegen seines *optischen* Wissens berühmt: der fünfte Teil seines Opus maius, »De scientia perspectiva«, breitet es aus; die ausführlich erörterte Spiegelung heißt terminologisch ›reflexio‹, philosophischen Gebrauch macht Roger von ›reflexio‹ nicht. Daß der Dominikaner und der Franziskaner hierin differieren, mag in der Verschiedenheit ihrer wissenschaftlichen Ausbildung begründet sein, vielleicht auch in der Verschiedenheit der Kontinentalländer Italien und Frankreich von dem insularen England. Jedenfalls: »Roger Bacon hatte andere wissenschaftliche Ideale, als sie den großen philosophisch-theologischen Systematikern des Festlandes, den *Summenschreibern* (qui has Summas fecerunt; [Roger Bacon; J. S.] Opus minus, ed. Brewer, 325) vorschwebten. [...] *Sein Hauptinteresse ging in der Richtung [...] der mathematischen Fächer, der naturwissenschaftlichen Disziplinen mit Naturphilosophie*« (Die patristische und scholastische Philosophie, hrg. von Bernhard Geyer, 12. Auflage, Tübingen 1951, S. 467; Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil).

14 | In seinem 1780, ein Jahr vor der Erstausgabe der »Kritik der reinen Vernunft«, zu Greifswald erschienenen Buch »Anfangsgründe der Mathematischen Wissenschaften. Dritter Band. Die Optischen Wissenschaften«, das in heute ungewohnter Breite die Spiegelphänomene abhandelt, vermeidet Wenzeslaus Johann Gustav Karsten den Terminus ›Reflexion‹ ganz und gar, während er dessen Pendant ›Refraction‹ statt ›Brechung‹ gelegentlich (z.B. S. 284ff.) verwendet. Er schreibt durchgängig, mag er einer Konfusion mit der damals modischen philosophischen Reflexion habe vorbeugen wollen, ›Zurückwerfung‹, ›Zurückwerfungsebene‹, ›zurück werfen‹. Karsten war nicht irgendwer: die knappe »Geschichte der Mathematik« von Oskar Becker und Jos[eph] [Ehrenfried] Hofmann, Bonn 1951, verzeichnet ihn (S. 223) unter den Mathematikern, deren Schriften dem »Aufbau einer sinnvollen Lehrkunst« entgegen dem »Schuldrill«, dienen sollten. Erwähnenswert ist Karstens »Lehrbegriff der gesamten Mathematik«, Greifswald 1767/78.

der Philosophie so unerhört viel gesehen hat und sehen konnte, weil er eine ungewöhnliche Macht über die Sprache hatte und die verborgenen Dinge aus ihrem Versteck herausriß – klingt einmal diese optische Bedeutung des Terminus ›Reflexion‹ an [...].«<sup>15</sup> Heidegger, über Fichte und Schelling nichts sagend<sup>16</sup>, nichtwissend darüber, in welchem Grade, und zwar ihrem Wesen nach, die philosophische Reflexion wie eine auch-rhetorische bzw. wie eine auch-optische ist.

›Reflexion‹ ist der Philosophie keine Metapher, irgendwoher genommen, ihr »Geschäft«<sup>17</sup> zu bebildern, ist ihr vielmehr *terminus immotus*, aus eignem es zu begrenzen. Nennt Heidegger »optische Bedeutung«, die einmal anklinge, was Hegel *als wesentlich* erscheint, verkennt er, Zuchtmeister der Sprache, ihn, den Meister der Sprachzucht (und vielleicht auch -sucht). Eine Stelle jedenfalls, sie mag die von Heidegger gemeinte sein, ist bereits im Register der hier zitierten Ausgabe unter ›Reflexion‹ leicht aufzufinden; ein schlagender Gegenbeweis, würde Goggelmoggel diesmal unwidersprochen ausrufen, läutet die Glocke doch laut die Richtigstellung ein: »Ich und das Licht als zwei Formen der reinen Reflexion-in-sich.«<sup>18</sup> (Das Register führt auf den Zusatz zu § 275 der »Enzyklopädie«, dem ersten von vier Paragraphen »Das Licht«, Abt[eilung] Physik innerhalb der Naturphilosophie.) Vorerst läßt sich Hegels Einlösung der registrierten Formel nur andeuten: »Die Bestimmtheit desselben [des Lichtes; J. S.] ist die Unbestimmtheit, Identität, Reflexion in sich selbst, vollkommene physikalische Idealität im Gegensatz zur Realität der schweren Materie [...]. Dies ist die reine Reflexion-in-sich, was in der höheren Form des Geistes Ich ist. [...]

---

15 | Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Marburger Vorlesung S[ommer]-Sem[ester] 1927), [in: ders., Gesamtausgabe, Bd.] 24, Frankfurt a.M. 1975, S. 226.

16 | Die Freiburger Vorlesung »Der Deutsche Idealismus« (S[ommer]-Sem[ester] 1929) [in: ebd.,] Bd. 28, [Frankfurt a.M. 1997], bleibt über Reflexion den Absichten dieses Buches fern. Überhaupt fehlen, soweit das bisher Veröffentlichte darüber Auskunft gibt, Interpretationen unumgänglicher Stellen wie der Anm. 35 zu I.1.4 [auf S. 31f.] angegebenen Fichteschen oder der Schellingschen in »System des transzendentalen Idealismus (1800)«, III Bc; in: [Schellings] Werke, hrg. von O[tto] Weiß, Bd. 2, Leipzig 1907, S. 104 (»Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl; aber was ist denn der Lichtstrahl? Er ist selbst schon ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst«).

17 | Wie Anm. 9 [auf S. 83].

18 | [Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in:] ders., [Theorie-Werkausgabe], Bd. 9, a.a.O. [Anm. 9], S. 112f.

*Spiegelblicke* Ich ist nur die Identität des Verhaltens meiner selbst als Subjekts zu mir als Objekt. Mit dieser Identität des Selbstbewußtseins ist das Licht parallel und das treue Abbild desselben. Es ist nur darum nicht Ich, weil es [...] nur abstraktes Erscheinen ist. Könnte sich das Ich in der reinen abstrakten Gleichheit erhalten, wie die Inder wollen, so wäre es entflohen, *es wäre Licht*, das abstrakte Durchscheinen.«<sup>19</sup> Darauf ist, für Abend- wie Morgenland, zurückzukommen; unterdes sei bemerkt, daß Hegel das Verhältnis auf beinahe ironische Weise umkehrt: seinen Sätzen zufolge sollte eher der Optik – *Licht, in Parallele treu abbildend das Ich* – »Reflexion eine terminologisierte Metapher«<sup>20</sup> heißen, die ihren Ursprung aus der Philosophie nicht verleugnet.

2. Soviel steht, behutsam gesagt, zu vermuten: daß optische wie rhetorische Reflexion einerseits und philosophische Reflexion andererseits *in gewissen Grenzen sich irgendwie ähnlich*<sup>21</sup> seien; dabei scheinen die Grenzen ihrer Ähnlichkeit durch das jeweils *Materiale*, scheint das Irrende ihrer Ähnlichkeit durch das jeweils *Formale* der Reflexion gegeben. Die optische Reflexion ist, formal betrachtet, eine dreistellige – und asymmetrische – Beziehung *Rfl* (Reflektieren), die zwischen einem Urbild (*U*), einem Abbild (*A*) und einer *Spiegelfläche* (*S*) besteht: *Rfl* (*U*, *A*, *S*); zu lesen *S* reflektiert *U* in *A*. Wie jedermann geläufig, ist das Wort »reflektieren« deshalb angebracht, weil die Spiegelfläche das

---

19 | Ebd. – Aus Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie wissen wir, daß sein Gewährsmann für Indien einer der Großen am Anfang der Sanskritphilologie gewesen ist: Henry Thomas Colebrooke (1765–1837) Colebrookes letzte umfängliche Arbeit, »Essay on the Philosophy of the Hindus«, sich insbesondere des Sankhya und des Nyaya annehmend, welche beiden Systeme Hegel denn auch danach referierte (vgl. [Theorie-Werkausgabe], a.a.O. [Anm. 9], Bd. 18, S. 150ff.), ist nach dem Urteil von Ernst Windisch lesenswert geblieben; vgl. E. Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie und der Indischen Altertumskunde, Erster Teil, Straßburg 1917, S. 34f. (Grundriß der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde I.I,B). Hegel mag die vier Jahre vor seinem Tod, 1827, erschienene Arbeit kennengelernt, auch vorher schon das eine oder andere von Colebrooke gelesen haben. Ebenfalls 1827 (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Nr. 7–8) rezensierte er Wilhelm von Humboldts Aufsatz »Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata«.

20 | [B. Merker, Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis, a.a.O., Anm. 20.]

21 | Das Wort »ähnlich« steht hier nicht in einem umgangssprachlichen, sondern in einem streng terminologischen Sinn, wie Scholastik und Logistik ihn definiert haben; siehe weiter unten [in diesem Abschnitt S. 84f.].

in sie einfallende Licht zurückwirft. Wir können nun einen zweiten, *Der Begriff der Reflexion* dem ersten nicht widersprechenden Sinn in ›reflexio‹, ›reflectere‹ entdecken, werden wir *des Eigentümlichen* an der Sichtbarkeit des Reflektierten gewahr: der Spiegel vertauscht im Prinzip *weder* links mit rechts *noch* oben mit unten, statt dessen »dreht er die Struktur einer Figur [...], und zwar Punkt für Punkt, entlang der senkrecht zu ihm laufenden Achse« um<sup>22</sup>; das Enantiomorph zeigend, hat er »die Achse von vorn nach hinten umgekehrt«<sup>23</sup>, d.h. aber, sie zurückgebogen. Das Eigentümliche an der Sichtbarkeit des Reflektierten ist mithin *die Reflexion der Objektstruktur*<sup>24</sup>, die einer Reflexion *der Sehrichtung* nur gleich *scheint*, doch *ungleich ist*. Der reflektierende Blick sieht, was er sieht, nicht, indem er sich rückwärts wendet; *gegenläufig* wird ihm der *Gegenstand*.

*Formal dieselbe* Relation wie *Rfl* (*U*, *A*, *S*) besteht zwischen dem unbildlichen Objekt (*u*), dem abbildenden Subjekt (*a*) und der vermittelnden *Spiegelfläche* (*s*), die wir traditionell Vernunft nennen; die Vermittlung selber heißt herkömmlich *philosophische Reflexion* (*Rph*). Somit gilt *Rph* (*u*, *a*, *s*), zu lesen *s reflektiert* (philosophisch) *u* in *a*. Für eine Metapher kann *s* nur halten, wer die *materialitas* eines Spiegels unterstellt; Beschränkung auf die *formalitas* des Spiegels schließt jedoch alle Metaphorik aus. In jenem zweiten – zu einem wie immer

---

22 | Martin Gardner, *Unsere gespiegelte Welt. Denksporaufgaben und Zaubertricks*, Berlin/Frankfurt a.M./Wien 1982, S. 35. – Wer Anstoß nimmt, ein solches Buch hier zitiert zu sehen, sei erinnert, daß Gardner trotz seines nie enden wollenden Vergnügens an mathematischen Späßen ein recht ernst zu nehmender Autor ist. Z.B. publizierte er im »Journal of Philosophy and Phenomenological Research« (December 1952) den Aufsatz »Is Nature Ambidextrous?«; im »Scientific American«, dem er regelmäßig geistreiche Artikel liefert, ließ er bemerkenswerte Überlegungen zur kombinatorischen Basis des »I Ging« drucken (January 1974, vol. 230, no. 1). Gardner macht die Geometrie des Spiegelns auf oft verblüffende Weise klar. – Schließlich sei bedacht, um wieviel lockerer angelsächsische Philosophen und Wissenschaftler – Russell, Feynman, Hawking – vortragen. Doch, hat sich Franz Brentano je seines Rätselbüchleins geniert?

23 | M. Gardner, [Unsere gespiegelte Welt,] a.a.O. [Anm. 22], S. 34; Hervorh. v. m.

24 | Was für die optische Reflexion trivial zu sein scheint, ist für die philosophische von erheblicher Konsequenz (siehe weiter unten in [diesem Abschnitt]). Aber bereits für die optische Reflexion lassen sich daraus Argumente, betreffend *Spiegelbild* und *-schein*, *Spiegelwelten* und, wie zu erwarten, *-denken*, gewinnen; ich entfalte diese Argumente in den entsprechenden Studien [bis auf die erste von Schickel nicht ausgearbeitet].

*Spiegelblicke* gearteten ersten widerspruchsfreien – Sinn von ›reflexio‹, ›reflectere‹ werden wir nunmehr des Eigentümlichen an der *Denkbarkeit* des Reflektierten gewahr. Ob wir Hegels Parallele des Lichtes zum Ich, ob wir der ihr vorgegebenen Geraden folgen, *dieses* Eigentümliche zeigt sich uns, den *beidemale* der formalitas Folgsamen, *ebenso* als die Reflexion der *Objektstruktur*, die einer Reflexion der *Denkrichtung* nur gleich *scheint*, doch *ungleich ist*. Auch der reflektierende *Denkakt* denkt, was er denkt, nicht, indem *er sich rückwärts* wendet; *enantiotrop* wird auch ihm das *Enantion*<sup>25</sup>, welches, *enantiophon* geworden, ›mit entgegengesetzter Stimme‹ spricht.

Bisweilen werde, trägt Thomas vor<sup>26</sup>, »eine Übereinstimmung zweier Gegenstände bemerkt, zwischen denen kein Verhältnis besteht, sondern vielmehr nur eine Ähnlichkeit zweier Verhältnisse; [...] z.B.

---

25 | Die Andersheit von *Verschiedenen* und *Unterschiedenen* bespricht, wohl als erster, Platon im Sophistes (257 b2–c4). Ihre Andersheit selber wird dabei nicht als *Unterschiedenheit*, vielmehr als *Verschiedenheit* bestimmt; denn alles *Unterschiedene* ist immer auch voneinander *Verschiedenes* (258 a, b1–3). Vorzüglich mittels des Unterschieds Zweier errichtet Platon, bis zur Spitze aus Seiend-Nicht-seiend, die Pyramide seiner logischen Dichotomien. Zum Beispiel wählt er u.a. übrigens das Objekt und dessen Spiegelbild; seine Worte für die spekulative Umkehrung der Objektstruktur sind meinen sehr nahe: »διπλοῦν δὲ ἦνικ' ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἓν συνελθῶν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως ἐναντίαν αἰσθησὶν παρέχον εἶδος ἀπεργάζεται (266c 1–4) [\* Doppelschein, wenn eigenes und fremdes Licht auf hellen und glatten Flächen zu einem zusammenkommen und so ein Bild hervorbringen, das dem vorher gewohnten Anblick gegenüber entgegengesetzt aussieht (dt.: Der Sophist, übers. von Otto Apelt, Hamburg 1967, S. 161)].« Wenn Otto Apelt kommentiert – Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrg. von O. Apelt, Bd. VI, Hamburg 1988, S. 151, Anm. 116 –, damit seien »Spiegelungen gemeint, wo die rechte Seite als linke und umgekehrt die linke als rechte erscheint«, so verkürzt er Platons Text unerlaubt auf die vordergründig auftretende Links-rechts-Vertauschung, ein sekundäres Phänomen. ›ἐναντίος‹ – zu ›ἀντίος‹, laut Liddell & Scotts Greek-Engl[ish] Lex[icon], Repr[int] der Auflage 1940, Oxford 1961, ›face to face‹ – bedeutet primär ›gegenüber‹; laut Papes Griechisch-deutschem Handwörterbuch, 2. Auflage, Braunschweig 1849, »eigtl. mit zugewandtem Gesicht«, ob im Kampfe oder *vor dem Spiegel*, so die Herausbildung der logischen Bedeutung des Wortes vorbereitend.

26 | Thomas von Aquin, *De veritate* 2.11.c. Deutsch in der Übersetzung von Edith Stein, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. 1, Louvain/Freiburg 1952, S. 75.

wird der Ausdruck ›Sehen‹ (visus) vom körperlichen Sehen und von der geistigen Einsicht (intellectus) gebraucht, weil die Einsicht so im Geist ist wie das Sehen im Auge« (oder an anderer Stelle: »eadem enim proportionem habet visus ad corpus et intellectus ad animam [\* Das Sehen steht im selben Verhältnis zum Körper wie die Einsicht zur Seele]«<sup>27</sup>). Es ist die, bereits bei Aristoteles<sup>28</sup> angedeutete, semantische Unterscheidung *in analogiam* proportionis et proportionalitatis; ersetzen wir darin *Verhältnisse* durch *Beziehungen*, so daß wir oben *Ähnlichkeit zweier Beziehungen* lesen, erhalten wir ein Kapitel mathematischer Philosophie.<sup>29</sup> Scholastische *analogia proportionalitatis*, logistische *likeness between relations*<sup>30</sup>: beide *selber Beziehungen*, deren Namen sich, historisch bedingt, voneinander unterscheiden, als wären sie *die eine und die andere* Beziehung, sind sie *eine in sich einzige*. Russell et alii haben die Ähnlichkeit von Relationen, formal dieselbe zu sein, zur *Gleichheit relationaler Strukturen* erweitert<sup>31</sup>; haben gezeigt, daß auch diese sogenannte *Isomorphien*, eine Struktur um die andere, »proportionaliter eadem«<sup>32</sup> seien, daß diese eineindeutigen Abbildungen »auf

*Der Begriff  
der Reflexion*

---

27 | Thomas von Aquin, 1. [Sententia libri] Ethic[orum] lect[io] 7 (Parmensis operum S. Thomas 1852–1873, XXI. 16b); samt Nachweis zit. nach Beatus Reiser OSB, Cursus Philosophicus Thomisticus secundam exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem, tom. I: Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi, Nova editio, Taurini (Turin) 1930, S. 485. Die *quastio XIII »De antepredicamentis et analogis«*, ebd., S. 485, ist in diesem Zusammenhang insgesamt lesenswert.

28 | Vgl. [Aristoteles,] *Kategorien* 1.1 aL; Eth[ica] Nic[omacheia] A 6, 1096 b25–29.

29 | Entsprechend lautet die Überschrift des Kapitels 6 der dt. Übersetzung (Einführung in die mathematische Philosophie, München 1923, S. 53) von Bertrand Russells »Introduction to mathematical philosophy« (London 1919): »Ähnlichkeit von Beziehungen«.

30 | »likeness: »i.e. if P, Q be two such relations, their fields can be so correlated term for term that two terms of which the first has to the second the relation P will always be correlated with two terms of which the first has to the second the relation Q, and vice versa« (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 2<sup>nd</sup> edition, London 1937, S. 242 (§ 231).

31 | Siehe den folgenden Absatz.

32 | »[...] die Ausdrucksweise »proportionaliter eadem« weist darauf hin, daß eine Identität nicht zwischen den Gehalten der beiden analogen Termini, sondern zwischen gewissen Beziehungen besteht, die es zwischen dem ersten (*f*) und seinem Ding (*x*) einerseits und dem zweiten (*g*) und seinem Ding (*y*) andererseits gibt. Die Stellen bei Thomas von Aquin sind klar diesbe-

*Spiegelblicke* einer höheren Stufe«<sup>33</sup>, als sozusagen mundane Karten ihrer selbst und füreinander, präzise einer *doppelseitigen*, Leibnizisch die Welt- in Monadenzustände, die Monaden- in Weltzustände reflektierenden *Spiegelung* entsprechen.<sup>34</sup>

Ähnliche Beziehungen haben per definitionem »alle Eigenschaften gemeinsam, die nicht von den tatsächlich auftretenden Elementen ihrer Felder abhängen«. <sup>35</sup> Z.B. stimmen *Rfl* ( $U, A, S$ ) und *Rph* ( $u, a, s$ ), *formal* dieselben zwei Relationen, in allen *logischen* Eigenschaften (ihrer Asymmetrie etwa) überein; irgendwelche Eigenschaften von  $U, A$  und  $S$  (ihre Materialität etwa) differieren hingegen mit solchen von  $u, a$  und  $s$ . Demzufolge erlaubt relational likeness, nichts anderes intendierend

---

zöglich. Die erwähnten Beziehungen sind jedoch nicht identisch; auch das ist eine traditionelle Lehre, die von allen klassischen Thomisten mit Nachdruck vertreten wird.« Um auszuschließen, »materiale Beziehungen, die in der Bedeutung des ersten Namens enthalten sind, auf den andern Namen zu übertragen«, ist aber so zu definieren, »daß das beiden Beziehungen gemeinsame Element rein formal ist, d.h. in der Isomorphie dieser Beziehungen besteht. [...] Unsere Deutung wird noch von der Tatsache unterstützt, daß Thomas von Aquin sich zur Erläuterung seiner Lehre auf die Proportionen in der Mathematik bezieht, auf die einzige mathematische Funktion, die er kannte und die einen unmittelbar an Isomorphie denken läßt« (J. M. Bochénski, Über die Analogie, in: ders., Logisch-philosophische Studien, mit Aufsätzen von P. Banks, A. Menne und I. Thomas, übers. und hrg. von Albert Menne, Freiburg/München 1959, S. 124f.).

33 | Eine Formulierung von Heinrich Scholz: »[...] der berühmte Leibnizische Spiegelungsbegriff ist der Begriff einer doppelseitigen Spiegelung und so gedacht, daß er genau das fordert, was wir heute von einer ein-eindeutigen Abbildung verlangen oder, *auf einer höheren Stufe*, von einer strukturerhaltenden Abbildung dieser Art, einem Isomorphismus« (H. Scholz, Leibniz, in: ders., Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, hrg. von Hans Hermes/Friedrich Kambartel/Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1961, S. 146; Hervorh. v. m. Scholzens Leibniz-Abhandlung ist von 1942).

34 | Siehe Studie »Spiegelwelten« [von Schickel nicht ausgearbeitet] sowie die Scholie »Leibniz: miroir vivants« [ab S. 303]. Der Anfang der Scholie ist, als zweiter Teil meines Beitrags »Über Leibniz«, abgedruckt in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hrg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Studien zur Dialektik, Köln 1988, S. 74ff.

35 | B. Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, a.a.O. [Anm. 29], S. 55.

denn Proportionalitätsanalogie, mit Russell festzuhalten: »Selbst Aussagen, bei denen die tatsächlichen Elemente des Feldes einer Beziehung auftreten, brauchen an und für sich nicht richtig zu sein, wenn man sie auf eine ähnliche Beziehung anwendet. *Aber sie lassen sich stets in analoge Behauptungen überführen.*«<sup>36</sup> Freilich, so weiterhin Russell, befänden wir »uns in großer Verlegenheit darüber, wie die in diesen Sätzen auftretenden Ausdrücke auszulegen sind.«<sup>37</sup> »Es scheint also, *daß alle Schlüsse aus Wahrnehmungen gültige Aussagen nur über die Struktur des Erschlossenen ermöglichen*; Struktur aber ist, was durch mathematische Logik (die die Mathematik umfaßt) ausgedrückt werden kann.«<sup>38</sup> Nun heißt, durch Mathematik etwas ausdrücken können, nach Regeln mit ihm, *wie mit Zahlen*, rechnen können. Es überrascht weniger, daß sich *Beziehungszahlen* definieren lassen: »Die ›Beziehungszahl‹ einer gegebenen Beziehung ist die Menge aller zu ihr ähnlichen Beziehungen«<sup>39</sup>, als vielmehr, daß deren Regeln (bzw. Gesetze) »eine ganze Arithmetik« konstituieren.<sup>40</sup> Da zwei einander ähnliche Relationen mit der gleichen Beziehungszahl auch die gleiche Struktur aufweisen, dürfen die Logiker beanspruchen, als erste definiert zu haben, »was dunkel mit dem Wort ›Struktur‹ gemeint ist.«<sup>41</sup> Durch Mathematik etwas ausdrücken können, heißt daher auch, nach Regeln mit ihm, *wie mit Strukturen*,

---

36 | Ebd., S. 56; Hervorh. v. m.

37 | Ebd.

38 | Fortgang des Zitats mit B. Russell, Philosophie der Materie, Wissensch[aft] u[nd] Hypothese[. Sammlung von Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Wissenschaften, Bd.] XXXII, Leipzig/Berlin 1929, S. 267.

39 | Definition bei B. Russell, Einführung [in die mathematische Philosophie], a.a.O. [Anm. 29], S. 57.

40 | Ebd., S. 58. Russell führt dazu u.a. aus (S. 59): »In der so entstehenden Arithmetik gilt das kommutative Gesetz nicht: Die Summe oder das Produkt zweier Beziehungszahlen hängt im allgemeinen von der Reihenfolge ab. Dagegen gilt das assoziative Gesetz und die eine Form des distributiven Gesetzes und zwei von den formalen Potenzgesetzen nicht nur der Reihenfolgen, sondern für alle Beziehungszahlen. Die Arithmetik der Beziehungszahlen ist in der Tat ein zwar ganz neuer, jedoch durchaus beachtenswerter Zweig der Mathematik.« Alfred North Whitehead und Bertrand Russell haben die sogenannte Relation-arithmetic in den »Principia Mathematica« von 1913 als vollständigen Algorithmus ausgearbeitet (vol. II, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge 1927, part IV, pp. 291–494).

41 | B. Russell, Einführung [in die mathematische Philosophie], a.a.O. [Anm. 29], S. 62.

*Spiegelblicke* rechnen können, oder *wie mit Analogien*.<sup>42</sup> Vor diesem Hintergrund ist zu hören, die Relation *Rph* ( $u, a, s$ ) sei *analog* der anderen *Rfl* ( $U, A, S$ ). Unauslegbar bleiben die Eigenschaften der tatsächlich auftretenden Feldelemente  $u, a$  und  $s$  (in *Rph*), unausdeutbar bleibt insbesondere die *materialitas* von  $s$ ; dagegen ist die *formalitas* der Relation  $s$  reflektiert (*philosophisch*)  $u$  in  $a$  aufs genaueste angebar: als Beziehungszahl der Relation  $S$  reflektiert  $U$  in  $A$ .

Die Struktur von *Rfl* ( $U, A, S$ ) stellt sich formal in einer, *ihr wesentlichen*, Geometrizität<sup>43</sup> dar. Dictanda, dictata: Der Spiegel dreht, indem er reflektiert, die Objektstruktur »entlang der senkrecht zu ihm

---

42 | Nach Bochénski ([Über die Analogie], a.a.O. [Anm. 32], S. 115) ist die Analogie »eine siebenstellige Beziehung zwischen zwei Namen, einer Sprache, zwei Gehalten und (mindestens) zwei Dingen«; eine Relation ist sie jedenfalls. Mithin ist die Beziehungszahl einer Analogie, d.h. aber ihre Struktur, angebar.

Pater Bochénski merkt an, »daß die Verfasser der ›Principia Mathematica‹ selbst die thomistische Bezeichnung für die Analogie wieder neu gebildet haben« (S. 128), daß sie »eine genaue Übersetzung von *aequivocatio a consilio* anwandten, als sie den Ausdruck *systematic ambiguity* bildeten« (S. 114). »Sie beschäftigten sich tatsächlich mit Analogie« (S. 114). Überhaupt zu erkennen, daß die Analogie in den »Principia Mathematica«, nämlich »im Aufbau der Semantik auftritt« (Typentheorie!), ja, daß »man in der modernen formalen Logik ständig von ihr Gebrauch macht«, sei ungewohnt, weil die klassischen Thomisten die Analogie in Ontologie und Theologie, aber »nicht in der Logik« (S. 128) anwandten.

43 | Materialiter leuchtet uns diese Beziehung als *Spiegelung* ein, so daß wir die Möglichkeit anderer Interpretationen nicht überlegen. Hingegen wird eine Relation mit derselben Beziehungszahl, von derselben Struktur, eine analoge Relation eben, deren *materialitas* uns unbekannt ist, von vornherein als verschieden interpretierbar erscheinen, u.a. auch als *Spiegelung*. Ihre Struktur stellt sich formal gleichfalls in einer, *ihr wesentlichen*, Geometrizität dar, indes können wir kaum ausschließen, daß diese Spiegelung einer *nicht-euklidischen* Geometrie folgt. Dies dürfte für Leibnizens *weltspiegelnde* Monade von Betracht sein. Bevor allerdings von nicht-euklidischer Spiegelung im allgemeinen, bei Leibniz im besonderen geredet wird, muß gesichert sein: erstens, daß eine Rede von Spiegelungen im  $n$ -dimensionalen Raum ( $n > 3$ )\* überhaupt zulässig ist; zweitens, daß Leibniz den Gedanken einer *nicht-euklidischen* Geometrie konzipiert und für die Struktur der *weltspiegelnden* Monade in Anspruch genommen hat.

\* $n=3$  zeigt die uns vertraute Spiegelwelt;  $n=2$  erlaubt keine optische Reflexion, ebensowenig, wenn auch aus nur trivialen Gründen,  $n=1$ .

laufenden Achse« um, und zwar »Punkt für Punkt«; der Spiegel re- *Der Begriff*  
flektiert, indem er »die Achse von vorn nach hinten«<sup>44</sup> umkehrt, die *der Reflexion*  
Objektgestalt in ihrem Enantiomorph. Den geometrischen Gebilden

---

*Ad eins.* Die Zulässigkeit, von Spiegelung im  $n$ -dimensionalen Raum ( $n > 3$ ) zu reden, hat Friedrich Bachmann (Aufbau der Geometrie aus dem Spiegelungsbegriff, 2. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 1972; Die Grundlehren der Math[ematischen] Wiss[enschaft] in Einzeldarstellungen, [Bd.] 96) schlüssig gezeigt. Bachmann sieht übrigens in seiner Methode, »mit geometrischen Gegenständen zu rechnen, einen Schritt zur Realisierung von Forderungen [...], die Leibniz gegenüber der analytischen Geometrie erhoben hat« (ebd., S. VII mit Anm. 2).

*Ad zwei.* Den Nachweis für Leibnizens Konzeption einer nicht-euklidischen Geometrie und deren Inanspruchnahme für die Monadologie erbringt bereits Louis Couturat, La Logique de Leibniz d'après des documents inédits, Paris 1901 (Reprint Hildesheim 1961), S. 388ff. (chap. IX: Le calcul géométrique) u. passim; vgl. auch Michel Serres, Le système de Leibniz, tome premier, Paris 1968, S. 312ff. (Monadologie géométrique), S. 348ff. (Les quatres géométries: euclidienne, analytique, arguésienne, analysis situs) und passim.

Zu überlegen ist, ob einer derart formalistischen Inanspruchnahme der Spiegelung der Terminus »Metapher« noch dienlich sein könne oder ihr ein anderer, z.B. »Modell«, gefunden werden solle. Ich komme darauf in Studie 6 »Spiegelwelten« [von Schickel nicht ausgearbeitet], auf Leibniz eingehend, zurück; hier sei nur soviel bemerkt: »Modell« empfiehlt sich, weil es für bestimmte formalisierte Systeme der Mathematik, auch der hyperbolischen Geometrie (Kleinsches Modell, Poincaré-Modell), gebraucht wird; wenn man »Metapher« beibehält, wofür gewisse Gründe sich mögen anführen lassen, empfiehlt es sich, mit H. H. Holz den »Strukturtitel Spiegel«, die strukturerhaltende Spiegelung zu betonen sowie »Metapher« streng zu verstehen: »Uns kommt es [...] nicht auf einen unbestimmten metaphorischen Gebrauch des Spiegel-Bildes\* an, sondern auf eine Prüfung der Möglichkeit, den Terminus exakt – Leibniz würde sagen: à la rigueur métaphysique, mit metaphysischer Strenge – bei der Darstellung dialektischer oder spekulativer Logik verwenden zu können« (H. H. Holz, Dialektik und Widerspiegelung, Studien zur Dialektik, Köln 1983, S. 62f.; vgl. auch die dazugehörige Fn. 57 und die weiteren Fn. 58–60 ebd.).

\* Holz in Fn. 60: »Vom Spiegelbild (= dem Gespiegelten) unterscheide ich das Spiegel-Bild, das heißt den metaphorischen Gebrauch des Wortes Spiegel und der Spiegelbeziehung.« Vgl. H. H. Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. [Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, S. 61–124], S. 63ff.

44 | M. Gardner, [Unsere gespiegelte Welt,] a.a.O. [Anm. 22].

*Spiegelblicke* des Punktes, der Achse, der (Spiegel-)Ebene, den geometrischen Begriffen *senkrecht, entlang, vorn, hinten* vermögen wir *nur* einen geometrischen, der Bewegung des Umkehrens aber auch einen *ungeometrischen*, dennoch *strukturerhaltenden* Sinn abzugewinnen. Aus der Umkehr des zu Reflektierenden ergibt sich, Punkt für Punkt, *das Scheinen des Reflektierten*; der *Verschiedenheit* sogenannter virtueller und sogenannter reeller Bilder (in den jeweils *verschiedenen, planen oder hohlen, sie abbildenden Spiegeln*) entspricht eine *Verschiedenheit* in ihrem Scheinen, der *Unterschied* zwischen Sein und Schein wird nicht tangiert. Das Wesen der Reflexion als Schein einzusehen, wird Hegel der Logopompos sein: »Der Schein ist dasselbe, was die *Reflexion* ist; aber er ist die Reflexion als *unmittelbare*; für den in sich gegangenen, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein haben wir das Wort der fremden Sprache, die *Reflexion*.«<sup>45</sup> Vornehmlich Sätze Hegels, wie dieser der »Logik«, wecken freilich Zweifel, ob ihre Aussage durch Mathematik ausgedrückt werden könne. *Als Analogien* jedoch, tiefe Analogien, brauchen sie nicht angefochten zu werden.

Man mag, in Hinblick auf Thomas, der Logistik das differenziertere *Organon*, der Scholastik die *inhaltlich* reichere Analogienlehre zuerkennen: ein »Fortschritt der spekulativen Wissenschaften«, gar »ein gewaltiger«, dürfte sich kaum einstellen, und wären noch so viele Einzelwissenschaften formalisiert, »von denen der Metaphysiker und der Theologe seine analogen Namen (und Gehalte) herholen muß.«<sup>46</sup> Derlei *neuthomistische, altlogistische* Tagträume würden, in Hinblick auf Leibniz, alsbald zunichte.<sup>47</sup> Zwar taugt eine *lingua characteristica*

---

45 | [G.W.F.] Hegel, [Theorie-Werkausgabe], a.a.O. [Anm. 9], [Bd.] 6, [Wissenschaft der Logik,] S. 24 (II.I.II.1.1.C).

46 | J. M. Bochénski, [Über die Analogie,] a.a.O. [Anm. 32], S. 125.

47 | Das Urteil darüber, ob eine Präzisionssprache entwickelt werden könne, die Leibnizens Desiderat einer auch auf nicht-deduktive Wissenschaften anwendbaren *characteristica universalis* zu erfüllen imstande sei, fällt mehr oder weniger negativ aus. Z.B. schreibt Heinrich Scholz, der Leibniz alles logische Recht hat widerfahren lassen: »Heute wissen wir, daß es Sprachen, die dieser Forderung lückenlos genügen, im allgemeinen Falle nicht geben kann« ([Leibniz], a.a.O. [Anm. 33], S. 146f.). Hans Heinz Holz äußert sich ähnlich: »Die Willkürlichkeit und Zufälligkeit der chinesischen Zeichenbildung – Ansätze zu einer solchen universalen Charakteristik glaubte Leibniz in der chinesischen Schrift zu finden« – »hätte ihn jedoch darüber belehrt, daß seinem Ideal einer logisch eindeutigen Charakteristik, die die Voraussetzung zur *ars combinatoria* abgeben könnte, unüberwindliche Schwierigkeiten in der Praxis entgegenstehen. Diese Schwierigkeiten betont auch die

dazu, in einem endlichen Bereich wie dem der Mathematik mit einer endlichen Anzahl von Begriffen und Urteilen in einer endlichen Folge von (Analogie-)Schlüssen zu operieren, für einen unendlichen Bereich wie den der Metaphysik jedoch kann es keine vollständige »Leibnizsprache«<sup>48</sup> geben. Der Philosoph, insonderheit der Metaphysiker, hat sich, *anders als Mathematik* ausdrückend, er traktiere denn deren Metaphysisches, *anders als mathematisch* auszudrücken. Ein dergestalt anders-als-mathematisch-Sprechen, im Grunde ein anders-als-schlechthin-einzelwissenschaftlich-Sprechen, hat Josef König dargetan: in dem »spezifische[n; J. S.] Können der Philosophie als εὔ λεγειν«<sup>49</sup>; mittels des unüblichen Verbs »dartun« sind wir bereits angewiesen, wie unser Sprechen, damit es ein philosophisches sei, zu einem *es-gut-Sagen* gelange.<sup>50</sup>

3. Ein Wesenszug *aller* Reflexion, ob rhetorischer, optischer oder philosophischer, ist *Erwiderung*. Gebot die Orthographie vormals, zu Lessings und Goethes Zeiten, »Erwiderung« zu schreiben, obschon ein (Zu)wider, lauter oder leiser, wohl stets mitschwang, klingt heute ein Wieder(um), schwächer oder stärker, in »erwidern« an. »In der schreibung zu unterscheiden, ist ein fehler«, konstatieren deshalb 1862 die Brüder Grimm [in ihrem Wörterbuch unter »erwidern«], »wie auch die begriffe *wider* und *wieder* zusammengehören, das wieder gebrachte zugleich ein entgegen, dagegen gebrachtes ist«; konsequent lautet das Stichwort des Deutschen Wörterbuchs, in seiner *Doppelbedeutung* als »dawider« und »hinwieder« abgehandelt, noch 1960 auf *wi(e)der*.<sup>51</sup> Die Momente der Repetition und der Responion sind in »Erwi(e)derung« nicht zu trennen, freilich wird im *Wortgebrauch* bald

---

neuere Kritik, die allerdings die Brauchbarkeit des Entwurfs für spezielle, eng eingegrenzte Wissenschaftsbereiche einräumt« (Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie, Leipzig 1983, S. 112; im Fortgang des Zitats in den Anm. 120–122 Urteile von Heinrich Sauer und Georgi Schischkoff).

48 | Terminus von H. Scholz; bezeichnet die zur »Erfüllung eines Leibnizischen Postulates« entwickelte Präzisionsprache (siehe die Anm. 47); H. Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, Köln 1941, S. 143f.

49 | Josef König, *Das spezifische Können der Philosophie als εὔ λεγειν* [in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1978]; Nachweis dieses Vortrags von 1937 siehe Anm. 36 [auf S. 32].

50 | Siehe die Beilage am Schluß des Buches: »Was heißt philosophisch etwas dartun? Eine Orientierung an Josef König« [liegt nicht vor].

51 | Grimm DWB, Neunundzwanzigster Band (XIV.I.2) 1960; bearbeitet von der Arbeitsstelle des DWB in Berlin.

*Spiegelblicke* das eine, bald das andere überwiegen.<sup>52</sup> Halten indes die Schalen Contra und Re einander die Waage, ist die durch ›reflexio‹ bezeichnete Figur der *Rhetorik* im Spiel: ihr gemäß erwi(e)dert ein zweiter, gleichsam *sowohl* aufnehmend, nämlich wiederholend, *als auch* wegwerfend, nämlich widersprechend, einem ersten.

Das Moment der Wiederholung im *Optischen* weist Arnold Gehlen auf, indem er die »logische Struktur des Schöpfungsbegriffs«<sup>53</sup> auf die ihr *ähnliche* Struktur der *Urbild-Abbild-Beziehung* hinausführt: »ein Subjekt verhält sich produktiv zu einem Objekt (der Welt), und die Seite der Wiederholung liegt in der unendlich wichtigen Bestimmung des *Bildes*: die Schöpfung gipfelt im Menschen und Gott ›schuf den Menschen sich zum Bilde‹. Im Bilde ist *keine* Identität gedacht, und keine Verschiedenheit, sondern eben Wiederholung: nach Schelling«, versichert Gehlen sich einer, wie er sie wertet, reinen Spekulation<sup>54</sup>, »wird in Gott ›das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbild objektiv‹, wozu er richtig sagt, es ließe sich keine vollkommenere Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bilde ist, ›obgleich beide sich nie vermengen können.«<sup>55</sup> Des Theologumenon entledigt, bleibt dem Bilde doch, bei aller Selbständigkeit, ein Vorbild auf die eine *oder andere* Weise zu repetieren, wohingegen

---

52 | Grimm DWB, a.a.O., unter ›Wi(e)dergang‹: 1) »der weg zurück; rücklauf, rückgang«; 2) »entsprechend widergehen hat widergang vereinzelt auch die bedeutung das entgegengehen, entgegentreten«.

Ähnlich lat. ›re‹ (lt. [K. E.] Georges, [Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. II (I–Z)], 7. Auflage, Leipzig 1880): »re Praepos. inseparab., bezeichnet in der Zusammensetzung theils *zurück*, wie in *recurro*, theils *entgegen*, wie in *relector*, u. in übertragener Bedeutung bald die Wiederherstellung in den frühern Zustand, wie in *restituo*, bald den Uebergang in einen entgegengesetzten Zustand, wie in *reprobo*, bald ein Bringen an den gehörigen Ort etc., in den gehörigen Zustand, wie in *repono*, *reddo*, *restituo*, bald endlich die Wiederholung einer Handlung, wie in *resumo*.« Auch das Überwiegen der einen oder anderen Bedeutung im *Wortgebrauch*, findet sich im Lateinischen: ›rebello‹ kann ›den Kampf erneuern‹ *oder* auch ›sich auflehnen‹ bedeuten.

53 | Arnold Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, in: ders., *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied/Berlin 1965, S. 231.

54 | »*indirekte Identität* – eine rein spekulative, nicht vorstellbare und nur denkbare Kategorie, die eben in allen religiösen Begriffen gedacht wird« (A. Gehlen, ebd.).

55 | Ebd., S. 230f. Schelling (lt. Gehlen): VI, 31.

das *Spiegelbild*, in allem unselbständig, es auf eine *und nur eine Weise* *Der Begriff* repetiert. Aber sogar die *Reflexion* – die (künstlerisch) schöpferische *der Reflexion* *Refraktion* sowieso – *widerspricht* im Wiederholen: mein Konterfei, gespiegelt, ist mir *contre-fait*.<sup>56</sup> In *imagine exemplar videre*, wenn *ich* das Urbild bin, verwehrt die Reflexion. Daß jedoch *Er* das Urbild sei, wie Cusanus vortrug<sup>57</sup>, ist kein *Physicum*, kein *Metaphysicum*; um *ewig* lebende Spiegel ist es uns Sterblichen nicht zu tun.

Für die *Philosophie* erkennt Gotthard Günther der Reflexion das Wesensmoment zu: sie »ist Wiederholung«.<sup>58</sup> Er beruft sich auf einen »bisher von allen Hegelinterpretatoren«, ihn selber eingeschlossen, »überlesene[n; J. S.] Satz«<sup>59</sup> der sogenannten »Großen Logik«: Mit der Reflexion-*in-sich* auf die *äußerliche* Reflexion<sup>60</sup> des weltverlorenen, ichvergessenen Bewußtseins sei dessen Inhalt, dessen *Gehalt* »nur aus dem Sein *in den Schein* *übersetzt* worden, so daß der Schein innerhalb seiner selbst jene mannigfaltigen Bestimmtheiten hat, welche unmittelbare, seiende, andere gegeneinander sind«.<sup>61</sup> Wäre mit Günther auch zu sagen, Reflexion sei *Widerspruch*? Um es paradox auszudrücken: die Antwort fällt, Hegels wegen, *wie* erwartet positiv, *und* sie fällt, Hegels wegen, *unerwartet* positiv aus. Nicht nur, daß Günther im Schein den reflexiven Widerspruch zum Sein sieht; er meint im Schein, als einer Übersetzung, den zum Sein widersprüchlichen *Sinn des Seins*, im Wi-

---

56 | In meinem Essai »Canetti. Verblendung und Verwandlung« (in: Spiegelbilder, Sappho/Ovid, Wittgenstein/Canetti, Marx/Piranesi. Interpretationen, Stuttgart 1975, S. 94) habe ich geschrieben: »Der bloße Widergänger, eine fixierte Reflexion, erscheint auf Photographien nicht, eher der bloße Widersacher, ein ›contre-fait‹ wie das Bildnis des Dorian Gray. Der aufgenommen wurde, hat es gegen sich selbst gemacht: so weiß er auch am besten, worin es unähnlich ist, die Ähnlichkeit mögen andere entdecken. Ihn trifft nicht sein Bild, das er nie als Ebenbild ansieht, sondern ihr Urteil.«

57 | Siehe Abschnitt I.1.7 [ab S. 39].

58 | Gotthard Günther, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*. Erster Band: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen, Hamburg 1959, S. 248.

59 | Ebd., S. 246.

60 | [G.W.F.] Hegel, [Wissenschaft der Logik,] a.a.O. [Anm. 45], S. 14 (II. I.II.1.Eintlg.): »Die *äußerliche* Negation, welche Abstraktion ist, hebt die Bestimmtheiten des Seins nur *hinweg* von dem, was als Wesen übrigbleibt; [...] Das Wesen ist aber auf diese Weise weder *an sich* noch *für sich selbst*, es ist *durch ein Anderes*, die äußerliche, abstrahierende Reflexion [...].«

61 | Ebd., S. 20.

*Spiegelblicke* derspruch den *Sinn dieses Sinns* zu entdecken. »Unser theoretisches Bewußtsein besitzt also seine eigene logische Struktur in doppelter Weise«, so das Argument, »einmal naiv, unreflektiert und dann zusätzlich ›übersetzt‹, reflektiert als ›Schein‹ oder ›Bild‹. Damit ist aber gesagt«, so die fallacia consequentis, »daß die ›Aristotelische‹ Logik allein nicht ausreicht, den Reflexionsprozeß unseres Bewußtseins zu dirigieren. Sie ist notwendig gekoppelt mit einer ›kontra-Aristotelischen‹ Systematik des Denkens, die sich als reflektiertes Bild des ursprünglich naiven und gegenstandsbehafteten Begreifens herausstellt.«<sup>62</sup> Gewiß durchwaltet die »Große Logik«, durchherrscht den Kontext der Reflexion zumal, ein *nicht-Aristotelisches* qua spekulatives, dieweil das principium contradictionis dialektisch aufhebendes Denken<sup>63</sup>, doch ebenso gewiß entzieht sich diesem, soll denn Hegels *Parallelisierung* des Lichtes mit dem Ich fortgelten, das Reflektierte als lediglich Reflektiertes.<sup>64</sup> Die Spekulation denkt *das Verhältnis* zwischen zu-Spiegelndem und Gespiegeltem; erst als eine *dieses-Verhältnis-*(oder *Verhältnisse wie dieses*)-denkende wird sie, ihrerseits reflektiert, *spekulativ* gedacht.

4. An Gehlen sich anlehnend, meint Gotthard Günther mit der Relation zwischen Urbild und Abbild *metaphysisch* die »Kategorie der Wiederholung«, mit dieser *logisch* die Kategorie der Zeit gewonnen.<sup>65</sup> Tatsächlich ist die Logik zeitlicher Aussagen seit Aristoteles undurchschaut<sup>66</sup>, ist daher nicht nur *unformalisiert* geblieben, hat vielmehr für *unformalisierbar* gegolten: »Als praktische Folge ergibt sich die Elimination

---

62 | G. Günther, [Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik,] a.a.O. [Anm. 58], S. 248.

63 | Um sowohl das kausal-ursächliche als das prozessual-zeitliche Moment dieser Aufhebung in *ein* Wort zu ziehen, setze ich das seit Goethe ungewohnte ›dieweil‹, das lat. ›quoniam‹ und ›interea‹ zugleich sagt.

64 | Diese Fortgeltung wird im weiteren Verlauf der Studie thematisch.

65 | G. Günther, Logik, Zeit, Emanation und Evolution, in: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Dritter Band, Hamburg 1980, S. 110.

66 | Aristoteles, ([De] Int[erpretatione], cap. 9) läßt das tertium non datur »von den zukünftigen kontingenten Ereignissen nicht gelten«; die Scholastik – z.B. Ockham – traktiert »Aussagen im Praeteritum und Futur«, ohne sie zwar für modal anzusehen, doch den »modalen ganz analog«; vgl. J. M. Bochénski, Formale Logik, Orbis Academicus, Freiburg/München 1956, S. 73f. bzw. S. 267f.

der Zeit aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild.«<sup>67</sup> Günthers so *Der Begriff* selbstverständlich scheinender, dem Algorithmus seiner Zeitlogik zu *der Reflexion* Grunde gelegter Satz, daß »erst [...] die Sache selbst da sein« müsse, »ehe man sich ein Bild von ihr machen kann«<sup>68</sup>, hält jedoch den Bildern, welche den *Augenblick* mit der Sache teilen, nicht stand. Was für Bilder des Malers, auch des Photographen, wohl Geltung hat, *hat keine für Spiegelbilder*. λογικῶς, mit Aristoteles gesagt<sup>69</sup>, geht das Urbild dem Abbild voran, denn dieses steht zu jenem in der asymmetrischen Beziehung der Abhängigkeit, φυσικῶς sind *beide* Bilder *gleichzeitig* da. Reflektiert denn der Spiegel nicht, was zu reflektieren, dessen Enantion gewärtig, ich dem Spiegel hinhalte? *Zeigt er mir* nicht, was *ich ihn* sehen lasse? Gewiß; *sein Zeigen* ist aber *mein Sehen*, und *dieses verändernd*, zeigt er es. Das Auf-einmal von Urbild und Abbild erscheint als unmöglich, bis wir des *Spiegelblicks* als eines *ausnehmend besonderen Blicks*<sup>70</sup> uns erinnern; dann leuchtet es ein.

Ein trauriger, ein gleichgültiger, ein fröhlicher Blick sind je *besondere* Blicke, und auch ihr *so-Wirken* ist ein je besonderes. Um das in I.2.2 und I.2.3 Erörterte<sup>71</sup> fortzuführen: Wenn z.B. ein Blick frohwirkt, nicht etwa froh zu sein scheint, ist das froh-Wirken *die Weise*, in welcher der Blick *da ist*, es ist *das Wie seines Seins*. Dasselbe gilt, wenn ein anderer Blick albern-, ein wieder anderer gierig-wirkt; ihr jeweiliges so-Wirken ist dann *die je besondere Weise*, in welcher der eine und der andere Blick *da sind*, es ist *das je besondere Wie ihres Seins*. Die verschiedenen Blicke bleiben auch, sofern sie Spiegelblicke sind, verschiedene, z.B. ein lieber oder ein böser Spiegelblick, außerdem sind sie aber als *Spiegelblicke* von allen anderen Blicken *unterschieden*, und auch ihr so-Wirken ist von dem so-Wirken *nicht-gespiegelter* Blicke

---

67 | G. Günther, *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*, a.a.O. [Anm. 65], S. 108. – Der zitierte Aufsatz Günthers ist zuerst erschienen in: ders., *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaft, Heft 136), Opladen 1967, S. 7ff. Inzwischen ist, infolge der Entwicklung der Quantenmechanik, das Desiderat einer Logik zeitlicher Aussagen dringender denn je; an ihr arbeitet nach eigenem Bekunden (Aufbau der Physik, München, S. 198, passim) C. F. von Weizsäcker.

68 | G. Günther, [Zeit, Emanation und Evolution,] a.a.O. [Anm. 65], S. 109f.; Hervorh. v. m.

69 | [Aristoteles, De generatione et corruptione,] 316 a11.

70 | Siehe Abschnitt I.2.3 mit Anm. 30 und 31 [auf S. 51].

71 | Die Erörterung nimmt, wie dort belegt, ihren Ausgang von Josef König.

*Spiegelblicke* unterschieden, es ist ein *ausnehmend besonderes* so-Wirken. Wenn daher ein Blick *im Spiegel* froh-wirkt, ist dies die *ausnehmend besondere* Weise, in welcher der Blick *da ist*, nämlich *gespiegelt da ist*, es ist *das ausnehmend besondere Wie seines Seins*. Dem *Wie* gibt auch das *So* des Spiegelblicks eine *ausnehmend besondere* Antwort: *vor dem Spiegel* ist er, vom eigenen *Widerschein*<sup>72</sup> modifiziert, als *Urbild da, im Spiegel*, den eigenen *Widerschein*<sup>72</sup> modifizierend, als *Abbild*. *Urbild* und *Abbild* sind *notwendig zugleich* miteinander.

Zwei Einwände täuschen Plausibilität vor: der eine, daß die simultan gegenseitige Modifizierung von Spiegelbild und -blick (ob des unmittelbaren, ob des nur mittelbaren) *die* – zu spiegelnde-gespiegelte – *Sache verfälsche*; der andere, daß alles Sehen im Spiegel – infolge des zurückzulegenden Reflexionsweges – *allemal Zeit benötige*. Wäre der erste Einwand beweisbar, wäre im Falle des *nur* mittelbaren Spiegelblicks, in welchem *mir anderes als ich selber* begegnet, notwendig *die Subjektivität des optischen* sowie *die Idealität des philosophischen reflexum* impliziert. Konsequenz wäre die sogenannte Widerspiegelungstheorie abzuändern, wenn nicht aufzugeben. Jedoch der von Josef König herzuleitende Satz<sup>73</sup>, der modifizierende Modus komme »*der res selbst*« zu, enthält im Keim bereits den *Gegenbeweis*. *Unter dieser Voraussetzung* wird der modifizierende Modus, eben um des so-Wirkens willen fordend, *daß ich mich* dem so-Wirkenden *zuwende*, damit ich seiner gewahr werde, nicht subjektivistisch noch idealistisch zu mißdeuten sein. Im Falle des *unmittelbaren* Spiegelblicks, in welchem *ich mir selber* begegne, ist *econtrario mein Ich die res*, und das *Selbst* geht mit der *Sache* ein inniges Verhältnis ein.

Sowohl gegen eine behauptete *Zeitenthobenheit* des Sehens als gegen eine solche des Leuchtens richtet sich der zweite Einwand; *nur beides zusammen* konstituiert das *Spiegelbild*. In ebendemselben *Augenblick (-blitz<sup>74</sup>)*, in welchem ich das *Abbild* im Spiegel sehe, leuchtet es auch; es entsteht: *weder war es schon vorher* entstanden, noch *wird es erst nachher* entstehen. Hingegen läßt sich sagen: im Moment des Sehens leuchtet das *Bild* im Spiegel *und zugleich* hat es geleuchtet, wie sich laut Aristoteles »ὄρα ἅμα καὶ ἐώρακε [\* er sieht und hat zugleich

---

72 | Obwohl der Spiegel den *Schein* eines z.B. frohen Blickes zeigt, ist auch der frohe Spiegelblick keiner, der nur froh zu sein *scheint*. Zur Differenz zwischen, vorläufig gesagt, positivem und negativem Scheinen siehe Studie 3 »Spiegelschein« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

73 | Siehe Abschnitt I.2.2. dieser Studie [ab S. 45]; dort auch Nachweis für J. König.

74 | Siehe Abschnitt I.1.6 [ab S. 37] mit Anm. 64 [auf S. 38].

(immer schon) gesehen]«<sup>75</sup> sagen läßt. Wie sollen Blick und Licht in-  
des *ohne Zeit agieren*, wird contradiciert, wie sollen die physiologische  
*actio* des Blickes, die physikalische des Lichtes, zwar nicht ihren Weg  
zum Ziel, wohl aber *die Zeit dorthin* überspringen? Die Frage ist längst  
beantwortet: bei Aristoteles<sup>76</sup> und, in noch schärferer Distinction, bei  
Thomas von Aquin. Unser nivellierender Sprachgebrauch verdeckt ein-  
nen semantischen Unterschied, und vorteilhaft erinnern wir uns einer  
philosophischen Unterscheidung.<sup>77</sup> Sie trifft Thomas, indem er, Aris-  
toteles aufnehmend, differenziert: »Duplex est actio [\* Es gibt zwei  
Arten von *actio*]«. Die eine greife »ab agente [\* vom Agieren]« auf  
ein ihm Äußerliches über und gestalte es um, wie das Erleuchten, und  
diese sei eigentlich *actio* zu nennen. Die andere greife nicht auf ein  
ihm, dem agens, Äußerliches über, sondern verharre »in ipso agente  
[\* im Agieren selbst]« als dessen eigene Vollendung, wie das Leuch-  
ten, und diese sei eigentlich *operatio* zu nennen.<sup>78</sup> Wir bekommen ein  
Ohr für die Differenz, wenn wir bei *actio* immer »in Bewegung setzen«  
und »Bewirkung«, bei *operatio* immer »beschäftigt sein« und »Obliegen-  
heit« mithören. Fragend übrigens, ob Engel sich selbst erkennen, trifft  
[Rilke] die Unterscheidung; *Engel*: »*Spiegel*: die die entströmte eigene  
Schönheit / wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.«<sup>79</sup>

Der Spiegel leuchtet, wenn er erleuchtet wird. Das Licht, als agens  
des Erleuchtens, fällt auf den Spiegel, ein ihm Äußerliches, und ver-  
wandelt den bis dahin Dunklen: *actio*. Das Leuchten, als agens des  
Spiegels, fällt indessen auf kein ihm Äußerliches, es zu verwandeln,

75 | Met[aphysik] 1048 b23 [Metaphysik, griech.-dt., hrg. von Horst Seidel,  
übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1980, Bd. 2, S. 119]; »καὶ ἐώρακε« cj.  
Bonitz entsprechend dem nachfolgenden Text (z.B. »καὶ νενόηκεν«).

76 | Vgl. auch Top[ik] 178 a10–11: »ὁρᾶν γέ τι ἄμα καὶ ἐώρακεῖναι [...]»  
[\* *sehen* und zugleich *gesehen haben* (dt.: Topik, griech.-dt., hrg. und übers.  
von Hans Günter Zekl, Hamburg 1997, Bd. 1, S. 545)]«. Diese Parallelstelle  
zu Met[aphysik] 1048 b23 steht im logischen Kontext der Sophistischen Wider-  
legungen. Aristoteles behandelt die sogenannte figura dictionis: Trug-  
schlüsse, »die auf der gleichen Bezeichnung dessen, was nicht gleich ist,  
beruhen« (übers. von Eugen Rolfes).

77 | Ab hier bis Ende des Abschnitts 4 folge ich teilweise meinem Aufsatz  
»Narziß oder die Erfindung der Malerei. Das Bild des Malers und das Bild des  
Spiegels«; in: Katalog zur Ausstellung »Spiegelbilder« im Kunstverein Han-  
nover, Wilhelm-Lehmbruck-Museum der Stadt Duisburg und Haus am Wald-  
see Berlin, 1982, S. 20f. [in diesem Band ab S. 271].

78 | Thomas, Qu[aestio] disp[utatione.] [D]e veritate, VIII 6.

79 | R[ainer] M[aria] Rilke in der zweiten der Duineser Elegien.

*Spiegelblicke* bleibt vielmehr sich selber innerlich, in seinem Aufscheinen schon ein vollendetes, vollkommenes Sein: *operatio*. Diese nenne er »autem operationem in ipso [operante; J. S.] manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis [...] actio ex quo sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut finem.«<sup>80</sup> Dergleichen wie Sehen<sup>81</sup> und Hören und das *Leuchten*, dieses aber als die Vollendetheit seiner selbst und des Spiegels, welcher ein *Spiegel* nur in seinem Leuchten ist. Das einfallende Licht erweckt ihn zum Spiegeln, welches nichts als ein Leuchten ist, mithin kein *nach-außen-wirkendes* Bewegtsein, sondern ein *in-sich-ruhendes* Tätig- und -Getansein; ihm obliegt, gemäß den Gesetzen der geometrischen Optik, zu leuchten.<sup>82</sup>

---

80 | Thomas, *Contra gentiles*, I 100. – H. Nachod und P. Stern übersetzen (*Die Summe wider die Heiden*, Bd. I, Leipzig 1935, S. 353), nicht durchweg gelungen, *operatio*: Diese nenne er eine in dem Verrichtenden selbst »verbleibende Verrichtung, durch die anderes als die Verrichtung selbst nicht gemacht wird, so: das Sehen und das Hören. Dergleichen nämlich sind die Vollkommenheiten derer, deren Verrichtungen sie sind und deren Letztes sie sein können, da sie nicht auf irgendein Gemachtes hin geordnet sind, das Endziel wäre [...] ein Tatwirken hingegen, aus dem irgendein tätig Gewirktes außer ihm selbst folgt, ist die Vollkommenheit des Verrichteten, nicht des Verrichtenden, und wird zu jenen wie zum Endziel in Beziehung gesetzt.« Warum Thomas seine Analyse von *actio* unter dem Titel *Quod Deus est beatus* vorträgt, ist hier nicht zu erörtern. Ich verweise aber auf Met[aphysik] 1048 b23ff., wo Aristoteles ein weiteres Präsens-Perfekt-Zugleich anführt: »καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμονία [\* er lebt gut und hat zugleich gut gelebt]« ist lat. »beatitudo«. Für *glücklich-tun und zugleich glücklich-ge-tan-haben* siehe auch das Leibniz-Scholion [ab S. 303 in diesem Band].

81 | In der Bestimmung des Sehens als *operatio* weicht Thomas von Aristoteles ab. Dieser lehrt, wie sein Kommentator Pacius sich ausdrückt: »Videre, non significat agere, sed potius pati« [\* Sehen bedeutet nicht handeln, sondern vielmehr leiden.] (*Ἀριστοτέλης Ὀργανον*. Aristotelis Stagiritae Peripateticorum Principis Organum, Iul[ius] Pacius recensuit, ed. secunfda, Francoforti 1597, S. 836).

82 | Edith Stein, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. 1, Louvain/Freiburg 1952, S. 192, übersetzt »actio« mit »Wirken«, »operatio« mit »Tätigsein«. Die Übersetzung von »operatio« ist irreführend, solange nicht ein *in-sich-ruhendes* Tätig- und -Getansein darunter begriffen wird.

Sehen ist nicht physiologisch, leuchten nicht physikalisch aufzufassen, obzwar sich das Sehen und das Leuchten in der Raum-Zeit-Welt ereignen. Während von ihnen gilt, man sehe *und zugleich* habe man gesehen, es leuchte *und zugleich* habe es geleuchtet, ist es schlechterdings *unmöglich*, von dem zum Sehen bzw. Leuchten führenden Prozessen *auf einmal* Präsens und Perfekt auszusagen, ihre Tempora sind und bleiben *zeitungleich*. Läßt sich das soundso-Wirkliche dieser Prozesse oder actiones »unmittelbar (Qualitäten) oder mittelbar (Quantitäten) *sinnlich aufweisbar*«<sup>83</sup> vorfinden, läßt das so-Wirken des Sehens und des Leuchtens »das große Rätsel der *Unsinnlichkeit* dessen, was ist, gewahren«<sup>84</sup>, hier sind Sinnlichkeit und Unsinnlichkeit des Seienden *in einander verschränkt*, und wie derartiges *überhaupt* möglich sei, ist das eigentliche Rätsel.

Vielleicht werden wir es, wiewohl nicht ergründen, doch errahnen, wenn wir dem *Spiegelbild* das Bild des *Malers* kontrastieren.<sup>85</sup> Das Tun des Malers ist actio, die etwas in Bewegung setzt, nämlich Pinsel und Farben, die auf ein ihr äußerliches Ding, nämlich eine Leinwand, übergreift und es umgestaltet. Auch kann der Maler *seine* Gesetze, solche der optischen Ästhetik, durchaus mißachten. Aus seinem Tun folgt ein Getanes (actum) außerhalb seiner, des Tuns, selbst; hätte etwas hinsichtlich dieses Tuns terminologisch *vollendet* oder *vollkommen* zu heißen, dann das Getane und nicht das es-Tun bzw. der es-Tuende. Vom Maler wird man keineswegs sagen, daß er ein Bild male *und zugleich* es zum Gemalten habe; sein Tun, mag es kaum *umwegig*, wird bestenfalls *zielstrebig* sein, es bleibt sein Präsens, bis es perfectum ist. Der Spiegel hingegen leuchtet *und zugleich* hat er geleuchtet<sup>86</sup>, spiegelt etwas *und zugleich* hat er es zum Gespiegelten; sein Vollendetsein ist in einem und demselben Augenblick sein Gewesen- und Gegenwärtigsein.<sup>87</sup> Spiegel, dennoch: »Manchmal seid ihr voll Malerei.«<sup>88</sup>

---

83 | Josef König, Sein und Denken, Halle a.d. Saale 1937, S. 1.

84 | Ebd.

85 | Die eigentliche Kontrastierung von Spiegelbild und Bild des Malers kann erst in der Studie II, »Spiegelbilder« [ab S. 115], erfolgen. Hier stehen lediglich vorläufige Hinweise.

86 | Anders formuliert: Das Licht im Spiegel leuchtet *und zugleich* hat es geleuchtet. Auch König spricht (Sein und Denken, a.a.O. [Anm. 83], S. 166) von der »Zeitentzogenheit des *Leuchtens des Lichts* als *solchen*«. Ob daher, wie König (ebd.) anschließt, »das Leuchten des Lichts [...] ein *lediglich präsentisches*« sei, muß vorerst offen bleiben.

87 | En passant bemerke ich, daß hier zumindest der Ausdrucksweise nach eine Parallele zu τὸ τί ἔν εἶναι (>das was-war-Sein<), einem Grundbe-

*Spiegelblicke* 5. Insbesondere Fichte vermittelt das bisher Gesagte in manchem mit der *philosophischen* Reflexion: die unkommentiert belassenen, zudem in die Anmerkungen verwiesenen Sätze seiner »Wissenschaftslehre nova methodo« von 1798/99 sind nunmehr aufzugreifen<sup>89</sup>, andere Sätze seiner ein Lustrum früheren »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794 überdies heranzuziehen.<sup>90</sup> Keinesfalls soll, mittels des bislang Entwickelten, die Fichtesche Spielart von Dialektik interpretiert werden, doch durchaus mag, in den gewiesenen Grenzen, dieser Philosoph *eine spekulative qua spekulare Metaphysik* bezeugen. Weder

---

griff des Aristoteles, vorliegt. Die Scholie »Aristoteles: Sehen und gesehen haben« [von Schickel nicht ausgearbeitet; die Problematik wird im Abschnitt II.2.3 (ab S. 163) weiterverfolgt] fragt auch danach, ob beide Wendungen sich so aufeinander beziehen lassen, daß sie sich gegenseitig erhellen.

88 | R. M. Rilke, Sonette an Orpheus, II 3.

89 | Vgl. Anm. 35 zu I.1.4. [auf S. 31f.]. Da dort nur ein einziger Satz zitiert wird, folge hier der vollständige bei J. Stolzenberg abgedruckte Passus (Nachweis ebenfalls Anm. 35); die Schrägstriche kennzeichnen Absätze: »Denn nach § 1. ist das Bewußtsey *ein sich selbst idealiter setzen*: ein Sehen, und zwar ein Sich sehen. / In dieser Bemerkung liegt der Grund aller Irrthümer anderer philosophischer Systeme, selbst des Kantischen. Sie betrachten das Ich als einen Spiegel, in welchem ein Bild sich abspiegelt, nun aber sieht bey ihnen der Spiegel nicht selbst, es wird daher ein 2ter Spiegel für jenen Spiegel erfordert u.s.f. Dadurch aber wird das Anschauen nicht erklärt, sondern nur ein Abspiegeln. / Das Ich in der Wiss=Lehre hingegen ist kein Spiegel, sondern *ein Auge*; es ist ein sich abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; *durch sein eigenes Sehen wird das Auge (die Intelligenz) sich selbst zum Bilde*. / Ein Bild aber bezieht sich auf ein Ding, das abgebildet wird. Jenes, das Bild, ist nur subjectiv – für die ideale Thätigkeit sonach wird also ein Object, ein Nachgebildetes gefordert – und dieses ist die reale Thätigkeit« (G[esamtausgabe, Reihe] IV, [Band] 2[, S.] 49).

Die in diesem Abschnitt 5 angeführten Sätze Fichtes entstammen sämtlichen in dieser und der folgenden Anm. mitgeteilten Texten, deren Lektüre in extenso sich empfiehlt; ihr besonderer Nachweis erübrigt sich daher.

90 | Vgl. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre II, § 4; zit. nach: Fichtes Werke, hrg. von Fritz Medicus, Bd. 1, Leipzig 1911, S. 421; die Schrägstriche kennzeichnen wieder Absätze: »Man stelle sich die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit (des Ich) vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C usw. geht. Sie könnte angestoßen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, daß sie eben in C angestoßen werde; und davon liegt [...] der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich. / Unter der gesetzten Bedingung wird die von A nach C gehende Rich-

Praemissen noch Conclusionen werden ihm enteignet, einer Sache, die *Der Begriff seine nicht ist*, fortzuhelfen, wenn soviel nur zugestanden sei: daß er, *der Reflexion* in ihm eigentümlicher Weise, *Sehen und Spiegeln*, und daß er, in wiederum ihm eigentümlicher Weise, *Reflexion und Gleichzeitigkeit* aufeinander bezogen denke. Fichte erfindet dem Ich-Bewußtsein ein Modell in Spiegelblick und -bild: es sei, als *ein sich-selber-Setzen*, »ein Sehen, und zwar ein Sich sehen.«<sup>91</sup> Zum *sich-Sehen* gehören aber wesentlich ein Spiegel sowie das Auge, welches ihn einsieht. Dieser triviale Satz erfährt nun eine gar nicht mehr triviale, eben spekulative Wendung: »Das Ich in der Wiss=Lehre [...] ist kein Spiegel, sondern *ein Auge*; es ist ein sich abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; *durch sein eigenes Sehen wird das Auge (die Intelligenz) sich selbst zum Bilde.*«<sup>92</sup> Das Modell weiter detaillierend, läßt Fichte die von A, dem Ich, in »*einer geraden Linie*« nach C, dem Nicht-Ich, gehende »Tätigkeit« »angestoßen

---

tung der Tätigkeit des Ich reflektiert von C nach A. Aber auf das Ich kann, so gewiß es nur ein Ich sein soll, keine Einwirkung geschehen, ohne daß dasselbe zurückwirke. Im Ich läßt sich nichts aufheben, mithin auch die Richtung seiner Tätigkeit nicht. Mithin muß die nach A reflektierte Tätigkeit, *insofern sie reflektiert ist, zugleich* zurückwirken bis C. / Und so erhalten wir zwischen A und C eine doppelte mit sich selbst streitende Richtung der Tätigkeit des Ich, in welcher sich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als bloße Tätigkeit ansehen läßt; welche beide ein und ebenderselbe Zustand des Ich sind.«

91 | Darauf verweist auch das Urteil, es sei »charakteristisch, daß Fichte gleichsam ein anschauliches Modell seiner dialektischen Methode vorschlug – das Modell des Lichtstrahls«. Fichte sehe »in der Bewegung des Strahls gleichsam ein Abbild dessen, was seinem Wesen nach kein Abbild hat – der Tätigkeit des Ich. [...] Damit das Modell des Lichtstrahls der logischen Synthese entspricht, die die produktive Einbildungskraft ausmacht, muß man versuchen, sich das *gleichzeitige Zusammenfallen* des Wechsels von Tätigkeit und Leiden, das heißt die Schwankungen des Lichts von Punkt A nach C, von dort wieder nach A [...] vorzustellen« (T. Oiserman/Igor Narski u.a., *Geschichte der Dialektik. Die klassische deutsche Philosophie*, Berlin (DDR) 1980, S. 120ff.; das Kapitel über Fichte ist von Piamma Gaidenko. (Hervorh. v. m.)

92 | An dieser Stelle gibt Fichte dem Wort »Intelligenz« eine tiefe Bedeutung: »Einsicht *in sich*«, und zwar mittels der Reflexion. Es sei daran erinnert, daß die Scholastik die Engel als reine Intelligenzen, auch in diesem Sinne, auffaßt. Vgl. nochmals Rilke in der zweiten der Duineser Elegien von den Engeln: »*Spiegel*: die die entströmte eigene Schönheit wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.«

*Spiegelblicke* werden innerhalb C«, so daß sie nach A »reflektiert« werde, von welchem sie »zugleich« nach C »zurückwirken« müsse.<sup>93</sup>

Versuchen wir, Fichte mit Thomas in Einklang zu setzen, scheint sich eine Aporie aufzutun. Denn gelte das Sehen als *operatio*, etwa nach Art des Denkens, so gilt nicht, daß es »Tätigkeit« sei, oder die Differenz ginge lediglich in Terminologie auf; gelte indes das Sehen als *actio*, etwa nach Art des Lichtstrahls, so gilt nicht, daß es zeitentho-ben sei<sup>94</sup>, oder Fichtes »zugleich« ginge auf anderes denn Gleichzeitigkeit. Absurd wäre, die eine gegen die andere Auffassung auszuspielen, damit entweder diese oder jene Recht behalte; die Fichtesche liefert ein, mehr oder minder, genaues *Modell des sich-Sehens*, Thomas dagegen bestimmt ein *inneres Moment des einfachen Sehens*.<sup>95</sup> Um die Aporie aufzulösen, ist zu erwägen, ob möglicher, vielleicht sogar *notwendiger Weise beides zusammen gelte*, also das Sehen unter gewissen Umständen sowohl als *actio* wie auch als dessen Gegenteil, *operatio*, sich vollziehe. Diese Erwägung impliziert einen *logischen* Schritt aus der *formalen* Logik hinaus.

Das Sehen, im allgemeinen als *operatio*, ist im besonderen als *actio* zu bestimmen: *vor dem Spiegel*.<sup>96</sup> Dort nämlich geht es aus sich heraus und in ein anderes über, dessen Leuchten in ein Bild seiner selbst, des Sehens, umzugestalten. Das Bild ist ebenfalls *operatio*, *zwei* Spiegel stünden denn *einander gegenüber*, und das Leuchten des einen ginge aus sich heraus und in den anderen über, dessen Leuchten in ein iteriertes Bild seiner selbst, des als Bild gesehene[n] Leuchtens, umzuwandeln. In diesen Fällen sind das Sehen und das Leuchten zwar *actio*, nur hören sie deshalb nicht auf, *operatio* zu sein. Ihre *operatio* ist gemäß Hegel ein *übergreifendes Allgemeines*, d.i. eines, welches sich selber, das Allgemeine, und sein Gegenteil, das Besondere, *in sich* enthält, »ein in sich einiges Doppeltes«<sup>97</sup>, die *operatio* sich selbst und

---

93 | Dem kaum nachdrücklich genug zu betonenden »zugleich« gelten die beiden folgenden Absätze; es meint ebendasselbe wie das mehrfach angeführte »ἄμα« des Aristoteles.

94 | Ich nehme nicht Anstand, Königs Wendung von »der *Zeitentzogenheit des Lichts als solchen*« ([Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 83], S. 166; siehe die Anm. 86 [auf S. 103]) sinngemäß auch vom Sehen zu gebrauchen.

95 | Entsprechend zu Königs Wendung »inneres Moment des einfachen Denkens« ([Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 83], S. 136) gebildet; siehe Abschnitt I.1.6 [ab S. 37].

96 | Der hier beginnende Absatz stand zuerst in meinem Katalogbeitrag »Narziß oder die Erfindung der Malerei«, a.a.O. [Anm. 77], S. 24f.

97 | Formulierung von J. König. Vgl. seine »Vorträge und Aufsätze«, Frei-

die actio übergreifend. Immer hat das Spiegeln wie das Sehen sein Ziel in sich, gehe es gar aus sich heraus, immer ist das Malen eine Bewegung zu einem Ziel, das nicht sie selber ist. Daher ist das Gemalte dem Malenden äußerlich, das Gespiegelte dem Spiegelnden innerlich; ist die Malerei ein allmählich zu Vollendendes, die Spiegelung ein auf einmal Vollendetes; ist das gemalt-Dargestellte auch ohne das Licht, das gespiegelt-sich-Darstellende nie ohne das Licht da; ist der Blick des Malers bloß affiziert, der Blick des Spiegels auch effizierend; ist das Bild des Malers auch zu verwahren, das Bild des Spiegels nur zu gewahren; ist jenes seine fremde, dieses meine eigene Wahrheit, jenes seine Erfindung und dieses meine Entdeckung.

6. Damit ein Spiegelbild erscheine, bedarf es (außer dem zu reflektierenden Gegenstand) dreier aufeinander bezogener Relata: eines Ich, des Lichtes, eines Spiegels. Beziehungen, freilich von anderer Art, zwischen je zweien dieser Relata sind ebenfalls angebbar, z.B. gibt Hegel den zwei »Formen der reinen Reflexion-in-sich«, dem Ich und dem Licht, als Relation zueinander an<sup>98</sup>: »Ich ist nur die Identität des Verhaltens meiner selbst als Subjekts zu mir als Objekt. Mit dieser Identität des Selbstbewußtseins ist das Licht parallel und das treue Abbild desselben.« Eine Beziehung inniger als bloßes Nebenher, inniger als bloßes Überein, dennoch das Licht kein Ich, fehle dem einen doch das konkrete Erscheinen, dem anderen »das abstrakte Durchscheinen«.<sup>99</sup>

---

burg/München 1978, S. 34. – *iteriertes Bild*: Die Probleme des übergreifenden Allgemeinen, der Spekulation überhaupt, haben eine enge Beziehung zu solchen der spekularen Iteration. Ich erörtere sie in der Studie »Spiegeldenzen«, vor allem in deren Abschnitt 7.1, »Das Spiegeln des Spiegels« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

98 | Ich komme nunmehr auf den in I.3.1 [ab S. 81] teilweise zitierten Zusatz zu § 275 der »Enzyklopädie« zurück; Hegel, Theorie-Werkausgabe, a.a.O. [Anm. 9], Bd. 9, S. 112f. – Die beiden anderen Beziehungen (zwischen Ich und Spiegel, zwischen Licht und Spiegel) werde ich an späterer Stelle aufgreifen. Das Ich und der Spiegel stehen das ganze Buch hindurch einander gegenüber, auch in der Verkleidung von Autor und Thema; ihre Begegnung wird in den Korollaren zu Narziß [ab S. 275 und ab S. 291 in diesem Buch], Expression des Persönlichsten eines Enantion, recht eigentlich sichtbar. Den Logoi des Spiegels und des Lichts hat Josef König »eine tiefe Verwandtschaft« zugesprochen (Sein und Denken, [a.a.O. (Anm. 83)], S. 119). Im übrigen sind dort, wo immer das Licht thematisch wird, auch Hinweise auf eine Gnosis mittels bzw. zwecks des Lichtes zu erwarten.

99 | [G.W.F.] Hegel, Enzyklopädie, a.a.O. [Anm. 98], [Bd. 9.] S. 113.

*Spiegelblicke* Das Ich »wäre Licht«, sagt Hegel<sup>100</sup>, könnte es sich »in der reinen abstrakten Gleichheit erhalten, wie die Inder wollen«. Obschon Hegel nur wenig von Indiens Philosophie wußte<sup>101</sup>, trotzdem auf Polemik nur ungerne verzichtete<sup>102</sup>, hierin urteilt er so sachlich, als kommentiere er ihm wohlbekannte Upanishaden. Die Rede geht vom *Brahman*, der Terminus »atman« war Hegel nicht geläufig, der Weltenseele und dem Menschenich, der Menschenseele und dem Weltenich; zur Vorlage könnte Chandogya III. 14,2 genommen sein: *mano-mayah prana-sariro bharupah satya-sam-kalpa akas-atma sarva-karma sarva-kamah sarvagandhah sarva- rasah sarvam idam abhyatto 'vaky anadarah* (Paul Deussen: »Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluß ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit. [...] Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert.«<sup>103</sup>) Dem Brahman als unserm so aller Wel-

---

100 | Ebd.; Hervorh. v. m.

101 | Zu Colebrooke, dem von Hegel einigemal beigezogenen Gewährsmann für Indien, siehe die Anm. 19 [auf S. 86]. – Von China wußte Hegel freilich noch viel weniger. Vgl. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. II, Cambridge 1956, S. 530<sup>e</sup>: »His chapter on China in the »Philosophy of History« was, alas, almost entirely composed of errors and misapprehensions.« Siehe auch meinen Vortrag »Hegels China, Chinas Hegel« auf dem Stuttgarter Hegel-Kongreß (Juli 1970). In: *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, hrg. von Oskar Negt, Frankfurt a.M. 1970, S. 183–194.

102 | Z.B. erledigt Hegel, in der »Wissenschaft der Logik« von Jacobis Polemik gegen Kants Synthesis des Selbstbewußtseins handelnd, en passant auch die Inder: »Bei dieser ganz abstrakten Reinheit der Kontinuität, d.i. Unbestimmtheit und Leerheit des Vorstellens ist es gleichgültig, diese Abstraktion Raum zu nennen oder reines Anschauen, reines Denken; – es ist Alles dasselbe, was der Inder – wenn er äußerlich bewegungslos und ebenso in Empfindung, Vorstellung, Phantasie, Begierde usf. regungslos jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur *Om, Om, Om* innerlich in sich oder gar nichts spricht – *Brahma* nennt. Dieses dumpfe, leere Bewußtsein ist, als Bewußtsein aufgefaßt, das *Sein*« ([Theorie-Werkausgabe], a.a.O. [Anm. 9], Bd. 5, S. 101).

103 | Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, 2. Auflage, Leipzig 1905, S. 109; Hervorh. v. m. – Radhakrishnan engl. Übersetzung bestätigt Deussen in vielem, jedenfalls im entscheidenden Passus: »He who consists of mind, whose body is life, whose form is light, whose conception is truth, whose soul is space, containing all works, containing all desires, containing

ten Selbst ist, wie die Inder wollen, die Reinheit, die Abstraktion, die Gleichheit bewahrt, es ist daher, wie Hegel will, *Licht*. *Der Begriff der Reflexion*

Des Brahman Reinheit in jedem Geschöpf, dem niedersten wie dem höchsten, bedarf sowenig, als seine Entblößung von allem Konkreten, eines Beweises, leuchte nur seine *Gleichheit*, wo immer es anwesend, gewissermaßen sinnhaft ein. Der eingängigen These, die Indische Spekulation, allmählich den gesamten Vedanta einbeziehen<sup>104</sup>, frühzeitig hören läßt, wird die Identität zwischen dem Ich qua Brahman

---

all odours, containing all tastes, compassing this whole world, being without speech and without concern« (Sarvapalli Radhakrishnan, *The Principal Upanisads, edited with Introduction, Text, Translation and Notes*, London 1953, S. 391; Hervorh. v. m.).

104 | Und weiterwirkend bis in die spätere brahmanische Literatur. So verdeutlicht Gautapada in ihm verehrt die Tradition den Lehrer von Shankaras Lehrer Govindapada die Proportion zwischen dem universalen und dem individuellen Atman (*jiva*) durch einen, wie Otto Strauss mit Recht urteilt, »glücklichen Vergleich [...]: Der höchste Atman ist wie der Raum (*akasa*), die Einzelseelen wie der Raum in den einzelnen Töpfen (Leibern). Ueberall ist derselbe Raum, der Unterschied wird nur durch die Topfbegrenzungen hervorgerufen, – so gibt es nur einen Atman in den verschiedenen Leibern. Aber Lust und Leid ist doch in den verschiedenen Seelen verschieden! Ebenso wie in einem Topf Staub, im andern Rauch sein kann, ohne daß der Raum im Topfe beeinflußt wird, so steht es auch mit den Seelen. Völlige Einheit also ohne Werden und Teilung ist die höchste Wahrheit« (O. Strauss, *Indische Philosophie, Gesch[ichte] der Phil[osophie] in Einzeldarstellungen, Abt[eilung] 1, Bd. 2*, München 1925, S. 241).

Zur Frage, »wie das historische Verhältnis zwischen *Brahman* und *Atman*, den beiden Hauptbegriffen, an denen die indische Metaphysik erwachsen ist, und die schon in den Upanishad's, so weit wir sehen, durchaus als Synonyma gebraucht werden, zu denken ist«, vgl. Paul Deussen, *Das System des Vedanta*. Nach den Brahma-Sutra's des Badarayana und dem Kommentare des Cankara über dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Cankara aus dargestellt, 4. Auflage, Leipzig 1923, S. 50: »ob der Begriff des *Atman* aus dem des *Brahman* durch eine bloße Verschärfung des subjektiven Momentes, welches in ihm liegt, sich entwickelt hat, oder ob wir vielmehr zwei Strömungen zu unterscheiden haben, eine mehr priesterliche, welche das *Brahman*, und eine mehr philosophische, welche den *Atman* zum Princip erhob, bis dann beide, ihrer Natur nach nahe verwandt, in ein gemeinsames Bette geleitet wurden.« –Shankara selber (ca. 686–718) wird im »Kleinod der Unterscheidung« (Viveka chudamani) lehren, daß Brahman und Atman eins seien.

*Spiegelblicke* und dem Licht *eo ipso* sich ergeben. *yad vai tad. brahmetidam vava tadyo'yam bahirdha purusad akaso yo vai sa bahirdha purusad akasah. / ayam vava sa yo'yam antah purusa akaso yo vai so'ntah purusa akasah* (Radhakrishnan: »Verily, what is called *Brahman*, that is what the space outside of a person is. Verily, what the space outside of a person is. / That is what the space within a person is. Verily, what the space within a person is«).<sup>105</sup> Als schein das lapidare *bha-rupah* (Licht seine Gestalt<sup>106</sup>) allzu glanzlos, bricht ein *khandha* zuvor (13,7) ein Strahlen auf, welches Brahman selber in jedwedem Selbst ist: *atha yad atah paro divo jyotir dipyate visvatah prsthesu, sarvatah prsthesv anuttamesu lokesu, idam vava tad yad idam asminn anteh puruse jyotih* (Radhakrishnan: »Now the light which shines above this heaven, above all, above everything, in the highest worlds beyond which there are no higher, verily, that is the same as this light which is here within the person«).<sup>107</sup> So spricht Hegel, dem Anschein nach, während er das Licht zum Ich geworden, das Ich zu Licht werdend gedacht, dunkel wie Jener von Ephesos, in Wahrheit luminos.

7. Die Rede von einer *Zeitenthobenheit* des Sehens<sup>108</sup> sollte Königs Wendung von »der *Zeitentzogenheit* des Lichts als solchen« aufnehmen<sup>109</sup>, sind doch beide Befunde einander zu ähnlich, als daß ihnen, *kein* Gemeinsames zu haben, anstünde. Als Wesenszug der *Zeitenthobenheit* hatte sich ein *Zugleich* von Präsens- und Perfektgeltung (*sehen-und-zugleich-gesehen-haben*) ergeben. Ein Wesensmerkmal der *Zeitentzogenheit* nennt König z.B. in den Sätzen: »Sein und Denken sind in gewisser Weise *zeitentzogen*, nämlich *lediglich präsentisch*. [...] Auch das Leuchten des Lichts ist und in demselben Sinn wie das Sein des Seienden – ein *lediglich präsentisches*.«<sup>110</sup> Jedoch, was hätte ein Nichts-als-präsentisch-sein mit einem Präsentisch-und-zugleich-perfektisch-sein gemeinsam?

Der Sinn des Wortes »präsentisch«, gestützt durch Ausdrücke wie »Präsensgeltung«, ist jedenfalls auch, was immer sonst ihn ausmache, *temporal*; das Wort bezieht diesen Sinn vom *tempus praesens*,

105 | Chandogya Upanishad III. 12,7, S. Radhakrishnan, a.a.O. [Anm. 103], S. 388.

106 | Ebd., III. 14,2; siehe Anm. 103.

107 | Ebd., III. 13,7; S. Radhakrishnan, a.a.O. [Anm. 103], S. 390.

108 | Siehe die vorhergehenden Abschnitte 4 [ab S. 98] und 5 [ab S. 104].

109 | Siehe die Anm. 86 [auf S. 103] und 94 [auf S. 106].

110 | J. König, Sein und Denken, a.a.O. [Anm. 83], S. 166.

welches grammatisch einen »in der [zeitlichen; J. S.] Gegenwart ab-*Der Begriff*  
laufenden« Vorgang<sup>111</sup> angibt. Ebenfalls hat das Wort »perfektisch«, *der Reflexion*  
hergeleitet vom tempus perfectum, einen *auch temporalen* Sinn:  
»Durch das *präsentische Perfekt* wird ein [zeitlich; J. S.] gegenwärtiger Zustand bezeichnet, der durch eine Handlung der Vergangenheit erreicht worden ist.«<sup>112</sup> Mithin erstreckt sich diese Vergangenheit eigentümlich in die Gegenwart: z.B. bedeutet altgriechisch »ἔσθηκα«, und analog verhält es sich mit manchem Perfekt anderer Sprachen, »ich habe mich hingestellt und stehe nun da«, oder lateinisch »eum cognovi« »ich habe ihn kennengelernt, ich kenne ihn«. Das Präsens ist in bestimmter Hinsicht, welche terminologisch *Aktionsart*<sup>113</sup> heißt,

---

111 | Hans-Jürgen Hillen, Lateinische Grammatik, Frankfurt a.M./Berlin/München 1971, § 244a. Warum ich hier und weiter unten »zeitlich« zu Gegenwart hinzusetze, wird im folgenden deutlich.

112 | Ebd., § 246 d. Zum ergänzenden »zeitlich« wie Anm. 111.

113 | »Aktionsart« ist ein Begriff der modernen Grammatik. Die mit ihm bezeichnete Qualität von Verben, besonders slawischer und semitischer Sprachen, noch anderes als *Zeitstufen* (Tempora) auszudrücken, soll bereits den Stoikern bekannt gewesen sein; vgl. Max Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, S. 45ff. (In zwei, bisher ungedruckten Beiträgen »Tempora und Aktionsarten« zur Grammatik des Dritten Programms, NDR Hamburg 1963, habe ich eine zu Pohlenz gegensätzliche Auffassung dargelegt.) Zwei Definitionen:

A) Adolf Kaegi, Griechische Schulgrammatik, 8. Auflage, Berlin 1911, S. 190: »Die griechischen Verbalformen bestimmen die Handlung nicht nur nach ihrem Verhältnis zur Gegenwart des Sprechenden ([...] Zeitstufe), sondern vor allem nach ihrer Art od. Beschaffenheit ([...] Aktionsart).

Die Aktionsarten werden durch die Tempusstämme unterschieden. Es bezeichnen nämlich die Formen des Aoriststammes die Handlung an sich (ohne nähere Bestimmung), oder als eintretend (ingressiv, momentan); des Präsensstammes die Handlung als andauernd (sich entwickelnd, unvollendet, wiederholt); des Perfektstammes die Handlung als vollendet (abgeschlossen, in der Vollendung dauernd: Zustand).

Z.B. heißt φυγεῖν fliehen (schlechthin), oder sich auf die Flucht begeben, φεύγειν fliehen, auf der Flucht sein, in der Verbannung leben, πεφευγέναι entflohen, entkommen, in Sicherheit sein.« Wegen ihrer Unzahl blieben Kaegis Hervorhebungen unberücksichtigt.

B) H.-J. Hillen, [Lateinische Grammatik,] a.a.O. [Anm. 111], § 243b: »Die Tempora des Indikativs erfüllen in der lateinischen Sprache drei Aufgaben: 1. Sie geben an, in welcher *Zeitstufe* etwas geschieht [...]. 2. Sie bezeichnen die *Aktionsart*, d.h. die Art und Weise, wie der Vorgang betrachtet wird (das

*Spiegelblicke im Perfekt enthalten.*<sup>114</sup> Was ein Nichts-als-präsentisch-sein mit einem Präsentisch-und-zugleich-perfektisch-sein gemeinsam hat, ist *beider Präsentisch-sein*.

Im Spiegelblick als *einem so-Wirkenden* ist sein Präsentisches evident. Ein so-Wirkendes, beliebig welches, wirkt auf Grund seiner *Präsenz*, aus welcher sein Präsentisch-sein, sein *Präsens*, unmittelbar und notwendig folgt. Vom so-Wirkenden läßt sich sagen, was König vom wahrhaft Seienden sagt: es sei »wesentlich nicht *zunächst* vorhanden und wirkt *so dann* auch so. Vielmehr ist es *auch vorhanden nur, indem* es so wirkt. Dasselbe anders ausgedrückt: es ist *auch* ein Vorhandenes *nur*, insofern als es *mehr ist als ein bloß* Vorhandenes [...]. Im Verhältnis zum wahrhaft Seienden wird das Vorhandene zum *bloß* Vorhandenen; und lediglich für das *bloß* Vorhandene ist es definitiv, einem Gewesenen und einem Zukünftigen neben sich Platz zu geben.«<sup>115</sup> Unschwer wird im *bloß* Vorhandenen jenes soundso-Wirkliche ausgemacht, welches dem *Wie* des Wirklichen antwortet<sup>116</sup>: selber nichts als *Beschaffensein*, ist es ebenso nichts als *Vorhandensein*, und schon *gar kein* vorhanden-Wirken.

Das lateinische Adverb ›praes‹, ›da, bei der Hand‹, bildet mit ›ens‹ das Adjektiv ›praesens‹, ›gegenwärtig‹. Dazu gibt das Lexikon an<sup>117</sup>: »im Allg. in Bezug auf Ort und Zeit«, die in unseren Fremdwörtern

---

Imperfekt für die unvollendete und das Perfekt für die vollendete Handlung der Vergangenheit). 3. Sie drücken *Zeitverhältnisse* aus.«

Manche Linguisten haben für Verbqualitäten wie die definierten den Begriff ›Aspekt‹ eingeführt. Unter Aktionsart versteht man dann, z.B. mit Harald Weinrich (Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart 1964, S. 152): »Streng davon [den Aspekten; J. S.] zu unterscheiden sind nach neuerer Auffassung die sogenannten Aktionsarten, etwa in der Unterscheidung von imperfektiven Wörtern wie *jagen* und perfektiven Wörtern wie *erjagen*. Diese Unterscheidung betrifft die Wortbedeutung, gehört also zur allgemeinen Semantik, nicht zur Syntax und ihrer Tempuslehre.«

114 | Nach dem Enthaltensein z.B. des Denkens im Sehen (I.1.1 [ab S. 19]) oder des Blicks *aus* dem Spiegel im Blick *in* den Spiegel (I.1.4 [ab S. 29]) begegnet hier das Enthaltensein des Perfekts im Präsens. *Wie* etwas in etwas enthalten sein kann, wird die Studie »Spiegelbilder« [ab S. 115] explizieren, um das *in* des Urbilds *im* Abbild logisch zu erfassen.

115 | J. König, Sein und Denken, a.a.O. [Anm. 83], S. 162.

116 | Siehe Abschnitt 2 von I.2 [ab S. 45]

117 | K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. II (I–Z), a.a.O. [Anm. 1], unter ›praes‹. Hervorh. v. m.

Präsenz<sup>118</sup> und Präsens auseinandertreten. Wiederum *doppelsinnig* ist *Der Begriff Gegenwart* (samt gegenwärtig) zu lesen, die Brüder Grimm erklären *der Reflexion* es sogar für »ein vielfach merkwürdiges wort«. <sup>119</sup> Mit ihnen es aufzuheben, nutzt sozusagen Ezra Pounds Mittel der Logopoeia, »to charge language with meaning to the utmost possible degree [...] by stimulating the associations (intellectual or emotional) that have remained in the receiver's consciousness in relation to the actual words [...] employed«<sup>120</sup>; ein Mittel zum Zwecke, dem Wort einen Anflug früherer, noch Goethe vertrauter Kraft zurückzuholen. Denn mit mächtiger Wirkung – ja mit Gewalt, insbesondere der von Gott, vom Herrscher, vom Gericht geübten – hatte Gegenwart, worin ein *Entgegen*<sup>121</sup> aufzusehen vermag, einmal zu tun. Die Bedeutung des Wortes als *nimbus*, als *potestas*, erlaubte, erzwang gar ungewöhnliche Anwendung. Im Blick eines Menschen sollte seine Gegenwart »hauptsächlich« wirken<sup>122</sup>, selbst bei seiner Abwesenheit sollte sie Geltung fordern; den Klassikern sind Tropen wie *von lebendiger Gegenwart der Bilder, wirkliche Gegenwart eines Kunstwerks*<sup>123</sup> geläufig. Während wir uns das Wort allenfalls »als anwesenheit denken, zum kahlsten begriffe des dabei-seins eingeschrumpft«, so das Deutsche Wörterbuch<sup>124</sup>, »gibt es noch Adelung zugleich als den bereich den ein anwesender um sich hat, mit einschluß der von ihm ausgehenden wirkung, oder, wie er sich schulphilosophisch ausdrückt, ›der zustand, da man durch seine eigne substanz ohne moralische mittelursachen, ja ohne alle werkzeuge an einem orte wirken kann, die anwesenheit«. Verdrängt uns der *zeitliche* Begriff von Gegenwart fast jeden andern, »am ende des vorigen jahrh. führt ihn Adelung gar nicht mit an«; statt dessen habe man »lange die gegenwärtige *zeit*«<sup>125</sup> gebraucht, als wollte man die Präsenz des Präsens sprachlich verbürgen.

Der Blick der Reflexion nimmt davon Züge an. Allein die Gegenwart verleiht ihm, dem so-Wirkenden, ein Bezwingen-können, kein Vergangenes bringt er und in keine Zukunft geht er. Der Blick der

---

118 | Das zugrundeliegende lat. ›praesentia‹ hat allerdings auch zeitliche Bedeutung.

119 | Grimm DWB, Fünfter Band (IV.1.2) 1897, unter ›Gegenwart‹

120 | Ezra Pound, *ABC of Reading*, London 1951, S. 63.

121 | Das macht die zu ›gegenwärtig‹ parallele Bildung ›widerwärtig‹ plausibel.

122 | Grimm DWB, ebd.

123 | Beispiele (Herder bzw. Goethe) bei Grimm DWB, ebd.

124 | Grimm DWB, ebd.

125 | Grimm DWB, ebd. Hervorh. v. m.

*Spiegelblicke* Reflexion ist, *analog* gesprochen, auch *Geistesgegenwart*, welche die Seele, zufolge Sulzer<sup>126</sup>, »bei der Freiheit erhält [...] den Vorwurf im ganzen übersehen zu können«. Mit ihr erlischt die präsentisch (und *nur* präsentisch) reflektierte Welt.

---

126 | Sulzer zit. nach Grimm DWB [»Gegenwart«, Band 5, Sp. 2290]

## **II. SPIEGELBILDER**



## II.1 DAS ZEIGEN DES SPIEGELS

1. ›Se présenter‹ steht sowohl für ein irgendwo- als für ein irgendwie-Erscheinen: ›se présenter (devant q.)‹, ›erscheinen (vor jmd.)‹, und ›se presenter‹, ›sich gut oder übel ausnehmen, gut oder ungut in die Augen fallen‹. Hingegen meint ›sich präsentieren‹ *ausschließlich* ›sich auf bestimmte Art und Weise zeigen<sup>1</sup>‹; loci communes – ›die Parteiführung präsentierte sich weitgehend harmonisch‹, ›die Stadt präsentiert sich im Festglanz – bieten sich zu Beispielen an.<sup>2</sup> Für das Erscheinen *im Spiegel* hatten Griechen und Römer, darin genauer, auch reicher als spätere Europäer, ein je eigenes Wort ›ἔμφασις‹ und ›intuitio.<sup>3</sup> Mit ›ἔμφαίνομαι‹, ›in einem Spiegel zu sehen sein‹, ›reflektiert werden‹, ›φαίνομαι‹, ›sich zeigen‹, gehört ›ἔμ-φασις‹ zu einem Wortstamm ›φα-‹, der, ›φῶς‹, ›Licht‹, entlassend, Tageshelle und Sichtbarkeit benennt.

Das Verbum ›zeigen‹ wird zweifach, transitiv und reflexiv, gebraucht; Subjekt ist im ersten Fall das Zeigende, im zweiten das *sich*-Zeigende: der Spiegel zeigt *das Bild (des Enantiomorphs)*, *das Bild (des Enantiomorphs)* zeigt sich *im Spiegel*. (Ein dritter, nämlich der absolute Gebrauch, wie noch Klopstock ihn kannte: »jede kenntnisz, die dort / im tempel der kunst / zeiget oder warnt«<sup>4</sup>, hat sich verloren.<sup>5</sup>) Transitiv und reflexiv wird auch ›spiegeln‹ gebraucht; das Spiegelnde und das *sich*-Spiegelnde regieren, wie es heißt, den Satz: ›der blanke Quell spiegelt den Narziß‹, ›der Knabe spiegelt sich im Wasser‹. *Semantisch* ist dieses Verb, es zu sagen, scheint trivial, zu ›zeigen‹ so different, wie ein *sich(-im-Spiegel-)Spiegelndes* einem *sich-im-Spiegel-Zeigenden*

---

1 | Vgl. unter den Stichwörtern ›présenter‹, ›Präsens‹, ›sich präsentieren‹ die Vorlagen in: Sachs-Villatte, *Encyclopädisches Wörterbuch der französischen & deutschen Sprache*, Français-Allemand, 87. Auflage, Berlin 1896; Joh[ann] Christ[ian] Aug[ust] Heyse, *Allgemeines, verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch*, 15. Auflage, Hannover 1873; Duden. *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 5 (0–So), Mannheim/Wien/Zürich 1980.

2 | Beispiele in: Duden, ebd.

3 | Beide Begriffe, insbesondere ›intuitio‹, werden im letzten Abschnitt dieser Studie [ab S. 217], »Der Begriff der Intuition«, systematisch erörtert.

4 | Klopstock zit. nach Grimm DWB, Einunddreißigster Band (XV) 1956, unter ›zeigen‹. Hervorh. v. m.

5 | Absolut werden z.B. die Verben ›schlafen‹ (er schläft), ›frieren‹ (er friert), ›zittern‹ (er zittert), ›lachen‹ (er lacht), ›gehen‹ (er geht) gebraucht.

*Spiegelbilder* gegenteilig.<sup>6</sup> Allerdings schwände der Anschein von Trivialität, hätte die semantische eine tiefgreifende *grammatische* Differenz zur Folge.

Unsere Grammatik kennt zwei (und *nur* zwei) genera verbi: Aktiv und Passiv. »Aber diese logische Unterscheidung zwischen dem Tun und dem Affiziert- oder Effiziert-Werden durch das Tun reicht nicht aus«, bemerkt Bruno Snell,<sup>7</sup> »um den sprachlichen Erscheinungen gerecht zu werden, obwohl die Verben äußerlich in die Formen des Aktivs oder Passivs gezwängt sind. Ist ein Verb wie *sich freuen* sachlich wirklich aktiv, ist das eine ›Tätigkeit‹? Und was bedeutet der Akkusativ *sich* dabei? Ist das ein effiziertes oder affiziertes Objekt?« Über Snell hinaus geht die Frage, ob das ›sich‹ in ›sich freuen‹ dasselbe wie das ›sich‹ in ›sich schlagen‹, dasselbe wie das ›sich‹ in ›sich zeigen‹ bedeutete. Die grammatische Schematik, alle drei Verben unterschiedslos als sogenannte Reflexiva dem Aktiv zu attachieren, stellt sie auf brüchigen Boden. Ihn verlassend, um jene Fragen beantworten zu können, sei an das altgriechische, eigentümlich zwischen Aktiv und Passiv oszillierende *Medium* erinnert: es habe, da »logisch nicht so festlegbar [...] wie die beiden anderen« genera, sich »nicht so klar konstituiert«, daher hätten »die modernen europäischen Sprachen [...] in großer Einheitlichkeit ›reflexive‹ Wendungen dafür geschaffen [...].«<sup>8</sup> Anstatt Reflexiva auf ein und dasselbe Niveau mit Activa zu bringen, werde *ihr medialer Charakter* bedacht; sonst verdeckt die Grammatik uns die semantischen Differenzen, die zwischen ihnen als nicht allein verschiedenen, als vielmehr *unterschiedenen* Verben bestehen. Mehr oder minder *medial* aufgefaßt, unterliegen auch die verschiedenen ›sich‹ in ›sich schlagen‹, ›sich freuen‹, ›sich zeigen‹ – als ebenfalls *unterschiedene* – keinem nivellierenden Sprechen<sup>9</sup> mehr.

Dem Aktiv am nächsten, das ›sich‹ anscheinend wie beliebig andere

---

6 | Das sich(-im-Spiegel-)Spiegelnde und das sich-im-Spiegel-Zeigende sind als *Urbild* und *Abbild* für einander Gegenteile (έναντια). Das Enthaltensein des Urbilds im Abbild *ist* das Enthaltensein des sich(-im-Spiegel-)Spiegelnden in dem sich-im-Spiegel-Zeigenden: ein sich-im-Spiegel-Zeigendes *enthält irgendwie* das sich(-im-Spiegel-)Spiegelnde. Das *Wie* dieses Enthaltens, ein Problem der Logik, ist zugleich eines der Ontologie. Die Antwort auf das *Wie* betrifft auch die Platonische μεθεξις; siehe die Scholie »Platon: Drei Gleichnisse« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

7 | Bruno Snell, *Der Aufbau der Sprache*, 3. Auflage, Hamburg o. J. (1. Auflage 1952), S. 98.

8 | Ebd., S. 100.

9 | Den Begriff eines »nivellierenden Sprechens« nehme ich von Josef König auf. Vgl. *Sein und Denken*, Halle a. d. Saale 1937, S. 2 u. passim.

Objekte des Schlagens affiziert, steht ›sich schlagen‹. Indes ist weder *Das Zeigen dieses ›schlagen‹ rein* aktivisch (wie in ›ihn schlagen‹), noch ist dieses *des Spiegels ›sich‹ rein* affiziert (wie ›ihn‹) zu begreifen. Man mag Gegenstände, Personen mit besonderer Anteilnahme, schwächer oder stärker, schlagen, das *sich*-Schlagen geschieht mit *ausnehmend* besonderer Anteilnahme. Denn *mich* schlage ich *schlechthin anders* als *ihn* oder *es*, keineswegs bloß aktiver Täter, sondern *zugleich* passiv Leidender, doch so wenig bloß Objekt wie Subjekt; auch fühle ich als ein von-*mir*-Geschlagener *schlechthin anderes*, als wenn ich ein von-*dir*-Geschlagener wäre. Die auf einer Scheinanalogie beruhende Lehre, es handele sich um ein Aktiv mit reflexivem ›sich‹<sup>10</sup>, einem rückbezüglichen Objekt, läßt sich nicht halten; kein Aktiv, kein Passiv, ein *Medium* liegt vor.

Nicht einmal den Anschein der Analogie, es sei einem Aktiv ähnlich, wahr ›sich freuen‹. Es gehöre, so wieder Snell, zu jener »Gruppe von Verben, die sich an die ursprüngliche Bedeutung [des Mediums; J. S.] ›etwas mit innerer Regung tun‹ anschließt und Gemütsbewegungen bezeichnet.«<sup>11</sup> Das Reflexivum lasse sich »häufig durch eine

---

10 | A[dolf] Kaegi schreibt z.B. ([Griechische Schulgrammatik, 8. Auflage, Berlin 1911], S. 188) über die »im Medium liegende *Zurückbeziehung* auf das Subjekt« im Falle des mit dem Akkusativ stehenden (sogenannten direkten) Mediums: »[...] das Subjekt handelt *an sich*, ist zugleich wieder als Accusativobjekt zu denken«. Zum direkten Medium siehe Anm. 15 [auf S. 120f.].

11 | B. Snell, *Der Aufbau der Sprache*, a.a.O. [Anm. 7], S. 99f. Snell auf S. 99: Über das Medium lasse sich im »großen [...] so viel sagen: Es gibt eine Gruppe ursprünglich medialer Verben, die ein Sich-Befinden bezeichnen wie Sitzen, Liegen (ἵμαι, κεῖμαι) usw., das Verhalten oder Gehabe (vgl. ἔχειν, se habere). Im Griechischen bezeichnet das Medium dann aber vor allem das, was wir ein inneres Befinden nennen würden, und so bedeutet es: etwas mit innerer Regung tun. Das kann sehr verschiedenerlei sein: das gewöhnliche Sehen (ἰδεῖν) hebt sich ab von dem Sehen mit innerer Beteiligung (ἰδέσθαι) der gewissermaßen sachliche Schlag (κόπτειν) wird unterschieden von dem Schlag mit innerer Beteiligung (κόπτεσθαι) – und da kann dann κόπτομαι je nach dem Zusammenhang die Bedeutung haben: ich schlage mich, ich schlage mir (etwa einen Baum) oder: ich werde geschlagen, ich lasse mich schlagen [vgl. Julius Stenzel, *Neue Jahrbücher* 24, 1921, 163; J. S.]. Nach Analogie von κόπτομαι = ›ich schlage mich‹, kann dann gebildet werden κόπτονται = ›sie schlagen sich gegenseitig‹, μάχονται = ›sie bekämpfen sich gegenseitig‹ usf.; nach Analogie von κόπτονται = ›ich schlage mir‹, etwa alle möglichen Verben des Sich-Verschaffens; nach κόπτομαι = ›ich werde geschlagen‹, andere Passiva. Neben dem Passiv stehen also allerlei Bedeutungen, die auf eine Rückbezüglichkeit oder auf eine Wechselwir-

*Spiegelbilder* adjektivische Prädikation (freudig sein) oder durch eine [...] damit verwandte Wendung mit dem »inhärenten Haben« ausdrücken [...] (ich habe Freude)«, so daß man »in die Sphäre des Ausdrucks« gelange.<sup>12</sup> Daher komme Verben wie »sich freuen« nicht »der Modus des Wirkens« (Aktiv), nicht »der Modus des Faktischen« (Passiv) zu, ihnen eigne ein *dritter*, »der Modus des Sich-Ausdrückens«. <sup>13</sup> Das »sich« in »sich freuen« ist entsprechend von einem Sich beim medialen Modus des Affizierens-und-zugleich-Affiziertwerdens, z.B. in »sich schlagen«, oder beim medialen Modus des Effizierens-und-zugleich-Effiziertwerdens, z.B. in »sich töten«, wohl unterschieden. Hier wie dort stehen die »sich« zwar im Akkusativ, different jedoch von »sich schlagen« oder »sich töten« ist das »sich« in »sich freuen«, »sich grämen«, »sich sorgen«, »sich schämen« etc. – ein weder affiziertes noch effiziertes, das ihm zugehörige Ich<sup>14</sup>, eines des sich-Ausdrückens, kein affizierendes noch effizierendes. Das Sich, Objekt nur mehr *dem Schema* und *dem Namen nach*, ist dessen, des Ich, *Selbstaussdruck*.

Sogenannte Reflexiva wie »sich schlagen« – »sich anziehen«, »sich waschen«, »sich aufrichten« etc. – heißen der griechischen Grammatik *direkte Media*.<sup>15</sup> Im allgemeinen transitiv, gehen »manche direkte

---

kung, das Hin und Her zwischen Ich und Nicht-Ich gehen, jedenfalls weder auf das gerade Fortgehende des Wirkens, noch auf das auf den Betroffenen Zukommende der Passiv-Handlung.« Bereits Snell läßt erkennen, daß die verschiedenen »sich« semantisch voneinander abweichen.

12 | B. Snell, [Der Aufbau der Sprache,] a.a.O. [Anm. 7], S. 98f. – Zum »inhärenten Haben« vgl. B. Snell, ebd., S. 68: »Volles Verb ist das Wort [haben; J. S.] in einem Satz wie: »ich habe (ich halte) einen Apfel«. Was demgegenüber »haben« in dem Satz »der Löwe hat eine gelbe Farbe« bedeutet, was dies »inhärente Haben«, wie man es genannt hat, bedeutet, ist ebenso schwer anzugeben wie die logische Bedeutung der Kopula »ist«. Die Kopula »ist« brauchte übrigens ursprünglich gar nicht bezeichnet zu werden, da sie sich von selbst verstand; man denke an Sätze wie »Frische Fische gute Fische« und an das Lateinische oder Griechische (»Socrates vir sapiens« usw.). Die implizite Sprachfunktion, die hier vorliegt, weist also auf das logische Problem der Prädikation, sie verknüpft das Einzelne mit dem Allgemeinen. Das inhärente Haben weist auf ein anderes logisches Problem, die Verknüpfung von Ding und Eigenschaft; wenn dies durch das Verbum »haben« nur in uneigentlicher Form bezeichnet wird, so gibt es auch Möglichkeiten, es nur implizit zu bezeichnen (»Löwen-Farbe« usw.).«

13 | Ebd., S. 98.

14 | Bzw. Du, Er etc.

15 | A. Kaegi nennt ([Griechische Schulgrammatik], a.a.O. [Anm. 10], S.

Media in die *intransitive* Bedeutung über<sup>16</sup>; z.B. (ᾠφαίνεσθαι, ›sich zeigen‹, ›erscheinen‹.<sup>17</sup> Das semantische Verhältnis von ›erscheinen‹ zu ›sich zeigen‹ tangiert auch die Philosophie. Heideggers Befund, erhoben an »Krankheitserscheinungen«, die nur *anzeigten*, was sich selber *nicht zeige*, nämlich die Krankheit, soll dem grammatischen widersprechen: »Erscheinung als Erscheinung ›von etwas‹ besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*.«<sup>18</sup> Gelten würde der Befund, bedeutete ›Erscheinung‹ in ›Krankheitserscheinung‹ dasselbe wie angesichts des Erscheinens von Engeln. Aber das Wörterbuch definiert<sup>19</sup> das Kompositum als »wahrnehmbares *Zeichen* einer Krankheit«; *Symptom* (*Krankheitsbild* sodann als »Gesamtheit aller für eine Krankheit charakteristischen Erscheinungen; Syndrom«). Auf ›Zeichen‹, auf ›Symptom‹ hat Heidegger, nahezu unmerkbar, die Bedeutung des Wortes verengt; nunmehr kann er behaupten, Erscheinen sei *kein* sich-Zeigen. Wird dagegen die Sprache wie üblich gebraucht<sup>20</sup>, *zeigen sich* neuerlich die Engel, wenn sie erscheinen; auch Sonne und Mond, die am Himmel, Schiffe, die am Horizont, Schauspieler, die auf der Bühne erscheinen, *zeigen sich* dann. Was sollten sie auch *anzeigen*, außer sich selber.

Im Sinne von ›sich präsentieren‹, einem *ursprünglich* medialen Verb<sup>21</sup>, gebraucht, meint ›sich zeigen‹ ein auffälliges Verhalten: ›der

---

188f.) außer dem direkten Medium (a), bei dem die Rückbeziehung auf das Subjekt *akkusativisch* ist, noch das Medium der *dativischen* Rückbeziehung (b), »d.h. das Subjekt handelt für sich, in seinem Interesse (indirektes Medium od. Medium des Interesses)«, ferner das Medium der *dynamischen* Rückbeziehung (c), »d.h. das Subjekt handelt aus sich, aus seinen eigenen Mitteln und Kräften«. Beispiele: (zu a) »ἄρχω fange etwas an (was andere fortsetzen), aber ἄρχομαι fange *mein* Werk an«; (zu c) »πόλεμον ποιεῖν einen Krieg anstiften, bellum movere, aber πόλεμον ποιεῖσθαι Krieg *führen*, bellum gerere«. Hervorh. sind, außer ›mein‹ und ›führen‹, nicht berücksichtigt (wie schon in Anm. 113 zu I.3 [auf S. 111f.]).

16 | A. Kaegi, [Griechische Schulgrammatik,] a.a.O. [Anm. 10], S. 188.

17 | Ebd.

18 | Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 3. Auflage, Halle a. d. Saale 1931, S. 29.

19 | Duden, a.a.O. [Anm. 1], Bd. 4, 1978, unter ›Krankheits-‹.

20 | Vgl. z.B. die Definition des Duden (a.a.O. [Anm. 1], Bd. 2, 1976) unter ›erscheinen‹: »[...] sichtbar, wahrnehmbar werden, *sich zeigen*«; Hervorh. v. m.

21 | Siehe die Anm. 11 [auf S. 119f.] B. Snell über das Medium.

*Spiegelbilder* König zeigt sich seinem Volk; es steht im Modus des Ausdrucks. Zeigt sich indessen eine Person (genauer, deren Enantiomorph) *im Spiegel*, steht dem sich-Zeigen dieser Modus nicht an. Wohl mag einer, Gesicht schneidend, zum Spiegel greifen, sein Grimassieren, das darin erscheint, zu betrachten: dies Getue findet jedenfalls *vor* dem Spiegel, *nicht in ihm*, statt; keiner *präsentiert* sich im Spiegel. Erst recht liegt der Modus des Ausdrucks fern, wenn irgendein *Ding* – ein Stuhl, eine Lampe, ein Tisch – sich im Spiegel zeigt. (Die reflexivische Sprechweise ist, streng genommen, bei Dingen kaum angebracht; besser scheint die Wendung ›der Spiegel *zeigt* das Bild des Dinges‹ das Phänomen zu treffen.<sup>22</sup>) Daß ›sich zeigen‹, in welchem Sinne immer, *medial*, als eines jener direkten, mit dem Akkusativ gesetzten, in ein *Intransitivum* wandelbaren Media anzusehen sei: ›erscheinen‹, etwa im Spiegel, definiert auch die Wortbedeutung des hier auftretenden ›sich‹: weder *uneigentliches* Objekt (wie in ›sich schlagen‹) noch *Selbstaussdruck* (wie in ›sich freuen‹), ist es vielmehr *ein Doppel des Subjekts*; ebenfalls einer Scheinalogie angepaßt, streift es den Akkusativ gleichsam nur über.

2. Leon Battista Alberti bemerkt, Narziß sei »der eigentliche Erfinder der Malerei« gewesen.<sup>23</sup> Der Tiefsinn dieser Bemerkung wird freilich erst einzulösen sein, nachdem ihr *Widersinn* aufgelöst ist. Einen Spiegelknaben, wie Ovid ihn philosophisch dichtend, wie Gottlieb Schick ihn akademisch malend mythologisiert hat, ließe der Tod im Verblasen, das Verblasen im Tode innehalten, dem *Augenblick* seines Sterbens noch das *Ebenbild* seines Lebens abzugewinnen. Daß der narzißtische Knabe aufblühe, anstatt als Narzissenblume zu welken, genügt aber nicht, damit der sich-*Spiegelnde* schon der sich-*Malende* werde: er

---

22 | Zum Vorbehalt gegen die aktivische Wendung (im Text durch ›scheint‹ angegeben) siehe die folgenden Abschnitte 2 und spätere; siehe auch die Studie »Spiegelschein« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

23 | In »Della Pittura« (1435). Zit. nach G[ustav] F[riedrich] Hartlaub, *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, München 1951, S. 13. – In diesen Abschnitt (2) nehme ich Passagen aus meinem Katalog-Beitrag »Narziß oder die Erfindung der Malerei. [Das Bild des Malers und das Bild des Spiegels]«; in: *Katalog zur Ausstellung »Spiegelbilder« im Kunstverein Hannover, Wilhelm-Lehmbruck-Museum der Stadt Duisburg und Haus am Waldsee Berlin, 1982*, S. 14ff. [in diesem Band ab S. 271] auf, die 1982 für die Ausstellung »Spiegelbilder« verfaßt sind und nun ihren systematischen Platz finden; den Erfordernissen des Buches entsprechend, verändere und vermehre ich allerdings den gedruckten Text.

hat in der Wirklichkeit seines Spiegelbildes die *Ermöglichung eines Bildes* von sich *überhaupt* zu entdecken, und er hat dieser Möglichkeit *des Spiegels* eine *malerische Verwirklichung* zu erfinden. Mag Alberti ein »Aperçu«<sup>24</sup> beabsichtigt haben, gelungen ist ihm eine Apperception der bildenen qua abbildenden Kunst.

Alberti soll sich auf einen Philosophen der Antike berufen haben: Platon »ist wohl der erste, der die Analogie von Malerei und Spiegelung ausspricht«.<sup>25</sup> Was Platon ausgesprochen haben soll, dem sollte nachgefragt werden. Der *Maler*, läßt er Sokrates sagen, mache auf irgendeine Weise einen Stuhl; daß der Spiegel einen Stuhl *mache*, läßt er Sokrates nicht sagen. Statt dessen heißt es sinngemäß, auch du und ich, obzwar keine Maler, seien imstande, auf irgendeine Weise einen Stuhl zu machen. Sokrates: Nämlich, »εἰ ᾿θέλεις λαβῶν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῆ ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο [\*Am schnellsten aber wirst du wohl, wenn du nur einen Spiegel nehmen und den überall umhertragen willst, bald die Sonne machen und was am Himmel ist, bald die Erde und bald auch dich selbst und die übrigen lebendigen Wesen und Geräte und alles wovon nur so eben die Rede war].«<sup>26</sup> Zwischen dem, der malt (z.B. mit einem Pinsel), und dem, der spiegelt (z.B. mittels eines Glases), behauptet Platon eine Analogie *insofern, als beide etwas machen* (ποιεῖν); zwischen dem Malkünstler und dem Spiegelgerät behauptet er insofern keine.

Die beiden Wendungen »das Bild des Malers« und »das Bild des Spiegels« scheinen sich semantisch nur durch die Genitive »des Malers« und »des Spiegels« zu unterscheiden. In beiden Fällen sprechen wir von einem »Bild des ...«, einerlei, ob ein Maler es male, oder ein Spiegel es spiegele. Wir sprechen so, *als tue der Spiegel etwas*, indem er spiegelt, wie der Maler etwas tut, indem er malt. Auch sprechen wir *so*, als hätten wir in beiden Fällen bloß verschiedene, indes keine *als Bilder* verschiedenen Bilder vor Augen.<sup>27</sup> Daß unser Sprachgebrauch einen semantisch vordergründigen Unterschied nivelliert, ist leicht, daß er auch einen grammatischen soviel wie logischen und infolge dessen *hintergründig* semantischen Unterschied nivelliert, ist schwer zu se-

---

24 | G. F. Hartlaub, [Zauber des Spiegels,] a.a.O. [Anm. 23], S. 13.

25 | Ebd., S. 14.

26 | Vgl. Platon, [De] rep[ublica] 596 d 9–e 11; zitiert ist d 9–e 3, [dt.: Der Staat, griech.-dt., hrg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971, S. 797].

27 | D. i. die logische Unterscheidung von diversa und differentia.

*Spiegelbilder* hen. Keineswegs abzusehen ist, ob sich angesichts von Bildern, die solche des Spiegels *und* des Malers sind, diese Schwierigkeit steigert.

Hans Heinz Holz argumentiert, daß ›Bild *des Spiegels*‹ »ein Possessivus im rein eigentlichen Sinne« sei, daß »der Spiegel das Bild *hat*« und zwar, anstatt auf »die substantivische Weise des *Eigentums*«, auf »die adjektivische Weise der *Eigenschaft*«. <sup>28</sup> Mithin läge ein *inhärentes*<sup>29</sup>, d.h. jedoch, es läge *kein possessives* Haben vor; man könnte also sagen, ›Bild des Spiegels‹ sei ein Possessivus im rein *uneigentlichen* Sinne.<sup>30</sup> Denn der gen. possessivus bezeichnet den *Eigentümer* oder Besitzer einer Sache (›domus Caesaris‹ meint das Cäsar gehörende Anwesen); er dient daher auch zur Bezeichnung des *geistigen* Eigentums (›statua Phidiae‹ meint dann eine von Pheidias geschaffene Statue), hieße jetzt aber besser ein *gen. auctoris*, des Urhebers, um ihn von einem juristischen Besitzfall, der ebenso ›statua Phidiae‹ lautet, abzugrenzen. (Nicht anders lautet ›statua Phidiae‹ übrigens auf einen

---

28 | H[ans] H[einz] Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. [Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, in: Hegel-Jahrbuch 1961, Bd. II, S. 61–124], S. 71f.

29 | Siehe die Anm. 12 [auf S. 120]: B. Snell über das inhärente Haben: »[...] die Verknüpfung von Ding und Eigenschaft [wird; J. S.] [...] durch das Verbum ›haben‹ nur in *uneigentlicher* Form bezeichnet«; Hervorh. v. m.

30 | Nicht so sagen kann Holz, weil er den Terminus ›uneigentlich‹ anders besetzt: »Die Eigenschaftlichkeit des Spiegelbildes ist [...] eigentlich zu verstehen, insofern dem Spiegel das Spiegelbild als Eigenschaft zugehört, was der possessivische Genitiv ›Bild des Spiegels‹ aussagt; zum anderen aber ist sie uneigentlich zu verstehen, insofern das Haben dieser Eigenschaft dem Spiegel nicht zukommt, sondern auf ihn zukommt als Zuteilung durch das Bespiegelte. Logisch liegt hier also weder reine Eigentlichkeit noch reine Uneigentlichkeit vor, sondern ein Verhältnis, das man als ›mittlere Eigentlichkeit‹ bezeichnet hat« (H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 72; zum Terminus ›mittlere Eigentlichkeit‹ vgl. J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 20f. u. passim).

Mittlere Eigentlichkeit liegt m.E. hier keinesfalls vor; dazu bedürfte es nicht allein eines uneigentlichen, vielmehr auch eines eigentlichen Possessivus, d.h. nicht allein eines inhärenten, also uneigentlichen, vielmehr auch eines *nicht-inhärenten*, also eigentlichen Habens, das aber nach meiner Argumentation nicht gegeben ist. Holzens ontologische Aussage, »das Sein des Spiegelbildes [kann; J. S.] nur durch einen in ›mittlerer Eigentlichkeit‹ interpretierten Genitivus possessivus zulänglich gedeutet werden« (ebd.), scheint mir daher anfechtbar zu sein.

ritten Fall: daß die Statue den Phidias darstelle.) Aber Spiegel lassen sich in keiner Hinsicht, in der sie Malern ähnlich wären, als Besitzer ihrer Bilder auffassen, auch nicht als deren Urheber. Zwar könnte man, damit die beiden Genitive ›des Malers‹ und ›des Spiegels‹ einen gemeinsamen Nenner hätten, einen gen. *pertinentiae* (der Zugehörigkeit) konstruieren, nur müßte man dem Gewinn alsbald den Verlust abrechnen: die Benennung genitivischer Eigenart.<sup>31</sup> Allenfalls gehört das Bild dem *Spiegel zu*, dem *Maler gehört es*.

Wir halten es genauer mit der alten Unterscheidung in einen gen. subjectivus und objectivus: »Er ist *subjectivus*, wenn durch ihn derjenige Gegenstand ausgedrückt wird, der etwas thut, dem etwas angehört [...] *objectivus*, wenn der Genitiv den leidenden Gegenstand bezeichnet oder dasjenige, worauf die Handlung oder Empfindung gerichtet ist.«<sup>32</sup> Demnach wäre ›Bild des Malers‹ ein *subjektiver*, hingegen ›Bild des Spiegels‹ ein *objektiver* Genitiv, wäre der Maler ein etwas-*Tuender*, hingegen der Spiegel ein etwas-*Leidender*. Um in dieser Unterscheidung der Grammatik, die eine semantische Differenz von Genitiven aufdeckt, eine Unterscheidung der Philosophie zu finden, erinnert man sich vorteilhaft der *Kategorienlehre*. Deren antiker Zustand gibt, sogar bei Aristoteles, eine wie immer geartete »Verwandtschaft der logischen Kategorien mit grammatischen Verhältnissen«<sup>33</sup> zu erkennen. So entspricht dem Was eines Dinges das Substantiv, seinem Wie das Adjektiv, entsprechen seinem Wo und seinem Wann die Adverbien des Ortes und der Zeit. Unter den zehn Kategorien des Aristoteles stehen auch *Tun* und *Leiden* (ποιεῖν und πάσχειν), die ihre Entsprechung in *Aktiv* und *Passiv* haben: »[...] thun z.B. schneidet, brennt; leiden z.B. wird geschnitten, gebrannt.«<sup>34</sup>

Auch Holz greift die Kategorien ›Tun‹ und ›Leiden‹ auf, den Genitiv-Bild des Spiegels exakt zu bestimmen. Er kommt zu dem *Doppelten*:

---

31 | Vgl. H[einz] Happ, Zur Erneuerung der lateinischen Schulgrammatiken, Frankfurt a.M. 1977, S. 90, Anm. 2: »Der ›Genetivus pertinentiae‹ besagt genau so wenig wie die altehrwürdige Leer-Formel vom Kasus ›des Reichs‹.«

32 | C[arl] G[ottlob] Zumpt, [Lateinische Grammatik, 12. Auflage, Berlin 1865], S. 281. – Siehe Abschnitt I.1.3 (mit Anm. 23 und 24 [auf S. 27]), wo ich Zumpt ausführlicher zitiert und diskutiert habe. Davon werde ich aufnehmen, was die anstehende Problematik erfordert.

33 | [Friedrich] A[dolf] Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 1: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 23.

34 | Aristoteles, cat[egoriae] 2 a3f. (in der Übers. von [F.] A. Trendelenburg, ebd.).

*Spiegelbilder* daß »das Bild des Spiegels *dessen Erzeugnis*« sei, »was ohne Zweifel in einer Hinsicht sinnvoll gesagt werden kann«, und, daß »in der Reproduktion des Bespiegelten [...] der Spiegel *nicht* aktiv« sei, er »bleibt *passiv*, er *erleidet*«. Diesen Widerspruch sucht Holz in einer *mittleren Eigentlichkeit* zu lösen: »[...] dies Erleiden [ist; J. S.] doch so, daß die Reflexion des Urbildes als Abbild quasi *ein Tun* ist«, und, »das Spiegeln des Spiegels [...], vermöge dessen er gleichsam *der Urheber* des Spiegelbildes ist, kann nicht rein eigentlich als ein Tun des Spiegels bezeichnet werden«<sup>35</sup>, ebensowenig wie von einem rein eigentlichen Erleiden des Spiegels gesprochen werden könne. Aber Holz formuliert *keinen echten* Widerspruch, da er *dessen Erzeugnis, Tun, Urheber* – Ausdrücke, die für *reine Aktivität* des Spiegels einzustehen hätten – mittels »in einer Hinsicht«, »quasi«, »gleichsam« in mittlerer Eigentlichkeit sozusagen schon einführt, d.h. den Ausdruck reiner Aktivität ihnen wehrt; der *reinen Passivität* wehrt allein der *Anschein* eines Tuns. Wie sollte es dort *ein Mittleres* zwischen gen. subjectivus und gen. objectivus auch geben, wo *nichts* als *ein Objectivus* auftritt.

Bei der Kategorie des Tuns mag »dem Aristoteles die ursprüngliche Bedeutung des künstlerischen ποιεῖν vor[schweben; J. S.], das im Stoffe bildet.«<sup>36</sup> Laut Platon macht der Maler auf irgendeine Weise einen Stuhl, *auf die Weise* nämlich, daß er einen macht, wie er erscheint, nicht einen, wie er in Wahrheit ist. Abgesehen von seinem Wie, Wo, Wann etc., ist dieses *Machen* kategorial ein *Tun*, beides ein ποιεῖν. Dem Spiegel schreibt Platon *kein Machen*, beliebig auf welche Weise, zu. Den Spiegel *nehmend*, ob zur Hand oder vor Augen<sup>37</sup>, seien jedoch wir selber auf *eine dem Maler analoge Weise* alles und jedes zu machen imstande, sogar uns selber. Auch dieses unser Machen, wozu wir einen Spiegel benötigen, ist kategorial *ein Tun*, während das *nicht-Machen* des dazu benötigten Spiegels anders zu bestimmen ist. Würden wir ihn *in Ruhe lassen*<sup>38</sup>, würden wir keinen Gegenstand, wie er erscheint, mit ihm machen können, geschweige denn unsere Erscheinung zu unserem eigenen Gegenstand; daher taugt das Aristotelische »in Ruhe

---

35 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 73; Hervorh. v. m. – Man behalte Holzens und meine, ihnen folgenden, Sätze im Gedächtnis; es wird sich ergeben, siehe Abschnitt 3, daß Holz, wie jeder, der sich, wodurch oder durch wen immer, veranlaßt sieht, diesen Widerspruch zu konstruieren, sozusagen genötigt ist, ihn als einen *unechten* zu formulieren.

36 | A. Trendelenburg, [Historische Beiträge zur Philosophie,] a.a.O. [Anm. 33], S. 134.

37 | Platon differenziert hierin nicht.

38 | Im Gegensatz zu Platon, [De] rep[ublica] 596 d 9–e 3: »[...] wenn du

sein« (κεῖσθαι<sup>39</sup>) nicht. Wäre der Spiegel *der Besitzer* seiner Bilder, wäre *Das Zeigen Haben* (ἔχειν) anwendbar; aber er besitzt sie *nicht*. Daß er selber *nicht des Spiegels etwas macht*, unterwirft ihn der Kategorie *des Leidens*: ihm *wird* etwas *getan*, freilich um den Preis des *Anscheins*, daß *er es tue*.

3. »Denn wir sehen im Spiegel nicht so etwas wie das *Bild* des Dinges«, schreibt Josef König<sup>40</sup>, »sondern *in ihm das Ding selber*«. Den Satz eröffnet ein »Denn«, nach einem Punkt groß geschrieben, als leite es eine selbständige Phrase ein<sup>41</sup>, doch beginnt mit dem Wort, wie nach Semikola (oder Kommata) üblich, ein *Teilsatz*, der auf den Hauptsatz, *diesen begründend*, zurückweist<sup>42</sup>: »[...] das Ding [ist] in dem Spiegel, der es spiegelt, in *der Weise* und in *dem Sinn darin*, daß *wir im Spiegel* des Dinges *selber* ansichtig werden können«<sup>43</sup>; unmittelbar folgen die kausale Konjunktion »Denn« und die Begründung selbst. In eben dem Jahr 1937, als »Sein und Denken« erschien, trug König über das εὔ λέγειν der Philosophie vor<sup>44</sup>; einiges damals Gesagte variiert das damals Geschriebene: »Wenn man vor einen Spiegel eine Vase mit Blumen stellt,

---

einen Spiegel nehmen und überall herumtragen wolltest«, dann und *nur dann* wirst du z.B. eine Sonne machen.

39 | »Das κεῖσθαι wird nach den Beispielen (ἑστάναι, ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι) als das Allgemeine von Arten der ruhenden Lage genommen, wie sie in intransitiven Verbis ausgedrückt werden, und zwar ist Letzteres wesentlich« (A. Trendelenburg, [Historische Beiträge zur Philosophie,] a.a.O. [Anm. 33], S. 215).

40 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 67.

41 | In solchen Fällen steht denn im Sinne von lat. >tunc< (anstelle von >dann<). Dieser Gebrauch ist seit dem frühen Goethe unüblich, aber bis heute nicht gänzlich erloschen. Vgl. Grimm DWB, Zweiter Band 1860, unter >denn<.

42 | »denn steht jetzt in der bedeutung von *nam* fest« (Grimm DWB, ebd.). – »begründend« geht auf beides: sowohl auf den Kausalgrund als auch auf die Erklärung.

43 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], [S. 67]. – Die beiden Auslassungen vor »das Ding« und vor »daß« sind für das Verständnis des Satzes unerheblich: die erste streicht die zwei Wörter »so wie«, mit denen König verdeutlicht, er spreche über das Seiende nunmehr »zwar streng aber im Bilde streng« (S. 68), nämlich *Spiegelverhältnisse* als Analogie zu *Seinsverhältnissen* heranziehend; die zweite streicht jenes »ist«, das weiter unten im Satz eingefügt ist.

44 | J. König, Vorträge und Aufsätze, [Freiburg/München 1978]; das folgende Zitat auf S. 21. Hervorh. v. m.

*Spiegelbilder* so spiegelt er zugleich sowohl die Vase als auch die Blumen; er erinnert gleichsam sowohl an das eine als auch an das andere. Er hat den Unterschied von Vase und Blumen, obwohl dieser *nicht an und für sich in ihm angelegt*, sondern *von außen in ihn hineingespiegelt* ist, dennoch *irgend wie auch in sich*.« Und, als würden außer den Augen noch andere Sinne affiziert, z.B. der Tastsinn, zitiert Maurice Merleau-Ponty die Beobachtung von Paul Schilder<sup>45</sup>, »daß ich, vor dem Spiegel Pfeife rauchend, die glatte und heiße Oberfläche des Holzes nicht nur dort *fühle*, wo meine Finger ruhen, sondern in jenen verklärten, nur sichtbaren Fingern, die sich *in der Tiefe des Spiegels* befinden«. Merleau-Ponty fügt hinzu<sup>46</sup>: »Das Phantom des Spiegels zieht meinen *Leib* nach außen.« Überhaupt, so läßt sich sagen, ziehe der Spiegel *alles Bespiegelte*, auch *Dinge* wie Blumen in der Vase, *gleichsam nach außen und in sich hinein*. Es ist *dasselbe Phänomen*, welches der Spiegel, das Enantiomorph zeigend, durch die Reflexion (d.i. ein Zurückbiegen) der Dingstruktur, »und zwar Punkt für Punkt, entlang der senkrecht zu ihm laufenden Achse«, erzeugt.<sup>47</sup>

Daß die Reflexion das Bespiegelte in dessen Gegengestalt *kehre*, der Spiegel uns eben dieses Enantiomorph zeige und wir eben dieses sogenannte Spiegelbild *sähen*, bezweifelt König so wenig als irgend einer. Gleichwohl sagt er, wir sähen »im Spiegel nicht so etwas wie das *Bild* des Dinges, sondern *in ihm das Ding selber*«. <sup>48</sup> Der nächste Satz erläutert, worauf die Negation der Bildlichkeit ziele: »Der Ausdruck *Spiegelbild* ist zwar sinnvoll *motiviert* dadurch, daß wir beim Spiegel das Ding nicht unmittelbar, sondern in einem anderen sehen; aber diese verständliche Motivierung ist keine vollkommene Rechtfertigung.« <sup>49</sup> Um zu erklären, was dem *Spiegelbild* denn untersage, legitim ein *Bild*

---

45 | M[aurice] Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*. [Philosophische Essays, hrg. und übers. von Hans Werner Arndt, Hamburg 1984], S. 22; Hervorh. v. m. Dort ist angegeben: P[aul] Schilder, *The image and appearance of the human body*, New York 1935 (Neuaufgabe 1950). – Außer Gesichts- und Tastsinn kann auch *das Gehör* auf die von Schilder beobachtete Weise affiziert werden; wir lokalisieren dann gewissermaßen die Töne auch im reflektierten Ohr.

46 | M. Merleau-Ponty, [Das Auge und der Geist, a.a.O. (Anm. 45)]; Hervorh. v. m.

47 | Vgl. Martin Gardner, [Unsere gespiegelte Welt. Denksportaufgaben und Zaubertricks, Berlin/Frankfurt a.M./Wien 1982], S. 35. Siehe Abschnitt 2 in I.3 [ab S. 86] mit Anm. 22 und 23 [auf S. 87].

48 | J. König, *Sein und Denken*, a.a.O. [Anm. 9], S. 67.

49 | Ebd.

zu heißen, merkt König des längeren an<sup>50</sup>: »Der Maler, der ein Ding *Das Zeigen* abmalt, *stellt das Ding dar*; wenigstens kann man zur Not, um der *des Spiegels* folgenden Abhebung willen, so sagen. Der Spiegel, der ein Ding spiegelt, mag gleichfalls durch sein Spiegeln *das Ding darstellen*. Endlich sagt man, ein Bild, z.B. ein Gemälde, *stelle eine Sache dar*. Daß nun *der Maler das Ding darstellt (abmalt)*, ist *rein* eigentlich zu nehmen. Das Darstellen ist ohne weitere Bedingungen das Tun des Malers. Daß *dies Bild diese Sache darstellt* ist *rein* uneigentlich gesagt und darf unter keiner Bedingung dahin verstanden werden, daß das Darstellen das Tun des Bildes ist. Wie aber steht es nun mit dem *Darstellen des Spiegels*? Es darf weder *rein* eigentlich noch *rein* uneigentlich verstanden werden. Wir werden sagen: *der Spiegel stelle dar in mittlerer Eigentlichkeit [...]*.<sup>51</sup> Daß der Spiegel spiegelt, *ist dies*, daß er (in mittlerer Eigentlichkeit) das Ding, welches er spiegelt, *darstellt*. Das Spiegelbild ist demzufolge ein in mittlerer Eigentlichkeit vom Spiegel produziertes oder hergestelltes Bild. Und es ist nun für seinen Charakter als *Bild* definitiv, daß es ein nur in mittlerer Eigentlichkeit *hergestelltes* Bild ist.«

Den Anspruch dieser Sätze betont das Wort ›definitiv‹: »Ich gebrauche *definitiv* in strengem Sinn«, schreibt König zu Anfang von »Sein und Denken«<sup>52</sup>; »definitivum (ὀριστικόν) bedeutet: *fähig sein*, zu bestim-

---

50 | Ebd., S. 67 f., Anm.

51 | Hier lasse ich einen Hinweis Königs auf § 5,4 von »Sein und Denken« aus.

52 | Ebd., S. 27. – Ich setze die ganze Passage, in der ›definitiv‹ zuerst vorkommt, hierher: »Ein Blütenblatt ist *rot*; es *wirkt* nicht *rot*, *mutet* nicht so an. Unter Umständen kann man zwar [...] hören, es *mute rot an* oder *scheine rot zu sein*. Aber diese Rede ist definiert durch den Gegensatz zu der, daß es so ist. Nichts kann so zu sein scheinen, wenn es nicht auch so sein kann, wie zu sein es scheint. Dieses durch den Gegensatz zu dem so-zu-sein-Scheinen definierte so-Sein ist das Beschaffensein eines dann als *eines* wesentlich *vorausgesetzten* Dinges, z.B. eines Blütenblattes. Und für dieses so-Sein oder Beschaffensein ist es definitiv, der Möglichkeit nach entgegengesetzt zu sein dem so-zu-sein-Scheinen oder so-beschaffen-Wirken.«

Vgl. Aristoteles, Met[aphysik] 1043 b 30f.: »[...] τὶ κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὀπιστικός καὶ δεῖ τὸ μὲν ὡσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν (versio lat.: aliquid de aliquo significat ratio definitiva, et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero ut formam esse) [\* sofern ja der definierende Begriff etwas von etwas aussagt und das eine die Stelle des Stoffes, das andere die der Form einnehmen muß (dt.: Aristoteles' Metaphysik, Neubearbeitung und Übersetzung v. H. Bonitz, Hamburg 1991, S. 91)]«.

Im allgemeinen Sprachgebrauch ist ›definitiv‹ zu ›entscheidend, ent-

*Spiegelbilder* men; zu bestimmen *vermögen*«. Was König vom Charakter der Spiegelung als eines Spiegelbildes sagt, müßte notwendig, mutatis mutandis, auch vom Charakter der Spiegelung als eines Spiegelns gelten. Demnach wäre das in-mittlerer-Eigentlichkeit-*Herstellen* für den Charakter *des Spiegelns* definitiv, d.h., es vermöchte dieses *weder* als Tun *noch* als Getan-*werden*, ob rein eigentliches oder rein *uneigentliches*, zu bestimmen. Dem entgegen oszilliert das Spiegeln jedoch eigentümlich zwischen aktivem Tun, welches *es nicht ist*, und passivem Getan-*werden*, welches *es ist*<sup>53</sup>: nur *gleichsam* ein Tun<sup>54</sup>, doch *tatsächlich* ein Getan-*werden*. So wenig wie zwischen gen. subjectivus und gen. objectivus tritt in *diesem* Verhältnis ein Mittleres auf. Ein Herstellen (bzw. Hergestellt-*werden*) in sogenannter mittlerer Eigentlichkeit *ist nicht fähig*, den Charakter des Spiegelns (bzw. des Spiegelbildes) *zu bestimmen*.

4. Unbeantwortet ist die Frage, ob wir, wie König sagt<sup>55</sup>, »im Spiegel *das Ding selber*«, anstatt »so etwas wie das *Bild* des Dinges«, sähen. Nutzt man Argumente der *Zeichentheorie*, wie Charles W. Morris sie auf Bilder, Umberto Eco sie auch auf *Spiegelbilder* angewendet hat, eröffnet sich ein anderer Weg, des *Unterschiedes* von Bild und Spiegelbild (nicht nur ihrer *Verschiedenheit*) sich zu versichern, als König ihn einschlägt. »Bei »realistischer« Malerei [...] scheint es auf jeden Fall klar zu sein«, so Morris<sup>56</sup>, »daß erkennbare Objekte (wie z.B. gemalte Stühle oder Personen [...]) ein *Zeichen-Vokabular* bilden«; »Spiegelbilder sind *keine Zeichen*«, so Eco<sup>57</sup>, »und Zeichen sind *keine Spiegelbilder*«.

---

schieden, bestimmt, ausdrücklich, auch abschließend, endgültig« geworden (J. Chr. A. Heyse, [Allgemeines, verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch,] a.a.O. [Anm. 1], unter »definieren«).

53 | Dieses Herstellen hat das eigentümliche Oszillieren zwischen Aktiv und Passiv in gewisser Weise mit dem Medium gemeinsam; von medialem Charakter ist es gleichwohl *nicht*.

54 | Siehe die obige, Hans Heinz Holz betreffende Anm. 35 [auf S. 126].

55 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 67.

56 | Ch[arles] W. Morris, *Sprache, Zeichen und Verhalten*, Frankfurt a.M./Berlin W[est] 1981, S. 295; Hervorh. v. m. Zitatanfang aus »Im Fall ...« in »Bei ...« geändert. Original New York 1946 als »Sign, Language, and Behavior«; übers. von Achim Eschbach und Günther Kopsch, mit einer Einführung von Karl-Otto Apel.

57 | U[mberto] Eco, *Über Spiegel und andere Phänomene*, dt. von Burkhard Kroeber, München 1988, S. 47; Hervorh. v. m. Das Zitat entstammt der revid[ierten] und erwei[erten] Fassung von Ecos Aufsatz »Cattotrica va Semiotica« (Rassegna 13/1, 1988).

Eine *philosophische* Bestimmung dessen, was ein Zeichen sei, haben *Das Zeigen* zuerst die Stoiker angegeben: »σημεῖον ἐστὶν ἐνδεικτικόν<sup>58</sup> ἀξίωμα *des Spiegels* ἐν ὑγιεῖ συνημμέω καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος [\* welches in einem gesunden Verknüpften voranleitet (und) das Endende zu enthalten fähig ist]«. <sup>59</sup> Im Schulbeispiel »Wenn sie Milch hat, dann hat sie geboren<sup>60</sup>, einem »wahren Zusammenhang(enden)« (ὕγιες συνημμένον)<sup>61</sup> ist das »hinweisende Zeichen« (σημεῖον ἐνδεικτικόν) ein »Satz« (ἀξίωμα): der zur »Enthüllung« (ἐκκαλυπτικόν) des »Nachsatzes« (λήγον) »dann hat sie geboren« führende »Vordersatz

58 | Die Stoiker unterschieden »σημεῖα ἐνδεικτικά«, »hinweisende Zeichen«, und »σ[ημεῖα] ὑπομνηστικά«, »Z[eichen] zur Erinnerung« (Sextus Emp[iricus], *pyrrh[oneion] hyp[otyposeion]* II, 100 [dt.: *Pyrrhoneische Grundzüge*, übers. von Eugen Papenheim, Leipzig 1877, S. 115f.]). Die bloß erinnernden, oft banalen Zeichen interessieren hier nicht.

59 | Ebd., 101. Eine Zusammenstellung diesbezüglicher Stoa-Texte bietet Hans von Arnim, *Stoicorum vet[erum] fragmenta*, [Leipzig 1924.] S. 72ff.

60 | »γάλα ἔχει αὐτή, κεκύνηκεν αὐτή« (Sextus Emp[iricus], *pyrrh[oneion] hyp[otyposeion]* II, 106). – A propos *Schulbeispiel*. Wir finden in Indiens Logik (im Nyaya [siehe auch Anm. 120 im Abschnitt I.2.8 auf S. 71; J. S.] wie im buddhist[ischen] Kanon) das ähnliche »Wenn es Rauch gibt, dann gibt es Feuer«. Für das Nyaya hat J[oseph] M. Bochénski (*Formale Logik, Orbis Academicus, Freiburg/München 1956, S. 509*) darauf hingewiesen, daß dessen Syllogismus – »Der Berg ist feurig« (These), »Weil rauchend« (Begründung), »Alles, was rauchend ist, ist feurig« (Beispiel), »So ist es hier« (Anwendung), »Also ist es so« (Schlußsatz) – »seiner Struktur nach dem Ockhamschen, nicht dem aristotelischen Syllogismus« ähnlich sei, seiner Formulierung nach jedoch »eher an eine moderne mathematisch-logische Formel als an den Ockhamschen Syllogismus denken läßt; diese Formel lautet:

Für alle x: wenn x A ist, dann ist x B;  
nun ist aber a A;  
also ist a B.«

Bochénski schreibt ebenda: »Der indische Syllogismus ist keine Aussage, sondern eine *Regel*, wie der *stoische* und der *scholastische* Syllogismus.« (Hervorh. v. m.)

Zur buddhistischen Logik vgl. Th[eodor I.] Stcherbatsky, *Buddhist Logic, Indo-Iranian reprints IV, 2 vols.*, 'S-Gravenhage 1958.

61 | Mit Bochénski (*Formale Logik, a.a.O. [Anm. 60], S. 134*) übersetze ich »συνημμένον« »nach dem Alltagssinn mit »zusammenhängend« – bzw. »Zusammenhang(enden)« – und rede »nicht von »konditionalen« Sätzen [...] da nämlich, wie es scheint, der Begriff der Bedingung (*conditio*) den megarisch-stoischen Denkern fremd war«.

*Spiegelbilder* (καθηγούμενον) ›Wenn sie Milch hat‹; enthüllt wird *die Wahrheit* des Nachsatzes.<sup>62</sup> Die stoische Logik sage uns, so wieder Eco<sup>63</sup>: »Nicht der Rauch selber ist Zeichen, schon gar nicht der Rauch als materielle Erscheinung. Das Zeichen ist für die Stoiker etwas *Unkörperliches*, nämlich das Implikationsverhältnis zwischen zwei Sätzen<sup>64</sup> ([...] was man

---

62 | Die Bestimmung läßt erkennen, daß den Stoikern, die ja die *Aussagenlogik* (im Unterschied zur aristotelischen *Termlogik*) entwickelt haben, auch deren sogenannten Wahrheitswertmatrizen vertraut gewesen sind. Vollends deutlich macht dies eine Textstelle bei Sextus Empiricus, adv[ersus] math[ematicos] (VIII, 113f.), hier deutsch nach Bochénski (ebd., S. 134) zitiert: »Philon sagte, daß der zusammenhängende (Satz) wahr wird, wenn (es) nicht (so ist, daß) er mit Wahrem beginnt und mit Falschem endet. Nach ihm entsteht also ein wahrer zusammenhängender (Satz) in dreifacher Weise, (nur) in einer Weise aber ein falscher. Denn (1), wenn er mit Wahrem beginnt und mit Wahrem endet, ist (er) wahr, z.B. ›Wenn es Tag ist, gibt es Licht‹; (2) wenn (er) mit Falschem beginnt und mit Falschem endet, ist er wahr, z.B. ›Wenn die Erde fliegt, hat die Erde Flügel‹; (3) ähnlich auch der mit Falschem beginnende und mit Wahrem endende, z.B. ›Wenn die Erde fliegt, besteht die Erde‹. Falsch wird (dagegen der zusammenhängende Satz) nur dann, wenn er, mit Wahrem anfangend, mit Falschem endet, z.B. ›Wenn es Tag ist, ist es Nacht‹; denn, wenn es Tag ist, ist der (Satz) ›Es ist Tag‹ wahr – das war aber der Vordersatz; und der (Satz) ›Es ist Nacht‹ ist (dann) falsch – und das war der Nachsatz.«

Bochénski (ebd., S. 134f.) liest »eine perfekte Wahrheitswertmatrize« heraus und stellt sie tabellarisch dar:

Vordersatz	Nachsatz	Zusammenhängender Satz
wahr	wahr	wahr
falsch	falsch	wahr
falsch	wahr	wahr
wahr	falsch	falsch

»Es ist, wie man sieht«, resümiert Bochénski, »die in einer anderen als der heute üblichen Ordnung [...] aufgestellte Wahrheitswertmatrize der sogenannten materialen Implikation. Diese verdient entschieden ›philonisch‹ genannt zu werden.« Die heute übliche Ordnung, z.B. in Wittgensteins »Tractatus« 4.442, siehe in der Anm. 64.

63 | U. Eco, [Über Spiegel und andere Phänomene], a.a.O. [Anm. 57 |, S. 44.

64 | Eco irrt, vielleicht aufgrund einer fehlerhaften Übersetzung der stoischen Bestimmung, wenn er die Implikation als ganze und nicht nur deren Vorderglied als Zeichen auffaßt. *Ausschließlich* der Vordersatz wird *Zeichen*

auch als Gesetz formulieren könnte: ›Immer wenn Rauch aufsteigt, ist anzunehmen, daß da ein Feuer brennt‹). Die semiotische Beziehung ist also ein *Gesetz*, das einen *Typus* von Vorgegangenem mit einem *Typus* von daraus Folgendem korreliert.«<sup>65</sup>

Diese Beziehung, als eine der Implikation zwischen Sätzen selbst immateriell, ist eo ipso auch eine gegen materielle Medien, die sogenannten *Kanäle*, invariante Beziehung; z.B. kann sowohl optisch (mittels Lichtsignalen) als akustisch (mittels Klopfzeichen) gemorst werden. Hingegen bleibt das Spiegelbild auf *einen einzigen* Kanal, eben auf den Spiegel, »in dem es geformt und von dem es begrenzt

genannt, wie es sinnvoll und allgemein zugestanden ist. Vielleicht gerät Eco aber auch die stoische mit der modernen, z.B. von Wittgenstein – in »Tractatus« 3.12 bzw. 4.442 – vertretenen Auffassung durcheinander: »Das Zeichen, durch welches wir den Gedanken ausdrücken, nenne ich das Satzzeichen«; bzw.: »Es ist z.B.

›p	q	
W	W	W
F	W	W
W	F	
F	F	W<

ein Satzzeichen.« Indes tut Ecos Irrtum seinen Folgerungen keinen Abbruch: auch der Vordersatz der Implikation ist etwas *Unkörperliches*, logischer Weise ist es die Implikation als ganze ebenfalls. Die Stoiker nennen den Vordersatz ein ἄξιωμα (Satz), und dieser Begriff ist als λεκτόν definiert: »Einige, und vor allem jene von der Stoa, meinen, daß die Wahrheit sich von dem Wahren dreifach unterscheidet, [...] die Wahrheit ist ein Körper, das Wahre aber besteht unkörperlich; und das ist klar, sagen sie, denn das Wahre ist ein Satz (ἄξιωμα). Ein Satz (ist aber) ein Lektion, und das Lektion unkörperlich« (Sextus Emp[iricus], adv[ersus] math[ematicos], VII, 38; dt. nach [Joseph M.] Bochénski, *Formale Logik*, a.a.O. [Anm. 60], S. 127). Dazu merkt Bochénski (ebd.) erhellend an: »Wir haben hier den griechischen Ausdruck λεκτόν nicht übersetzt; das Wort stammt von λέγειν und bedeutet wörtlich ›das Gesagte‹, d.h. das, was man meint, wenn man sinnvoll spricht. Bemerkenswert ist der [...] Text über die Wahrheit und das Wahre. Jene ist etwas Psychisches; alles Psychische, aber insbesondere jeder Gedanke, ist für die Stoiker ein Körper. Das Lektion ist aber *kein Gedankending*, kein *conceptus subjectivus* in scholastischer Terminologie. Es ist, um mit Frege zu sprechen, der *Sinn* des Ausdruckes, scholastischer der *conceptus objectivus*, das objektiv Gemeinte.«

65 | ›Vorgegangenem‹ bzw. ›Folgendem‹ sind *nicht zeitlich*, sondern *logisch* zu verstehen.

66 | U. Eco, *Über Spiegel und andere Phänomene*, a.a.O. (Anm. 57), S. 46.

*Spiegelbilder* wird<sup>66</sup>, mit welchem es zu einer *Zweieinigkeit* spekulativ sich verbindet und *jedesmal schon verbunden hat*<sup>67</sup>, notwendig angewiesen; wir werden an McLuhans Sentenz »the medium is the message« erinnert. Daraus folgt aber, niemals »etabliert das Spiegelbild [...] ein Verhältnis zwischen Typen, sondern immer nur zwischen Einzelfällen«<sup>68</sup>, weshalb dessen Charakter als Bild, wie weiterhin folgt, von dem eines *Bildes* sich dahin unterscheidet: daß der Referent des *Spiegelbildes*<sup>69</sup> stets

---

67 | Eco's Formulierung kann diesem Sachverhalt kaum genügen: »Es [das Spiegelbild; J. S.] verschmilzt zur Einheit mit einem einzigen und nur diesem einen Kanal: dem Spiegel« (U. Eco, ebd.).

68 | Ebd.

69 | Vgl. ebd.: »Das Verhältnis zwischen Objekt und [Spiegel-; J. S.]Bild ist das Verhältnis zwischen zwei Präsenzen ohne irgendeine Vermittlung.« Siehe zum Präsentisch-sein von *Spiegelbild* bzw. *-blick* auch in Abschnitten I.3.4 [ab S. 98] und I.3.7 [ab S. 110]. Dem Präsentisch-sein des Spiegelbildes als eines *nicht*-Zeichen scheint zu widersprechen, daß die Stoiker das *Zeichen* als präsentisch bestimmten: »Ἐτι, φασί, τὸ σημεῖον παρὸν παρ-όντος εἶναι δεῖ σημεῖον« [\* Außerdem, sagt man, muss ein wirkliches Zeichen etwas Wirkliches bezeichnen] (Sextus Emp[iricus], adv[ersus] math[ematicos], VI-II, 244ff.), während Eco es als »notwendig *abwesend*« definiert: »Denn wenn ich den Rauch sehe, der aus den Flammen aufsteigt, habe ich keinerlei Bedürfnis, ihn zum Zeichen zu erwählen« (U. Eco, Über Spiegel und andere Phänomene, a.a.O. [Anm. 57], S. 44). Die Stoiker gingen indes noch weiter: Sie lehrten ausdrücklich, wie Carl Prantl referiert: »[...] jedes Indicium beziehe sich nur auf die Gegenwart, und nur mit Unrecht spreche man von Indicien für Vergangenes oder Künftiges, denn da sei ja eben das Vergangensein oder das Bevorstehen eines Zustandes der gegenwärtige Zustand selbst« (C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Erster Band, Leipzig 1885, S. 459). Keineswegs haben wir darin mit Prantl (ebd.) einen Beleg für die »Rohheit des Empirismus, welcher an sich nur den jeweilig momentanen Bestand aufgreifen kann«, zu sehen; vielmehr hängen solche Bestimmungen des Zeichens aufs engste mit der den Stoikern eigentümlichen Lehre von Tempus und Tempora zusammen. Ihr Präsens z.B., »ἐνεστὼς παρατατικός« (>Gegenwart sich erstreckend<), erläutert der römische Grammatiker Priscian: »Die Aussage ›ich schreibe‹ besagt, daß ich bereits etwas geschrieben habe, aber noch nicht fertig bin. Das Präsens ist also etwas Ausgedehntes und verbindet ohne Einschnitt Vergangenheit und Zukunft« (Institutio Grammatica, VIII, 414, 24; dt. nach Max Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, S. 46). – Siehe dazu meine Anm. 113 im Abschnitt I.3.7 [auf S. 111f.] erwähntes Rundfunk-manuskript »Tempora und Aktionsarten«, worin ich auch die Tempuslehre der Stoa erörtere.

und stetig –präsent sein müsse; daß das Spiegelbild »kausal vom Objekt Das Zeigen erzeugt«<sup>70</sup> werde; daß das Spiegelbild »nicht zum Lügen benutzt«<sup>71</sup> werden könne.

In seinem Aufsatz »Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?«, einer Untersuchung zur Semantik des Wortes »selbst«, kommt Klaus Peters zu vergleichbaren Resultaten; z.B.: »[...] ein Spiegel [kann] ein Ding nur solange zeigen, wie es selbst vorhanden ist.«<sup>72</sup> Peters versucht auch, die Frage, ob wir »im Spiegel das Ding selber<sup>73</sup>« sähen, zu beantworten: Vom Spiegelbild gelte, »daß der Gegenstand, den es zeigt, nicht verändert werden kann, ohne daß es unmittelbar sich selbst ändert. Und in diesem Sinn sehen wir im Spiegelbild – nicht aber in anderen Abbildungen – das Ding selber.«<sup>74</sup> Die Antwort nimmt ihr Recht von der stillschweigend vorausgesetzten Gültigkeit eines Schlusses: Der Spiegel enthält das Spiegelbild; das Spiegelbild enthält das Urbild; also enthält der Spiegel das Urbild, welches das Ding selber ist. Ist jedoch die Beziehung enthalten (ebenso die zu ihr konverse Beziehung enthalten-sein), als asymmetrische und transitive, in Prämissen und Conclusio je eine und dieselbe? Offensichtlich ist das Enthalten-sein des Spiegelbildes im Spiegel als Enthalten-sein ein schlechthin anderes als das Enthalten-sein des Urbildes, welches das Ding selber ist, im Spiegelbild bzw. im Spiegel; »καὶ φανερόν ὅτι οὐ συλλελογίσται.«<sup>75</sup>

---

70 | U. Eco, [Über Spiegel und andere Phänomene,] a.a.O. [Anm. 57], S. 46.

71 | Ebd.

72 | K. Peters, Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?. In Anm. 17 zu I.1.2 [auf S. 23f.] habe ich den Erscheinungsort dieses Aufsatzes angegeben: die von H. H. Holz edierten »Quaderni di ricerche« seines »Centro degli studi filosofici Sant' Abbondio«, Köln 1982/1–2 (S. 41–53). Das Doppelheft 1982/1–2 hat zum einzigen Thema: »Formbestimmtheiten von Sein und Denken. Aspekte einer dialektischen Logik bei Josef König.«

73 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 67.

74 | K. Peters, [Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?,] a.a.O. [Anm. 72], S. 51; Hervorh. v. m. Diese Angabe des Sinns ist recht unvollständig. Es wird sich herausstellen, daß allein eine semantische Untersuchung des Wortes »selbst« nicht ausreicht; siehe den folgenden Abschnitt 5.

75 | Aristoteles, [De Sophisticis Elenchis], 178 b4. Vgl. Joachim Jungius, Logica Hamburgensis, [hrsg. von Rudolf W. Meyer, Hamburg 1957,] Liber VI, cap. IX (De Fallaciis Accidentis et Dicti simpliciter, vel secundum quid), S. 364ff.; dt. S. 627ff. (Von den Trugschlüssen des Akzidenz und des schlechthin oder beziehungsweise Gemeinten). – Vgl. Auch Hermann Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, System der Philosophie I, hrsg. und eingel. von Georg Misch, Leipzig 1912, Buch 2, Kap. 6, S. 338ff.

*Spiegelbilder* 5. Auch König stellt die *Spiegelbilder* und die »anderen Abbildungen«, Gemälde wie Photographien, in denen wir das Ding selber *nicht* sähen<sup>76</sup>, einander gegenüber, doch findet er den eigentlichen Grund ihrer Unterschiedenheit *als Bilder* tiefer auf.<sup>77</sup> Ausgehend von dem *Selbstunterschied* modifizierender Prädikate<sup>78</sup>, wendet König diese *spekulative* Kategorie durchwegs an, zu dem *Selbstunterschied* des Sein-Denkens hinkommend; in dem unten zitierten Passus ist es der *Selbstunterschied* des ursprünglichen Seienden als solchen.<sup>79</sup> Um der Schwierigkeit der Spekulation, wortwörtlich sozusagen, *einsichtig* zu werden, spricht König »streng aber *im Bilde* streng«<sup>80</sup>: Das *spekulare* Selbstverhältnis des Spiegels ist *wahrhaft analog* dem *spekulativen* des Selbstunterschiedes, d.h. beide weisen *dieselbe Struktur* oder *Isomorphie*, *dieselbe Beziehungszahl* auf.<sup>81</sup> »Das jeweils Selbstunterschiedene« – so beginnt der Passus auf Seite 67 von »Sein und Denken«, in dem nunmehr die These, daß wir »im Spiegel *das Ding selber*«<sup>82</sup> sähen, in ihren Kontext gesetzt ist – »ist vergleichbar einem *Spiegel*, der gleichfalls *selber das Eine und Selbige ist*, worin er (der Spiegel) und das Ding, das er spiegelt – und das, als von ihm gespiegeltes, in gewisser Weise *in ihm ist* – *Unterschiedene* sind. Auch hier ist damit wesentlich verknüpft ein *äußerer* Unterschied *Zweier*: des Spiegels und des Dinges, das er spiegelt.« Nach ein, zwei Sätzen, *wie* »Vorhandensein und Vorhan-

---

76 | Mit denen wir also, laut Eco, über dasselbe lügen können. – Vgl. J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 67, Anm.: »Weder ist der Spiegel selber ein Bild; hingegen Gemälde z.B. oder Photographien sind selber Bilder; noch ist das, was im Spiegel ist, ein Bild [...].«

77 | Auch bedient sich König keines Syllogismus, ist dessen Ertrag für ein metaphysisches, d.h. auch spekulatives, Denken im allgemeinen doch gering. Siehe dazu die Beilage am Schluß dieses Buches: »Was heißt philosophisch etwas dartun? Eine Orientierung an Josef König« [Typoskript liegt nicht vor].

78 | Siehe Anm. 17 zu I.2 [auf S. 48].

79 | Zum Selbstunterschied des ursprünglichen Seienden als solchen vgl. J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], § 11 (S. 58–71); zum Selbstunterschied des Sein-Denkens vgl. §§ 21, 22, 23 (S. 109–125).

80 | Ebd., S. 68; Hervorh. v. m.

81 | »wahrhaft analog«: Der Ausdruck bedeutet bei König soviel wie »durchgängige Vergleichbarkeit der zu Vergleichenden«. Vgl. ebd., S. 74, Anm.: »wahrhaft analog würde ich es nennen, wenn das Ende des Vergleichens nicht die Einsicht in die Unvergleichbarkeit wäre.« – Siehe zu »Struktur«, »Isomorphie«, »Beziehungszahl« den Abschnitt I.3.2 [ab S. 86], der die Analogie zum Thema hat.

82 | J. König, Sein und Denken, a.a.O. [Anm. 9], S. 67.

denseiendes in dem ursprünglichen Sein und Seienden *darin*« seien, *Das Zeigen* fährt König fort, das Ding sei »in dem Spiegel, der es spiegelt, in *der des Spiegels* Weise und in *dem Sinn* darin [...], daß wir im Spiegel des Dinges *selber* ansichtig werden können. Denn wir sehen im Spiegel nicht so etwas wie das *Bild* des Dinges, sondern in ihm *das Ding selber*.« Angefügt sei ein Satz aus der wenig späteren Anmerkung<sup>83</sup>: »in ihm ist etwas überhaupt nur in *der* Weise und in *dem* Sinn, daß und wenn wir etwas im Spiegel sehen.«

An diesem Text fällt auf, daß König, kaum unbeabsichtigt, die Wendung »in der Weise« und »in dem Sinn« im Wortlaut wiederholt: die beiden sie enthaltenden Sätze sind dadurch eng aufeinander bezogen. Der als erster zitierte Satz gibt an, welchen *Sinn* es habe zu sagen, *ein Ding ist im Spiegel darin*. Der zweite, angemerkte, formuliert den angegebenen Sinn als *conditio*, eine *sine qua non*, unter der »etwas überhaupt nur« *im Spiegel* sei; der Kursivdruck steht hier nicht, wie meistens sonst, für logische Supposition, vielmehr für eine der Wendungen, die schon als solche herausgehoben werden sollen.<sup>84</sup> Behauptet wird das *In*-sein des *bespiegelten*<sup>85</sup> Dinges *im Spiegel* als ein *gespiegeltes* (was ebenso von einem, beliebig welchem, *Ich* zu behaupten ist). Die zusätzliche Behauptung nennt *Daß* und *Wenn* des *In*-seins: den *Spiegelblick*, jenen, um Hegel aufzunehmen, (*es*-oder-) »*sich-selbst-im-Anderen*«-*sehenden*<sup>86</sup> Blick, welcher als *Herr des Spiegels*<sup>87</sup> auch dessen *Bilder* hütet.

Die These, wir sähen »im Spiegel [...] *das Ding selber*, verlangt«<sup>88</sup>, außer einer semantischen Befragung des »selber«, nicht minder eine sozusagen *topologische* des »in« (resp. seines Ortes) sowie eine zweifellos *ontologische* des »sein« von »in-sein« (resp. des Sinns dieses Seins); auch ist zu fragen, ob *Ding* und *Ich*, gespiegelt, lediglich *Verschiedene* seien. Zu Befragung des »in«, damit zu beginnen, werde wiederum

---

83 | J. König, wie Anm. 76; der dort ausgelassene Schlußsatz steht hier im Text.

84 | Ebd., S. V (Vorwort).

85 | Den Ausdruck verdanke ich H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 63 u. passim.

86 | [G.W.F.] Hegel, *Phänomenologie*, A IVA; zit. nach Werke, [Frankfurt a.M. 1970,] Band 3, S. 147 bzw. 146.

87 | Siehe Abschnitt I.1.5 der Studie »Spiegelblicke« [ab S. 33] mit Anm. 46 [auf S. 34].

88 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 67; Hervorh. des »im« v. m.

*Spiegelbilder* König angeführt<sup>89</sup>: »Spiegel und Ding sind Verschiedene; und wir, die Betrachtenden, verwechseln beide nicht. Aber zugleich ist der Spiegel selber das *eine* Worin, in dem wir das Ding selber gleichfalls und noch einmal sehen können. Das Ding, das der Spiegel spiegelt, ist das Ding *des* Spiegels, also das Andere *des* Spiegels; und das Andere und das, *dessen* Anderes es ist, sind zwar Andere (Verschiedene, ἕτερα, diversa), zugleich aber *in dem* einen von ihnen, nämlich *in* sozusagen dem *besitzenden* Anderen, Unterschiedene (διάφορα, differentia).« Sind sie nun *in dem einen* von ihnen, dem *Spiegel*, Unterschiedene, so ist ihr Unterschied, dicta aliter dicere, eben ein *Selbstunterschied* des Spiegels als *ihrer beider einen* Worin.

Die beiden ›in‹, das ›in‹ von ›in dem Spiegel‹ und das ›in‹ von ›in-sein‹, bedeuten, entgegen dem Anschein, *nicht* dasselbe: am ersten wiegt der Ort, das Gespiegeltsein *in* sich, am zweiten das Sein, den Spiegelort *für* sich nehmend, semantisch vor. Denn der Ort mißt die *Seinsart*, diese den *Ort* zu, welcher doch erst, *sofern* und *sobald* das *Be*-spiegelte, die *Seinsart* zum *Gespiegelten* ändernd und zugleich schon geändert habend, *in ihm* ist, zu dessen Ort *wird und zugleich schon geworden* ist<sup>90</sup>, bis dahin ein Ding, kein *ausnehmend* besonderes<sup>91</sup>, unter

---

89 | Ebd., S. 68. Zwischen den Zitaten (S. 67 bzw. S. 68) lasse ich noch einmal zwei, drei Sätze aus, deren wichtigster von einer langen, uns z.T. bekannten Anm. gefolgt ist. Dieser Satz (a.a.O., S. 67) lautet: »Der Ausdruck *Spiegel-bild* ist zwar sinnvoll *motiviert* dadurch, daß wir beim Spiegel das Ding nicht unmittelbar, sondern in einem anderen sehen; aber diese verständliche Motivierung ist keine vollkommene Rechtfertigung.« Die Anmerkung (S. 67f.) beginnt: »Der Ausdruck *Spiegel-bild* ist sehr mißverständlich, und sein Recht ist schwer zu fassen.« Hier folgen die in der Anm. 76 [auf S. 136] und im Text, den Anm. 83 [auf S. 137] angibt, nachzulesenden Sätze; weiteres habe ich in extenso bereits in dem durch die Anm. 50 [auf S. 129] angegebenen Abschnitt zitiert. Ich füge noch hinzu, daß der Gedankengang der Anmerkung für mich, trotz meiner abweichenden Auffassung, als ein charakteristisches Beispiel für Königs Weise zu argumentieren etwas eigentümlich Zwingendes hat.

90 | Die Einführung dieser aristotelischen Distinction siehe Abschnitt I.2.8 [ab S. 72]; die Anwendung der Distinction auf das Spiegeln (bzw. das Leuchten) siehe Abschnitt I.3.4 [ab S. 98].

91 | Siehe Abschnitt I.2.3 mit Anm. 30 [auf S. 51], die auf Abschnitt I.1.2 [ab S. 23] verweist. Dort, habe ich, wie in Anm. 30 gesagt, die Sache selbst (nämlich die des *ausnehmend* besonderen Dinges) expliziert. Vgl. zu I.1.2 auch J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 9], S. 118: König schreibt hier, »daß ein Spiegel als sichtbares Ding ein anderes ist, als die sichtbaren

anderen Dingen und selber von noch *ungeänderter* Seinsart, bloß *spiegelbar*, ehe er *spiegelnd* sein und zugleich schon geworden sein wird. Von diesem *Spiegelsein* erhält das *Gespiegeltsein* den *ontischen* Status: »Das Sein des Spiegelbildes ist ein ›abgeleitetes‹ Sein«, schreibt Hans Heinz Holz<sup>92</sup>, das gespiegelte Ding, »diese *virtuelle* Wiederholung eines Seienden«, habe »keine eigene Wirklichkeit, wie ein Bild, das als solches von sich selbst her *ist*«. <sup>93</sup>

Zu fragen ist, warum Holz, wiewohl es auch sogenannte *reelle* Spiegelbilder gibt<sup>94</sup>, als einzige die *virtuelle* »Wiederholung eines Seien-

---

Dinge, die er zu spiegeln vermag; anstatt des letzten werden wir auch kurz aber streng gemeint sagen, daß ein Spiegel als solcher ein *ausnehmend besonderes* sichtbares Ding ist: er ist ein *besonderes* sichtbares Ding *neben* anderen sichtbaren Dingen und er ist dessenungeachtet zugleich widerspruchslos durch die Weise seines Sichtbarseins *dem entnommen*, unter die übrigen sichtbaren Dinge als einfach eines von ihnen gezählt (1) werden zu können.« Mit ›(1)‹ verweist König auf S. 69, Anm. [1], von »Sein und Denken«; bei mir siehe den letzten Absatz von I.2.7, insbesondere Anm. 105 [auf S. 71f.] »συναριθμείον τί τιμι [\* unter das Vorhandene zählt]«, wo Königs Anmerkung wiedergegeben ist.

92 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 79.

93 | Ebd. »virtuelle« von mir hervorgehoben; ferner steht bei Holz »dieses« am Satzanfang und ist groß geschrieben.

94 | Ich führe vorweg zwei Definitionen *reeller* Spiegelbilder ein; im übrigen siehe hierzu »Modi des Spiegelbildes« (II.2) [ab S. 153]. – A) »Ein Bildpunkt heißt *reell*, wenn die von ihrem Wege abgelenkten Lichtstrahlen sich wirklich schneiden, *virtuell*, wenn sich nur ihre Verlängerungen nach rückwärts schneiden. Ein reelles Bild kann auf einem Schirme aufgefangen werden und ist von allen Seiten sichtbar, ein virtuelles Bild kann nur von dem betreffenden Beobachter gesehen werden« (Paul Siemon/E. Wunschmann, Leitfaden für den physikalischen und chemischen Unterricht an höheren Mädchenschulen, 2. Auflage, Breslau 1905, S. 204). Nach möglichen Konsequenzen des letzten Satzes frage ich [in der Studie] »Modi des Spiegelbildes« [ab S. 153].

B) »1. Von reellen aufrechten Dingen außerhalb der doppelten Brennweite liefert der Hohlspiegel reelle, verkehrte, verkleinerte Bilder zwischen einfacher und doppelter Brennweite.

2. Von reellen aufrechten Dingen genau in der doppelten Brennweite liefert der Hohlspiegel reelle, verkehrte, gleich große Bilder genau in doppelter Brennweite.

3. Von reellen aufrechten Dingen zwischen einfacher und doppelter Brenn-

*Spiegelbilder* den« anführt. Zu fragen ist überhaupt, warum in der Literatur, selbst in mancher spekulativ, fast ausschließlich *plane* Spiegel diskutiert werden<sup>95</sup>, als ließen *konkave* (und, auf andere Weise, *konvexe*) die Argumentation unangetastet<sup>96</sup>; wie denn consensus omnium, samt jener legendär die Regel bestätigenden Ausnahme<sup>97</sup>, bestehen

weite liefert der Hohlspiegel reelle, verkehrte, vergrößerte Bilder außerhalb der doppelten Brennweite.

4. Von reellen aufrechten Dingen innerhalb der einfachen Brennweite liefert der Hohlspiegel virtuelle, aufrechte, vergrößerte Bilder« ([Ernst] Grimsehl, Lehrbuch der Physik, 3. Bd., Optik, 15. Auflage, hrg. von W[alter] Schallreuter, Leipzig 1966, S. 46).

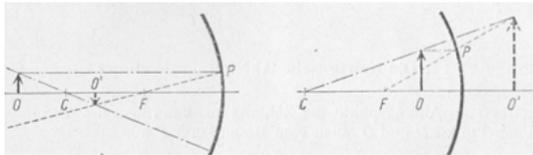


Abb. a) zeigt Fall 1, Abb. b) zeigt Fall 4 (Grimsehl, ebd.)

95 | Eine bedeutende Ausnahme bildet etwa Cusanus; vgl. Dietrich Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle a. d. Saale 1937, S. 101ff.

96 | Siehe [die Studie] »Modi des Spiegelbildes« [ab S. 153].

97 | Das ist Heinrich Ropohl, Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik, Leipzig 1936. Ich zitiere daraus den Satz: »Wenn der monadologisch in Anspruch genommene Begriff der Spiegelung gedeutet wird am Phänomen des *Hohlspiegels*, dann verliert er seine ganze Fraglichkeit« (S. 37).

1982 habe ich in meinem Katalog-Beitrag »Narziß oder die Erfindung der Malerei« (a.a.O. [Anm. 23], S. 26 [in diesem Band ab S. 271]) die Vermutung geäußert, übrigens in Unkenntnis von Ropohls Buch, daß Leibnizens Monaden als *Konvex-* oder *Wölbspiegel*, »in Konsequenz als *Kugeln* (Daraus ist im Druck irrtümlich leider »inkonsequent als *Kugeln*« geworden.)«, konzipiert seien. Auf die Diskrepanz zwischen diesen beiden Interpretationen gehe ich im Scholion »Leibniz. Miroirs vivants« [in diesem Band ab S. 303] ein. 1985 habe ich meine Vermutung zu einer präzisen Behauptung gesteigert: »Im Unterschied zur Literatur, die darüber wortlos bleibt, behaupte ich: die Monade, nach Leibniz ein Spiegel, ist von veränderlicher Konvexität, sich wölbbend gegen die Grenzwerte der Ebene und der Kugel, planer und sphärischer Reflexion.« Der Satz steht in meinem Radio-Essay »Monade, Kugel, Integral«, den das Dritte Programm des Norddeutschen Rundfunks, Hamburg, gesendet hat; der Essay liegt inzwischen gedruckt vor, in: »Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft«, ein Band der »Studien zur Dialektik«, um

mag, sogar Leibniz, Theoretiker der Katoptrik und Praktiker der Dioptrik<sup>98</sup>, habe hierin nicht differenziert.<sup>99</sup> Als wolle er Leibniz ferner rücken, denn gerade von ihm gewohnt, als wolle er der Virtualität noch den blassesten Schimmer von Wirklichkeit versagen, befindet Holz das Spiegelbild für »dem Husserlschen ›Phantom‹ nahestehend.«<sup>100</sup> Für was sieht Husserl nämlich »ein pures visuelles räumliches Phantom« an: für »eine pure farbig erfüllte Gestalt, nicht nur ohne Beziehung auf taktuelle und sonstige Daten anderer Sinne, sondern auch ohne jede Beziehung auf Momente der ›Materialität‹ und somit auf irgend welche real-kausalen Bestimmtheiten.« Eine Druckseite darauf spricht Holz das Antitheton aus, daß »der Spiegel [...] mehr als ein Phantom«<sup>102</sup> liefere. Inwiefern die beiden antithetischen Behauptungen zusammen gelten, inwiefern die Antithetik ihrer Begründungen eine spekulative ist, wird anderorts zu bedenken sein.<sup>103</sup>

Ein anderer Autor, er freilich kein Philosoph, meint zwar die, wie er im Terminus abirrt, »ontologische Abhängigkeit oder Differenz«<sup>104</sup> des

---

Hans Heinz Holz anlässlich seines 60. Geburtstages zu ehren; hrg. von Domenico Losurdo und Hans Jörg Sandkühler, Köln 1983, S. 65–74. Der Essay ist dort zusammen mit dem ersten Teil des Leibniz-Scholion (S. 74–87), unter dem gemeinsamen Titel »Über Leibniz«, erschienen.

98 | Für beides siehe [das] Leibniz-Scholion, erster Teil [ab S. 303].

99 | Auch hierzu siehe wieder [das] Leibniz-Scholion.

100 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 82; Hervorh. v. m.

101 | Edmund Husserl, [Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, hrg. u. eingel. von Walter Biemel, Husserliana, Bd. II, 2. Auflage, Haag 1958,] S. 22. – Bereits Ecos These, daß das Spiegelbild »kausal vom Objekt erzeugt« werde, scheint mir jede Nähe zu einem Phantom auszuschließen; siehe Abschnitt II.1.4 [ab S. 130] (mit Anm. 70 [auf S. 135]).

102 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 83; Hervorh. v. m.

103 | In der Studie »Spiegelschein« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

104 | »ontologische Differenz« ist ein Terminus insbesondere von Heidegger, den niemand ohne Erklärung zu eigenen Zwecken verwenden sollte; Heidegger versteht darunter die Differenz von Sein und Seiendem. Siehe die Anm. 105 zum vollständigen Satz. Vgl. auch Helmut Kuhn, Artikel »Das Gute«, in:

Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, Gesetz-Materie, München 1973, S. 663f.: »Wenn die moderne Philosophie unter dem Einfluß der Sprache M. Heideggers von »ontologischer Differenz« spricht, so geht sie, meist ohne es zu ahnen, auf Platon zurück. Freilich liegt die Platonische Differenz nicht zwischen Sein und Seiendem, sondern zwischen dem Guten und dem

*Spiegelbilder* Spiegelbildes vom gespiegelten Urbild«<sup>105</sup>, zu durchschauen, meint zwar den »seinsmäßige[n] Mangel«<sup>106</sup> des einen im Vergleich zum anderen zu entdecken, ihm ist indes der deutlichste Ausdruck dieses Mangels *an Sein*, »daß *Dreidimensionales* nur *zweidimensional* gespiegelt wird.«<sup>107</sup> Wovon würde der Autor reden, wenn *Dreidimensionales* sich *vierdimensional* präsentierte? Von einem *Überfluß* an Sein? Der *Dreidimensionalität* des Raumes verleiht doch allein ihre *Transzendentalität* qua Bedingung der Möglichkeit *unseres*, eines *menschlichen* Erkennens, die nun allerdings – was Kant und Kantianismus wohl bestritten, die philosophische Nachhut der Riemann<sup>108</sup>, Minkowski,

---

Sein, gleichgültig, ob es sich um Seiend-seiendes, d.i. Ideen, oder um das phänomenale Sein der wahrnehmbaren und vergänglichen Dinge handelt.«

105 | Herbert Grables, *Speculum, Mirror und looking-glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Buchreihe der Anglia (Zeitschrift für Engl[ische] Philologie), 16. Bd., Tübingen 1973, S. 148; Hervorh. v. m. Grables ist ein guter Anglist, der ein gutes Buch, auch dem Thema ›Spiegel‹ zunutze, geschrieben hat; ein guter Philosoph ist er, u.a. *ontisch* ständig mit *ontologisch* verwechselnd, nicht.

106 | Ebd., S. 163.

107 | Ebd., S. 163f.

108 | Mit dieser Anmerkung beabsichtige ich keinen Beitrag zur Diskussion über die Raumbegriffe Kants bzw. Einsteins; vielmehr gebe ich, wegen der für anrühlich zu haltenden Quelle mit aller Vorsicht, einen Hinweis auf vermutete Spekulationen Bernhard Riemanns, einen *vierdimensionalen* Raum ( $R_4$ ) als *existent* anzunehmen. Jene Quelle ist Friedrich Zöllner, der einige seiner »Wissenschaftliche[n; J. S.] Abhandlungen« (Bd. I u. II.1/2, Leipzig 1878, passim) darauf verwendet hat, zur Erklärung spiritistischer (von Medien, so Henry Slade, wohl vorgetäuschter) Phänomene etliche Autoritäten zu zitieren und zu interpretieren. Um mir die Weitläufigkeit Zöllners zu ersparen, folge ich dem Mathematiker Roland W. Weitzenböck (*Der vierdimensionale Raum, Wissenschaft und Kultur*, Bd. 10, Basel/Stuttgart 1956, S. 156), der auf Riemann und Zöllner eingeht\*: »Riemann sagt, daß mit jedem Denkkakt etwas Bleibendes, Substantielles in unsere Seele eintritt, das er ›Geistesmasse‹ nennt; er macht ferner die Annahme, daß der Weltraum mit einem Stoffe erfüllt sei, welcher fortwährend in die ponderablen Atome strömt und dort aus der Erscheinungswelt verschwindet. Beide Hypothesen ersetzt er dann durch die eine: daß in allen ponderablen Atomen beständig Stoff aus der Körperwelt in die Geisteswelt eintritt. ›Die Ursache, weshalb der Stoff dort verschwindet, ist zu suchen in der unmittelbar vorher gebildeten Geistes-

Einstein wohl oder übel zugäbe – *ontologische*, keineswegs *ontische* *Das Zeigen* Auszeichnung. Ein *ontischer* Vorrang kommt dagegen dem Urbild, *ex-des-Spiegels* *emplar*<sup>109</sup>, in Hinsicht zum Abbild, *imago*<sup>109</sup>, zu.

6. Auch Heidegger fragt nach einer »Charakteristik des In-Seins als solchen«; Antwort gibt ihm phänomenologisch Aufweisbares: es sei »das In-Sein im Unterschied von der vorhandenen Inwendigkeit eines Vorhandenen ›in‹ einem anderen; das In-Sein nicht als eine durch das Vorhandensein von ›Welt‹ bewirkte oder auch nur ausgelöste Beschaffenheit eines vorhandenen Subjekts; das *In-Sein* vielmehr als *wesenhafte Seinsart dieses Seienden selbst*«. <sup>110</sup> In eine Heidegger fernere

---

substanz, und die ponderablen Körper sind hiernach der Ort, wo die Geisteswelt in die Körperwelt eingreift.« Die letztgenannten Worte Riemanns stammen aus dem Jahre 1853; er spricht nirgends von einem  $R_4$ , aber nach Zöllner ist es sicher, daß Riemann diesen Begriff seinem Verschwinden von Materie zugrunde gelegt hat. \*\* Riemann kommt in seinen späteren Schriften nicht mehr auf diese Spekulationen zurück.«

\* Für Zöllner nennt Weitzenböck die oben angeführte Veröffentlichung; für Riemann zieht er »B. Riemanns gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlaß« (hrg. unter Mitwirkung von R[ichard] Dedekind von Heinrich Weber, 2. Auflage, Leipzig 1892) heran.

\*\* Anm. von Weitzenböck: »Zöllner beruft sich auf einen Ausspruch eines Freundes von Riemann. Vgl. ... (a.a.O.), Bd. III (d.i. II.2), S. 93.« – Ich füge noch einige Sätze von Sartorius von Waltershausen hinzu (Gauss zum Gedächtnis, Leipzig 1856, S. 81); zit. nach F. Zöllner, [Wissenschaftliche Abhandlungen,] a.a.O., Bd. I, S. 251f., Anm. 1; Zöllner sah diese Sätze gewiß als Bestätigung an, und zweifellos geben sie zu denken: »Gauss, nach seiner öfters ausgesprochenen innersten Ansicht, betrachtete die drei Dimensionen des Raumes als eine spezifische Eigenthümlichkeit der *menschlichen* [Hervorh. v. m.; J. S.] Seele; Leute, welche dieses nicht einsehen könnten, bezeichnete er ein Mal in seiner humoristischen Laune mit dem Namen *Böotier*. Wir könnten uns, sagte er, etwa in Wesen hineindenken, die sich nur *zweier* Dimensionen bewußt sind, höher über uns stehende würden vielleicht in ähnlicher Weise auf uns herabblicken, und er habe, fuhr er scherzend fort, gewisse Probleme hier zur Seite gelegt, die er in einem höheren Zustande später *geometrisch* zu behandeln gedächte.« Ich entwickle diese Thematik in der Studie »Spiegelwelten« sowie in der Scholie zu Kants Abhandlung »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« [beide Typoskripte liegen nicht vor].  
109 | ›exemplar‹, ›imago‹: Termini z.B. bei Cusanus, *De visione Dei*; siehe Abschnitt I.1.7 [ab S. 39] mit Anm. 77 [auf S. 41].

110 | M. Heidegger, [Sein und Zeit,] a.a.O. [Anm. 18], S. 132; Hervorh. v. m.

*Spiegelbilder* Sprache gebracht: das In-sein-als-solches soll weder dem Insein eines Körpers in einem anderen Körper noch dem Insein eines Körpers im Raume schlechthin sich vergleichen lassen.<sup>111</sup> Zwar ebenfalls ein *Enthalten* sein angehend, *stiftet* es dieses, anstatt ein zu-etwas-Hinzukommendes zu sein, *von sich aus und aus sich selber*.<sup>112</sup> Ist das Abild-sein dieses Insein, *ist* das *Gespiegelt*-sein schon dieses Enthaltensein. In keinem anderen Sinn, als *gespiegelt* zu sein, ist das *Urbild* qua *Bespiegelt* *im Spiegel enthalten*, und *insofern* ist, was wir im Spiegel sehen, *exemplarisch*.

Gleichermaßen denkt Holz »das Sein des Spiegelbildes hinsichtlich seiner als Enthaltensein zu charakterisierenden *Einheit mit dem Spiegel* als In-sein« bestimmbar, doch er gibt der Bestimmbarkeit eine eigene Wendung: »Dieses In-sein ist streng analog zu dem bei Leibniz gebrauchten Terminus zu verstehen, der einen logisch-ontologischen Doppelaspekt hat.«<sup>113</sup> Kein Janus, zwiegesichtig in sich verschieden, sondern *eine und dieselbe* (zudem in *einem* Aspekt, dem *ontologischen*, unterschiedene) Sache auch *gleich* benennend, steht der Terminus im Kontext von Leibnizens, als *Monadologie* verfaßten, *Ontologie*, tritt zunächst aber in *figura* der *Logik* auf. »Pour distinguer les actions de Dieu et des creatures«, expliziert Leibniz im Fortgang seines »Discours de Métaphysique«, der frühen Systemschrift von 1686, »(on explique) en quoy consiste la notion d'une substance individuelle [\* Um die Handlungen Gottes und der Geschöpfe zu unterscheiden (wird erklärt), worin der Begriff einer individuellen Substanz besteht]«<sup>114</sup>; denn die-

---

111 | Zum Insein eines Körpers in einem anderen Körper bzw. im Raume schlechthin siehe Abschnitt I.1.1 [ab S. 19].

112 | ›Hinzukommendes‹, ›Enthaltensein‹, ›stiften‹: siehe dazu auch Abschnitt I.1.2 [ab S. 23].

113 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 80; Hervorh. v. m.

114 | Satz 8 der Beilage zu »ma lettre à Mgr. le Landgrave Ernest [von Hessen-Rheinfels; J. S.] 1. Fevr. 1686« [dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften. Bd. 1, hrg. und übers. von Hans Heinz Holz, Opuscules métaphysiques – Kleine Schriften zur Metaphysik, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 2000, S. 73]; die Beilage, die Leibniz ebenfalls an Antoine Arnauld schickt, faßt in 37 (den 37 Artikeln des »Discours« entsprechenden) Sätzen dessen Fortgang zusammen. Vgl. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrg. von C. I. Gerhardt (fortan Gerh. phil.), 2. Bd., Berlin 1879, S. 12ff. Im Unterschied zu Gerhardt hat H. H. Holz die 37 Sätze der Beilage sozusagen als Überschriften jeweils den Artikeln des Discours vorangesetzt; vgl. die von ihm edierten und übersetzten »Opuscules méta-

ser, der Monade, »les actions et passions appartiennent proprement *Das Zeigen* [\* kommen nun die Handlungen und Leiden im eigentlichen Sinne *des Spiegels* zu]«. <sup>115</sup> Es sei wohl wahr, argumentiert Leibniz, »que lorsque plusieurs predicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue plus à aucun autre, on l'appelle substance individuelle; mais cela n'est pas assez, et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considerer ce que c'est que d'estre attribué veritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute predication veritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, C'est à dire lorsque le predicat n'est pas compris expres- sement dans le suiet, il faut qu'il soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *in-esse*, en disant que le predicat *est dans* le sujet. [\* Es ist wohl wahr, daß man, wenn mehrere Prädikate ein und demselben Subjekt zugeschrieben werden, und wenn dieses Subjekt wiederum keinem anderen mehr zugeschrieben wird, dies eine individuelle Substanz nennt; das ist aber nicht ausreichend, und eine solche Erklärung ist nur nominal. Man muß also überlegen, was wahrhaft einem bestimmten Subjekt zugeschrieben wird. Nun steht fest, daß jede wahre Aussage eine Grundlage in der Natur der Sache hat, und wenn ein Satz nicht identisch ist, das heißt, wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekte enthalten ist, so muß es darin virtuell enthalten sein, und das nennen die Philosophen *in-esse* (In-sein), indem sie sagen, da das Prädikat *im* Subjekt *ist*.]«

Eine *identische* Aussage, eine, deren Subjekt also das Prädikat *in sich enthält*, ist eine *wahre* Aussage; gegründet auf den Satz der Identität, heißt sie wie dieser eine *Vernunftwahrheit* (*vérité de raisonnement*). Nun erlaubt der Satz der Identität nicht allein das Urteil  $A = A$ ; mit Kuno Fischer läßt sich vielmehr behaupten<sup>116</sup>: »Man darf nach

---

physiques – Kleine Schriften zur Metaphysik«, Frankfurt a.M. 1965, S. 49ff.

115 | G. W. Leibniz, Discours, Art. 8; Gerh. phil. [a.a.O., (Anm. 114)], 4. Bd., Berlin 1880, S. 432f. [dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften. Bd. 1, a.a.O. (Anm. 114), S. 75; so auch das folgende Leibniz-Zitat].

116 | K[uno] Fischer, Gottfried Wilhelm Leibniz, 3. Auflage, Heidelberg 1889, S. 508. – Eine zu Fischer gegensätzliche Auffassung vertritt Bertrand Russell in seinem Leibniz-Buch, sie gipfelt in dem Satz: »When we come to the Identity of Indiscernibles, we shall find, that Leibniz himself, by holding a substance to be defined by its predicates, fell into the error of confounding it with the sum of those predicates« (B. Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of leading Passages, 5<sup>th</sup> Impression [der 2<sup>nd</sup> Edition von 1937; die erste erschien 1900; J. S.], London 1958, p. 50;

*Spiegelbilder* dem Denkgesetze der Identität auch urtheilen:  $A = a, b, c, d, e \dots$ , d.h. A ist gleich der Reihe aller seiner Merkmale. Jedes Glied dieser Reihe bedeutet ein Prädicat von A, und damit enthält jene Formel eine Reihe verschiedener Urtheile, die alle von dem Satze der Identität abhängen.« Für sie alle gilt, was Leibniz 1686, im Jahre des »Discours«, an Arnauld schreibt<sup>117</sup>: »*semper enim notio praedicali inest subjecto in propositione vera* [\* bei wahren Aussagen ist der Begriff des Prädikats nämlich immer im Subjekt enthalten].« Der Anschein, Leibniz meine ein *rein logisches* in-esse bzw. Enthaltensein, wird mit dem Satz, »daß jede wahre Aussage eine Grundlage in der Natur der Sache hat«<sup>118</sup>, alsbald zunichte. Anzunehmen, wir begriffen diese Grundlegung, wenn wir das Logische in das *Sein* gebettet dächten, als *Ontologisches* sozusagen, wäre gewiß nicht falsch, träfe womöglich aber erst *eine* Seite der Leibnizischen Auffassung.<sup>119</sup> Seitdem Josef König 1946 die spekulative Grundfigur des *übergreifenden* Allgemeinen im »System von

---

vgl. auch pp. 15, 49, 59). Im Hintergrund liegt die von der mathematischen Logik aufgeworfene Frage: »Are all propositions reducible to the subject-predicate-form?« (ebd., S. XVII)

117 | Leibniz an Arnauld; Gerh. phil., a.a.O. [Anm. 114], 2. Bd., S. 52. – Zur genaueren Datierung vgl. Gerhardt (ebd., S. 47, Anm.): »Auf dem Entwurf dieses Briefes hat Leibniz bemerkt: ist also abgegangen. Juin 1686. A. M. Arnauld. In den gedruckten Briefen Arnauld's ist er datirt: Hanovre 14 Juillet 1686.«

118 | G. W. Leibniz, Discours, Art. 8, dt. von H. H. Holz (in seiner in Anm. 114 nachgewiesenen Ausgabe, S. 75).

119 | Zu diesen *einseitigen* Fürsprechern einer Einbettung des logischen in das Sein, die deren Verhältnis *ohne* Dialektik angeben wollen, zählen z.B. Heinrich Scholz, Georg Picht und Carl Friedrich von Weizsäcker.

H. Scholz schreibt in »*Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*«, hrg. von Hans Hermes/Friedrich Kambartel/Joaquim Ritter, Basel/Stuttgart 1961, S. 146: »*Aristoteles* ist der Schöpfer einer *Ontologie*, für welche Folgendes feststeht: Dieser *Ontologie* gehören in jedem Falle die Sätze des ausgeschlossenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten an. ›Es gibt kein Individuum, dem eine Eigenschaft zukommt und *nicht* zukommt.‹ Und: ›Jedem Individuum kommt eine beliebig herausgegriffene Eigenschaft (die es überhaupt annehmen kann) zu oder nicht zu.‹ Die Diskussion dieser beiden Sätze beherrscht vom dritten Kapitel an das ganze Buch  $\Gamma$  der sogenannten Aristotelischen *Metaphysik*. Wir werden also sagen dürfen, daß diese beiden Sätze in jedem Falle ein wesentlicher Bestandteil der Aristotelischen *Ontologie* sind. Und wir werden fortfahrend sagen dürfen, daß jede Interpretation dieser *Ontologie* wesentlich

Leibniz«<sup>120</sup> dargetan hatte, in welcher die *vis activa* sich selber und ihr Gegenteil, die *vis passiva*, in sich enthalte, lag es kaum fern, diese Grundfigur auch in anderen Verhältnissen qua *Selbstverhältnissen* des Systems, z.B. im Verhältnis des Ontischen zum Logischen als einem *Selbstunterschied des Ontischen*, zu vermuten.

»Das logische *in-esse*«, bemerkt Hans Heinz Holz 1958 in seinem Leibniz-Buch<sup>121</sup>, »wird auf die Natur der Dinge, also ein ontologisches

---

lückenhaft, folglich ungenügend ist, aus der nicht klar und deutlich hervorgeht, inwiefern diese Sätze in diese Ontologie gehören.«

Weizsäcker schreibt, Picht versuche, »das Wesen der Logik [...] in Anlehnung an die griechische Auffassung über das Verhältnis von Logik und Ontologie wie folgt genauer zu bestimmen«, und zitiert sodann beifällig: »In jedem Urteil geschieht eine doppelte Aufweisung: 1. Es wird in diesem bestimmten Urteil dieser bestimmte Sachverhalt aufgewiesen. Diese Aufweisung pflegt man den Inhalt des Urteils zu nennen; der in ihr aufgewiesene Sachverhalt ist das Phänomen, das die neuzeitliche Philosophie als Objekt bestimmt. 2. Ersetzt man die in dem Urteil verbundenen Begriffe durch Variablenzeichen, so gewinnt man das, was wir die Form des Urteils zu nennen pflegen; auch die Form des Urteils ist eine Aufweisung. In der allgemeinen Form des Urteils wird nicht die einzelne Bestimmtheit gerade dieses Seienden, sondern die allgemeine Struktur aufgewiesen, die es als Seiendes haben muß, um überhaupt ein so bestimmtes Dieses-Das sein zu können. Die allgemeine Form des Urteils gründet also nicht in der Natur unseres Verstandes, sondern ist eine zur Erscheinung gebrachte Seins-Struktur. Entsprechend formulieren die Regeln, nach denen wir Urteile zu Schlüssen verbinden, nicht Denkgesetze, sondern sie stellen die Gesetze dar, die im Bereich alles Seienden, sofern es die im Urteil präsentierte Struktur hat, gelten. Die Gesetze der Logik sind erkannte Seins-Gesetze.« Damit«, so wieder Weizsäcker, »ist also die Logik als Ausdruck ontologischer Sachverhalte anerkannt. Picht steht damit auf demselben Boden wie [...] Heinrich Scholz« (C. F. von Weizsäcker, Die Bedeutung der Logik für die Naturwissenschaft; in: ebd., Zum Weltbild der Physik, 12. Auflage, Stuttgart 1976, S. 273f.; G. Picht, Bildung und Naturwissenschaft; in: Clemens Münster/Georg Picht, Naturwissenschaft und Bildung, Würzburg o. J., S. 33–116; Zitat S. 62).

120 | J. König, Das System von Leibniz, Vortrag vor der Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg aus Anlaß des 300. Geburtstages von G. W. Leibniz; jetzt in: J. König, Vorträge und Aufsätze, a.a.O. [Anm. 44], S. 27–61.

121 | H. H. Holz, Leibniz, Urban-Bücher 34, Stuttgart 1958, S. 51. Vgl. die »erheblich erweiterte und umgearbeitete« Neuausgabe »Leibniz. Eine Monographie«, RUB 964, Leipzig 1983, S. 52. Auf die (im Generellen wie im Speziellen) philosophische Bedeutung dieses Buches sei ausdrücklich und

*Spiegelbilder* in-esse zurückgeführt«; logisch werde das ›in-esse‹ in dem Satze ›praedicatum inest subiecto‹<sup>122</sup>, ontologisch »unter dem *Struktur*titel

---

ausführlich hingewiesen; ich zitiere dazu einige Absätze aus meiner Rezension (die tageszeitung, 16. Sept. 1985): »Die Leibniz-Skizze des 30jährigen Privatgelehrten Holz«, schrieb ich anläßlich der Neuausgabe, »war ›ein großer Wurf«. [...] Der Autor, inzwischen nach Marburg, dann nach Groningen – auf den philosophischen Lehrstuhl von Helmuth Pleßner – berufen, hat die Substanz seines 58er Buches in der 83er Fassung bewahrt und bereichert, z.B. um das Kapitel ›Theodizee«. Auch scheint er Leibniz nunmehr noch entschiedener *dialektisch*-materialistisch zu interpretieren, entschiedener *materialistisch* sogar als der von Metaphysik enthaltsame Narskij, dieses logische Licht der Sowjetunion. In puncto ›Dialektik‹ jedenfalls ist Holz mit den russischen Marxisten einig; doch mag Lenin ihm Anregung, Narskij ihm Bestätigung geliefert haben, den eigentlichen Anstoß hat er von Josef König bekommen (eben durch Königs Vortrag »Das System von Leibniz«). [...] ›Das System von Leibniz«, Königs Systemanalyse, urteilte Holz 1958 wie 1983, sei wohl ›die einzige in der neueren Leibniz-Literatur, die das Wesen des Leibnizschen Denkens erfaßt«. Sie begreift dieses Denken aber an der *spekulativ* logischen Grundfigur des Systems, dem mit Hegel sogenannten ›übergreifenden Allgemeinen‹, welche die *formale* (aristotelische bzw. mathematische) Logik nicht kennt. [...] Mit König, ja über ihn hinaus, wendet Holz die spekulative, [von König] am Begriff der Kraft aufgewiesene Grundfigur auf die ›Fundamentalbestimmungen des Seins bei Leibniz‹ an. [...] Vor allem aber kann Holz die spekulative Grundfigur des übergreifenden Allgemeinen auch auf die Fundamentalbestimmung alles Seienden qua Monade anwenden: Das monadische *Im-Spiegel-Sein* ›ist Titel jener merkwürdigen dialektischen Struktur, derzufolge alles Seiende im Einzelnen auftritt, wie umgekehrt alles Einzelne im All des Seienden eingebettet ist.« Des weiteren schrieb ich in meiner Rezension: »Die Leibniz-Interpreten haben sich seit jeher mit der Monade als Spiegel, zuweilen verschärft zu *lebender* Spiegel, also zu einem materiell aufzufassenden, schwergetan. [...] Ja, die Literatur hat sich immer begnügt, bis heute, Leibnizens *Wesensbestimmung* der Monade als ›Spiegeln‹ wie eine *qualité négligeable* hinzunehmen. Ich sehe nur eine einzige Ausnahme: Hans Heinz Holz. [...] Den Marxisten Holz geht, natürlich, der Sachverhalt ›Widerspiegelung‹ vorzugsweise an. Anders als neuere Franzosen (Lecourt, dem Althusser beipflichtet) sieht er in Lenins Terminus keine ›Widerspiegelung ohne Spiegel‹, keine ›reduzierte Metapher‹, vielmehr artikuliert er seit langem sein Unbehagen, daß es, wie generell der Philosophie überhaupt, speziell sowohl der Lenin- als der Leibniz-Exegese an einer Wesensbestimmung des Spiegels mangelt.«

122 | ›praedicatum inest subiecto‹ (oder grammatisch geringfügige Ab-

*Spiegel* begriffen«. Genau hier, diesen Text gewissermaßen fortführend, knüpft Holz 1961 in seinem Aufsatz »Die Selbstinterpretation des Seins« an: »Logisch bedeutet das *inesse qua idem esse* (das in der Formel *praedicatum inest subiecto* seinen schärfsten Ausdruck findet), daß das bestimmende Glied im bestimmten enthalten ist. Gemäß diesem Enthaltensein ist das bestimmte Glied eine Widerspiegelung des bestimmenden und zugleich *mehr*, nämlich eine Substanz an sich selbst [...]«. <sup>123</sup> Das Spiegelbild, betont Holz, habe einen *dialektischen* Sinn: »Das Seinsverhältnis der Spiegelung ist das einzig anschaulich-erfahrungsmäßige, das die logische Eigenart der Dialektik zu Bewußtsein bringt, dergemäß das Eine ein Anderes (seinen Gegensatz) als von sich Unterschiedenes und doch mit sich eins Seiendes enthält.« <sup>124</sup> Einen *spekulativen* Sinn gewinnt die Relation »Spiegelbild von« dann und nur dann, wenn ihrer *Struktur* (ihrer Beziehungszahl) die Struktur metaphysischer Relationen, z.B. zwischen Monaden *qua miroirs vivants* <sup>125</sup>, für *isomorph* erachtet wird.

7. »Etwas *zeigt sich* im Spiegel: die reflexivische Sprechweise, so hieß es, sei, strenggenommen, bei Dingen kaum angebracht; besser scheine die Wendung »der Spiegel *zeigt* das Bild des Dinges« das Phänomen zu treffen <sup>126</sup> (bzw. deren Passiv »vom Spiegel *wird* das Bild des Dinges *gezeigt*) <sup>127</sup>. Doch weder *zeigt*, strenger angesehen, der Spiegel etwas,

---

weichungen mit »insunt«, »inesse«): vgl. z.B. Leibnizens Korrespondenz mit Arnauld; Gerh. phil., a.a.O. [Anm. 114], Bd. 2 passim.

123 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 80.

124 | Ebd.

125 | Siehe das »Leibniz-Scholion« [ab S. 303].

126 | Siehe Abschnitt II.1.1 [ab S. 117].

127 | Zu den drei *genera verbi* – »spiegeln«, »sich spiegeln«, »gespiegelt werden« – bemerkt Holz (Die Selbstinterpretation des Seins, a.a.O. [Anm. 28], S. 64): »Aktive, mediale und passive Konstruktion stehen nebeneinander und verschränken sich zur Kundgabe der drei Seiten eines und desselben Vorgangs. Das Aktiv bedeutet das Wirken als Geschehnis des Bezugs. Das Medium – das Genus, in dem weder die Handlung noch das Bewirktsein, sondern ein Drittes sich darstellt – deutet die bestimmte Seinsweise eines Seienden als Sich-Ausdrücken, das Passiv versteht sein Subjekt als affiziert. Die mediale Konstruktion bietet einige Schwierigkeiten. Ist sie nicht einfach als ein Aktiv zu verstehen, dessen affiziertes Objekt reflexivisch in das Subjekt zurückgenommen ist (wie etwa *sich darstellen* zu verstehen wäre)? Oder kann das Sich-spiegeln auf eine Stufe mit dem medialen Sich-freuen gestellt

*Spiegelbilder* noch wird etwas von ihm gezeigt; wörtlich und wirklich *scheint* beides lediglich so zu sein.<sup>128</sup> Wir könnten ›zeigen‹ durch ›spiegeln‹ ersetzen; denn indem der Spiegel etwas *zu spiegeln* scheint, scheint er es zugleich auch *zu zeigen*. Aber wiederum gilt wörtlich und wirklich, daß jedenfalls ein *aktivisch* auszusagendes Spiegeln des Spiegels *bloßer Schein* sei. Ein Ding, darin ist Holz zu folgen<sup>129</sup>, »kann in strengem Sinne nur *wiedergespiegelt*<sup>130</sup> werden und auch das nur im Hinblick auf ein in den Spiegel schauendes Bewußtsein«. <sup>131</sup> Letztlich ist, strictissimo sensu, sogar die Frage, ob *wir uns* im Spiegel spiegeln oder in ihm zeigen, zu verneinen.<sup>132</sup> Zwar sind wir, insofern *unser Blick* in den Spie-

---

werden? Offensichtlich ist beides unzulässig.« Holz versucht, auch die Schwierigkeiten des medialen ›sich spiegeln‹ aufzulösen, indem er dem Verbum einen sowohl rein eigentlichen als rein *uneigentlichen* Gebrauch, d.h. auch ihm eine *mittlere* Eigentlichkeit zuspricht. Auch nimmt er an, ein inhärentes Haben (siehe Abschnitt II.1.1 [ab S. 117], besonders Anm. 12 [auf S. 120]), »demgemäß die Eigenschaften eines Seienden nicht außer diesem, sondern an (oder in) ihm ansichtig sind (...)« schlage um »in ein ›distanziertes Haben‹, insofern das Gehabte (die Eigenschaften) als Spiegelbild dem Urbild gegenübertritt« (S. 64f.). Ich vermag mich Holzens Auffassung aus einsichtigen Gründen (siehe Abschnitte II.1.2 [ab S. 122] und 1.3 [ab S. 127], die Anm. 30 [auf S. 124] sowie den unten folgenden Absatz) nicht anzuschließen.

128 | Dazu siehe vor allem die Studie »Spiegelschein«; spezielle Probleme des spekularen Scheins erörtere ich ferner in der Studie »Spiegelzauber« [beide Studien von Schickel nicht ausgearbeitet].

129 | H. H. Holz, [Die Selbstinterpretation des Seins,] a.a.O. [Anm. 28], S. 68.

130 | ›wiedergespiegelt‹. Das ›e‹ mag ein Druckfehler sein; doch man erinnere sich an Grimms DWB (XXIX. Bd. = Bd. XIV.1.2 von 1960): »In der schreibung zu unterscheiden, ist ein fehler, wie auch die begriffe *wider* und *wieder* zusammengehören, das wieder gebrachte zugleich ein entgegen, dagegen gebrachtes ist« (und v.v.). Siehe Abschnitt I.3.3 [ab S. 95].

131 | Siehe Abschnitt I.2.1 [ab S. 43], besonders Anm. 3 [ebd.]. Ich behandle die Problematik im Fortgang dieser Studie.

132 | Dies wird im folgenden begründet. Ich merke außerdem an, daß ›sich spiegeln‹ bei genauem Hinsehen (oder -hören) *zwei* Bedeutungen erkennen läßt. Die erste, ›sich spiegeln‹ im Sinne von ›sein eigenes Spiegelbild betrachten‹, *verdeckt*, selber hervorstechend, die im Hintergrund liegende zweite Bedeutung. In dieser meint ›sich spiegeln‹ nicht das Ergebnis, ein Spiegelbild *von mir*, sondern das Vorhaben, sich im Spiegel anzuschauen, dessen Ausgang, ob überhaupt ein Spiegelbild von mir zu sehen, ungesichert ist. ›Sich zeigen‹ nimmt die zweite Bedeutung nicht an, denn es *bedeu-*

gel der Herr *des Spiegelbildes* heißen darf<sup>133</sup>, wohl motiviert, so zu *Das Zeigen* sagen, nur *berechtigt nicht*: unserem Spiegelblick mangelt das Vermö- *des Spiegels* gen der *Reflexion schlechthin*. Die Spiegelung *entdecken*, ihr Bild *entwerfen* wir.

Und wäre auch der Spiegel zu spiegeln oder zu zeigen imstande, *er zeigte mir*, dem sich-Sehenden, *nicht mich*, den selbst Gesehenen, er *spiegelte* mir denn etwas *vor*. *Ich* und *mich*, Subjekt und Objekt desselben Verbuns ›sehen‹, bedeuten im Spiegelblick (wie Valéry beizustimmen<sup>134</sup>) handelndes Ich und erleidendes Mich als *nicht mehr*, ohne *Zwei* zu meinen, *Einen und Denselben*. Valéry variiert sein Thema ›Narziß‹<sup>135</sup>: »Aggravation des effets de miroir. Narcisse bouge, marche, se voit de dos, se voit comme il ne se voit pas, et ne se pouvait imaginer. Prend conscience de tout un secteur lié à soi indissolublement, d'une foule de liaisons cachées, de tout l'*autre* qui est le support du M<sup>ême</sup>. Recoit l'invisible soi. On est chassé de soi par cette vue, changé en autre [\* Verschärfung der Spiegelwirkungen. Narziß bewegt sich, geht, sieht sich von hinten, sieht sich, wie er sich nicht sieht und sich nicht hätte vorstellen können. Wird sich eines ganzen unauflöslich mit ihm verbundenen Sektors bewußt, einer Menge verborgener Verbindungen, jenes ganzen anderen, das Träger des Selben ist. Nimmt das unsichtbare Selbst in sich auf. Wird durch diesen Anblick aus sich vertrieben, in einen anderen verwandelt].«

---

133 | Siehe Abschnitt I.2.1 [ab S. 43].

134 | Siehe Abschnitt I.1.3 [auf S. 27].

135 | Paul Valéry, *Cahiers, établie, présentée et annotée* par Judith Robinson-Valéry, *Bibl[iothèque] de la Pleiade*, vol. I, Paris 1973, S. 109f. {dt.: Paul Valéry: *Cahiers/Hefte*, hrg. von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt, Bd. 1, übers. von Markus Jakob und anderen, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1991, S. 156}.



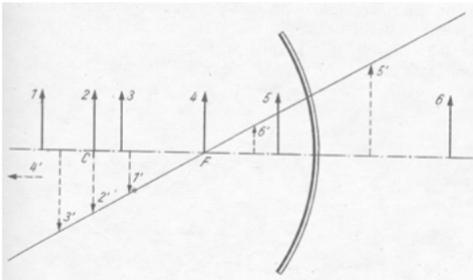
## II.2 MODI DES SPIEGELBILDES

1. »Es ist möglich«, schreibt Josef König, »sichtbare Dinge zu *definieren* als Dinge, die man – prinzipiell auch in einem Spiegel sehen kann. Vermutlich ist diese Definition sogar die beste, die man geben kann.«<sup>1</sup> Was alles ist aber in einem Spiegel zu sehen: Lebendes wie Mensch und Tier, Gegenständliches wie Tisch und Stuhl, Phänomenales wie Schatten und Spiegelbild. Lassen sich Menschen und Tiere zur Not noch »sichtbare *Dinge*« nennen, irgendwie sträubt sich die Sprache, auch Schatten und Spiegelbilder, so sichtbar sie *in* Spiegeln oder *vor* Spiegeln<sup>2</sup> immer seien, als *Dinge* zu begreifen. Insofern sie *sind*, nämlich

---

1 | J. König, [Sein und Denken, Halle a. d. Saale 1937], S. 117. König fährt nach dem Zitierten fort (ebd.): »Mit Hilfe des Spiegels ist es also mindestens sinnvoll möglich, sichtbare Dinge als *solche* zu definieren.« Worauf zielen diese Sätze ab? »Aber eben deshalb ist der Spiegel unmöglich eine Art der Gattung *sichtbares Ding*«, stellt König fest (ebd.). »Denn eine Art ist das mit Hilfe ihrer Gattung Definierbare und ist nicht umgekehrt, wie hier, etwas, mit dessen Hilfe sinnvoll möglich wäre, die Gattung zu definieren.« In welcher Weise diese Feststellung auf Sein und Denken, Königs eigentliches Thema, zu beziehen ist, bleibe hier außer acht.

2 | Der Ausdruck »sichtbar *vor* Spiegeln« hat *zwei* Bedeutungen. Die eine meint lediglich, daß Objekte (z.B. Schatten und Spiegelbilder) vor dem Spiegel, d.h. *ungespiegelt*, zu sehen seien. In der anderen Bedeutung sind Objekte *zweimal* vor dem Spiegel sichtbar: als *bespiegelte* und als *reelle gespiegelte*; das ist in drei Positionen des Bespiegelten vor dem *Hohlspiegel* der Fall. Zu diesen Positionen siehe Anm. 94 zu II.1.5 [auf S. 139f.] und die folgende Abbildung.



Die betreffenden drei Positionen des Objektes vor dem Hohlspiegel sind mit 1, 2 und 3 bezeichnet. (In Position 4 befindet sich das Objekt im Brennpunkt, das Bild rückt ins Unendliche. In Position 5 wird ein virtuelles Bild erzeugt. Position 6 interessiert hier nicht.) Abb[ildung] nach Alfred Recknagel, Physik. Optik, 11. Auflage, Berlin (DDR) 1981, S. 38.

*Spiegelbilder Seiende* sind, mögen sie ›Dinge‹ wohl heißen, freilich werden wir ihnen einen anderen *Dingcharakter* als unstrittig dinghaften Tischen und Stühlen, einen anderen *Dingcharakter* als unbeholfen *sichtbare Dinge* zu nennenden Menschen und Tieren zusprechen wollen. Ist ihnen den lebendigen Wesen, den eigentlichen Dingen, den flüchtigen Phänomenen demgemäß auch ein je anderer *Seinscharakter* zu attestieren?

Pointiert lautet die Frage, *ob* und *worin* das Sein der Spiegelbilder<sup>3</sup> vom Sein der Dinge<sup>4</sup> differiere. Das Argument, der Reflexion verdanke sich ein *zweidimensionales* Bild der *dreidimensionalen* Dinge, mithin verschulde sie eine *Seinsminderung*, wurde schon abgewiesen<sup>5</sup>; diese Differenz *ist*, als was sie sich gibt: eine der *Quantität* von Dimensionen, keine der *Qualität* von Sein. Gleichwohl scheint das *Sein* der Spiegelbilder eigentümlich vom *Sein* der Dinge unterschieden zu sein, ja ihm gegenüber an Valenz eingebüßt zu haben. *Dem* Argument wurde schon zugestimmt<sup>6</sup>, daß, als *Seiende*, die Spiegelbilder der Dinge *abhängig* seien, und zwar von ihren *exemplaria*, die bespiegelten Dinge hinwider<sup>7</sup>

---

Fortan erfordert die Entfaltung der Thematik, terminologisch sorgsam zwischen den verschiedenen Spiegelformen (-gestalten) zu differenzieren. Ich verzeichne die wichtigsten Spiegelformen. *Planspiegel*, ebene Spiegel. *Gewölbte Spiegel*, »meist durch ein Stück einer Kugel­fläche (sphärische S.) gebildet. Ist die hohle Fläche dem Licht zugekehrt, spricht man von einem Hohl- oder Konkavspiegel (auch Sammelspiegel); ist es die gewölbte Fläche, spricht man von einem Wölb- oder Konvexspiegel (auch Zerstreuungsspiegel)« oder von einem bauchigen Spiegel. (Zitat aus: ABC der Optik, hrg. von Karl Mütze [und Leonhard Foitzik], Leipzig/Hanau 1961, S. 827; Hervorh. nicht berücksichtigt.) *Parabolspiegel* vgl. Anm. 13 [auf S. 155]. Auf Anordnungen mehrerer Spiegel (z.B. Winkelspiegel) gehe ich bei Vorkommen ein.

3 | Ich schränke die Frage auf Spiegelbilder ein; analog betrifft sie auch Schatten.

4 | Unter *Dingen* seien hier Lebewesen mitverstanden.

5 | Siehe Abschnitt II.1.5 [ab S. 136] mit Anm. 107 [auf S. 142]. Argumentativ kommt hinzu: Spiegelbilder und Schatten, als *bespiegelte zweidimensional*, bleiben auch als *gespiegelte zweidimensional*; ihre *Seinsminderung* kann also nicht in einer Verringerung der Dimensionen begründet sein. – Übrigens zählen Spiegelbilder und Schatten zu den wenigen *echten zweidimensionalen* Gebilden in unserer durchweg *dreidimensionalen* Welt. Dagegen hat z.B. ein hauchdünnes Blatt Papier immer noch eine, wenn auch minimale, Höhe zur dritten Dimension.

6 | Siehe Abschnitt II.1.5 [ab S. 136] mit Anm. 92 [auf S. 139].

7 | Grimm DWB, Zehnter Band (IV.2) 1877, schreibt noch einheitlich ohne

unabhängig seien, jedenfalls von ihren imagines. Aber in noch anderer *Modi des* Rücksicht sind die Spiegelbilder abhängig Seiende, hängt der *Modus Spiegelbildes* *ihres Seins* doch an der jeweiligen *Eigenart des Mediums*, in welchem sie erscheinen. Die Modi der Spiegelbilder sind, mit anderen Worten, durch die optische *Gestalt* des Spiegels – eines konvexen, eines planen, eines konkaven – und, eo ipso, durch deren je andere *geometrische* Optik bestimmt.

Das Spiegelbild soll *operatio* sein.<sup>8</sup> In ihm *operatio* zu erkennen, sagt, in ihm *auf-einmal-Vollendetsein* zuerkennen<sup>9</sup>; d.i. laut Hegel »in sich Zweck und Realisierung des Zwecks« (ἐντελέχεια), eine »noch bestimmter[e; J. S.]« Form der Wirklichkeit (ἐνέργεια), die ihm das Fürsichsein ist.<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer leugnet das Fürsichsein des Spiegelbildes, weil es, jenseits seines Erscheinens »ein Nichts«, ein »*verschwindendes Sein*« habe<sup>11</sup>; kurz darauf<sup>12</sup> soll, widersprüchlich, nur noch gelten, das Spiegelbild habe gar »*kein wirkliches Sein*«, es sei nichts als »*bloßer Schein*«. Andere Einwände beiseite gelassen, eine solche Seinsversagung wird für sogenannte *reelle*, auf Schirmen auffangbare und von allen Seiten sichtbare, Spiegelbilder absurd. Gadamer, nähme er *nicht* plane Spiegel denn zur Kenntnis, mag deren »Mangelhaftigkeit«, die verzerrte Bilder mit sich bringen könne, dagegehalten.<sup>13</sup>

---

»« (während heute ausschließlich »hinwieder« geschrieben wird), einerlei, ob Entgegnung oder Wiederholung gemeint ist.

8 | Siehe Abschnitt I.3.5 [ab S. 104].

9 | Zum auf-einmal-Vollendetsein als Gewesen-und-Gegenwärtigsein siehe Abschnitt I.3.4 [ab S. 98] mit Anm. 87 [auf S. 103f.].

10 | [G. W. F.] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke, [Frankfurt a.M. 1970,] Bd. 19, S. 154 (Metaphysik des Aristoteles); Werke, Bd. 18, S. 39 (Einleitung A.2.a).

11 | H[ans]-G[eorg] Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Bd. 1, 6. Auflage (Ges[ammelte] Werke Bd. 1), Tübingen 1990, S. 143; Hervorh. v. m.

12 | Ebd., S. 144; Hervorh. v. m.

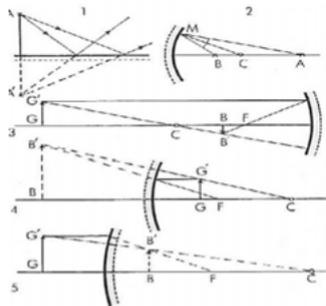
13 | Ebd. »Zuweilen erscheinen bei stark gekrümmten [konvexen] Spiegeln die Bilder verzerrt, weil die nahen Teile des Gegenstandes groß, die entfernten klein gespiegelt werden« (P. Siemon/E. Wunschmann, [Leitfaden für den physikalischen und chemischen Unterricht an höheren Mädchenschulen, 2. Auflage, Breslau 1905,], S. 207). *Konkave* Spiegel erzeugen in drei Positionen des Bespiegelten verkleinerte bzw. vergrößerte Bilder (in der Abbildung zu Anm. 2 [auf S. 153] sind es die Positionen 1, 3 [Das Bild des Objekts in Pos. 1 und 3 ist außerdem vertikal umgekehrt; J. S.] und 5). Auch nur in ihrer Größe vom Objekt abweichende Bilder können als verzerrte gesehen werden; aber

*Spiegelbilder* Allein, diese Antwort würde *alle* Modi des Spiegelbildes außer dem Bild des *Planspiegels* zu modi *deficientes* entwerthen; eine Anmaßung der Ge-

des ist eine bloße Konvention, die *ebene* Spiegel, wegen deren Abbildungstreue sowie aus ästhetischen Gründen, bevorzugt.

Wir machen uns Eigenschaften *nichtplaner* Spiegel jedoch zunutze. »Die aufrechten, vergrößerten virtuellen Bilder von Objekten innerhalb der Brennweite werden beobachtet in den kleinen *Hohlspiegeln* der Zahnärzte, Laryngoskopen [Das Laryngoskop ist ein Kehlkopfspiegel; auch der fachärztliche Spezialist kann so heißen; J. S.] usw.« (Lechners Lehrbuch der Physik für Mediziner, Biologen und Psychologen, 8. Auflage, Leipzig/Berlin 1939, S. 197; Hervorh. v. m.); wegen der vergrößernden Wirkung dieser virtuellen Bilder »werden die Hohlspiegel auch *Vergrößerungsspiegel* genannt und zu Zwecken der Toilette (als Rasierspiegel) verwendet« (E[ugen] von Lommel, Experimental-Physik, 14.–16. Auflage, Leipzig 1908, S. 483). Da in *Wölbspiegeln* das stets aufrechte virtuelle »Bild *stets* kleiner ist als der Gegenstand, so nennt man die *Konvexspiegel* auch *Verkleinerungsspiegel* und verwendet sie wegen ihrer niedlichen Bilder als Taschentoilettespiegel« (ebd.); auch taugen sie zu Autorückspiegeln.

»Um bei größeren *Konkavspiegeln* Abweichungsfreiheit für alle Strahlen zu erreichen, muß man *parabolische* Spiegel (Parabolspiegel) verwenden. Diese entstehen durch Rotation einer Parabel  $y^2 = 2px$  [...]. Die Fehlerfreiheit der Abbildung gilt jedoch streng nur für die Punkte der Achse. Anwendung z.B. als Scheinwerferspiegel« (ABC der Optik, a.a.O. [Anm. 2], S. 828). Die folgende Abbildung zeigt die Konstruktion einiger Spiegelbilder.



(Abb. aus »Brockhaus Enzyklopädie«, 17. Bd., Wiesbaden 1973, S. 723.)

Spiegel 1): 1 Spiegelbild  $A'$  eines leuchtenden Punktes  $A$  durch Reflexion am ebenen Spiegel. 2 Bild  $B$  eines leuchtenden Punktes  $A$  durch Reflexion am Hohlspiegel;  $MC$  Flächenlot. 3 Konstruktion des Bildes  $BB'$  eines außerhalb der Brennweite gelegenen Gegenstandes  $GG$ , am sphärischen Hohlspiegel;  $C$  Krümmungsmittelpunkt. 4 Konstruktion des Bildes  $BB'$  eines innerhalb der Brennweite gelegenen Gegenstandes  $GG'$  am sphärischen Hohlspiegel. 5 Konstruktion des Bildes  $BB'$  eines Gegenstandes  $GG'$  am sphärischen Konvexspiegel.

wohnheit. Anstatt mit defekten, haben wir, solange sie ihrer Geometrie gemäß reflektieren<sup>14</sup>, allemal mit *perfekten* Spiegeln zu tun. *Modi des Spiegelbildes*

2. Wie kein Seiendes, entgeht auch kein Spiegelbild dem Modus.<sup>15</sup> Der Modus ihres Seins, ein *determinierender* oder ein *modifizierender*, fundiert die Spiegelbilder als *soundso-Wirkliche* und *so-Wirkende*.<sup>16</sup> Welche Modi den Spiegelbildern auch zukommen bzw. zuwachsen, stets erscheinen sie entweder im sogenannten *reellen* oder im sogenannten *virtuellen* Modus. Diese Bezeichnungen sind wohldefiniert: reell heißen Spiegelbilder, wenn »die von einem jeden Punkte des Gegenstandes ausgehenden Strahlen in einem Punkt *vor* dem Spiegel wirklich vereinigt oder gesammelt werden«; virtuell heißen sie, wenn die Strahlen »nach der Zurückwerfung so auseinandergehen, daß sie von *hinter* der Spiegelfläche liegenden Punkten auszugehen *scheinen*«. <sup>17</sup> Die Bezeichnungen sind gut gewählt: »reell« bedeutet wie französisch »réel«, von dem es herkommt<sup>18</sup>, »wirklich, vorhanden«, das Lexikon nennt »réel« als Antonym zu »fictif«, »imaginaire«, Wörtern aus dem Sinnbezug des Scheins; »virtuell« bedeutet wie französisch »virtuel«, sein Ursprungswort<sup>18</sup>, »fähig zu wirken«, optisch meint es, im Gegensatz zu einem tatsächlich existenten, reellen, ein *scheinbares* Spiegelbild. Es heißt auch *subjektiv*, »weil, es nur von dem Beobachter (Subjekt) gesehen wird«<sup>19</sup>, genauer, von demjenigen, dessen Blick, als Herr des Spiegels, es *für sich allein* hat.<sup>20</sup>

---

14 | Mängel im Glas oder in der Belegung des Spiegels seien ausgeschlossen.

15 | Siehe Abschnitt I.2.5 [ab S. 61].

16 | Zu diesen Begriffen siehe [ebenso] Abschnitt I.2.5. – Das »oder« steht im *nicht*-ausschließenden Sinn. Wie erinnerlich, sind die modifizierenden Prädikate stets *auch*-determinierende; sie haben den Unterschied zu determinierenden als einen *Selbst*unterschied in sich. Siehe Anm. 17 zu I.2 [auf S. 48].

17 | E. von Lommel, [Experimental-Physik,] a.a.O. [Anm. 13], S. 482.

18 | Französisch »réel« leitet sich her von spätlat. »realis«, »sachlich, wesentlich«, einer Bildung zu lat. »res«, »Sache«, »Ding«; frz. »virtuel« geht zurück auf mittellat. »virtualis«, »der Anlage, der Möglichkeit nach«, eine Bildung zu lat. »virtus«, »Tüchtigkeit«. Deutsch »reell« hat auch die umgangssprachliche Bedeutung »gediegen«, »zuverlässig«.

19 | P. Siemon/E. Wunschmann, [Leitfaden für den physikalischen und chemischen Unterricht an höheren Mädchenschulen,] a.a.O. [Anm. 13], S. 198.

20 | Hingegen ist, um es zu wiederholen, ein reelles Bild *von allen Seiten*

*Spiegelbilder* Reelle Spiegelbilder nehmen wir ohne Zögern für soundso-Wirkliche; auf Schirmen sichtbar, erzeugen sie *außerhalb* des Spiegels *reale Spuren*, gleichsam Elementarteilchen einer spekularen Welt. Hingegen lassen ihre virtuellen Pendants manch einen zaudern, ob er ihnen Wirklichkeit zuerkennen solle. Er brauchte sich nur ihres *auf-einmal-Vollendetseins* zu versichern, ihres *Gewesen-und-zugleich-Gegenwärtigseins*, um ihrer als »noch bestimmter[er; J. S.]«<sup>21</sup> soundso-Wirklicher innezuwerden, denn ἐνέργεια wäre; sie sind ja ἐν-τελέχεια etwas, das *innen* sein Telos hat, sind als solche so-Wirkende. Wäre ihre Ursache eine, jeglicher Theologie bare, *causa exemplaris*<sup>22</sup>, die imagines *auf-einmal* sich zu vollenden nötigend, und zwar mittels der *Materialität* des Spiegels, des Leuchtens und des Sehens, deren »Zweck und Realisierung des Zwecks«<sup>21</sup> ebenso *in ihnen eines* ist, sie hätte *Realität* zur Fol-

---

d.h. nicht nur aus einer einzigen subjektiven Perspektive sichtbar; es bedarf nicht unbedingt (siehe u[nten]) eines auffangenden Schirmes.

21 | [G. W. F.] Hegel, [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in:] Werke, [Bd.] 19, a.a.O. [Anm. 10], S. 154; Hervorh. v. m.

22 | »causa exemplaris«. Zur vorläufigen Auskunft über einen Begriff, der in dieser Studie zunehmend wichtig werden wird, gebe ich Hinweise auf Thomas und Augustinus. Thomas v. Aquino, Summe der Theologie, hrg. und übers. von Josef Bernhart, Bd. I: Gott und Schöpfung, 3. Auflage, Stuttgart 1954, S. 47, Anm.: »[...] die Inhalte des Geschöpflichen sind *Spiegelungen* Gottes, so daß Gott als das (selber inhaltliche) Urbild aller Inhalte aufleuchtet. Thomas reduziert diesen *Exemplarismus* auf die rein formale Seinsanalogie: nur so, wie das Sein aller Dinge zum Sein Gottes sich verhält, sind sie auch ihren Inhalten nach den in Gott als ihrem Erst- und Allgrund enthaltenen Urbildern ähnlich« (Hervorh. v. m.). Diese Anmerkung bezieht sich auf Summa theol[ogica], q[uaestio] 4, art[iculus] 3.

Stefan Gilson, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, Hellaerau 1930, S. 360: »Was ist denn ein Bild? Doch wesentlich nichts als eine zum Ausdruck gebrachte Ähnlichkeit. Man darf das Bild aber nicht mit der Ähnlichkeit überhaupt verwechseln; es ist nur ein Sonderfall der Ähnlichkeit [...]. Damit eine Ähnlichkeit ein Bild sei, muß sie die Ähnlichkeit eines Erzeugten mit seinem Erzeuger sein. So ist die Ähnlichkeit seiner selbst, die ein Mensch *im Spiegel* erzeugt, sein wahres Bild, weil er es hervorbringt« (Hervorh. v. m.). Gilson merkt an (ebd., S. 552): »Diese Definition des Bildes wurde im Mittelalter oft übernommen«, z.B. von Bonaventura. – Das Problem ist, aus diesen Bestimmungen das *nicht-theologische* Argument der *causa exemplaris* zu extrapolieren. Sich dessen zu erinnern, was bisher (siehe Abschnitt I.3.2 [ab S. 86]) über Ähnlichkeit, Beziehungszahl, Analogie beigebracht wurde, wird hilfreich sein.

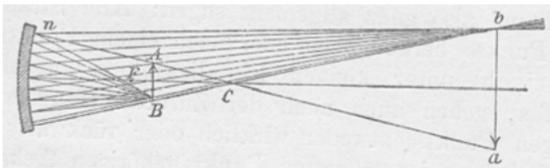
ge (und die *causa exemplaris ist ihre Ursache*). Denn *von selber* kommt *Modi des* virtuellen wie reellen Spiegelbildern, wenn ihnen ein *so-Wirken*, z.B. *Spiegelbildes* ein gespenstisch-Wirken, *zuwächst*<sup>23</sup> *ineins* mit diesem, einem modifizierenden Modus, welcher den determinierenden *in sich enthält*, ein *soundso-Wirklichsein* zu.

Einem Spiegelbild hat von jeher ungewöhnliches Augenmerk gegolten, trägt es doch, obwohl ein zweifellos *reelles* Bild, zweifellos *irreelle*, genauer, *irreale* Züge: »Auch die reellen Bilder der *Sammelspiegel* [...] Hohlspiegel) können ohne Auffangschirm wahrgenommen werden«, sagt das Lehrbuch<sup>24</sup>, »wenn man das Auge in den Weg der Strahlen bringt, welche nach der Vereinigung von den Punkten des Bildes aus wieder auseinandergehen. Das Bild scheint alsdann *vor dem Spiegel in der Luft zu schweben*.«<sup>25</sup> Dieses Phänomen, gewissermaßen ein Modus, der sich selber lügen straft, war schon Euklid bekannt<sup>26</sup>, in der Folge

23 | Reelle Spiegelbilder sind, im Unterschied von virtuellen, keineswegs immer *so-Wirkende*; siehe Abschnitt II.1.3 [ab S. 127].

24 | E. von Lommel, [Experimental-Physik,] a.a.O. [Anm. 13], S. 482f.

25 | Außerdem steht das Bild, entsprechend der Entfernung des Bespielten zum Brennpunkt, auf dem Kopf.



Vor dem Spiegel schwebendes Bild bei b (Abb. aus E. von Lommel, [Experimental-Physik,] a.a.O. [Anm. 13], S. 482)

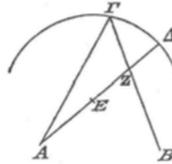
26 | Euklid lehrte zur Zeit des Ptolemaios I. (306–283) in Alexandria; die ihm zugeschriebene Katoptrik ist vielleicht von Theon (2. Hälfte 4. Jh. post) verfaßt worden. Ich zitiere die fragliche Stelle in der versio latina (Euclidis Opera omnia: vol. VII, Euclidis Optica, Opticorum recensio Theonis, Catoptrica, cum Scholiis antiquis, hrg. von [Johan Ludvig] Heiberg, Leipzig 1895, S. 315): »18. In speculis concauis omnia, quae cernuntur, secundum rectam ab eo, quod cernitur, ad centrum sphaerae ductam cernuntur.

sit  $\Gamma\Delta$  speculum concauum radius autem  $B\Gamma$  ad A, quod cernitur, refractus, sphaerae autem centrum sit E, et ab A ad E recta ducatur et producatur. itaque quoniam in phaenomenis suppositum est, loco  $\Delta$  occupato non cerni A, ita ut necessario in AE producta adpareat, in puncto concursus rectae A $\Delta$  radiique  $B\Gamma$  cernetur, h[oc] [est] in Z. [\* 18. In Hohlspiegeln wird alles, was gesehen wird, auf einer von dem, was gesehen wird, zum Mittelpunkt der Kugel gezogenen Geraden gesehen. Es sei  $\Gamma\Delta$  ein Hohlspiegel, der Strahl  $B\Gamma$  zu A,

*Spiegelbilder* hat es, sogar ohne die Phantasterei einiger Spiegelfechter<sup>27</sup>, eher beunruhigend denn belustigend gewirkt. So schreibt Descartes den 26.

---

das gesehen wird, reflektiert, der Mittelpunkt der Kugel aber sei E, und von A nach E werde eine Linie gezogen und darüberhinaus verlängert. Weil nämlich in den Phaenonema angenommen wird, daß A nicht gesehen wird, wenn der Ort  $\Delta$  [vom Beobachter] eingenommen wird, so daß es notwendigerweise auf der verlängerten Linie AE erscheint, und zwar auf dem Punkt, an dem die Gerade A $\Delta$  den Strahl B  $\Gamma$  schneidet, das heißt in Z.]«



Euklids propositio 28 (ebd., S. 333ff.) kommt erneut auf das Phänomen zurück; im 17. Jahrhundert gibt Pierre Hérigone der Euklidischen eine eigene Fassung (besonders propos[itio] 29) (*Cursus mathematicus*, Paris 1634/37, S. 118. Zit. nach Jurgis Baltrusaitis; siehe die folgende Anm. 27): »In speculis concauis, si oculi sint extra diamerrum, tam altitudo quàm latitudo faciei erit euersa, simulacrumque apparebit inter faciem & speculum, eo minus, quo facies fuerit à speculo remotior. [\* (Bei konkaven Spiegeln verhält es sich so:) Wenn die Augen sich außerhalb des Durchmessers befinden, erscheint die Länge und die Breite des Gesichts umgekehrt, und sein Bild erscheint zwischen dem Auge und dem Spiegel, und zwar umso kleiner, je weiter das Auge vom Spiegel entfernt ist (J. Baltrusaitis, *Der Spiegel*, a.a.O. [Anm. 27], S. 259)].«

27 | Für die Anm. 27–37 entnehme ich einige Auskünfte der faszinierenden Materialsammlung von Jurgis Baltrusaitis: *Le miroir. révélations sciencefiction et fallacies*, Paris 1978, ein »essai sur une légende scientifique [\* Essay über eine wissenschaftliche Legende]« zubenannt. Die deutsche Ausgabe – aus der, S. 259, ich zum Schluß der obigen Anm. 26, Hérigone betreffend, zitierte – hat einen veränderten Titel: *Der Spiegel. Entdeckungen, Täuschungen, Phantasien*, Gießen 1986. Ich ziehe beide Ausgaben heran.

»Spiegelfechter«, d.i. ein Prahlhans. Von angeblichen Duellen zwischen Held und (Hohl-)Spiegelheld ist jahrhundertlang bedenkenlos erzählt worden; Gelehrte wie della Porta, Magini, Kircher (zu ihnen siehe Anm. 35–37 [auf S. 163f.]) machten sich sogar anheischig, *vorgespiegelte* Zweikämpfe theoretisch zu begründen. Edgar Allan Poe hat dem Sujet die ihm gebührende Ehre großer science-fiction verliehen: William Wilson (übers. von Arno Schmidt in: E[dgar] A[llan] Poe, *Das Gesamtwerk in zehn Bänden*, Bd. 4, Olten/Freiburg 1976, S. 671–705).

Februar 1630 an Mersenne<sup>28</sup>: »Vous savez bien qu'un miroir concave *Modi des Spiegelbildes* fait paroistre l'image en l'air et encore qu'il soit en un lieu obscur où il ne puisse estre vu, pourvu que l'objet soit en un lieu illuminé, il ne le representera pas moins [...] [\* Sie wissen natürlich, daß ein konkaver Spiegel das Bild in der Luft erscheinen läßt, und selbst dann, wenn er an einem dunklen Ort ist, wo man ihn nicht sehen kann, wird er es dennoch zeigen, vorausgesetzt, der Gegenstand befindet sich an einem beleuchteten Ort].« Er wolle nicht geheimnisvoll tun, setzt der Philosoph hinzu, »[...] mais pourtant je ne serois bien aise qu'il fust imprimé pour certaines raisons et je n'en parleray du tout en mon traité [\* aber dennoch wäre es mir aus bestimmten Gründen nicht angenehm, wenn es gedruckt würde, und in meiner Abhandlung werde ich es keinesfalls erwähnen].«<sup>29</sup> Warum gibt sich Descartes so vorsichtig? Fürchtet er, »als Scharlatan, Thaumaturg oder Geisterbeschwörer behandelt zu werden.«<sup>30</sup> Mersenne hingegen erwähnt 1651 das seltsame Phänomen ungeniert in seiner *Catoptrique*.<sup>31</sup>

Indes findet sich, wer darüber spekuliert, gewiß nicht nur in guter Gesellschaft. Zwar zieren ein Philosoph Seneca<sup>32</sup>, ein Physiker al-Haitham<sup>33</sup>, ein Mathematiker Mydorge<sup>34</sup> die Namenliste, doch sind die

---

28 | Œuvres de Descartes, I, Correspondance, hrg. von Ch[arles] Adam/P[aul] Tannery, Paris 1897, S. 120f.; nach J. B[altrusaitis], [Le miroir], a.a.O. [Anm. 27], S. 228.



Descartes 1630, Konkavspiegel, der Bilder außerhalb des Spiegels zeigt (Abb. aus J. Baltrusaitis, ebd., frz., S. 228).

J. Baltrusaitis (ebd., dt. S. 264): »Die beigefügte Zeichnung zeigt eine Vorrichtung mit einem konkaven Spiegel (b), der das Bild eines beleuchteten Gegenstandes (a), das durch ein kleines Loch in (c) aufgenommen wird, an einen dunklen Ort (e) zurückstrahlt.«

29 | [Œuvres de Descartes, I, Correspondance], a.a.O. [Anm. 28], S. 121; nach J. B[altrusaitis] wie Anm. 28 [dt., S. 264].

30 | J. Baltrusaitis, [Der Spiegel,] a.a.O. [Anm. 27], S. 264.

31 | Miran Mersenne (1588–1648), *L'optique et la catoptrique*, Paris 1651.

32 | Seneca: »Macht aus einem Teil einer halbierten Glaskugel einen konkaven Spiegel und stellt euch außerhalb des Mittelpunktes auf: alle Personen, die neben euch stehen, erscheinen umgekehrt und euch näher als der Spiegel.« Nach J. B[altrusaitis], [Der Spiegel], a.a.O. [Anm. 27], S. 258; Baltrusaitis gibt Seneca, nat. II (Naturales quaestiones), als Quelle an.

33 | Ibn al-Haitham (Alhazen), 965–1039/40. Obwohl al-Haitham bei der Berechnung der Bilder vor dem Hohlspiegel in manchem geirrt haben mag, darf er als ein Meister in der geometrischen Optik des Mittelalters gelten; die

*Spiegelbilder* della Porta<sup>35</sup>, Magini<sup>36</sup>, Kircher<sup>37</sup> kaum zum besten beleumundet, und unschwer ist zu entdecken, was der eine in des anderen trübem spe-

---

Scholastiker haben ihn genutzt und geehrt. Umberto Eco erwähnt in seinem, im scholastischen Milieu spielenden Roman »Der Name der Rose« (dt. München 1982, S. 312), worin er gelegentlich mit Spiegeleffekten arbeitet, al-Haithams Traktat »De aspectibus«\*: in ihm würden »mit genauen geometrischen Demonstrationen die verschiedenen Möglichkeiten der Spiegel dargelegt«. Nach J. B[altrusaitis] (Le miroir, a.a.O. [Anm. 27], dt. S. 285) handelt al-Haithams Katoptrik ausführlich »de erroribus qui accidunt in speculis [\* von den Fehlern, die bei Spiegeln auftreten]«.

\*Der arabische Titel lautet »Kitab fi 'l-manazir« (›kitab‹ für ›Schritt‹, ›manazir‹ für ›Optik‹), d.i. die sogenannte Große Optik. »ὀπτικά kann konkret als Bezeichnung für die Gegenstände des Gesichtssinnes aufgefaßt werden; in diesem Sinn finden wir es bei Aristoteles verwandt, etwa *Metaph[ysik] M 2. 1076 b39–1077 a9*. Von dieser Bedeutung dürfte man bei der Übersetzung durch *manazir* ausgegangen sein. [...] Die Lateiner übersetzen den Terminus nach seiner gewöhnlichen Bedeutung mit *aspectus*; Roger Bacon ist sich seiner Bedeutung wohl bewußt, wenn er erklärt: »de opticis, id est de aspectibus« (Matthias Schramm, *Ibn al-Haithams Weg zur Physik*, in: Boethius, *Texte und Abhandlungen zur Geschichte der exakten Wissenschaften*, hrg. von J. E. Hofmann/F. Klemm/B. Sticker, Bd. I, Wiesbaden 1963, S. 189, mit Anm. 2).

Eine *versio latina*, deren Verfasser bisher nicht ermittelt wurde, hat Friedrich Risner – zusammen mit Witelos *Perspectiva* – in der von ihm veranstalteten Ausgabe »*Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem ...*«, Basel 1572, veröffentlicht; Neudruck des Thesaurus (mit einer Einleitung von David C. Lindberg) New York 1972. Lindberg gibt in seinem Buch »*Auge und Licht im Mittelalter*« ([Frankfurt a.M. 1987], *passim*) Auskünfte und Aufschlüsse über Ibn al-Haithams optische und katoptrische Lehren.

34 | Claude Mydorge, 1585–1647. Der Mathematiker verfaßte u.a. »*Prodromus catoptrorum et dioptrorum*«, Paris 1631. In seinem »*Examen du livre des Récréations mathématiques*«, Paris 1630, kritisierte er – obwohl selber so manchem katoptrischen Unsinn aufsitzend; siehe Anm. 42 auf S. 161] – das Spiegelspektakel: »*les miroirs creux qui font voir les images des objets ailleurs? Tout ce discours est tellement rempli d'inepties que nous ne pouvons le laisser passer sans nous y arrester pour réduire sous la vérité ce que l'opinion a fait avancer, non seulement dans ce livre [ce livre, d.i. Maginis in Anm. 36 u(nten) genanntes Buch; J. S.] mais presque partout ailleurs, de faux [\* Hohlspiegel, die die Abbilder der Gegenstände anderswo erscheinen lassen? Diese ganze Argumentation ist so voll von Ungereimtheiten, daß wir sie nicht durchgehen lassen können, ohne dabei zu verweilen, um das, was die Lehrmeinung nicht nur in diesem Buch, sondern fast über-*

culo erspäht hat. Auch Daniel Schwenter und Philipp Harsdörffer<sup>38</sup> haben sich für »Mathematische und Philosophische Erquickstunden«, zu *Spiegelbildes*

---

all an Falschem gefördert hat, auf die Wahrheit zurückzuführen.]« (nach J. B[altrusaitis], *Le miroir*, a.a.O. [Anm. 27], S. 227 [dt.: S. 263]).

35 | Giambattista della Porta, 1538–1615; siehe Anm. 36 zu I.2 [auf S. 52]. Infolge seines Interesses an der sogenannten natürlichen Magie, die aufmerksam naturwiss[enschaftlichen] Kuriositäten bedachte, war della Porta gegenüber phantastischen Spiegelphänomenen allzu aufgeschlossen und unkritisch; er berücksichtigte sie in den diversen Ausgaben seiner »*Magia naturalis*«. Dem Geist der Zeit entsprechend, bemühte er sich – trotz seiner naturwissenschaftlichen und technischen Erfahrung – kaum grundsätzlich, derlei *specularia* mit einer rationalen Betrachtungsweise in Einklang zu bringen. So verstieg er sich z.B. zu dem Aberwitz: »Das Phantom eines Menschen, der [mittels eines Hohlspiegels, J. S.] in dem Raum projiziert wird, bewahrt seine Körpertemperatur und sogar seine Stimme« (nach J. B[altrusaitis], [Der Spiegel,] a.a.O. [Anm. 27], S. 261).

In Hinblick auf solche Spekulationen leuchtet ein, daß das frz. Wort für »Spiegel«, »*miroir*«, etymologisch zu lat. »*mirare*«, »*bewundern*«, »*mirari*«, »*sich verwundern*«, und »*miraculum*«, »*Wunderding*«, gehört; die Grundbedeutung von »*mirari*«, »*schauen*«, ist zu »*stauend schauen*« geworden.

36 | G[iovanni] A[ntonio] Magini [1555–1617], *Breve istruzione sopra l'apparenza e mirabili effetti dello speculo concavo sferico*, Bologna 1611; frz. als »*Brève instruction [...]*«, Paris 1632. Mydorge kritisiert Magini, den Astronomen und Freund Keplers, er übernehme »*toutes les niaiseries géométriques inadmissibles* [\* alle unmöglichen geometrischen Albernheiten]« (nach J. B[altrusaitis], *Le miroir*, a.a.O. [Anm. 27], S. 228 [dt., S. 264]); er selber freilich teilt mit Magini den Denkfehler, der Gegenstand und dessen Spiegelbild vermöchten einander zu berühren.

37 | Athanasius Kircher (Fulda 1602–Rom 1680). Jesuit und Universalgelehrter, Geistes- und Naturwissenschaftler; seit 1629 Professor für Mathematik, Philosophie und orientalische Sprachen in Würzburg, nach 1634 u.a. Lehrer an der Gregoriana. Kircher experimentierte (*laterna magica*, Rechenmaschine), mikroskopierte (Blut) und kartographierte (Meeresströmungen); er korrespondierte u.a. mit Huygens und Leibniz. Bedeutende Publikationen: *China Monumentis, quæ Sacris quæ Profanis, Nec non variis Naturæ & Artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis Illustrata ...*, Amsterdam 1667 (Reprint Frankfurt a.M. 1966); *Neue Hall- und Thon-Kunst ...*, Nördlingen 1684 (Reprint Hannover 1983); sowie die hier interessierende »*Ars magna lucis et umbræ*«, Rom 1646, ein Werk, das trotz allem Anspruch nicht durchweg strenger Wissenschaft genügt. – Gleichwohl könnte »*miroir*« bei Kircher schon eher als bei della Porta an die Sentenz des Aristoteles, »*διὰ [...]* τὸ

*Spiegelbilder* denen sie 1651/53 einluden, dieser Quellen, ins Detail ihnen folgend, bedient und sich der »Qualitäten, welche die hohlen Spiegel an sich haben«<sup>39</sup>, amüsant das Gruseln lehrend, bemächtigt. Zu lesen steht in dem barocken Deutsch der Jahrzehnte Leibnizens, es sei »mit Lust zu sehen«, wie durch Konkavspiegel »das Bild bisweiln / just und nahe zu dem Auge kommet/ *ausserhalb des Spiegels*«. <sup>40</sup> Langsam vergeht einem die Lust: »Die solch Geheimnuß nicht wissen / griffen bald zu der Wehr / weil sie meynen / sie seyen verrathen / indem einer *hinter ihnen* einen Dolchen hält / welchen der Spiegel gegen den davorstehenden / eilig und mit grossem Schrecken herauswirffet. Obgedachter Paulus Braun<sup>41</sup> hat Spiegel gemacht / durch welche man den Dolchen abgesondert *vor dem Spiegel heraus / gleichsam in der Lufft schwebend* gesehen. Man hat auch erfahren / daß mancher gemeinet / er müs-

---

θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν  
 [\* Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens (...)]« (Met[aphysik] 982 b12f. [dt.: hrg. von Horst Seidel, übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1978, Bd. I, S. 13]), erinnern.

38 | Daniel Schwenter, Professor der »Mathematum et linguarum Orientalium bey der löblichen Universitet Altdorff«, und Georg Philipp Harsdörffer, »eines Ehrloblichen Stadtgerichts zu Nürnberg Beysitzer« sowie Erfinder eines poetischen, eben des Nürnberger Trichters. Sie verfaßten »Deliciae Physico-Mathematicae Oder Mathemat: und Philosophische Erquickstunden«, darin über tausend »Schöne, liebliche und Annehmliche Kunststücklein, Auffgaben und Fragen, auß der Rechenkunst, Landtmessen, *Perspectiv*, Naturkündigung, und andern Wissenschaftten genomen, begriffen seindt ...«, 2 Bde., Nürnberg 1651 u. 1653.

39 | Ebd., Bd. 1, Sechster Theil der Erquickstunden, S. 299; aus dem Untertitel zu »Die XXX. Auffgab«. – Die XXV. Auffgab. Von den kuglichten / oder auswärts runden Spiegeln und ihren Tugenden, [ebd.,] S. 295f., habe ich auszugsweise abgedruckt in »Über Leibniz. I. Monade, Kugel, Integral; ein Versuch« (in: Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, [hrsg. von Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler, Köln 1983, S. 65–74], S. 66 [auch in diesem Band ab S. 299]). – Weiteres, vornehmlich Ästhetisches, zum Bild des Konkavspiegels erörtere ich in der Studie »Spiegelkunst« und vor allem in dem Korollar zu Il Parmigianinos Selbstbildnis [beide Arbeiten von Schickel nicht ausgearbeitet; zu letzterem siehe Scholion »Narziss ...« ab S. 271].

40 | [Daniel Schwenter/Philipp Harsdörffer,] Erquickstunden, wie Anm. 39 (XXX. Aufgabe), ebd.; Hervorh. v. m.

41 | *Obgedachter Paulus Braun*. Vgl. ebd., S. 297: »Paulus Braun als Burger zu Nürnberg hat es trefflich weit mit dergleichen [Brenn-; J. S.]Spiegeln gebracht [...]«.«

se nach seiner Hand oder Gesicht ausser dem Spiegel tasten / und diß *Modi des* soviel weiter / je grösser der Spiegel / und je weiter man von dessen *Spiegelbildes* *centro* gestanden. Eben dieser Ursach halben so man dergleichen Spiegel auf den Boden eines Saals oder andern Gemachs leget / daß seine Höle Wagrecht gegen den Horizont lige / so sihet einer unten einen Menschen / so da scheint / als wäre er *bey den Füssen aufgehänget*. So man aber unter ein Gewölb eines Hauses / so fein hell und durchsichtig ist / viel solche grosse Spiegel hängete / könnte man ohne grossen Schrecken nicht in das Gemach gehen / dann man sehe viel *Menschen in der Lufft* /als ob sie bey den Füssen aufgehänget wären.«<sup>42</sup>

Dem so lange wundersamen wie unerklärlichen Phänomen hat wohl Geronimo Cardano – Philosoph, Mathematiker und Arzt im Ausgang der Renaissance, dessen bedeutender Name zumindest in *Cardanische Formel* und *Cardanische Aufhängung* bewahrt ist<sup>43</sup> – den Begriff gefunden<sup>44</sup>: *spectrum artificiosum*. Das Lexikon setzt »spectrum« dem

---

42 | [Daniel Schwenter/Philipp Harsdörffer,] Erquickstunden, a.a.O. [Anm. 39], S. 299f.; Hervorh. v. m. Auch diese Autoren übernehmen kritiklos den oben (in Anm. 36 [auf S. 163]) erwähnten Denkfehler.

43 | Geronimo Cardano (Hieronymus Cardanus, 1501–1576. Er veröffentlichte u.a. »De subtilitate rerum« (1551) und »De varietate rerum (1556). Seine Autobiographie »De vita propria« (Manuskript 1575/76; hrg. von Gabriel Naudé, Paris 1643) ist nicht allein – wie die von Cellini verfaßte Vita – Lebenserzählung, sondern auch Selbstbetrachtung (vgl. Kapitel wie z.B. »Mein Charakter, geistige Mängel und Schwächen«, »Meine Nachdenklichkeit und meine Art zu gehen«, »Meine wichtigsten Lebensregeln«); in die anderen Schriften fließt viel Autobiographisches ein. Deutsch als »Des G. C. von Mailand (Bürgers von Bologna) eigene Lebensbeschreibung«, übers. von Hermann Hefele, Jena 1914; vgl. Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, Bd. IV.2, Frankfurt a.M. 1969, S. 696–732. Goethe hat Cardano – wie auch della Porta – in der Farbenlehre, Historischer Teil, gewürdigt.

*Cardanische* (auch *Cardanosche*) *Formel*: algebraische Formel zur Lösung kubischer Gleichungen nach deren Umformung durch Substitution. Benannt nach G. C., obwohl seine Priorität von Anfang an, wohl zu Recht, bestritten worden ist. Vgl. G. C., *Ars magna sive de regulis algebraicis*, Nürnberg 1545. *Cardanische Aufhängung*: Dient dazu, (mittels zwei Achsen) Schwankungen und (mittels drei A[chsen]) Drehungen von Geräten wie Uhren, Kompassen, Lampen etc. fernzuhalten. – Die vom Auto bekannte Kardanwelle ist gleichfalls auf G. C. zurückzuführen.

44 | Vgl. J. B[altrusaitis], [Le miroir,] a.a.O. [Anm. 39], frz. S. 225, dt. S. 260.

*Spiegelbilder* griechischen »εἶδωλον«<sup>45</sup> gleich; es bezeichne »eine Erscheinung in der Vorstellung, ein *Schemen*, ein *Gesicht*«<sup>46</sup>, verengt also den (in seinem Ursprung, dem archaisch lateinischen »specere«, noch offenen) Bedeutungshorizont des Sehens-von-etwas auf ein Schauen von *Un*-sinnlichem, wo nicht *Übersinnlichem*. Ein hinzugefügtes *artificiosum* soll jedem Verdacht, bei diesem Schemen, das mittels Vorspiegelung erst *künstlich* erzeugt werde, handele es sich um eine *Naturerscheinung*, *expresso verbo*, wehren. Hierbei bleibt unbedacht, daß die Erscheinung, obwohl *an sich* natürlich, lediglich *für uns*, sehen wir sie falsch<sup>47</sup>, *unnatürlich* ist. So hat noch ein Jahrhundert, nachdem Cardano rational aufgetreten war, um 1650, Athanasius Kircher den Besuchern Roms das *Miraculum* eines schwebenden, scheinbar mit Händen zu greifenden Jesusknaben, dem gar ein Sockel, darauf auszuruhen, erbaut worden, vorgegaukelt<sup>48</sup>, und nur ein Jahr, ehe Kant naturwis-

---

45 | Vgl. K[arl] E[rnst] Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. II (I–Z) Leipzig 1880], unter »spectrum«. Vgl. auch [Johann Georg Wilhelm] Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 1. Bd. (A–K), 2. Auflage, Berlin 1849, unter »εἶδωλον«. Danach bedeutet »εἶδωλον« bei Homer noch »Gestalt, die einem ähnlich ist«; in der Prosa (z.B. bei Herodot) nimmt es dann den Sinn von »Nachbild, Bild« an; einige Verbindungen mit »εἶδωλον« betonen, daß es sich um ein Bild, nicht um die Sache selbst handele: »οκιάς εἶδωλον«, »Gespenst«; »εἶδωλον καὶ ψεῦδος«, »Trugbild«. So scheinen gewisse Spiegelbilder auf den ersten Blick den Namen »Phantom« zu verdienen, sind indes keine.

46 | Vgl. noch einmal K. E. Georges, ebd.

47 | Siehe auch die ersten beiden Abschnitte der Studie »Spiegelblicke« [ab S. 117].

48 | Das berichtet Gaspar Schott SJ, ein Schüler von A. Kircher, im ersten Teil (*Optica*) seiner »*Magia Universalis Naturae et Artis sive Recondita Naturalium & Artificialium rerum Scientia*«, Bamberg 1677, Liber VI (*De Magia Catoptrica*), S. 327f.; ich zitiere den Bericht in extenso: »P. Athanasius Kircherus ante speculum suum maximum, quo à Magino fabricatum fuisse, suspenderit statuam nudam pueri J E S U è cera candida, sed inversam, capite deorsum tendente [sic!; J. S.], eamque Machinâ aliquâ Hydraulicâ non procul à speculo inter alias Machinas collocata ita absconderat, ut speculum inspicientes e longinquo statuunculam non viderent, sed solam eius imaginem ante speculum in aere suspensam, & quidem erectam, & valde à speculo remotam. Collocaverat praeterea ante idem speculum marmoream columnulam, cum lapide itidem marmoreo plano superposito, & quidem eo loco, in quo imago icunculæ cereae & determinatio spatio apparebat haerere in aere. Inde fiebat, ut dicta imago è speculo egrediens supra columnulam

*senschaftlich* über das mysteriöse Spiegelbild, dessen Fehldeutung den *Modi des Geistersehern* lassend, sich äußern wird<sup>49</sup>, nämlich 1765, drohen die *Spiegelbildes* sonst rationalen Enzyklopädisten das Spiegelfechten *naturmagisch* der Moderne zu tradieren<sup>50</sup>; Paradoxa des Paradigmenwechsels.

3. Der *Planspiegel* läßt sich als *Grenzfall* zwischen konkaven und konvexen Spiegeln auffassen: sein Krümmungsmaß ist *Null*, sein Krüm-

---

se collocare, & ibidem permanere videretur. Unde vix ullus erat qui imaginem columnulae impositam videret, & non protinus accederet, manibusque imaginem tangere iterum iterumque conaretur, inanit tamen conatu, & cum ingenti stupore. Crescebat stupor, postquam advertabant spectatores, catoptricum id esse spectrum, nec ullibi tamen statuum veram reperiabant diu circumspiciendo undique quaesitam. Tantò autem meliùs haec phasinata exhibebuntur, quantò majora, hoc est, majoris sphaerae portiones fuerint specula. Objecta multis modis abscondi possunt, ne videantur, & sola imago appareat [\* Pater Athanasius Kircher hatte vor seinem größten Spiegel, der von Maginus angefertigt worden war, eine Figur des nackten Jesuskindes aus weißem Wachs aufgehängt, aber umgekehrt, mit dem Kopf nach unten, und sie durch eine nicht weit von dem Spiegel zwischen andere Maschinen gestellte hydraulische Maschine so verborgen, daß, wer aus der Ferne in den Spiegel blickte, die kleine Figur nicht sah, sondern nur ihr vor dem Spiegel in der Luft schwebendes Spiegelbild, und zwar aufrecht und weit vom Spiegel entfernt. Er hatte außerdem vor diesen Spiegel eine kleine Marmorsäule mit einem flachen Marmorstein darauf gestellt, und zwar genau dort, wo das Spiegelbild des wächsernen Figürchens und die räumliche Begrenzung in der Luft zu schweben schienen. Dies bewirkte, daß besagtes Spiegelbild aus dem Spiegel zu treten, sich auf die kleine Säule zu stellen und dort zu verweilen schien. Beinahe alle, die das auf der kleinen Säule stehende Spiegelbild sahen, traten sogleich heran und versuchten, das Bild wieder und wieder mit Händen zu greifen, jedoch mit vergeblichem Bemühen und außerordentlichem Verblüffen. Die Verblüffung wuchs, nachdem die Betrachter bemerkten, daß es sich um ein katoptrisches Bild handelte, und doch nirgends die wirkliche Figur fanden, nach der sie durch langes Umherschauen überall suchten. Diese Erscheinungen lassen sich um so besser erzeugen, je größer der Spiegel ist, das heißt, je größer die Kugel, deren Ausschnitt er ist. Die Gegenstände können auf vielerlei Weise verborgen werden, so daß sie selbst nicht gesehen werden und nur ihr Spiegelbild erscheint.]«

49 | Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch *Träume der Metaphysik*, Riga 1766, 1. Teil, 3. Hauptstück.

50 | [Denis Diderot/Jean Le Rond d'Alembert,] *Encyclopédie*, vol. X, Neufchâtel 1765, art. »Miroir«.

*Spiegelbilder* mungsmittelpunkt liegt im Unendlichen.<sup>51</sup> Mathematiker gebrauchen die Wendung ›eine Größe *strebe gegen* (gehe gegen) Null (bzw. Unendlich)‹; berechnen wir die infinit vielen Stufen konkaver oder konvexer Krümmung und konstruieren entsprechende Spiegel, dann bringen *wir* das Krümmungsmaß gegen seinen Grenzwert. Ist es aber vorstellbar, daß *Spiegel von sich* aus ihr Krümmungsmaß ändern? Die Frage überhaupt aufzuwerfen, indiziert, ihre Beantwortung sei ebenso heikel, wie sie simpel scheine. Jedenfalls wird die Antwort, da ein Spiegel, *ohne zu spiegeln*, kein Spiegel ist, notwendig mit seinen Bildern, deren Modi wesentlich angehend, zusammenhängen; das *Wie* dieses Zusammenhängens mag selber die Antwort sein.

Die Frage, ob derartige, ihr Krümmungsmaß selbst variierende Spiegel *vorstellbar* seien, schließt die weitere ein, *unter welchen Umständen* ihr Vorkommen sich vorstellen lasse; die Frage nach dem Sinn, den eine Behauptung ihrer Existenz haben könnte, folgt erst als dritte. Daß nun Spiegel *aus eigenem*, wenn auch um-willen-von-etwas – d.i. das οὐ ἕνεκά τινος (›worum-willen‹) des Aristoteles<sup>52</sup> – ihre Krümmung abzuschwächen bzw. zu verstärken imstande seien,

---

51 | »Den Mittelpunkt der Schale auf ihr selbst nennt man den optischen Mittelpunkt, den der Kugelkrümmung den geometrischen Mittelpunkt, und den Mittelpunkt beider Mittelpunkte den Brennpunkt. Die drei Punkte liegen in einer Linie, der optischen Achse« (Die gesamten Naturwissenschaften. Für das Verständnis weiterer Kreise und auf wissenschaftlicher Grundlage bearbeitet von [Leopold] Dippel [u. a.; J. S.], eingeleitet von Hermann Ma-sius, 1. Bd., 3. Auflage, Essen 1873, S. 283).

52 | Aristoteles distinguirt οὐ ἕνεκά τινος (›zugunsten von etwas‹) und οὐ ἕνεκά τινος (›zum Zweck von etwas‹); der zweite Terminus steht ausschließlich bei Prinzipien als Zwecken. [In der] E[udemischen] E[thik] 1249 b6–13 wird diese Distinction durch eine Analogie erklärt (ich zitiere in der Übersetzung von I[ngemar] Düring, [Eudemische Ethik,] a.a.O., S. 451): »Ἀρχή [bei Düring ›Herrschaftsinstanz‹, eigentlich ›Grund‹ oder ›Anfang‹; J. S.] kann aber zweierlei bedeuten: in einem Sinn ist die medizinische Wissenschaft die ἀρχή: zugunsten des Patienten verordnet der Arzt auf Grund seiner Kenntnis der medizinischen Wissenschaft; in einem anderen Sinn ist die Gesundheit die ἀρχή: zum Zweck der Gesundheit des Patienten handelt der Arzt; diesen zweifachen Sinn des Weswegen habe ich anderswo [nämlich im Dialog »Περὶ φιλοσοφίας«, von dem nur Fragmente vorliegen; J. S.] erörtert.« – Ich behandle die spekulative Anwendung der Aristotelischen Distinction weiter unten; vorweg sei gesagt, sowohl der theologischen als auch der metaphysischen Vorstellung, Spiegel änderten ihr Krümmungsmaß von selber, ist οὐ ἕνεκά τινος angemessen.

ist der Vorstellungskraft außer jedem Zweifel. Sie selber hat ›leben- *Modi des*  
den spiegheln‹, so der Name seit Ruysbroek<sup>53</sup>, ein sozusagen geistli- *Spiegelbildes*  
ches Domizil verschafft, bevor Leibniz, sollte er mit dem Namen *eben*  
*dieselbe Sache* habe treffen wollen, sich ihrer als *miroirs vivants*<sup>54</sup> à  
rigueur métaphysique<sup>55</sup> annahm. Zuvor hatte Nicolaus von Cues, die  
Geometrie der Katoptrik *spekulativ* denkend<sup>56</sup>, »specula [...] *viua* et  
intellectualia atque libera [\* lebendige, geistige und freie Spiegel]«  
durch ihr Können (*posse*), »*seipsa incuruare rectificare et mundare*  
[\* sich selbst krumm, plan und rein zu machen]«,<sup>57</sup> definiert. Jedoch  
hatte er die Anstrengung der Spekulation, in welcher Disziplin im-  
mer, an nichts und niemanden *außer an Gott* gewendet; es war ein  
Gott, eher dem *Gläubigen* als *Vorbild*, denn dem *Wissenden* als *Urbild*  
zu begegnen, allenfalls *ein* theologischer, keinesfalls ein metaphy-  
sischer Gott.

Das Wort ›Vorstellung‹, urteilen die Brüder Grimm<sup>58</sup>, werde »ge-  
wöhnlich in sehr unbestimmtem sinne angewendet«, »die unbe-  
stimmtheit des begriffs im allgemeinen sprachgebrauch« zeige sich  
»besonders auch in der unerschöpflichen fülle der epitheta, die mit  
*vorstellung* verbunden«<sup>59</sup> würden. Die aufgeworfenen Fragen bleiben  
aber *philosophisch* solange indiskutabel, als sie eines *philosophi-*  
*schen* Begriffs dessen, was ›Vorstellung‹, und dessen, was ›lebend

---

53 | Johannes Ruysbroek (1294–1381), doctor ecstaticus; seine mysti-  
schen Lehren sind von Meister Eckhart beeinflusst. In seiner Schrift »Dat  
Boec vanden twaelf Beghinen« gebraucht er den Ausdruck ›een levende  
spieghel‹, den außer Leibniz auch Nicolaus von Cues und Giordano Bruno  
aufgenommen haben.

54 | Vgl. Leibniz, Les Principes de la Philosophie, d.i. die sogenannte Mo-  
nadologie, Art. 83; Principes de la Nature et de la Grace, fondés du raison,  
Art. 3; »Infinité«, kommentierende Anmerkungen zu Pascals »Pensées«.

55 | Philosophische Themen hat Leibniz häufig im Stil der Konversation  
oder Korrespondenz erörtert; gelegentlich aber betont er die metaphysische  
Strenge dessen, was er schreibt.

56 | Z.B. in seiner Schrift »De filiatione Dei«. Zur spekulativen Katoptrik  
des Cusanus siehe das betr[effende] Scholion [nicht ausgearbeitet].

57 | Cusanus, [De filiatione dei III,] Ed. Argent., folio 65f.; in Ed. Paul  
Wilpert, S. 192.

58 | Grimm DWB, Sechszwanzigster Band (XII,2) 1860, unter ›Vorstel-  
lung‹.

59 | Grimm DWB, ebd. Das Wörterbuch führt dreißig solcher Epitheta an:  
z.B. ›artige V.‹ (Pückler), ›gereinigte V.‹ (Immermann), ›grillenhafte V.‹  
(Goethe), ›richtige V.‹ (Forster), ›verkehrte V.‹ (Wackenroder) ...

*Spiegelbilder* bedeute, ermangeln.<sup>60</sup> Um ›Vorstellung‹ auf diesen Begriff zu bringen, wird vorteilhaft Hume herangezogen. Er scheidet bekanntlich »all the perceptions of the mind [\*alle Auffassungen des Geistes]« in zwei Klassen<sup>61</sup>, »which are distinguished by their different degrees of force and vivacity [\* die sich durch den verschiedenen Grad ihrer Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden]«: die einen, nämlich »all our *more lively* perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will [\* alle unsere lebhaften Auffassungen, wenn wir hören, sehen, tasten, lieben, wünschen oder wollen]«, nennt er ›impressions‹ (Eindrücke)<sup>62</sup>; die anderen, uns hier angehenden, »the *less lively* perceptions [\* die weniger lebhaften Vorstellungen]«, nennt er ›thoughts‹ oder ›ideas‹ (Vorstellungen).<sup>63</sup> Hume sagt nun

---

60 | Johannes Hoffmeister schreibt in dem von ihm herausgegebenen »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« (2. Auflage, Hamburg 1955, unter ›Begriff‹): »In der *Metaphysik* haben die B.e eine andere Würde und Funktion als in den Einzelwissenschaften (einschließlich der traditionellen Logik). Sie sind nicht bloß ›Hilfsmittel des Verstandes beim Denken‹ [...]. Der philosophische Begriff ist vielmehr – nach der Hegelschen Formulierung – ›das eigene Selbst des Gegenstandes‹.« – Siehe auch die Beilage »Was heißt: philosophisch etwas dartun? Eine Orientierung an Josef König« am Ende des Buches.

61 | [David] Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sect[ion] II (Of the Origin of Ideas); hier finden sich sämtliche Hume-Zitate dieses Absatzes. [Die Übersetzungen sind aus: David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, hrsg. und übers. von Raoul Richter, Hamburg 1973, S. 18–20]

›perception‹. Zu Humes Begriffen ziehe man das Englisch-deutsche Register, das Raoul Richter seiner Übersetzung des »Enquiry« beigegeben hat, heran (11. Auflage, Hamburg 1984, S. 209ff.). Unter ›perceive, perception‹ steht dort: »*Perception* bedeutet im Enquiry jede Art von *Bewußtseinsinhalten*, unmittelbaren und mittelbaren, räumlich und unräumlich charakterisierten, d.h. ›äußeren‹ und ›inneren‹; befaßt also sämtliche *impressions* (= *outward and inward sensations*) und sämtliche *ideas* und *thoughts*. Das Haben solcher Inhalte heißt *perceive*. Den *perceptions* stehen innerhalb unseres ›Geistes‹ in gewissem Sinne die *operations of the mind* gegenüber.«

62 | R. Richter, [Englisch-deutsches Register] a.a.O. [Anm. 61], unter ›impression‹: »jeder unmittelbar erfahrene Bewußtseinsinhalt, äußerer oder innerer. [...] Gegenstück: die mittelbaren Bewußtseinsinhalte, die *ideas*, *conceptions*, *thoughts*«.

63 | Ebd. unter ›idea‹: »stets die mittelbare, *reproduzierte* Vorstellung, die subjektive Wiederholung oder Abänderung einer ursprünglichen Wahrnehmung, einer *impression*. Die *ideas* sind die matten Kopien der Originale.«

weiter, und zwar »to express myself in *philosophical language* [\* um *Modi des* mich in philosophischer Sprache auszudrücken]«<sup>64</sup>, »all our ideas or *Spiegelbildes* more feeble perceptions are *copies of our impressions* or more lively ones [\* all unsere Vorstellungen oder schwächeren Auffassungen sind Abbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Auffassungen (dt.: ebd. [Anm. 61], S. 19)]«; er verdeutlicht dies z.B. an unserer Vorstellung von Gott (idea of God) als einem unendlich klugen, weisen und guten Wesen, die wir, »reflecting on the *operations of our mind*, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom [\* aus der Besinnung auf die Vorgänge in unserem eigenen Geiste und aus der Steigerung dieser Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose (dt.: ebd., S. 20)]«, gewinnen. Auch an anderen höchst abstrakten Vorstellungen wie ›Seele‹, ›Geist‹, ›Welt‹<sup>65</sup>, ›Natur‹ hätte Hume exemplifizieren können, und seine weniger abstrakten Exempel ›golden mountain‹, ›virtuous horse‹ leuchten ohne weiteres ein. Aber hätte er – in Anbetracht der eigenen Sätze, *nichts* schein *»at first view* [...] more unbounded than the thought of man, which [...] is not even restrained within the limits of nature and reality [\* auf den ersten Blick (...) so schrankenlos wie das menschliche Denken, das sich (...) nicht einmal in den Grenzen der Natur und der Wirklichkeit halten läßt (dt.: ebd., S. 18)]«, *kein* Gegenstand [übersteige] »beyond the power of thought, *except* what implies an abso-

---

64 | Der vorangehende, von Hume indirekt als unphilosophisch charakterisierte Satz lautet: »In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. [\* Kurz, aller Stoff des Denkens ist entweder von unserem äußeren oder inneren Gefühl abgeleitet. Einzig die Mischung und Zusammensetzung fällt dem Geist und dem Willen zu.]«

65 | *Welt*. In diesem Zusammenhang ist leicht Schopenhauers Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« assoziiert. Für Schopenhauer ist ([ebd.], Erster Band, Erstes Buch, § 3) der »Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen [...] der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur *eine* Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe. [...] Wir werden weiterhin diese abstrakten Vorstellungen für sich betrachten, zuvörderst aber ausschließlich von der intuitiven Vorstellung reden. Diese nun befaßt die ganze sichtbare Welt oder die gesamte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben.« Schopenhauer versteht also – wie ähnlich auch Kant, und vor diesem schon Chr[istian] Wolff – den Begriff ebenfalls als Vorstellung. Er unterscheidet sich darin von Hume *mehr* als terminologisch.

*Spiegelbilder* lute contradiction [\* die Macht des Gedankens, das ausgenommen, was einen unbedingten Widerspruch einschließt (ebd., S. 19)]«<sup>66</sup> –, so etwas wie *geistige Automaten als eine mögliche* Vorstellung gelten lassen? Anders gefragt: Gibt es »gegenstände, welche das sinnliche vorstellungsvermögen *nicht* auffassen kann«<sup>67</sup> Gehörte zu diesen, gäbe es sie, auch der Gegenstand ›lebender Spiegel‹?

Offensichtlich spricht, wer von *lebenden Spiegeln* spricht, keineswegs von jenen uns alltäglich umgebenden Spiegeln, deren *Unveränderbarkeit*, auf daß *unser Bild in ihnen unveränderbar* sei, ihren Gebrauchswert ausmacht. Wohin aber schauen? Offensichtlich mutet das mirabile eines *Cusanischen*, d.h. lebenden Spiegels<sup>68</sup>, bestehe dessen Leben auch nur darin, *sich selber plan und rein machen zu können*, unserem Verstand ungewöhnliche Opfer an Vorurteilen in Physik und Technik<sup>69</sup> zu. Es fän-

---

66 | Laut Hume ist also Vermögen des Geistes, sich von etwas eine Vorstellung zu machen, durchaus begrenzt. So ist uns unmöglich, uns vorzustellen, zwei Volumina nähmen denselben Raum ein. Die Vorstellung sich – von sich aus und in sich – bewegender Spiegel mag einem märchenhaft (wie im Märchen) vorkommen, doch unmöglich ist sie, wie zu zeigen, nicht.

67 | Gottfried Aug[ust] Bürger, [Von der Popularität der Poesie, S. 1664]

68 | Für Cusanus ist ein *speculum vivum* zwar eine mögliche, doch allein unter theologischen Prämissen mögliche Vorstellung.

69 | Diese Vorurteile sind um so unverständlicher, als längst technische Projekte und physikalische Erkenntnisse uns dazu anhalten, mit der Vorstellung spontan reagierender Spiegel uns zu befreunden, zumindest mit der Vorstellung solcher Spiegel, die, um Hermann Oberth anzuführen, »nichts mit dem ›Spieglein, Spieglein an der Wand‹ zu tun« haben (H. Oberth, *Menschen im Weltraum. Neue Projekte für Raketen- und Raumfahrt*, Düsseldorf 1954, hier zitiert nach der Ausgabe 1963, S. 126). Oberth beschreibt den Konstruktionsplan eines Weltraumspiegels, einer »Anlage mit 100 Kilometer Durchmesser oder rund 70.000 Quadratkilometer Fläche« (S. 125), der nach ihrem Zusammenbau im Weltraum der auf sie einwirkende Lichtdruck, »eine Art Lichtstrahltriebwerk« (S. 132) den erforderlichen Schub erteilt, damit sie ihre endgültige Umlaufbahn erreicht. Der gesamte Spiegel besteht aus einer immensen Anzahl kreisrunder, auf Stahlrahmen montierter Facetten, jede eine Spiegelfolie von 0,05 (!) mm oder von nur wenig stärkerer Dicke. »Der Rückstoß unseres Spiegels«, schreibt Oberth (S. 133), »kann durch die Stellung der einzelnen Facetten verändert werden. Die Wirkung des Lichtdrucks kann aufgehoben oder summiert werden.«

Die Entwicklung sogenannter *binärer* Verfahren in der Dioptrik erleichtert uns die Vorstellung eines Spiegels, der seine Oberflächenform verändert. Bei Linsen geschieht dies mittels mikroskopisch feiner, von Computern gesteu-

de sich denn eine Begrifflichkeit von *Leben*, wohl geeignet, der Vorstellung eines Spiegels, dem *Selbständerung*, anstatt seine Reflexion *Spiegelbildes* zu schmälern, zu »*viua clariora atque rectora specula* [\* lebendigen klareren und richtigeren Spiegeln]«<sup>70</sup> und mittels ihrer zu »*clariores et distinctiores imagines* [\* klareren und deutlicheren Bildern]«<sup>71</sup> hülfe, sich spekulativ zu verbinden. Eine solche Begrifflichkeit, anwendbar, wie eigens dazu erdacht, auf Leibnizens *miroirs vivants*, findet sich in dessen Konzept<sup>72</sup> von *perfection* und *suffisance* der Monaden, und sie ist zur spekularen Anwendung gedacht; denn Monaden *sind*, per definitionem, *miroirs vivants*. Als Monaden existieren auch *wir*, welche *selber Spiegel* sind.

---

erter, einem Beugungsgitter analoger Relief-Strukturen, die auf geeigneten Oberflächen – etwa mit Laser – aufgetragen werden; diese Strukturen brechen das Licht *diffaktiv* [›Diffraktion‹, im Deutschen jetzt wenig gebräuchlich für ›Beugung‹] anstatt *refraktiv* [›Refraktion‹, ›Brechung‹] wie glatte Linsen.

70 | Cusanus, [De filiatione dei III.] a.a.O. [Anm. 57], folio 65.

71 | Anspielung auf das Begriffspaar ›clarus et distinctus‹ bei [René] Descartes, *Principia philosophiae* (1, 45; Hervorh. v. m.): »*Claram* voco illam [perceptionem; J. S.], quae menti attendenti praesens et aperta est [...]; *distinctam* autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat [\* klar (clara) nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerksamen Geiste gegenwärtig und offenkundig ist, [...]. *Deutlich* (distincta) nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden ist, daß sie gar keine andren als klare Merkmale in sich enthält (dt.: R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. und erl. von Artur Buchenau, 6. Auflage, Hamburg 1961, S. 15)].«

72 | ›Konzept‹. Ich gebrauche das Wort, seiner eigentlichen Bedeutung gemäß, im Sinne eines weder detailliert noch vollständig ausgeführten Gedankenganges; heutzutage steht es häufig für ›Konzeption‹. Das Konzept von *perfection* und *suffisance* muß, wie so manches bei Leibniz, aus den Schriften und Briefen extrapoliert werden.

A propos ›Konzeption‹. Dieser Begriff meint im »Enquiry« [von Hume] terminologisch: »[...] *conception*: jede Art des *reproduzierten, mittelbaren Vorstellens*. Es ist also eine Art des *perceive* (auffassen), das unmittelbares Vorstellen (für das Humes Terminologie keinen eigenen Ausdruck besitzt) und mittelbares Vorstellen befaßt. Das Vermögen der *conceptions* ist die *Einbildungskraft, imagination*. Gegenstück und zugleich Quelle der *conceptions* sind die unmittelbaren *impressions*« (R. Richter, [Englisch-deutsches Register,] a.a.O. [Anm. 61f.], S. 212)

Mit ›perfection‹ und ›suffisance‹ benennt Leibniz<sup>73</sup> die beiden Konstitutiva *innerer*, und als solcher *spontaner*, Handlungen der Monade; er definiert, anders gesagt, durch die innere Handlung, deren Prinzip er angibt, die spontane, er definiert, wie er betont, aristotelisch: »La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être revoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une Action est *spontanée*, quand son principe est dans celui qui agit. *Spontaneum est cujus principium est in agente*. [\*Die Spontaneität unserer Handlungen kann also nicht mehr bezweifelt werden. Aristoteles hat sie sehr richtig definiert, indem er sagt, eine Handlung sei spontan, wenn ihr Anfang im Handelnden liege]«<sup>74</sup> Scholastisch ›spontaneum‹ gibt das ἀυτόματον des Aristoteles wieder, freilich kaum die semantische Weite des Begriffs im Œuvre, wohl aber die in einem Satz der »Physik«<sup>75</sup> anzutreffende Bedeutung: [...] φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἀπλῶς ἕνεκά του γιγνομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἕνεκα γένηται ὦν ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου λέγομεν [\* Wenn im Bereich der Geschehnisse, die im strengen Sinn wegen etwas eintreten und deren Ursache außer ihnen liegt, etwas geschieht, das mit dem Ergebnis nicht in eine Deswegen-Beziehung zu bringen ist, dann nennen wir das ›zufällig‹ (dt.: Phy-

73 | In der »Monadologie« (Art[ikel] 18; Gerh. phil. VI, 609f.) führt Leibniz die beiden Begriffe ein: »On pourroit donner le nom d'*Entelechies* a toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέεις), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels. [\* Man könnte allen einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden den Namen Entelechien geben, denn sie tragen alle eine bestimmte Vollkommenheit in sich (...), sie haben eine Art Selbstgenügsamkeit (...), die sie zu Quellen ihrer inneren Tätigkeiten und sozusagen zu unkörperlichen Automaten macht (dt.: G. W. Leibniz, *Monadologie*, übers. von Artur Buchenau, X. Auflage, Hamburg 1956, S. 34f.).« – Die im folgenden entfaltete Thematik ist auch im Leibniz-Scholion von Belang; siehe dort Abschnitt 4 [ab S. 321].

74 | Theod[izee] III, 301; Gerh. phil. VI, 296 [Die Übersetzung ist aus: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. II,2, hrg. und übers. von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1986, S. 93]. Anstatt ›spontanité‹ – wie Gottsched, dem wir die erste Übersetzung der Theodizee danken – mit ›freywillig‹ zu umschreiben, beläst man es – wie z.B. Artur Buchenau 1925 – besser als ›Spontaneität‹. Zwar handelt, wer aus freiem Willen handelt, auch spontan, d.h. von selber, und umgekehrt, doch haben die Begriffe ›Spontaneität‹ und ›Freiwilligkeit‹ verschiedene Konnotationen.

75 | Aristoteles, phys[ica] 197 b18–20.

sik. Vorlesungen über die Natur, übers. von H. G. Zekl, Hamburg 1987, *Modi des* Bd. 1, S. 81)«. <sup>76</sup> Die Leitbegriffe dieses Satzes lauten auf ὑπὸ τοῦ, *Spiegelbildes* αὐτομάτου, »spontan«, d.i. »von selber; οὐ ἕνεκα«, subst. »Weswegen, Worumwillen«, αἴτιον, »Grund«, eben das οὐ ἕνεκα als viertes der aristotelischen αἰτία. <sup>77</sup> Was die Monaden tun, tun sie *von selber*; zwar handeln sie um eines *Endzieles* (τέλος) willen, doch finden sie dieses *in sich*, nämlich als *Grund, welcher sowohl Ende als auch Anfang* (ἀρχή) ist, und haben es *zugleich schon in sich* gefunden. <sup>78</sup> Das monadische Tun ist ein *auf-einmal-Tun-und-ge-tan-haben*, mithinein *vollendetes* (ἔντελές), ein Tun, welches *innen* sein τέλος hat (ἐν-τελ-έχεια), seine perfection: die Monade, Leibnizisch, als Entelechie.

Auch den Begriff »suffisance« nimmt Leibniz, griechisch αὐτάρκεια, »Selbstgenügen«, »sich aneignend«, von Aristoteles auf. Autarkie,

---

76 | Vgl. zu diesem Passus und seinem Kontext (§ 16. Zum Teleologieproblem) vor allem Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 2. Auflage, Göttingen 1970, S. 254ff. Zu möglichen Einwänden gegen Wielands Auffassung, αὐτόματου (»Von selbst«) komme an einigen Stellen die Bedeutung »zufällig« zu, siehe das [in] Anm. 73 erwähnte Scholion [ab S. 303].

77 | »Die vier αἴτια, Stoff, Form, wirkende Ursache und Ziel, werden [von Aristoteles; J. S.] folgendermaßen dargestellt« (vgl. I[ngemar] Düring, [Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966], S. 238; von den Anmerkungen Dürings zu seiner Übersetzung ist nur Anm. 365 zitiert): »1) »Das, woraus etwas entsteht, wie z.B. die Statue aus Bronze.«

2) »Die Form oder das Urbild, d.h. die Erklärung dessen, was für das Ding sein Sein war (365); darunter verstehe ich sowohl die Gattung als die Glieder der Definition. Als Beispiel nenne ich ein Oktavintervall; seine Definition und Form ist das Verhältnis 2:1, was wieder unter die Gattung Zahl fällt.«

3) »Der Anfang einer Wandlung. Darunter verstehe ich die nächstliegende Ursache, z.B. den Ratgeber, den Vater für das Kind und überhaupt das, was etwas bewirkt.«

4) »Das Ziel oder das Weswegen, z.B. die Gesundheit für das Spazierengehen.«

(365) ἵνα τί ἦν εἶναι wird hier originell erklärt; die Formulierung mag mit der akademischen Definitionspraxis zusammenhängen. Wie man sieht, bedeutet ἵνα τί ἦν εἶναι »der Begriff, so wie er in der Definition ausgedrückt wird.«

78 | Zu dieser von Präsens und Perfekt behaupteten Gleichzeitigkeit der Setzung siehe Abschnitte I.1.6 [ab S. 66], I.2.8 [ab S. 72]; I.3.4 [ab S. 98] u.a.

*Spiegelbilder* späteren Theologen als »aseitas« zu einem Numen geronnen, Gottes Vermögen, *esse ase*<sup>79</sup>, zu berufen, wird aristotelice noch irdisch, soll sagen in Ethik und Politik<sup>80</sup>, diskutiert. Am klarsten sagt es, am Beispiel der Eudaimonie, die »Nikomachische Ethik«: τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτικῶν αὔσα τέλος<sup>81</sup> [\* So erweist sich das Glück als etwas Vollendetes, für sich allein Genügendes: es ist das Endziel des uns möglichen Handelns (dt.: Nikomachische Ethik, übers. und komm. von Franz Dirlmeier, Berlin 1969, S. 14)]«. Daß die Eudaimonie sich als *vollendet* erweist, *selber des zu-Tuenden Endziel und Anfangsgrund des Getanen*, erinnert an jene operationes, in deren Vollzug bereits ihr Telos liegt: ὄρα ἅμα καὶ ἐώρακεν [οἷον ὄρᾳ ἅμα καὶ ἐώρακε, φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, νοεῖ καὶ νενόηκεν] [\* So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich (immer schon) gesehen, er überlegt und hat zugleich (immer schon) überlegt, er denkt und hat zugleich (immer schon) gedacht (dt.: Metaphysik, hrg. von Horst Seidel, übers. von H. Bonitz, a.a.O. [Anm. 37], Bd. II, S. 119)]«, oder Leuchten und *Spiegeln*.<sup>82</sup> Zu »εὐδαιμονία« gehört, kaum überraschend, »εὐδαιμονεῖν«; das Verb kann bei Aristoteles, auch dies keine Überraschung, ebenfalls *in Präsens und Perfekt zugleich* stehen; καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν [\* er lebt gut und hat zugleich gut gelebt (dt.: ebd.)]« heißt es in der »Metaphysik«. <sup>83</sup> Autark, läßt sich definieren, sind Tätigkeiten, sofern sie *in sich selber* sich vollenden, d.h. ihr Endziel nicht außerhalb ihrer finden; *das zu-Tuende zu tun und es-selbst zum Getanen zu haben*, ist dem es-Tuenden genug; seine suffisance.

Die Berufung auf Aristoteles erlaubt es Leibniz, die Monaden als

---

79 | Die Lehre, es gehöre zu Gottes Wesen, allein von sich aus zu sein, vertrat aufs nachdrücklichste Johannes Duns Scotus, der *doctor subtilis* der Scholastik; vgl. etwa sein »Opus Oxoniense«, passim.

80 | Aristoteles, pol[itika], 1281 b1–3: »πόλις δὴ ἡ γυνῶν καὶ κωμῶν καινωνία ζῶης τελείας καὶ αὐτάρκους. ταῦτο ἐστίν, ὡς φαμέν, το ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. [\* Ein Staat ist also eine Vereinigung von Geschlechtern und (früheren) Dorfgemeinden zum Zwecke eines vollendeten und sich selbst genügenden Daseins, ein solches aber besteht, wie wir behaupten, in einem glückseligen, edlen und würdigen Leben. (dt.: Aristoteles' Politik, griech. und dt., hrg. und übers. von Dr. Franz Susemihl, Leipzig 1879, S. 309)]« Zur Ethik siehe die Anm. 81.

81 | [Aristoteles,] N[ikomachische] E[thik], 1097 b20–21.

82 | Vgl. Aristoteles, M[etaphysik], 1048 b23–24. Siehe auch Abschnitt I.3.4 [ab S. 98] u. öfter.

83 | [Aristoteles, Nikomachische Ethik], 1048 b26.

*Automaten* zu bezeichnen; da diese Automaten nichts mit seelenlo- *Modi des Spiegelbildes*  
sem Gerät gemein haben, kann er ihnen sogar das Prädikat ›geistig‹  
beilegen; *notiones inter se convenientes* [\* miteinander übereinstim-  
mende Begriffe]. Das *Tun* der Monaden als »Automates spirituels«<sup>84</sup>  
oder, wie an anderem Ort zu lesen, als »Automate[s; J. S.] spirituel[s;  
J. S.] ou formel[s; J. S.] [\* geistige oder formale Automaten]«<sup>85</sup> sei  
aber, sagt Leibniz<sup>86</sup>, das *Spiegeln*; die Spiegelung ist eine spontane  
qua innere Handlung (action interne) der Monaden, welche *miroirs*,  
und zwar *miroirs vivants*, nicht nur heißen, vielmehr *sein* sollen. Das  
(hier hervorgehobene) ›ou‹ zwischen ›spirituel‹ und ›formel‹ bedeutet  
soviel wie lateinisch ›sive‹, ein lediglich auf die Verschiedenheit des  
*Ausdrucks* hinweisendes ›oder‹<sup>87</sup>; die bezeichnete *Sache* ist beidemale  
einunddieselbe, nämlich die *formalitas* des monadischen Automaten,  
die von jeglicher *materialitas* absieht<sup>88</sup>, »[...] abstrahendo animum à  
materia metaphysica sive subjecto, adeoque et à tempore, loco et casu  
[\* indem der Geist von dem metaphysischen Stoff oder dem Gegen-  
stand und so auch von der Zeit, dem Orte und dem Zufälligen absieht  
(dt.: G. W. Leibniz, Fragmente zur Logik, hrg. von Franz Schmidt,  
Berlin 1960, S. 100).«<sup>89</sup> Die Monaden *rein nach ihrer Formwesenheit*<sup>90</sup>  
als eines spontanen Gestaltwechsels fähige Spiegel auffassen zu kön-  
nen, erfordert, daß die *Strukturen* von ἐντελέχεια und *miroirs vivants*  
*als einander gleich errechenbar*, also die lebenden Spiegel unserer Vor-  
stellung, zu *Beziehungszahlen* formalisiert, zu *so arithmetischen wie*

84 | [Leibniz,] Theod[izee], 403; Gerh. phil. VI, 356.

85 | *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps* (1695), die einzige von Leibniz selber veröffentlichte Darstellung seines Systems und deshalb von besonderer Relevanz. [Übersetzung aus: G. W. Leibniz, *Kleine Schriften*, hrg. und übers. von H. H. Holz, Frankfurt a.M. 1986, S. 221]

86 | Genaueres siehe im Scholion »Leibniz: miroirs vivants« [ab S. 313].

87 | Vgl. dazu C[arl] G[ottlob] Zumpt, [Lateinische Grammatik, 12. Auflage, Berlin 1865,] S. 228; siehe auch Anm. [42] im Leibniz-Scholion [auf S. 315]. Für ›sive‹ kann auch ›vel‹ stehen, dem wieder frz. ›ou‹ entspricht.

88 | Leibniz sagt von den Automaten daher auch, sie seien ›incorporels [\* unkörperlich]‹; vgl. Gerh. phil. VI, 609f.

89 | *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre*, hrg. von Louis Couturat, Paris 1903, S. 432 (Repr[int] der 2. Nachdruckauflage, Hildesheim 1988).

90 | Deutsch für ›formalitas‹ in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Fragmente zur Logik*, ausgewählt, übers. und erläutert von Franz Schmidt, Berlin (DDR) 1960, S. 100.

*Spiegelbilder metaphysischen Modellen*<sup>91</sup> der Monaden tauglich seien; Spiegelwelt, ein pythagoreischer Kosmos.

4. Die oben (II.2.3 [ab S. 167]) angeführten Sätze des Cusanus entstammen einem Brief an Konrad von Wartberg<sup>92</sup>; er antwortet dessen

---

91 | Einen beachtenswerten Ansatz zur Bestimmung metaphysischer Modelle, insbesondere auch zu ihrer Abgrenzung gegen naturwissenschaftliche, hat Hans Heinz Holz vorgelegt (Was sind und was leisten metaphysische Modelle?, in: S[hlomo] Avineri et al., Fortschritt zur Aufklärung, Köln 1987, S. 165–190; vgl. neuerdings, H.H. Holz, Art[ikel] »Metaphysik«, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Bd. 3 (L–Q), Hamburg 1990). Holz exemplifiziert (1987, S. 186) an Leibnizens Monadologie: »Die Charakterisierung des Wesens eines metaphysischen Modells führt uns [...] paradigmatisch auf das Wesen der Leibnizschen Monaden, deren jede einzelne ein solches Modell der ganzen unendlichen Welt in ihrer je einzelnen Perspektive ist; das ist der strenge Sinn des Terminus *repraesentatio mundi*. Die Monadenlehre entwickelt dann *das Modell der Modelle* [Hervorh. v. m.; J. S.] oder die Konstruktion der Totalität als eine nicht nur subjektiv konstituierte, sondern auch objektiv vermittelte. Sie macht – was hier nur angedeutet werden kann – Metaphysik dialektisch. Es ist darum nicht nur eine persönliche Vorliebe, wenn wir die Frage nach dem Wesen metaphysischer Modelle gerade an Leibniz zu entfalten suchen.« Man erlaube mir, den letzten Satz – *mutatis mutandis*, z.B. auch den Cusaner einbeziehend – auch für mich selber in Anspruch zu nehmen. – In der Studie »Spiegeldenken« [von Schickel nicht ausgearbeitet] komme ich auf das Thema zurück; dort diskutiere ich u.a. die Berechenbarkeit metaphysischer Modelle qua Beziehungszahlen – qua Strukturen – sowie die Konsequenzen, die aus meiner Kritik an Holzens bzw. Josef Königs Begriff einer mittleren Eigentlichkeit (siehe Abschnitt II.1.2 [ab S. 122] mit Anm. 30 [auf S. 124] und 35 [auf S. 126]) zu ziehen sind.

Zum Begriff naturwissenschaftlicher Modelle vgl. Heinrich Hertz, Ges[ammelte] Werke, Bd. III, Die Prinzipien der Mechanik. In neuem Zusammenhang dargestellt, hrsg. von P[hilipp] Lenard, mit einem Vorwort von H[ermann] von Helmholtz, 2. Auflage, Leipzig 1910, S. 1ff. Auf Hertz und seine Bedeutung für L[udwig] Wittgensteins »Tractatus« gehe ich ebenfalls in der genannten Studie ein. – Zum Modellbegriff siehe auch Abschnitt I.3.2 [ab S. 86] mit Anm. 43 [auf S. 92f.].

92 | Dieser Brief, von Juli 1445, ist überschrieben »Confratri Conrado de wartberger canonico monasterii Meinfelt deuoto sacerdoti etc. Nicolaus de Cusa prepositus ibidem de filiatione dei« (Cusanus, [De filiatione dei III,] a.a.O. [Anm. 57], fol. 65 r; Ed. [Paul] Wilpert, a.a.O., S. 188).

»crebris monitis [\* zahlreichen Einwänden]«, worin zu wissen verlangt *Modi des sei, was er »de filiatione dei [\* von der Gotteskindschaft]«* Treffendes *Spiegelbildes* vorbringe.<sup>93</sup> »Ego autem vt in summa dicam«, schreibt Nicolaus, »non aliud filiationem dei quam *deificationem* que et *theosis* grece dicitur estimandum iudico<sup>94</sup> [\* Auf daß ich es mit einem zusammenfassenden Begriff schon ausspreche: Ich urteile dahin, daß unter Gotteskindschaft nichts anderes zu verstehen sei als Gottförmigkeit, die griechisch auch Theosis genannt wird (dt.: Nikolaus von Kues, Drei Schriften vom verborgenen Gott, a.a.O. [Anm. 95], S. 28)].« Das spätgriech. »Θεωσις«, spätlat. »deificatio«, bedeutet – theologisch, nicht blasphemisch – »Vergötterung« oder, wie Paul Wilpert übersetzt<sup>95</sup>, »Gottförmigkeit«; Konrad wisse ja selbst, »theosim [...] vltimitatem perfectionis existere que et notitia dei et verbi seu *visio intuitiua* vocitatur [\* Theosis (...) ist jene äußerst mögliche Vollendung, die auch als Kenntnis Gottes und des Wortes oder als inneres Schauen bezeichnet wird (dt.: ebd.)].«<sup>96</sup> Metaphysisch stricte interpretiert, sagt das »visio«, »Schau(en)«, nachgesetzte Prädikat »intuitiva«, im Brief des Cusanus nicht anders als schon im »Timaios«-Kommentar des Calcidius, das zu Schauende *erscheine auf der Oberfläche eines Spiegels*; »intuitio« latinisiert »ἐμφασις«, sogar unserem Ausdruck »emphatische Schau« ist das Spekulare anzuhören.<sup>97</sup> Wilperts stilistisch verqueres, heuristisch aber glückliches »Gottförmigkeit« läßt sich ohne weiteres auf die *Oberflächenform des einen Spiegels, welcher Gott ist*, beziehen; je gleichförmiger die vielen *miroirs vivants, welche wir sind*, sich dem göttlichen

93 | Cusanus, ebd. Dem Wörterbuch (K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. I,] a.a.O., [Anm. 45]) entnehme ich noch einige Bedeutungen von »conicere«, das ich mit »Treffendes vorbringen« übersetzt habe: »[...] daraufwerfen [...] Wurfmittel nach einem Punkte hinwerfen [...] prägn., combinierend gleichs. etw. treffen, ermitteln [...] vermuthen, muthmaßlich schließen.«

94 | Cusanus, ebd.; Ed. Wilpert, ebd. Hervorh. v. m.

95 | Nikolaus von Cues, Drei Schriften vom verborgenen Gott. De deo abscondito – De quaerendo deum – De filiatione dei, hrg. von E. Bohnenstaedt. (Heft 3 der »Schriften des Nikolaus von Cues«. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung herausgegeben von Ernst Hoffmann und Paul Wilpert.) 3. Auflage, Hamburg 1958, S. 28 (auch zit. als »Üb. Wilpert«, im Unterschied zu »Ed. Wilpert«).

96 | Cusanus, siehe Anm. 92ff.; Hervorh. v. m.

97 | »intuitio«, »ἐμφασις« bilden das Hauptthema von II.3 (Der Begriff der Intuition [ab S. 217]); zu Calcidius siehe das Platon-Scholion [von Schickel nicht ausgearbeitet].

*Spiegelbilder* Planspiegel machen, desto gottähnlicher werden sie, Gottes Kinder, sein; die Vielen, *speculi Sui specula* [\* Spiegel Seines Spiegels], haben teil an dem Einen.<sup>98</sup>

Den dritten Abschnitt des Briefes nimmt »de theosi [...] *coniectura*«<sup>99</sup> ein. Hatte Nicolaus zu Anfang des ersten zu schreiben eingewilligt, »quid ego de filiatione dei *coniiciam* [\* was ich unter der Gotteskindschaft denke (dt.: ebd.)]«<sup>100</sup>, so gebraucht er hier das »coniciere« zugehörige nomen acti. Philologisch sagt uns »coniectura«, daß korrupte Textstellen auf Grund plausibler, doch nicht vollends gesicherter Annahmen gebessert seien; rhetorisch prägnant heißt so »der Theil der Beweisführung, welcher auf Combination beruht, die Vermuthung«.<sup>101</sup> Wodurch aber soll er Konrad vermitteln, was, »ein legitimes Wagnis

---

98 | Der Gedanke eines Teilhabens der Vielen an dem Einen, theologisch oder metaphysisch konzipiert, erinnert an die  $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\tau\iota\varsigma$  bei Platon. Die Frage, wozu diese Assoziation taue, soll in späteren Studien (vor allem in der Studie »Spiegeldenken« [von Schickel nicht ausgearbeitet]) und in den betr[effenden] Scholien erörtert werden.

99 | Cusanus, [De filiatione Dei,] a.a.O. [Anm. 57], fol. 66 v; Ed. Wilpert, a.a.O., S. 192. – Von hier bis »concipito« sind die Zitate aus »De filiatione dei« einem sehr kurzen Textstück entnommen, ich weise sie daher nicht einzeln nach; alle Hervorh. v. m.

100 | »coniiciam«, siehe Anm. 93 [auf S. 179].

101 | K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. I, a.a.O. [Anm. 93], unter »conjectura«. »coniectura« heißt einer der drei (auch vier) *status*, nach denen der Verlauf des Gerichtsprozesses juristisch wie rhetorisch eingeteilt wird. 1) *st. coniecturae*: gefragt wird *An fecerit* zur »Feststellung eines Tatbestandes«; 2) *st. finitionis*: gefragt wird *Quid fecerit* zur »richtigen und sachlichen Bezeichnung eines Tatbestandes«; 3) *st. qualitatis*: gefragt wird *An iure fecerit* zur »Qualifizierung des factum [...] nach der Alternative iure/non iure« (Zitate aus H. Lausberg, [Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960,] S. 70, 71 u. 81; ohne Lausbergs Hervorh.).

Von der juristischen Rede hat sich die Anwendung der *status* auf die gesamte Rhetorik, schließlich auf die genera der Literatur überhaupt (z.B. auf den Dialog im Drama) erweitert. So gewinnt beim philosophischen Argumentieren der *st. coniecturae* den Sinn, plausible Mutmaßungen über das Problem anzustellen. Abermals, wie bereits für den Begriff der Reflexion gezeigt, gibt die Rhetorik eine Art Modelltheorie ab. Dem Cusaner hilft sie zur Ausbildung einer *conjecturalen* Methode des Erkennens, die seine Schrift »De coniecturis« exemplarisch demonstriert.

der Vernunft«<sup>102</sup>, er über θεωσις mutmaße? »similitudine«<sup>103</sup>, lautet *Modi des Spiegelbildes* die scheinbar schlichte Antwort. Den Übersetzer freilich verwirrt die semantische Fülle der similitudo: »Abbild«, »Ebenbildlichkeit«, »Nachbildung«, »Ähnlichkeit« ...; Wilpert bevorzugt »Gleichnis«, und wählt ein so vieldeutiges wie wenig sagendes Wort.<sup>104</sup> Der Kontext legt »Ähnlichkeit« oder, strictissime, »Ähnlichkeitsbeziehung«<sup>104</sup> nahe, denn er führt, als würde Leibniz antizipiert<sup>105</sup>, alsbald auf das spontaneum der Spiegel als deren formalitas hinaus. Mehrfach appelliert der Cusaner, den Adressaten, der auch wir sein könnten, einschätzend, an dessen, an unser aller *Vorstellungskraft*.

Konrad wisse ja, beginnt er, »formas equales in rectis speculis: minores in curuis apparere [\* daß die Gestalten in geraden Spiegeln ihrer Wirklichkeit entsprechend, in gekrümmten verkürzt erscheinen (dt.: ebd., S. 36)].« Werde ein »speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque [\* Spiegel (...), der ganz ohne Fehl, ganz gerade, unbegrenzt, vollkommen ist (dt.: ebd.)]«, als welcher *Gott selbst* erscheine<sup>106</sup>, angenommen, seien ihm gegenüber »omnes creature specula contractiora et differenter curua, intra que intellectu-

---

102 | Vgl. Üb. Wilpert, [Drei Schriften vom verborgenen Gott,] a.a.O. [Anm. 95], S. 98, Anm. 35.

103 | »similitudo« gilt (laut K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch] Bd. II, a.a.O. [Anm. 45]) als etymologisch verwandt mit »im-ago«, tatsächlich bedeutet es primäre »(Bild-)Ähnlichkeit«; im Cusanischen Kontext der Spiegelbildlichkeit ist dies auch die angemessene Übersetzung. Das von Wilpert gewählte »Gleichnis« – siehe Anm. 104 – ist eine sekundäre Bedeutung des lat. Wortes.

104 | Die angeführten Bedeutungen von »similitudo« nennt P. Wilpert allesamt selber; vgl. die Begriffsregister zu den von ihm übersetzten Texten »Drei Schriften vom verborgenen Gott«, a.a.O. [Anm. 95]; *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, Bd. I, Hamburg 1964; *De venatione sapientiae/Die Jagd nach Weisheit*, Hamburg 1964. Wilpert gebraucht die verschiedenen Bedeutungen varie, nicht immer glücklich.

105 | Man könnte vielleicht auch sagen, Leibniz inspirierend.

106 | Gott, welcher ein Spiegel *ist, erscheint* als solcher, in unserem Anblick sich selbst erblickend, in den vielen Spiegeln, welche *wir* sind; wir, welche Spiegel sind, erscheinen als solche, in Seinem Anblick uns selbst erblickend, in dem einen Spiegel, welcher *Gott ist*. So wäre die iterative, von Cusanus vorgegebene, Reflexion in etwa zu beschreiben, befänden sich nicht die vielen, verschieden gekrümmten Spiegel dem einen ebenen gegenüber. Wird das specularis (in Zahl und Gestalt der Spiegel\*) geändert, ändert sich fraglos die iterative Reflexion; siehe dazu die Studie »Spiegeldenken«,

*Spiegelbilder* *ales nature* sint via clariora atque rectora specula [\* alle Geschöpfe mehr oder weniger verzerrt wiedergebende, unterschiedlich gekrümmte Spiegel. Unter ihnen wären die vernunfthaften Naturen sowohl mit Leben begabte als auch klarere und weniger gekrümmte Spiegel (dt.: ebd.).]«<sup>107</sup> Stelle dir nun vor, »*concipito*«<sup>108</sup>, die »vernunfthaften Naturen«<sup>109</sup>, Geschöpfe qua specula libera<sup>110</sup> könnten »frei« die eigene Krümmung mildern. Nicolaus setzt, indes eher der imperativus *praesentis* »concipe« zu erwarten wäre<sup>111</sup>, einen sogenannten Imperativ II oder des Futurs. Dieser werde, weiß der Grammatiker, u.a. bei »Handlun-

---

insbesondere 7.3 (Der Begriff der Spekulation) [von Schickel nicht ausgearbeitet]. Nicolaus geht, nach seiner Art, in den sich anschließenden Absätzen darauf ein.

\* Auch bisher blieb die Reinheit der Spiegelfläche außer Betracht; siehe aber unten Abschnitt II.2.6 [ab S. 200].

107 | Die in Abschnitt II.2.3 [auf S. 167] schon einmal zitierten letzten fünf Wörter stehen hier in ihrem Kontext.

108 | »concipito«, »stelle dir vor«. Ich unterschiebe Nicolaus keinen Humeschen Terminus (»conception« als »mittelbares Vorstellen«; siehe Anm. 72 [auf S. 173]), beziehe mich vielmehr auf das Bedeutungsfeld von »concipere« (»com-capere«). Zu Beginn der drei, diesem Grundverb des Lateinischen gewidmeten Spalten verzeichnet das Wörterbuch (K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch] Bd. I, a.a.O. [Anm. 93]) als primäre Bedeutung »aufnehmen«; es folgen Varianten wie »sich nehmen«, »(ein-)fangen«, »empfangen«, »annehmen« etc. In der Reihe der übertragenen, d.h. sekundären Bedeutungen steht dann, wieder zu Beginn, »etw[as] in sich aufnehmen« (z.B. »animo«, »mente« etc.), auch »etw[as] in die Phantasie aufnehmen« = »etw[as] sich vorstellen (von etw[as] sich e[ine] Vorstellung machen)«; »das Partic. Perf. im Plur. *mente concepta, orum*, n. »das Vorgestellte, Gedachte«. Umgekehrt nennt K. E. Georges, Kleines Deutsch-lateinisches Handwörterbuch (7. Auflage, Reprint Darmstadt 1982) für »sich etwas vorstellen« als u.a. mögliche Übersetzung »animo concipere«.

109 | So übersetzt P. Wilpert ([Drei Schriften vom verborgenen Gott.] a.a.O. [Anm. 95], S. 36) »intellectuales nature«.

110 | »liber« übersetzt P. Wilpert (ebd.), zuviel hineinlegend, »freien Willens«; das Adjektiv hat hier eher den Sinn »frei etw. zu tun«.

111 | »Der Imperativus Praesentis drückt aus, daß etwas sogleich und unmittelbar geschehen soll. z.B. *lege, lies!*« (C. G. Zumpt, [Lateinische Grammatik.] a.a.O. [Anm. 87], S. 386). Er steht bei Anwesenheit dessen, dem man befiehlt, den man auffordert, im Gespräch, im persönlichen Brief usw.

gen, die wiederholentlich, so oft der Fall eintritt, geschehen *sollen*«<sup>112</sup>, *Modi des Spiegelbildes* gebraucht. Mit der Setzung des imperativus *futuri* ›concupito‹, deutsch *Spiegelbildes* am besten ›du sollst dir – man soll sich – vorstellen‹, weil nämlich *alle Gläubigen* es sich vorzustellen haben, mag der Cusaner bedeuten wollen, seit der Patristik müsse die Vorstellung, der menschliche Geist sei *ein Spiegel, um Vervollkommnung bemüht*, für eine verpflichtende Lehrtradition gelten.<sup>113</sup> Wäre es seine Absicht, mit *formalverschiede-*

---

112 | C. G. Zumpt, ebd., S. 387; Hervorh. v. m.

113 | P. Wilpert ([Drei Schriften vom verborgenen Gott,] a.a.O. [Anm. 95], S. 94, Anm. 27) merkt zu dieser Lehrtradition an: »Da nach Aristoteles im ganzen M.A. das menschliche Erkennen als bildhaftes Erfassen der Wirklichkeit wie gleichsam in Spiegelbildern verstanden wurde, lag es nahe, den Geist als Spiegel zu bezeichnen. Als lebendigen, aktiven Spiegel, der in eigenem Bemühen immer mehr klarer, vollendeter Spiegel, immer mehr auf seine letzte Form hin, die des Urspiegels selbst, wird, sieht ihn Augustinus im Anschluß und verbindender Deutung von 1. Kor[inther] 13, 12 und 2. Kor[inther] 3, 18 in De trin[itate] XV c[apitulum] 8 (XIII 1067/68), wobei er hervorhebt, daß Paulus nicht von mehreren Spiegeln [...], sondern von dem einen Spiegel, dem menschlichen Geiste, rede. In etwa folgt dieser Sprache z.B. Bonaventura in Comment[arius] in Ioann[em] c[apitulum] I [versiculum] 43 (VI 255/56), wo er das Bild auf den durch die Sünde verdüsterten Spiegel des menschlichen Geistes und auf die Geschöpfe überhaupt anwendet.«

1. Kor[inther] 13, 12: »Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. [\* Jetzt sehen wir noch (wie) durch einen Spiegel auf ein Rätselbuch, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich noch ein Stückwerk, dann aber werde ich es ganz erkennen, so wie ich (von Gott) erkannt worden bin. (dt.: Das neue Testament, übers. und komm. von Ulrich Wilckens, Zürich/Gütersloh 1970, S. 601 und Anm. 5 auf S. 602)«

2. Kor[inther] 3, 18: »Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini specularantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu. [\* Wir aber schauern alle mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel und werden darin in eben dieses Bild hineinverwandelt von einer Herrlichkeit zur anderen, so wie es vom Herrn, dem Geist (gegeben wird) (dt.: ebd., S. 628 und Anm. 7, 8 auf S. 629)].«

Auf Johannes ist der Cusaner selber schon zu Anfang des Briefes eingegangen: »[...] quid ego de filiatione dei coniciam: que per ipsum altissimum iohannem theologum a radio eterno nobis dari publicatur: cum dicit. Quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios dei fieri: his qui credunt in nomine eius (Cusanus, wie Anm. 92 [auf S. 178] [\* daß ich dir

*Spiegelbilder* nen Imperativen *semantisch*, statt stilistisch, zu differenzieren, könnte ein folgender Imperativ *des Präsens* eine *allein Cusanische* Lehre anzeigen.

Ist es seine Absicht? Einige Zeilen darauf wählt Nicolaus den präsensischen Imperativ ›tolle‹<sup>114</sup>, dem er die Anrede ›frater‹, einen Konjunktiv der 2. Person Singular Präsens Aktiv, ›absoluas‹, und den Ablativ eines Gerundiums, ›elevando‹, anschließt. Er wendet sich *philosophisch* an Konrad; der betreffende Satz, wie parallel zu Leibnizens »abstrahendo animum à materia metaphysica [...] à tempore, loco et casu [\* indem der Geist von dem metaphysischen Stoff, (...) von der Zeit, dem Orte und dem Zufälligen absieht (dt.: G. W. Leibniz: Fragemente zur Logik, hrg. von Franz Schmidt, Berlin 1960, S. 100)]«<sup>115</sup> formuliert, lautet im ganzen: »Tolle itaque frater contractiones quantificatiuas *sensibilium* speculorum et a loco et tempore et cunctis *sensibilibus* conceptum absoluas: eleuando teipsium ad *rationales* speculares claritates, vbi in *ratione* clara mens nostra veritatem speculatur [\* Denke dir nun, Bruder, die durch stoffhafte Ausgedehntheit bedingten Umgrenzungen weg, wie sie den sinneshaft wahrgenommenen Spiegeln eigen sind, und löse den Begriff des Spiegelseins aus Raum und Zeit und von aller Sinnenfälligkeit und hebe dich empor zum Bereich der verständigen spiegelnden Klarheit, dahin, wo in klarem Verstehen unser denkender Geist die Wahrheit spiegelt (Nikolaus von Kues, Drei Schriften vom verborgenen Gott, a.a.O. [Anm. 95], S. 37)].«<sup>116</sup> Man kann (wie Wil-

---

meine Ansichten über die Gotteskindschaft mitteile, von der der erhabene Theologe Johannes sagt, daß sie uns vom ewigen Licht verliehen wird, er sagt ja: Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, dessen die in seinem Namen glauben.]« [Dt.: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hrg. von Leo Gabriel, übers. und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1966, Bd. II, S. 611]).

114 | ›tolle‹ steht hier nicht in seiner eigentlichen Bedeutung ›emporheben‹, sondern »mit dem Nbbgr. des Entfernens = aufheben«, davon »bildl., wegnehmen, wegdenken« (K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. II, a.a.O. [Anm. 45]; Hervorh. geändert); P. Wilpert setzt dementsprechend ›denke dir weg‹ für ›tolle‹ (Üb., [Drei Schriften vom verborgenen Gott,] a.a.O. [Anm. 95], S. 37).

115 | *Opusculum et fragments inédits de Leibniz*, a.a.O. [Anm. 89], S. 432.

116 | *Cusanus, [De filiatione Dei,] a.a.O. [Anm. 57], fol. 66 v ; Ed. Wilpert, a.a.O., S. 193. ›conceptum‹ gibt P. Wilpert (Üb. ([Drei Schriften vom verborgenen Gott,] a.a.O. [Anm. 95], S. 37) mit ›Begriff‹ wieder und ergänzt so präventiv wie unnötig ›des Spiegelseins‹. Ich möchte ›conceptum‹ eher als*

pert<sup>117</sup>) dreimal imperativisch übersetzen; kaum zu überlesen, steht *Modi des* aber nach dem ersten Imperativ ›denke dir weg‹ genauer, und subtiler, *Spiegelbildes* ›von ... mögest du lösen: dadurch, daß du dich selber erhebst zu ...‹ Die Methode, die Vorstellung des Spiegeln zu entsinnlichen, wird dem Mitbruder *argumentativ*, nicht autoritativ, vorgetragen.

Keinesfalls darf man (wie Wilpert<sup>117</sup>) ›rationales speculares claritates‹ mit ›verständige spiegelnde Klarheit‹, ›ratio clara‹ mit ›klares Verstehen‹ wiedergeben; kaum zu überhören, klingt in ›ratio‹ auch ›Proportion, Relation‹, in ›rationalis‹ auch ›proportional, relational‹ an, klingt es nicht laut hervor.<sup>118</sup> Unweit liegt ›proportionalitas‹, das auf *Beziehungszahlen* weist<sup>119</sup>; denn ›ratio‹ vertritt hier ›λόγος‹ und ›λογος‹, wie ›ratio‹ ein Grundwort seiner Sprache, meint seit Pythagoras, obschon vielfältiger Bedeutung, bevorzugt die proportionalen Relationen von quanta zueinander.<sup>120</sup> Der Mensch erfaßt am Gottesbild,

---

Akkusativ des Perfektpartizips von ›concipere – allerdings im Singular; siehe Anm. 108 [auf S. 182] – aufgefaßt wissen. Cusanus sagt schlicht, Bruder Konrad möge die *Vorstellung* (des Spiegels nämlich, von der immerzu die Rede ist) ›von Raum und Zeit und allem übrigen Sinnlichen‹ lösen.

117 | Üb. Wilpert, ([Drei Schriften vom verborgenen Gott,] a.a.O. [Anm. 95], S. 37.

118 | Zu der Grundbedeutung von ›ratio‹ als ›(Be-)Rechnung‹ gehören u.a. »Berechnung = [...] berechnende, beachtende Rücksicht«, »das Sichverhalten zu od. bei etw., d.i. subj. = [...] das Verhalten«, »obj. = das Verhältnis«, dann »insbes., die Berechnung, der Calcul als höhere Geistesthätigkeit, das Denken [...] concret = die der Geistesthätigkeit zu Grunde liegende höhere Geisteskraft, das Denkvermögen, die Vernunft« (K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. II, a.a.O. [Anm. 45]; Hervorh. von Georges sind nicht berücksichtigt). Das engl. Wort ›ratio‹ meint ›Verhältnis‹, ›be in the inverse r[at]io‹ ist ›im umgekehrten Verhältnis stehen zu‹, math[ematisch] ›umgekehrt proportional sein‹. – Es sei daran erinnert, daß die sogenannten gemeinen, d.h. durch ein Verhältnis zweier ganzer Zahlen darstellbaren Brüche auch *rationale* Zahlen heißen; geschrieben z.B. ›2:4‹ oder, allgemein, ›a:b‹. Siehe auch Anm. 120.

119 | Siehe Abschnitt I.3.2 [ab S. 86].

120 | Dem »Greek-English Lexicon« von Liddell & Scott (Reprint der Auflage 1940, Oxford 1961], S. 1057ff.) entnehme ich, knapp referierend, zehn Grundbedeutungen von ›λόγος‹: I. *computation, reckoning (account, value)*; II. *relation, proportion*; III. *explanation (ground, reason, arguments principle, law.)*; IV. *inward debate of the soul*; V. *continuous statement, narrative, oration*; VI. *verbal expression*; VII. *a particular saying (oracle, proverb)*; VIII. *thing spoken of*; IX. *expression*; X. *the Word of God*.

*Spiegelbilder* welches er reflektiert, *nichts als die Analogie* zwischen dem eigenen, *gespiegelt* spiegelnden, und dem ganz anderen, *spiegelnd* gespiegel-

---

Im prominenten zweiten Rubrum findet sich die mathematische Bedeutung ›ratio‹, ›proportion‹; z.B. ›λόγοι ἀριθμῶν‹, ›numerical ratios‹ (Aristoxenos, Harm[onika stoicheia]) ›ἰσότης λόγων‹ ›Gleichheit der Proportionen‹ (Aristoteles, N[ikomachische] E[thik], 1131 a31).

Ehe ich mich en passant auf Heideggers eigenwillige Lesart von ›λόγος‹ einlasse, zitiere ich in extenso einen, im Hinblick auf die Anm. 118 recht lesenswerten Passus aus Felix Kleins »Elementarmathematik vom höheren Standpunkte aus« (1. Bd.: Arithmetik, Algebra, Analysis, 4. Auflage, Berlin 1933, S. 35; Hervorh. v. m. geändert). Seine Bemerkung, schreibt Klein, solle »besagen, daß die Griechen kein Verfahren besaßen, das arithmetisch die allgemeine *irrationale* Zahl aus den rationalen herzustellen, zu definieren gestattet [...]. Trotzdem aber war ihnen von einer anderen Seite her der Begriff der allgemeinen *reellen*, nicht notwendig rationalen Zahl geläufig, nur hatte die Sache ein ganz anderes Aussehen als bei uns, da sie Buchstaben für allgemeine Zahlen nicht benutzten. Sie betrachteten nämlich [...] *Verhältnisse zweier beliebiger Strecken* und operierten mit ihnen eigentlich genau so, wie wir heute mit der beliebigen reellen Zahl umgehen; es finden sich da sogar Definitionen bei Euklid, die ganz an die moderne Theorie der Irrationalzahl anklingen.« Übrigens ist im Namen noch immer ein Unterschied gegen die ganze natürliche Zahl; diese heißt ›ἀριθμός‹, während das Streckenverhältnis, die beliebige reelle Zahl, ›λόγος‹ genannt wird.

Eine Bemerkung über das Wort ›irrational‹ sei dem noch angefügt. Es ist jedenfalls die Übersetzung des griechischen ›ἄλογος‹ ins Lateinische: Das griechische Wort aber sollte vermutlich ›nicht aussprechbar‹ bedeuten und besagen, daß die neuen Zahlen bzw. Streckenverhältnisse nicht wie die rationalen durch ein *Verhältnis zweier ganzen Zahlen* angegeben werden können [Siehe (Johannes) Tropfke, Geschichte der Elementarmathematik, (Berlin/Leipzig 1923/24,) 2. (, verbesserte und sehr vermehrte) Auflage, S. 71; J. S.]; erst das Mißverständnis, daß das lateinische ›ratio‹ nur in der Bedeutung ›Vernunft‹ vorkomme, hat aus ›irrational‹ das ›unvernünftig‹ gemacht, das dem Namen der Irrationalzahl jetzt anzuhaften scheint.

Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon,] a.a.O., erhärtet die Vermutung; danach bedeutet ›ἄλογος‹ ›without λόγος‹, deshalb u.a.: ›unutterable‹ im Sinne von ›ἄρητος‹ = ›that cannot be spoken or expressed‹; of magnitudes, ›incommensurable‹. Wir bilden nach dem lateinischen entsprechend ›ohne ratio, *ir*-rational‹.

Bei Heidegger lassen sich zwei Auffassungen des Begriffs unterscheiden: ›λόγος‹ als ›Rede, sagen‹ und ›Λόγος‹ (in dieser Bedeutung groß geschrieben) als ›lese, lesen (= sammeln)‹. Zwischen der ersten Auffassung in »Sein

ten, Sein.<sup>121</sup> Des Gottesspiegels *metaphysische Materie*, um Leibniz auf- *Modi des* zunehmen<sup>122</sup>, bleibt ihm dunkel, doch leuchtet ihm *die Gleichheit der Spiegelbildes*

---

und Zeit« (1927), die, wenn auch eingeschränkt, fortgilt, und der anderen in »Logik. Heraklits Lehre vom Logos« (Sommersem[ester] 1944) liegt ein »Kehre« genanntes Denkgeschehen; dessen Name kommt manch einem vor, als wäre er von »kehren« in der Bedeutung »wegfegen«, nämlich sokratischen und *nachsokratischen* Philosophierens, hergeleitet. 1927 (Sein und Zeit, [Halle a. d. Saale,] S. 32): »λόγος wird »übersetzt«, d.h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis.« Grundbedeutung sei Rede, aber »λόγος als Rede besagt [...] soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist«. 1944 (Heraklit: Der Anfang des abendländischen Denkens [und; J. S.] Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Bd. 55 der Gesamtausgabe, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1987, S. 266f.): »λόγος« und »λέγειν« haben »ursprünglich mit Sagen und Aussagen, mit Rede und Sprache nichts zu tun. [...] »lesen« verstehen wir [...] in einem weiteren und zugleich ursprünglicheren Sinne«: Korn, Wein oder Holz lesen. »λέγειν, lesen, λόγος, die Lese. So wie aber das griechische Wort λόγος bedeutet λέγειν und λεγόμενον, so bedeutet auch das deutsche Wort »die Lese« einmal den Vollzug des Lesens, [...] dann aber auch das Gelesene im Sinne des Ertrags eines Lesens«, wie Wein- bzw. Spätlese.

Heideggers Auffassung vom »vor-metaphysischen Λόγος (ebd., S. 258 u. passim), einem vor-sokratischen, erhält ihren Eigensinn in einer interpolierenden Deutung Heraklits, z.B. des Fragments B 50 (ebd., S. 308). Es lautet: »Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγον ἀκούσαντος ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι«. Mittels einer, wie er meint, erhellenden Auslegung von »λόγος (λέγειν)« als »(Ver-)Sammlung (sammeln)« gelangt Heidegger zu der folgenden Paraphrase (ebd.): »Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr fügsam auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu sammeln und gesammelt zu sein in dem »Eins ist Alles.« So freilich wird Heraklit, ohnehin als *Der Dunkle* geltend, vollends undurchdringlich. Man vergleiche die philologisch gesicherte, stilistisch sichere Übersetzung des Fragments B 50 durch Bruno Snell (Heraklit Fragmente, 10. Auflage, München/Zürich 1989, S. 19): »Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise im gleichen Sinn zu sagen: *Eins* ist alles.« In seiner Heraklit-Vorlesung, Groningen 1972/73, annotierte Hans Heinz Holz: »Das klingt durchaus eleatisch, wie eben auch Parmenides das Sein als »eins, alles, zusammenhängend« bezeichnet« (neuerdings in: *Exempla Historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien*, Bd. Griech[ische] Philosophen, Frankfurt a.M. 1985, S. 48f.).

Es verdient jeden Zweifel, ob man ein sogenanntes vorsokratisches gegen

*Spiegelbilder* Strukturen ein. Ihm wäre *Gott*, sofern der Mensch zwar nicht *nach Seinem Bilde*, wohl aber *nach Seinem Maße* geschaffen, *rational* begreif-

---

ein sogenanntes nachsokratisches Philosophieren ausspielen dürfe. Gerade der Begriff  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  – in der Bedeutung als  $\text{›ratio‹}$  =  $\text{›Verhältnis (scil. von Zahlen)‹}$  – hat seinen Grund letzten Endes wohl bei Pythagoras (ca. 570–ca. 480) selbst. Es sieht kaum danach aus, als sei dieser Begriff von  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  auf einmal unvermittelt den Köpfen der späteren Pythagoreer entsprungen. Erich Frank, äußerst skeptisch gegen irgendwelche Zuschreibungen an Pythagoras und dessen frühe Schüler, datiert die Erkenntnis des Pythagoreischen Lehrsatzes »Jedenfalls [...] vor 400«, also *vor* Platon (E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes, 2. Auflage, Tübingen 1962, S. 230, Anm.). Mit Kurt von Fritz, der im »Lexikon der Alten Welt«, [Zürich/Stuttgart 1965], den Artikel »Pythagoreer« verfaßt hat, betone ich die Herleitung der mathematischen Proportionen aus den harmonischen der Musik; dann dürften die ersten Pythagoreer, sofern nicht gar das  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  ἔφα [\* er hat es ja gesagt] des Meisters diese Einsicht besiegelt hatte, zumindest über Ansätze zu einer mathematischen Proportionenlehre – wie nahe immer an der Entdeckung des Inkommensurablen, das im Verhältnis der Seite zur Diagonale eines Quadrats sozusagen vor Augen, obzwar schwierig zu beweisen war – verfügt haben. Dahinter liegt die (übrigens weltweite) Überlieferung einer *in Zahlen ausdrückbaren* Harmonie eines Kosmos, des Seins, uns seit Kepler, der sie noch kannte, zu ihr sich *bekannte*, nur gleichsam verschwiegen nahegebracht. Vgl. das wichtige Buch des Mathematikers und Mathematikhistorikers B[artel Leendert] van der Waerden, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich/München 1979; ders., Artikel »Pythagoreische Wissenschaft« und »Schriften des Pythagoras« in Pauly[s Realencyclopädie, bearb. von Wissowa]. Vgl. ferner Albert Freiherr von Thimus, *Die Harmonikale Symbolik des Alterthums* (2 Bde., Köln 1868 und 1876), worin die Proportionen von Musik, diese vor allem, und Mathematik in der gesamten, auch jüdischen und chinesischen Antike behandelt werden; ein opus magnum.

Ich bin so ausführlich, um einen wohl erweisbar *vorsokratischen*  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -Begriff vor Heideggerschen *discrimina* zu bewahren.  $\text{›proportio‹}$ ,  $\text{›ratio‹}$  ist eine sehr *frühe Grundbedeutung* von  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , und eben diese, nicht irgendeine »Lese«, entfaltet sich sprachgeschichtlich, indem sie in andere, keineswegs nebensächliche Bedeutungen wie »Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund« (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 32), anstatt in sie »übersetzt« zu werden, sich verzweigt. Siehe dazu die Anm. 118 [auf S. 185ff.]. – Der Begriff  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , aufgefaßt als  $\text{›proportio‹}$ ,  $\text{›ratio‹}$ , ist auch im Buchtitel »Der Logos des Spiegels« *mitzuverstehen*. – Zu den proportionalen Relationen von *quanta* zueinander siehe Anm. 124 [auf S. 190f.].

bar.<sup>123</sup> οὐ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα *Modi des*  
σοφὸς ὦν [ὧ Καλλιίκλεισ; J. S.], ἀλλὰ λέληθεν δὲ ὅτι ἡ ἰσότης *Spiegelbildes*

---

121 | Das ist der spekulative Aspekt der analogia entis. – Die Problematik eines göttlichen als eines ganz anderen Seins, zumal deren Verhältnis zum Begriff des »non aliud«, wie die gleichnamige Schrift des Cusaners von 1462 ihn definiert, ist hier nicht zu erörtern.

122 | Wie die Anm. 89 [auf S. 177].

123 | Das christliche Theologicum, ob der Mensch nach Gottes *Bild* oder nach Gottes *Maß* geschaffen worden, scheint durch die Aussage von Genesis I. 26–27 eindeutig beantwortet. In der Übersetzung Luthers, ich zitiere den revidierten Text 1975, lauten die Stellen: (26) »Und Gott sprach: lasset uns Menschen machen, ein Bild, das *uns gleich* sei; (27) »Und Gott schuf den Menschen zu seinem *Bilde*, zum *Bilde* Gottes schuf er ihn.« Die hervorgehobenen Wörter lauten in den zugrundeliegenden Texten: (26), in der Vulgata »ad imaginem et similitudinem nostram«, in der Septuaginta »κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν«, in der hebräischen Version schließlich »b'salmenu kid'mutenu« (»in unserem Bilde nach unserer Ähnlichkeit«). Der Basler Theologe Karl Ludwig Schmidt hat in seinem Uranos-Vortrag 1947 »Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament« – vgl. Eranos-Jahrbuch XV, Zürich 1948, S. 149–195 – der Bedeutung von hebr[äisch] »säläm« (Status absol. sing. zu »salmenu«) und »d'mut« (Status absol. sing. zu »d'mutenu«) nachgefragt; ich muß mich hier, unter Verzicht auf Schmidts detaillierte Argumente, mit einigen, wenigen seiner Resultate begnügen. »säläm« bedeutet nach einer möglichen, obzwar nicht einzig möglichen Etymologie soviel wie »Schatten«. Wichtig sind weitere Belege, z.B. Psalm 39.7 und 73.20, daß an diesen Stellen ausschließlich »Schatten« sinnvoll sei. Martin Buber, der aufs treueste und schönste dem Hebräischen folgt, übersetzt denn auch: (39.7; ich beginne mit dem Schluß von 39.6) »[...] allesamt ein Dunst nur ist all der aufrechte Mensch. / Empor' / Nur als ein *Schattenriß* geht jedermann [...]«; (73.20) »Wie einen Traum nach dem Erwachen, mein Herr, / verlachst du, wenn du dich regst, ihr *Schattengebilde*« (Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. XIV, Schriftwerke. Das Buch der Preisungen«, Berlin o.J. , S. 78 bzw. S. 142; Hervorh. v. m.). Die revidierte Luther-Fassung, hat »Schatten« nur 39.7, in 73.20 fällt sie auf Bild zurück. K. L. Schmidt ( [Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament] a.a.o. [Anm. 123], S. 171) behauptet, anstelle von »Bild, Ebenbild, Gestalt Gottes« sei auch Gen[esis] 1.26 »im Sinne von »Schatten, Schattenbild, Schattenriß Gottes« zu verstehen«. Im Unterschied zu 1. 27, wo »säläm« allein steht, verbindet das Wort sich hier mit »d'mut«, griech. ὁμοίωσις, lat. »similitudo«, deutsch »Ähnlichkeit«, »Ähnlichkeitsbeziehung«. Schmidt betont (ebd., S. 177): »Das hinzugefügte Wort bedeutet nicht »Gleichheit«, son-

*Spiegelbilder* ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται [...] <sup>124</sup>  
 [\* Du scheinst mir auf sie nicht zu achten, obwohl du doch weise bist, sondern es ist dir entgangen, dass die geometrische Gleichheit sowohl unter Göttern wie auch unter Menschen große Macht hat (dt.: Georgias, übers. und komm. von Joachim Dalven, Göttingen 2004, S. 82)].«

den ›Ähnlichkeit‹, wobei es für unsere Erörterung gleichgültig ist, ob dieses Wort ein Abstractum oder ein Concretum ist«; siehe Abschnitt II.2.4 [ab S. 178]. Schmidt zieht dafür auch Ludwig Koehler heran (Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen[esis] 1.26, in: Theologische Zeitschrift, 4. Jhg., Basel 1948, S. 16ff.): Das Wort ›d'mut‹ »bedeutet [...] ›etwas wie‹ [...]. Diese Bedeutung ist aufschlußreich; sie zeigt, daß das Abstraktum d'mut diejenige Gleichheit besagt, welche in Ähnlichkeit besteht, nicht aber jene Gleichheit, mit der die Übereinstimmung zweier Größen besagt wird [...]. Damit ist klargelegt, was gemeint ist, wenn Gen[esis] 1.26 auf b'salemnu ein kid'mutenu folgt. Es hat abschwächende Wirkung.« Auf diese verweist auch Schmidt (ebd., S. 175f.), wenn er nach »Zusammenhang der alttestamentarischen Aussagen über die Würde, Hoheit, Kraft und Macht des Menschen einerseits und die Unwürde, Niedrigkeit, Schwäche und Ohnmacht des Menschen andererseits« fragt. Der göttliche Auftrag an die Menschen (Gen[esis] 1.28) , »[...] füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht«, erscheint in einem anderen Licht. – Schatten fallen allemal *nach dem Maße* dessen, der sie wirft; sie sind in geometrischen quanta auszumessen.

124 | Platon, Gorgias, 508 a4–7. »ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ« – versio lat., z.B. bei Marsilio Ficino, [ΠΛΑΤΩΝ. Platonis philosophi quae exstant Graece ad editionem H[enrici] Stephani acc[urate] expr[essa] cum Marsilii Ficini interpretatione.] vol. IV, [Biponti (Zweibrücken),] S. 132: *geometrica aequalitas* – ist die Gleichheit nach geometrischer Proportion. – Vgl. Olof Gigon/Laila Zimmermann, ›Proportion‹ (in ihrem Buch »Platon. Lexikon der Namen und Begriffe«, Zürich/München 1975, S. 228f.): »Von mathematischen Proportionen ist bei Platon mehrfach und zuweilen an erstaunlich wichtigen Stellen die Rede. Ein berühmter, schwer erklärbarer Text im Gorg[ias] 503 A spricht davon, daß ›die geometrische Gleichheit unter Göttern und Menschen viel vermag‹, daß also das Weltganze wie auch der menschliche Bereich nach proportionalen Relationen geordnet seien. Eine solche Relation finden wir in der Tat in der Elementenlehre des Tim[aios] 31 B bis 32 C. Da verhalten sich die vier Elemente nach der Formel A:B wie B:C wie C:D. Eine vergleichbare Relation versucht Platon im ›Staate‹ 509 D bis 511 E für die vier Formen der Erkenntnis durchzuführen: Schau der Prinzipien, diskursiv argumentierendes Erkennen, unverbindliches Vermeinen der kör-

5. Bedeutet ›intuitio‹ qua ›ἐμφασις‹ prägnant ›das Erscheinen des Bildes *Modi des auf der Oberfläche* des Spiegels<sup>125</sup>, ist dieser ein *mehr-*, zumindest *zwei-* Spiegelbildes teiliges Ganzes.<sup>126</sup> Definiert und benennt die Gestalt des *Spiegels*, ob konkav, plan oder konvex, auch seine Oberfläche? Oder macht vielmehr die *Oberflächenform* die Spiegelgestalt aus? Ist denn ein Spiegel, im Unterschied z.B. zu einer refractiven Linse, deren Oberfläche *noch keine* Brechung bewirkt, überhaupt etwas *anderes* (und *was* anderes?) als reflektierende Oberfläche? Aber ermöglicht dem sogenannten Spiegelglas nicht *erst* die rückseitige Belegung zu reflektieren? *Spiegelt sie selbst?* Obwohl *das ganze System*, Glas samt Belegung, ›Spiegel‹ zu heißen hätte<sup>127</sup>, wird der *Erscheinungsort des Bildes*, mithin die sichtbare Glasoberfläche, gerne so genannt; pars pro toto, doch der Teil beansprucht das Recht des Namens, um es alsbald abzutreten, für sich allein.

Das Recht *aufs Ganze* wird ihm, dem gleichwohl Beachtung zu zollen [ist], nicht eingeräumt. Indes ist die Spiegeloberfläche, außer als imaginum *locus*, als eine *conditio*, von welcher die imaginum *qualitas* abhängt, ausgezeichnet. Spiegelbilder können in ihrem *Bildcharakter* als so-Wirkende oder, mit einem der Mnemonik<sup>128</sup> entliehenen Termi-

---

perlichen Dinge, Vermutungen über die Nachbildungen der körperlichen Dinge. Wie weit hier mehr intendiert ist, als bloß eine Reihe verschiedener Größen in einen relationalen Zusammenhang zu bringen, lassen die Texte nicht erkennen.« Dazu, insbesondere zum letzten Satz, siehe das Scholion »Platon. Drei Gleichnisse« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

125 | Wesentliche Abschnitte von II.2.3 (»Der Begriff der Intuition«) [ab S. 167] und der Calcidius-Scholie [von Schickel nicht ausgearbeitet] haben eben diese Bedeutung zum Gegenstand.

126 | Zur Oberfläche als der Vorderseite des Spiegels kommt, dessen *zweiter* Teil, die rückseitige Belegung des Glases hinzu. (Zur Belegung, als eigentliche Spiegelflächen, dienen dünne Metallflächen aus Silber oder Aluminium, die auf das Glas entweder im Hochvakuum aufgedampft oder galvanisch aufgebracht werden.) Ein *dritter* Teil läßt sich in der Begrenzung der Spiegelfläche sehen, z.B. im Rahmen.

127 | Bei einem *Wasserspiegel* wäre anderes zu nennen: das Verfließen der Oberfläche statt des Rahmens, der Untergrund des Wassers statt der Belegung etc. Auch für einen *Metallspiegel* lassen sich Analoga finden.

128 | Die antike Mnemonik lehrte, wie man sich mittels loci (etwa der Räume einer Villa), in denen imagines *agentes* (›nachhaltig wirkende‹, etwa solche von auffallenden Personen) vorzustellen waren, an Dinge und Wörter erinnern könne. Cicero, De orat[ore], II. [Buch], LXXXVII, 358, resümiert: »[...] locis est utendum multis, illustribus, explicatis, modicis intervallis; imaginibus autem agentibus, acribis, insignitis, quae occurrere, celeriterque

*Spiegelbilder* nus, als imagines *agentes* geschmälert werden. Doch den Bildern des Spiegels stößt *prinzipiell anderes* als den Bildern des *Malers* zu, so-  
gar im Gewöhnlichsten<sup>129</sup>; Verschmutzung z.B. ist bei diesen eine des *Gemalten*, nicht des *Malenden*, bei jenen eine des *Spiegelnden*, nicht des *Gespiegelten*; die Abwesenheit jeglichen Lichtes wird *Spiegelbilder* nicht entstehen lassen, sein Entzug sie auslöschen, *Malerbilder* hin-  
gegen, sie in Finsternis tauchend, bis zum Leuchten des Lichtes nur *unsichtbar*, nie *unverfügbar* machen.<sup>130</sup> Dies gilt, mutatis mutandis, ebenso für Spiegel *anderer* Beschaffenheit; so wird Wasser in einem Glas auf weißem Untergrund schwach oder gar nicht reflektieren, Trü-  
bungen eines *Wasserspiegels* – durch Regen, Wind, Blätter – begleiten den Herbst, und nachts hülflos allein das *tapetum lucidum* den Bildern auf. Fürs erste sind der *verba trivialia* genug gesagt.

Nicolaus von Cues, um auf ihn zurückzukommen, war ein Platoniker, genauer, ein *Neuplatoniker*, einer, dessen metaphysische Positionen stets theologisch ausgehöhlt zu werden drohten; doch ist ihm gelungen, sozusagen, *den Kreis Gottes mittels der Zahl Platons*<sup>131</sup> zu

---

percutere animum possint [\* viele auffallende, deutlich abgegrenzte und durch mäßige Abstände getrennte Plätze zu benützen, an Bildern aber solche, die lebendig und markant, charakteristisch, naheliegend und ansprechend sind (dt.: Über den Redner, lat.-dt., übers. u. hrg. von Harald Merklin, Stuttgart 1997, 3. Auflage)].« Zu den vorzustellenden imagines agentes siehe unten Abschnitt 7 [auf S. 218]. – Vgl. Frances A. Yates, *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Weinheim 1990, passim.

129 | Nach einem weiteren prinzipiellen Unterschied zwischen Spiegelbild und Malerbild ist in der Studie »Spiegelkunst« [von Schickel nicht ausgearbeitet; siehe aber das Scholion »Narziss ...« ab S. 271] zu fragen: Ob eine Ästhetik der Spiegelbilder denkbar sei. Offensichtlich entziehen sich Spiegelbilder dem ästhetischen Urteil, sie entbehren ästhetischer Valeurs.

130 | Solche opposita gehören zu den in Abschnitt I.3.4 [ab S. 98] besprochenen.

131 | *Zahl Platons*: die den Griechen, insbesondere auch Platon eigentümliche »quasi geometrische Auffassung der Zahlenverhältnisse«; erst »Aristoteles' Trennung von Gestalt und Quantum« bricht damit. Vgl. Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig/Berlin 1924, S. 25, 45 und passim. – Den ganzen Satz nehme man für nichts weiter als ein Bild, ein freilich gewagtes, um gewisse Tendenzen der Pythagoras, Platon, Proklos, schließlich Cusanus, nämlich Tendenzen mathematischer Mystik, zu kennzeichnen. Vgl. dazu Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. [Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle a. d. Saale 1937]*, passim, worin auch »Kreis Gottes« (bzw. »κύκλος« und »σφαῖρα«) zur Sprache kommt.

*quadrieren*. Wie der Griechen, argumentiert Cusanus *quantitativ*, wie *Modi des* dieser sucht er *quale* und *quantum miteinander zu versöhnen*<sup>132</sup>; in *Spiegelbildes* »Idiota de mente« (»idiotia« bedeutet hier »Laien«<sup>133</sup>) wählt er für das eine die *urbildliche Einheit* des übernatürlich *unausmeßbar* Ewigen, für das andere die *abbildliche Vielheit* der *abzählbaren* natürlichen Zahlen. Seit dem Auftritt der Mengenlehre weiß man, daß jenseits des abzählbar *Infiniten* noch *transfinit* Unendliches liegt, dessen *höchste* Mächtigkeit, falls von einer solchen überhaupt zu sprechen<sup>134</sup>, einem

---

132 | Das Cusanische Denken läßt sich, summarisch, in ein, zwei Sätzen charakterisieren: »N. v. C.' philosophischer Kerngedanke, die *coincidentia oppositorum*, d.h. das Zusammenfallen der sich im Endlichen ausschließenden Gegensätze im Unendlichen, also in Gott, war eine wichtige Vorstufe in der Neubelebung der Dialektik in der europäischen Philosophie. Er war verbunden mit N. v. C.' Auffassung, daß das Verständnis Gottes wesentlich auch durch das Verständnis seiner Werke und damit der Welt erreicht werden müsse – und daß dieses Verständnis stark *quantitativ* geprägt sein müsse« (Lexikon bedeutender Mathematiker, hrsg. von Siegfried Gottwald et al., Leipzig/Frankfurt a.M. 1990, unter [dem Stichwort] »Nikolaus von Cues«; Hervorh. v. m.).

Von einer genuin *dialektischen* Versöhnung des *quantum* mit dem *quale* kann indes erst seit Hegels »Wissenschaft der Logik« die Rede sein (vgl. Kap. Quantum B, c; Kap. Das quantitative Verhältnis C: »[...] die Wahrheit der Qualität selbst ist die Quantität«; [G. W. F.] Hegel, [Wissenschaft der Logik, in:] Werke, [Frankfurt a.M. 1970,] Bd. 5, S. 259f. bzw. S. 384). Siehe die Studie »Spiegeldenken« (mit dem Abschnitt »Der Begriff der Spekulation« [von Schickel nicht ausgearbeitet]); darin ist diesbezüglich zu Platon und zu Cusanus einiges anzumerken.

133 | »idiotia« (auch »idiotes«): Im klass[ischen] Latein »ein unwissender, ungelehrter, unerfahrener Mensch, im Gegensatz dessen, der eine Kunst oder Wissenschaft versteht, ein Nichtkenner, Laie, Pfuschler, Stümper« (K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. II, a.a.O. [Anm. 45]). Im mittelalt[erlichen] Latein meint »idiotia« häufig den wissenschaftlichen Laien, im Gegensatz zu »laicus«, d.i. der Laie im Sinne von »nicht dem geistlichen Stand angehörend«.

134 | Auf keinen Fall ist davon zu sprechen! »Es gilt nämlich der höchst allgemeine und weitreichende Satz (zuweilen als Satz von Cantor bezeichnet): »Zu jeder beliebigen Menge M läßt sich eine Menge von größerer Mächtigkeit angeben, nämlich z.B. die Menge UM aller Teilmengen von M. – Es gibt also keine größte Mächtigkeit; die mit a beginnende Reihe der unendlichen Mächtigkeiten ist nach oben hin unbegrenzt« (Adolf Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre, 3. Auflage, Berlin 1923, S. 67f.; dort führt Fraenkel auch den Beweis).

*Spiegelbilder* Göttlichen anstände; der Cusaner mag das Problem zumindest geahnt haben. »[...] et proportio est locus formae«, schreibt er<sup>135</sup>, »sine enim proportione apta et congrua formae forma resplendere nequit vti dixi proportione apta cocleari rupta non posse formam manere: quia non habet locum, est enim proportio quasi aptitudo superficiaei specularis ad resplendentiam imaginis, qua non stante desinit representatio [\* Und die Proportion ist der Ort der Form; ohne eine Proportion nämlich, die für die Form passend und angemessen ist, kann die Form nicht widerstrahlen, so wie ich sagte, daß, wenn die für den Löffel passende Proportion zerstört ist, die Form nicht weiter bestehen kann, weil sie keinen Ort hat. Denn die Proportion ist gewissermaßen die Tauglichkeit der Spiegeloberfläche, ein Bild widerzustrahlen; besteht sie nicht mehr, hört die Wiedergabe auf (dt.: Nikolaus von Kues: Idiota de mente. Der Laie über den Geist, hrg. von Renate Steiger, in: Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, hrg. von Ernst Hoffmann, Paul Wilpert und Karl Bormann, Heft 21, Hamburg 1995. S. 47)].«

An welcher Stelle, welchem Ort, trifft der Widerschein *des Einen* auf den Widerschein *der Vielen*? Es ist, als hätte Hofmannsthal's Aperçu »Man muß Tiefe verstecken. Wo? An der Oberfläche«<sup>136</sup>, die Antwort geben sollen. »Die Proportion«, sagt Nicolaus jedenfalls, »ist gleichsam die Eignung der Spiegeloberfläche zum Widerscheinenlassen des Bildes; besteht sie nicht, fehlt die repraesentatio«.<sup>137</sup> Die Konsequenz reicht weit: »Alles Seiende ist seiend *aus dem Widerschein des Seins in den Proportionen*. Da aber die Proportionen ihren Bestand *in den Zahlen* haben [...]«, geht dem Philosophen (wie dessen Interpret<sup>138</sup>) alles auf die Frage, was die Zahl sei, hinaus. Vor der Vielheit der Abbilder, seien ihrer zwei, drei, vier oder abzählbar infinit viele mehr, ist die Einheit des Urbilds. Eins ist das Sein; 2, 3, 4, ..., n, n+1 sind *teilhabend am Sein*, mithin an der Eins, *Seiende*. Jahrhunderte später wird Leibniz,

---

135 | Cusanus, [Idiota] de mente; Ed. Wilpert, Bd. I, a.a.O., S. 250; Hervorh. v. m.

136 | Zitiert nach R[afael] Ferber, Platos Idee des Guten, St. Augustin 1984, S. 16.

137 | Der Begriff »repraesentatio«, der ja vordergründig verständlich ist, bleibe hier unübersetzt; ihm gilt der [von Schickel nicht ausgearbeitete] Abschnitt 6.3 (»Der Begriff der Präsentation«).

138 | Dieser Interpret ist Karl-Heinz Volkman-Schluck; ich zitiere aus seinem Buch »Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit«, 3. Auflage, Frankfurt a.M. 1934, S. 91; Hervorh. v. m.

die spekulativ zahlentheoretische Tradition von Pythagoras<sup>139</sup> über *Modi des Platon*<sup>140</sup> zu Cusanus aufnehmend, befinden: »*Ens et unum convertunt- Spiegelbildes*

139 | Zu Pythagoras vgl. Giuseppe Peano, Definitionen der Arithmetik, Auszug aus dem »Formulaire de Mathématiques«, Bd. 2, Torino 1898, § 2 (in: G. Peano, Arbeiten zur Analysis und zur mathematischen Logik, Teubner-Archiv zur Mathematik, Bd. 13, Leipzig 1990, S. 27). Peano führt zuerst *Grundbegriffe*, sodann *Grundsätze* ein, nämlich die berühmten fünf Axiome zur Konstituierung der Reihe der natürlichen Zahlen, »aus welchen sich alle Sätze der Arithmetik ergeben«. Wenige Zeilen darauf steht der für einen modernen Mathematiker bemerkenswerte Satz: »Nach der Schule des Pythagoras ist die erste Zahl 2. Das Wort »Ἀριθμός« des Euclid ist daher mit  $N_0 + 2^*$  zu übersetzen.«

\* »Wir wollen das Zeichen  $N_0$  »Zahl« lesen, obwohl dieses Wort verschiedene Bedeutungen hat« (nämlich » $N_0 =$  »eine ganze, positive Zahl oder Null«).

Siehe die Anm. 120 (Zitat F. Klein) [ab S. 185] zu »ἄριθμός«.

140 | Zu Platon vgl. nochmals J. Stenzel, [Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles.] a.a.O. [Anm. 131], S. 33f. Alle Zahlen, schreibt Stenzel dort, hätten eine feste Beziehung »zu dem Gipfel der Pyramide zu der Eins\*, aus der sich alle Zahlen nach dem gleichen Gesetz der Zweiheit ergeben. Dieser Gipfel ist aber wirklicher Ausgangspunkt. Wäre die Zahlenreihe von Null aus gedacht, so wäre die Eins nichts anderes als ein primus inter pares, und die Setzung der Zweiheit dürfte nach dem Gesetz der Zahlenreihe nichts anderes sein als bloße Wiederholung der genau gleichen Setzung. So dachte aber die alte griechische Arithmetik nicht. Damit ist die Eins auf einmal ἀρχή, Principium in einem viel tieferen Sinne geworden\*\*. Lasse ich meine Gedanken nicht über die Eins zur Null zurückgehen, so kann die Einheit nur verdoppelt oder geteilt werden – denn ich habe ja keine lineare Reihe von 0 zu 1, die ich verlängern könnte; ich muß also notwendig durch ein neues Prinzip zu einer *Entfaltung*, zur *Entwicklung* des einzig und allein bis jetzt vorhandenen Etwas, eben der Eins gelangen. Gleichviel, ob ich Verdoppelung oder Teilung annehme, es entsteht die neue Zahl in ihrer anderen Wesenheit als Zweiheit.«

\* J. Stenzel (ebd., S. 25): »Das Fehlen eigentlicher Zahlzeichen ließ [die Griechen; J. S.] immer wieder zu der Darstellung durch Zahlenbilder, den Dreiecks- und Viereckszahlen usw. greifen. Wir sind ja gewohnt, die »Quadratzahl« unmittelbar in ihrem arithmetischen Sinne zu fassen, die Griechen aber zeigten in der Anordnung von Pentagon- und Hexagonzahlen [...], in der Gegenüberstellung von oblongen und quadratischen Zahlen (Platon Theait[jios] 148 a), daß es ihnen hierin zunächst viel mehr als uns hier auf die wirkliche Veranschaulichung und Übersichtlichkeit ankam. Die berühmte

*Spiegelbilder* tur, sed ut datur Ens per aggregationem, ita et unum, etsi haec Entitas Unitasque sit semimentalis. Numeri, Unitates, fractiones naturam habent Relationum. Et eatenus aliquo modo *Entia* appellari possunt [\* Das Sein und das Eine sind vertauschbar, wenn man aber ein durch Zusammenfügung erhaltenes Sein hat, so hat man auch eine Einheit, wenn diese Seiendheit und Einheit auch halb gedanklich ist. Die Zahlen, Einheiten, Brüche haben die Natur der Relationen. Und insofern kann man sie gewissermaßen Seiende nennen [Leibniz: Briefe von besonderem philosophischem Interesse. Briefe der zweiten Schaffensperiode, Darmstadt 1989, S. 227]].<sup>141</sup> Auch Leibniz wird die Spiegeloberfläche für geeignet ansehen, *Relationen* zwischen Urbild und Abbild, als *proportionale*, widerscheinen zu lassen. Die Monaden freilich *perzipieren eher die Welt denn Gott*<sup>142</sup>, spiegeln aber Welt nicht, sich ihr *moralisch* anzugleichen, vielmehr, sich ihrer *theoretisch* zu versichern.<sup>143</sup>

Vom Erscheinen des Bildes *auf der Oberfläche* des Spiegels war, wie selbstverständlich, die Rede; Cusanus gebrauchte, nicht anders, »*superficie* specularis [\* Spiegeloberfläche]«, Leibniz setzte »*respectu superficierum planarum* [\* hinsichtlich glatter Oberflächen]«. <sup>144</sup> *Doch*

---

Tetraktys der Pythagoreer ist z.B. ein sehr glückliches Bild gewisser zahlen-theoretischer Sachverhalte ( $1+2+3+4=10$ ); sie befriedigt zugleich gewisse naive ästhetische Bedürfnisse einer höchsten Regelmäßigkeit [...].« (Siehe auch die Anm. 131 [auf S. 192] zu Zahl Platons.)

\*\* Daß bloß »das Fehlen der Null [...] der Eins ihre ganz besondere metaphysische Stellung« gegeben habe (J. Stenzel, ebd., S. 27), erscheint mir sehr fragwürdig.

141 | [G. W.] Leibniz, Brief vom 11./17. 3. 1706 an Bartholomaeus de Boses. Gerh. phil., II, S. 304; neuerdings in: G. W. Leibniz, Briefe von besonderem philosophischen Interesse, lat.-dt., 2. Hälfte, Briefe der zweiten Schaffensperiode, hrg. und übers. von Werner Wiater, Darmstadt 1989, S. 226; Hervorh. v. m.

142 | Darin folge ich Hans Heinz Holz, der sich seinerseits auf Ludwig Feuerbach berufen kann: Daß das theologische Moment, spreche der Philosoph »mit metaphysischer Strenge«, *dem System von Leibniz exogen* sei; gerade aus der Theodizee läßt sich diese These zwingend extrapolieren. Vgl. H. H. Holz, Leibniz. [Eine Monographie, Leipzig 1983], S. 64, 68; L[u]dwig Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, in: ders., Sämtl[iche] Werke, neu hrg. von Wilhelm Bolin/Friedrich Jodl, Bd. IV, 2. unveränderte Auflage, Stuttgart/Bad Cannstatt 1959, S. 136f.

143 | Siehe unten Abschnitt 6 [ab S. 200].

144 | Vgl. seine Schrift »Unicum Opticae, Catoptricae & Dioptricae Princi-

wird sogar in älteren Schullehrbüchern, obzwar nicht in allen, ange-  
merkt<sup>145</sup>: »Bei einem gewöhnlichen Glasspiegel sieht man – von der Sei-  
te her – außer dem lichtstarken *Spiegelbilde der Metallbelegung* noch  
ein schwaches, das von *der Spiegelung an der vorderen Fläche des Glases*  
herrührt.« Die Frage, ob die beiden Reflexionen irgendwie, z.B. ab-  
schwächend oder verstärkend, einander zu beeinflussen, ob die beiden  
Spiegelbilder einander zu konturieren, z.B. zu deformieren, imstande  
seien, mag, nebst der weiteren, *wieviele Spiegelflächen* der Spiegel, wel-  
cher *einer* doch sein soll, eigentlich aufweise, *die Komplexität der Refle-*  
*xion* andeuten. Verwirrend deutlich, sozusagen, wird sie am Phänomen  
der *partiellen* Reflexion, das allerdings *über die Bilder selber*, so tief es  
sie *quantenelektrodynamisch*<sup>146</sup> auch fundiere, wenig aussagt. »[...]  
nehmen wir Glas«, schreibt Richard Feynman<sup>147</sup>: »Sie haben die Lampe  
im Zimmer angeknipst und werfen einen Blick zum Fenster hinaus, so  
sehen Sie tagsüber sowohl was draußen vor sich geht als auch eine  
schwache Reflexion der Lampe im Zimmer. Offensichtlich also wird das  
Licht von der Oberfläche *teilweise* zurückgeworfen.« Mit dem letzten  
Satz tue er so, fährt der Physiker fort<sup>148</sup>, als würde das Licht *lediglich*  
*an der Oberfläche* des Glases zurückgeworfen«. Indes könnten wir auch  
an *zwei Grenzflächen*<sup>149</sup> experimentieren, um die partielle Reflexion zu  
beobachten, wir sähen uns dann »verrückten Ergebnissen«<sup>150</sup> gegenü-

---

pium«, veröff[entlicht] in Acta Eruditorum I, Leipzig 1682, S. 185–190 (Re-  
print Hildesheim/New York 1971); der Ausdruck steht S. 185 in Leibnizens  
hypothesis primaria (siehe unten Abschnitt 7 [ab S. 214]).

145 | P. Siemon/E. Wunschmann, [Leitfaden für den physikalischen und  
chemischen Unterricht an höheren Mädchenschulen,] a.a.O. [Anm. 13], S.  
201; Hervorh. v. m.

146 | *Quantenelektrodynamik*. Die Elektrodynamik, also die Lehre von den  
Erscheinungen und den Wechselwirkungen der elektromagnetischen Felder,  
die durch die Maxwellschen Gleichungen beschrieben werden, läßt sich auch  
vom Standpunkt der Quantentheorie behandeln. Diese als Q. bezeichnete  
Theorie ist ein Spezialfall der alle Felder, also auch die Materiefelder, theo-  
retisch behandelnden Quantentheorie der Wellenfelder [...]« (ABC der Optik,  
a.a.O. [Anm. 2], S. 716).

147 | Richard P. Feynman, QED – Die seltsame Theorie des Lichts und der  
Materie, München/Zürich 1988 (Orig. Princeton 1985), S. 27; Hervorh. v. m.  
– Feynman erhielt für seine Beiträge zur Quantenelektrodynamik den Nobel-  
preis für Physik 1965 (zusammen mit S. I. Tomonaga u. J. Schwinger).

148 | Ebd.; Hervorh. – außer »Oberfläche« – v. m.

149 | »Grenzfläche«, unten auch »Trennfläche«, steht für »Spiegelfläche«.

150 | R. P. Feynman, [QED,] a.a.O. [Anm. 147], S. 31.

Spiegelbilder ber. »Die Einschubung einer *dritten* Grenzfläche sowie *jeder beliebigen Anzahl* weiterer Trennflächen«, zieht Feynman ein Fazit<sup>151</sup>, »verändert die partielle Reflexion von Fall zu Fall erneut.« Um Spiegel *in ihrem Wesen* zu beschreiben, kann man jedoch der *Partialität*<sup>152</sup> der Reflexion

151 | Ebd., S. 33; Hervorh. v. m.

152 | Heyses Fremdwörterbuch ([Allgemeines, verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch, 15. Auflage, Hannover 1873], unter »Part«) verzeichnet das untergegangene *Partialität* noch als »Parteilichkeit«. Der Ausdruck dürfte dem Sprachgebrauch mancher Physiker, ein Lichtquant *wähle, entscheide sich* (z.B. beim sogenannten Doppelspalt-Versuch), konvenieren.

153 | Einiges darüber, auch über die *Art* der Ergebnisse, die sich im Namen »Quantenelektrodynamik« schon anmeldet, sei aber kurz angemerkt. – Zur Partialität (die Zitate dieses Absatzes stehen sämtlich bei R. P. Feynman, [QED – Die seltsame Theorie des Lichts und der Materie.] a.a.O. [Anm. 147], S. 28–36). Wird das Licht ausschließlich an der Oberfläche des Glases, als *einzig* Grenzfläche, reflektiert, »bedeutet »partielle Reflexion« [...], daß 4 Prozent der Photonen an der Oberfläche des Glases zurückgeworfen werden, während die restlichen 96 Prozent durchgelassen werden«. Wird das Licht an Vorder- und Rückseite reflektiert, d.i. der Fall der partiellen Reflexion an *zwei* parallelen Grenzflächen, sollten je 4 Prozent an oberer und unterer Grenzfläche zurückgeworfen werden. Man erhält zwar *auch* dieses Resultat, doch ist es »eher eine Ausnahme. [...] Bei einigen Glasscheiben erzielen wir 15 oder 16 [von 100; J. S.] Photonen [...], also doppelt soviel wie wir erwartet haben! Bei anderen Glasscheiben erhalten wir durchweg nur 1 oder 2; bei wieder anderen erzielen wir eine partielle Reflexion von 10 Prozent; und noch andere eliminieren die teilweise Reflexion ganz und gar!« Ist es »einzig eine Frage der Scheibendicke«? Tatsächlich ist festzustellen: »Mit zunehmender Dicke des Glases durchläuft die partielle Reflexion einen sich wiederholenden Zyklus von 0%–16% ohne jedes Anzeichen der Abschwächung.«

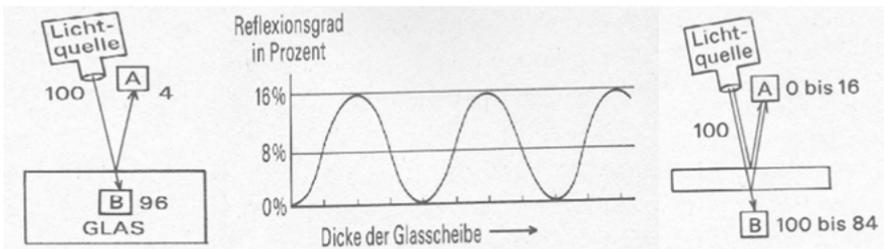


Abb. aus R. P. Feynman, [QED – Die seltsame Theorie des Lichts und der Materie.] a.a.O. [Anm. 147], S. 28, 31 u. 33 – Links u. rechts Versuchsanordnungen

entraten; auch bliebe, ermittelte man deren *Komplexität* genauer, die *Modi des essentia specularis* bei ihren Rätselfn.<sup>153</sup> *Spiegelbildes*

---

zur part[ziellen] Reflexion an einer bzw. zwei Grenzflächen, in der Mitte der Zyklus 0%–16%; A u. B sind Photonen zähler

Newton hat die Oszillationen entdeckt; dazu machte er ein Experiment, »dessen korrekte Deutung mindestens 34.000 solcher Zyklen voraussetzte«, während uns Laser instand setzen, über 100 Millionen Zyklen an 50 Meter dickem Glas zu verfolgen. »Das seltsame Phänomen der partiellen Reflexion an zwei Grenzflächen«, von mehr als zweien soll hier nicht die Rede sein, »hat die Physiker genötigt, [...] sich lediglich mit der Berechnung der Wahrscheinlichkeit des Eintritts eines Ereignisses zu begnügen. Die Methode dafür liefert uns die Quantenelektrodynamik.« QED fordert, wie Quantentheorie allemal, den hohen Preis, auf vorhersagbare Resultate im Einzelfall zu verzichten.

Zur Komplexität. Mein Satz, *auch bliebe* [...] die *essentia specularis* bei ihren Rätselfn, ist vielleicht zu korrigieren; es hängt daran, wie weit diese *essentia* gefaßt wird. Ich beschränke mich auf einige Behauptungen Feynmans, ihr Beweis würde zuviel Platz kosten, ich zitiere öfter unvollständig und in abweichender Satzfolge (Feynmans Formulierungen stehen ebd. auf den Seiten 58–69). »Prüfen wir die Ansicht, daß der Spiegel das Licht wirklich überall reflektiert [...]«, »[...] auch an den Rändern [...] (diese Reflexion aber nicht in Erscheinung tritt) [...].« Wie wir sehen, »genügen einige schlaue Tricks, um darzulegen, daß in Wirklichkeit alle Teile [des Spiegels; J. S.] reflektieren [...]« »Licht breitet sich nicht nur auf dem geradlinigen Weg, sondern auch auf den Nachbarpfaden aus.« »Das bedeutet, daß sich das Licht *in Wirklichkeit* nicht nur geradlinig ausbreitet; es »schmeckt« in die Nachbarpfade ringsherum »hinein« und macht sich einen kleinen Kernbereich in seiner unmittelbaren Umgebung zunutze. (Ganz ähnlich muß ein Spiegel, um normal zu reflektieren, eine Mindestgröße aufweisen: Ist er zu klein für dieses Kernbündel benachbarter Wege, wird das Licht in viele Richtungen gestreut, egal wohin man den Spiegel auch stellt).« »So entpuppt sich also der Satz von der geradlinigen Ausbreitung des Lichts als bequeme näherungsweise Umschreibung der wirklichen Vorgänge in der uns vertrauten Welt; ähnlich wie der Satz von der Gleichheit von Ein- und Ausfallwinkel im Falle der Reflexion des Lichts an einem Spiegel. So, wie wir mit einem schlaun Trick einen Spiegel dazu bringen können, das Licht in vielen verschiedenen Winkeln zu reflektieren, können wir das Licht mit einem ähnlichen Trick übertölpeln, sich auf vielen Wegen von einem Punkt zu einem anderen zu begeben.« Ein Beitrag auch zum Wesen des *Lichtes*.

Bekannter als die frappierenden Resultate der Quantenelektrodynamik sind

*Spiegelbilder* 6. »Von der ›*similitudo*‹ schreitet er zur ›*assimilatio*‹ fort«, sagt Ernst Cassirer von Cusanus.<sup>154</sup> Geben die Texte, denen Cassirer eher *Fortschritt* im emphatischen Sinn des Wortes zubilligt, um schließlich »eine Bestätigung der *idealistischen* Grundlegung«<sup>155</sup> zu finden, mehr

---

andere Einsichten der Optik, z.B. die Streuung des Lichtes an rauen Oberflächen. »*Rauhe Flächen* erzeugen keine Bilder, sondern *zerstreuen* das Licht nach allen Richtungen; durch dieses *diffuse* Licht sind rauhe Flächen von allen Seiten sichtbar, während Spiegel nur durch ihre Fassung [Rahmen; J. S.] oder einen zufälligen starken Reflex sichtbar sind. Rauhe Flächen sind solche, auf welchen die nahe beisammen liegenden Flächenelemente die verschiedensten Richtungen haben; daher haben die Strahlen nach der Reflexion alle nur denkbaren Richtungen. Auf der Diffusion des Sonnenlichtes durch die in der Luft schwebenden Staub- und Wasserteilchen beruht die *Tageshelle* und die Morgen- und Abenddämmerung. Die *Dämmerung* ist die Erscheinung, daß vor Aufgang und nach Untergang der Sonne eine wachsende, bez. abnehmende Helligkeit herrscht. Sie entsteht dadurch, daß die unter dem Horizonte befindliche Sonne auf höhere Luftschichten scheint, und daß feine Gemengteilchen dieser höheren Luftschichten das Licht diffundieren« (Paul Reis, Elemente der Physik, Meteorologie und mathematischen Geographie. Hilfsbuch für den Unterricht an höheren Lehranstalten, 3. Auflage, Leipzig 1886, S. 167). Andere Oberflächenphänomene hat Wilhelm Wundt unter den Titeln »Spiegelung und Glanz«, »Theorie des Glanzes« behandelt; vgl. seine noch heute kennenswerten »Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele« (2. Auflage, Hamburg/Leipzig 1892, S. 213–219).

154 | E[rnst] Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1. Bd., 2. Auflage, Berlin 1911, S. 35f.

155 | Ebd., S. 40. – Hier ist nicht der Ort zu diskutieren, ob »sich nunmehr [...] Cusas dialektische Kraft« darin erweise, daß er fortschreite: »von der Behauptung einer in den *Dingen* vorhandenen Ähnlichkeit [...] zur Darlegung des Prozesses, vermöge dessen der *Geist* einen harmonischen Zusammenhang zwischen den Objekten und sich selber erst herstellen und erschaffen muß. Jetzt erkennt das Ich die Gegenstände nicht mehr, indem es sich ihnen anpaßt und sie nachbildet, sondern indem es sie umgekehrt nach der Ähnlichkeit des eigenen Wesens auffaßt und begreift« (ebd., S. 35f.).

In »[Idiota] de mente«, cap. VII nicht anders als cap. IV, ist Cusanus der Auffassung: »mens [...] comperit virtutem suam esse se rebus [...] *assimilandi* et notiones faciendi [\* der Geist (...) erfährt, daß es sein Vorzug ist, sich den Dingen (...) anzugleichen und Begriffe zu bilden (dt.: Nikolaus von Kues: Idiota de mente. Der Laie über den Geist, hrg. von Renate Steiger, Hamburg 1995, S. 61)]« (fol. 87<sup>r</sup>; Ed. Wilpert, a.a.O. [Anm. 57], S. 255; Hervorh. v. m.).

denn einen schlichten Fortgang her? »[...] si omnia sunt in mente *Modi des diuina* [...] omnia sunt in mente nostra [...] [\* Wenn alles im göttlichen Geist [...] ist, so ist alles in unserem Geist (dt.: Nikolaus von Kues, *Idiota de mente. Der Laie über den Geist*, hrg. von Renate Steiger, Hamburg 1995. S. 27)]«<sup>156</sup>, scheint parallel von *Seinem* und *unserm* Geist zu stehen, doch sind sie *einander nicht gleich*, sind sie *einander entgegen gestellt*: in mente divina seien alle Dinge »vt in sua precisa et propria veritate [\* als in ihrer genauen und eigentlichen Wahrheit (dt.: ebd.)]«, in mente nostra »vt in imagine seu<sup>157</sup> similitudine propriae veritatis«; der unmittelbar folgende Zusatz, »hoc est notionaliter [\* das heißt begrifflich (dt.: ebd.)]«, akzentuiert das *Ungleichgewicht* der beiderlei mentes.<sup>158</sup>

Wenn alles in Gottes Geist *als in seiner* genauen und eigentümlichen *Wahrheit* sei, sei es im Menschengestalt *als im Spiegelbild* der eigentümlichen *Wahrheit* oder<sup>157</sup> in [einer; J. S.] *Ähnlichkeit*[sbeziehung; J. S.]<sup>159</sup> zu ihr. »similitudine enim fit cognitio«, fügt Nicolaus hinzu, *durch* [die; J. S.] *Ähnlichkeit*[sbeziehung; J. S.] nämlich komme es zur Erkenntnis. »omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria«, schließt er ab, »omnia in nostra mente, sed ibi<sup>160</sup> rerum similitudines [\* Alles ist in Gott, aber dort als Urbilder der Dinge; alles ist in unserem Geist, aber dort als Ähnlichkeiten der Dinge (ebd.)]«: dort seien die *Urbilder*, dort<sup>160</sup> – jenen ähnlich, also *von gleicher Struktur* (oder *Beziehungszahl*<sup>161</sup>) – seien die *Abbilder* der Dinge. *Als was* sie in unserem Geiste seien, was, anders gefragt, »notionaliter« bedeute, ist noch zu sagen.

---

156 | In diesem und in dem folgenden Absatz gebe ich eine Interlinearversion der beiden längeren, von Cassirer beigebrachten Zitate (vgl. bei ihm [Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,] a.a.O. [Anm. 154], die Fußnoten 3, S. 34f., und 2, S. 35); ein unerhebliches kurzes drittes Zitat aus »de ludo globi« lasse ich aus. Bei Cusanus vgl. zunächst fol. 83<sup>v</sup>; Ed. Wilpert, a.a.O. [Anm. 57], S. 243f.

157 | »seu« oder »sive« meint »oder, was in Hinsicht der Sache gleich ist« (vgl. C. G. Zumpt, [Lateinische Grammatik,] a.a.O. [Anm. 87], S. 228).

158 | Ich erläutere »notionaliter« weiter unten im Text (siehe auch Anm. 167 [auf S. 202]).

159 | Siehe Abschnitt II.2.4 [ab S. 178] mit Anm. 103 u. 104 [auf S. 181].

160 | Cassirers Text hat anstelle des zweiten »ibi« ein »hic«.

161 | Die Betonung von »-zahl« soll auf die unten folgende Schlüsselstelle, »[...] exponendo animam numerum se mouentem [\* bei der Erklärung der Seele als sich selbst bewegende Zahl (dt.: ebd., S. 55)]« (fol. 86<sup>v</sup>; Ed. Wilpert, a.a.O. [Anm. 57], S. 253) aufmerksam machen. – Zu Beziehungszahl, Struktur etc. siehe auch Abschnitt I.3.2 [ab S. 86].

Der Cusaner sagt es drei capitula weiter.<sup>162</sup> »[...] inter enim diuinam mentem et nostram interest<sup>163</sup> quod inter facere et videre«, denn zwischen Seinem und unserm Geist sei ein Unterschied wie zwischen Machen und Schauen. Göttliches Machen sei ein *Erschaffen*, Gottes Geist erschaffe etwas, *indem er es ausdenke*<sup>164</sup>: »diuina mens concipiendo<sup>164</sup> creat«; menschliches Schauen sei ein *Verähnlichen*<sup>165</sup>, des Menschen Geist verähnliche etwas, *indem er es aufnehme*<sup>166</sup> (das, was Gott, erschaffend, gedacht habe): »nostra [mens; J. S.] concipiendo<sup>166</sup> assimilat«. Jetzt geht Nicolaus auf »notionaliter« ein, er erklärt das *conciendo* bei *assimilat* durch »notiones seu intellectuales faciendovisiones«: der Menscheng Geist verähnliche, *indem er notiones oder* – was dasselbe heiße – *intellektuelle Anschauungen*<sup>167</sup> hervorbringe. Dieser Art seien die beiderlei mentes unterschieden: »diuina mens est

162 | In cap. VII, fol. 86<sup>v</sup>; Ed. Wilpert, a.a.O. [Anm. 57], S. 253.

163 | »inter« dient hier »zur Angabe der Gegenstände, zwischen denen ein Unterschied stattfindet = *zwischen*, nihil interest inter te et quadrupedem, Cic.« (K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. II, a.a.O. [Anm. 45]); »interesse« bedeutet dementsprechend »sich unterscheiden«.

164 | »... indem er es ausdenke«, »conciendo«. »[C]oncipere«, von Gott ausgesagt, betont hier den *creativen* Aspekt des Wortes; es bedeutet »denken«, auch »erzeugen«. Siehe aber die Anm. 166, außerdem die Anm. 108 [auf S. 182].

165 | »ve[r]ähnlichen«. Dieses Verb, das etwa Ludwig Tieck noch gebraucht, wird zwar bei den Brüdern Grimm angeführt (DWB, Zwölfter Band, 1. Abt., 1956), doch erwähnen es Wörterbücher im allgemeinen (Hermann Paul 1966, Großer Duden 1981) nicht mehr. Im Grunde ist das Wort auch heute unentbehrlich; die im DWB, angegebenen Umschreibungen »angleichen«, »gleich machen« verfehlen z.B. den Sinn des Cusanischen »assimilare«, da Nicolaus nachdrücklich ausschließt, daß der menschliche Geist, auf coniecturae (siehe die Anm. 101 [auf S. 180]) angewiesen, der Wahrheit irgendwie *gleich* komme.

166 | »... indem er es aufnehme«, »conciendo«. »[C]oncipere«, vom Menschen ausgesagt, betont hier den *conceptiven* Aspekt des Wortes; es bedeutet »sich vorstellen«, auch »empfangen« (scil. den Samen). Siehe aber die Anm. 164, außerdem Anm. 108 [auf S. 182].

167 | Dieses Binom, bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel zu einem je besonderen und bedeutenden Terminus geworden, muß hier unkommentiert bleiben; ich komme in [II.3] »Der Begriff der Intuition« [ab S. 217]) darauf zurück. – »notio« meint in diesem Kontext eher den Prozeß des Kenntnisnehmens als dessen begriffliches Resultat.

vis entificatiua: nostra mens est vis assimilatiua«; sei Gottes Geist eine *Modi des Seiendes-*(denkend-)erschaffende, sei Menschengestalt eine dem Seien- *Spiegelbildes* den (schauend-)verähnlichende Kraft.

Werde nun das gottgeschaffene Seiende geschaut, welches denn immer, geschaut werde *die alles durchwaltende Zahl*; diese sei »*nichts anderes* als die gezählten Dinge«. <sup>168</sup> Der Laie sagt es dem Philosophen, »inter mentem diuinam et res non mediare numerum qui habet actuale esse, sed numerus rerum res sunt [\* daß zwischen dem göttlichen Geist und den Dingen nicht vermittelnd die Zahl steht als etwas, das wirkliche Sein hätte, sondern die Zahl der Dinge sind die Dinge selbst (dt.: Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, a.a.O., S. 53)].« <sup>169</sup> Alle stimmten wohl überein, meine er, »mentem esse viuum quendam diuinum numerum [\* daß der Geist eine gewisse lebendige göttliche Zahl ist (dt.: ebd., S. 55)]« <sup>170</sup>, damit der Schauende, *Ähnliches als ähnlich* zu erkennen, imstande sei. Auch der Geist Gottes *ist Zahl* <sup>171</sup>, ist es urbildlich, *exemplar des unzählbar Einen*, wie der Menschen Geist es *abbildlich* ist, *images der abzählbar vielen*. Indem sich die mens aber, *schauend*, selbst bewege, Seiendes zu reflektieren, sei *die Zahl* ihrer (oder der Seele <sup>172</sup>) *Selbstbewegung Prinzip*: des *lebenden* und als solchen schauenden Spie-

---

168 | »[...] non est aliud numerus quam res numeratae [\* die Zahl ist nichts anderes als die gezählten Dinge (dt.: ebd., S. 53)]« (Cusanus, fol. 86'; Ed. Wilpert, a.a.O. [Anm. 57], S. 252).

169 | Cusanus, ebd.; Ed. Wilpert, ebd.; Hervorh. v. m.

170 | Cusanus, fol. 86'; Ed. Wilpert, ebd., S. 253.

171 | Das ist sozusagen cum grano salis Cusani zu verstehen; denn er sagt (fol. 85'; Ed. Wilpert, ebd., S. 250; Hervorh. v. m.): »[...] primum enim principiatum vocamus *symbolice* numerum, quia numerus est subiectum proportionis, non enim potest esse proportio sine numero. [\* Wir nennen nämlich das erste Entsprungene symbolisch ›Zahl‹, weil die Zahl Träger der Proportion ist; es kann nämlich kein Verhältnis ohne Zahl geben (dt.: Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, a.a.O. [Anm. 158], S. 47)]« Hieran schließt sich unmittelbar der bereits zitierte Passus, »et proportio est locus forme [...] desinit representatio [\* und die Proportion ist der Ort der Form (dt.: ebd.)]«, an (Nachweis siehe die Anm. 135 [auf S. 194]).

172 | So sagt es Cusanus selbst (fol. 86'; Ed. Wilpert, ebd., S. 253; Hervorh. v. m.): »[Ob has aut similes varias experientias talia ac alia] de mente aut anima dixisse rationabiliter credendum. [\* (Daß sie wegen dieser oder verschiedener ähnlicher Erfahrungen solches und anderes) über den Geist oder die Seele gesagt haben, ist vernünftigerweise anzunehmen (dt.: ebd., S. 53–55)]« »aut« ist das alternative »oder«; gemeint ist wohl, platonisch, die Seele als Sitz des höchsten ihrer drei Teile (vgl. etwa Platon, *Tim[aios]*, 89 d–90 d).

*Spiegelbilder* gels nämlich die »sich selbst bewegende«, d.h. »lebendige«, Zahl.<sup>173</sup> Bestimmt Aristoteles *die Zeit* als Zahl der Bewegung, »τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως« und sei es »κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον« [\* Das nämlich ist die Zeit: Die Zahl der Bewegung nach dem vorher und nachher]<sup>174</sup>, beschreibt Cusanus *die Seele* als Zahl der *Selbstbewegung*, »anima numerus se movens«<sup>175</sup>, und sie ist es »secundum idem tempus [\* in der Zeit]; »Meßzahl«<sup>176</sup> die eine, die andere Logos.

Die specula, welche den *exemplarischen* Spiegel schauen, *selber in ihm imagines*, können *dessen* Bild nicht erfassen.<sup>177</sup> Doch ähnlich, wie wohl endlich geschaffen, *können* sie streben, dem unendlich geraden und reinen *noch ähnlicher* zu werden<sup>178</sup>, damit ihnen das Urbild klarer leuchte, die icona Dei<sup>179</sup> *ad portionem* zu reflektieren. In der Sprache der Väter und Lehrer<sup>180</sup>: sie *müssen* streben, damit ihnen das Vorbild verklärter *einleuchte*, die imitatio Christi<sup>181</sup> *ad hominem* zu reiterieren.

---

173 | Die *Selbstbewegung* ist das ›Von-selber‹(-Eintretende), das ἀπὸ ταῦτομάτου des Aristoteles; lat. ›spontaneum‹.

174 | Aristoteles, phys[ica, Δ 11] 219 b1f.

175 | Nach der in der Anm. 161 [auf S. 201] angeführten Formulierung des Cusanus.

176 | So Hans Günter Zekls treffliche Übersetzung von »ἀριθμὸς« an dieser Stelle (phys[ica], 219 b2); vgl. Zekls griech.-dt. Ausgabe »Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur«, 1. Halbband, Hamburg 1987, S. 213.

177 | Siehe zu dieser Andeutung der iterativen Reflexion sich wechselseitig quasi ansehender Spiegel die Anm. 106 [auf S. 177f.].

178 | Um die im Text sogleich anzusprechende Verschränkung von Philosophischem mit Theologischem vorweg zu bedeuten: Im Hinblick auf das, christlich vom Urbild unabtrennbare, *Vorbild* des exemplarischen Spiegels wird neben der Selbstbegradigung nunmehr die *Selbstreinigung* der specula wesentlich; vgl. Cusanus (wie in Anm. 57 [auf S. 169]), die specula viva könnten »seipsa incuruare rectificare et mundare [\* sich selbst krumm, plan und rein machen]«. ›mundare‹ hat schon bei den römischen Christen einen moralischen Sinn.

179 | Zu diesem Ausdruck siehe Abschnitt I.1.7 [ab S. 68].

180 | Z.B. der Kirchenväter Augustinus und (Pseudo-)Dionysius Areopagita\*, der Kirchenlehrer Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas.

\* Dionysius mag, auch seiner umstrittenen Autorschaft wegen, mit gewissem Vorbehalt genannt sein. Näheres in dem Korollar »Troni, angeli, specchi. Zu Versen von Dante« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

181 | Als ›Nachfolger‹ Christi hat dieser, auf das Neue Testament (z.B. Johannes, 8.12) gestützte, Begriff eminente Wirkung geübt: auf die mittelalterliche Armenbewegung (Franziskaner) ebenso wie noch auf Kierkegaard

Urbild und Vorbild, beidemal *exemplar*: Nicolaus von Cues redet *Modi des* – *theologisch*, wenn er z.B. »de filiatione dei«, *philosophisch*, wenn *Spiegelbildes* er z.B. »de mente« handelt – dem sogenannten *Exemplarismus* das, jedenfalls fromme, Wort, nicht anders, als Thomas von Aquin es getan. »[...] illa, quae sunt a Deo [\* (...) sind die Dinge, die von Gott kommen (dt.: Die deutsche Thomas-Ausgabe, hrg. vom Katholischen Akademikerverband, Salzburg und Leipzig 1934, 1. Bd., S. 90)]«, sagt Thomas von dem, was an der similitudo »nach einer irgend gearteten Analogie, wie das Sein selber allen gemeinsam ist«, teilhabe, »*assimilantur ei*, inquantum sunt entia, *ut primo, et universali principio totius esse* [\* sofern sie Seiende sind, Gott ähnlich als der ersten und universalen Ursache alles Seins (ebd.)]«<sup>182</sup>; ein philosophischer Satz in einer »*Summa theologica*«. Nimmt er *Gott* zum Seinsprinzip an, eher *autoritativ* denn argumentativ, wird es diesem und jedem Philosophen *undenkbar*, das ἄτιον, welches aristotelisch das οὐ ἕνεκά τινος<sup>183</sup> [\* sein für etwas] des agere ist, nicht *gleichfalls* für das τέλος auszugeben. *Gott* ist aller *im Glauben an Ihn* gegründeten Reflexion *in einem* Anfang und Ziel.

Der Philosoph hingegen, spricht er, jeglicher *Theologie* entretend, *rein als Philosoph*<sup>184</sup>, hat das οὐ ἕνεκά τινος eines immer klareren Reflektierens *in anderem* als in einem exemplarischen, womöglich göttlichen, Spiegel zu suchen. Dieses andere kann allein in dem *Streben* begründet sein, daß den Bedingungen der Möglichkeit einer *immer distincteren* Reflexion, nämlich, anstatt den Vorschriften einer *numinosen*, den Gesetzen der *geometrischen* Optik, genügt werde.<sup>185</sup> Zum

---

oder auf die sogenannte Politische Theologie, die man mit Augustinus (De civitate Dei) beginnen lassen kann und die bis in unsere Zeit fortlebt. Am schlichstenesten, den Einzelnen zur Nachfolge anhaltend, hat Thomas von Kempen, 1380–1471, in seinen »De imitatione Christi libri quattuor« davon geschrieben: »Disce *formam vitamque Iesu* in omni humilitate et simplicitate cordis *imitari* (liber I, cap. 1, Consideratio) [\* Lerne, Art und Leben Jesu in voller Demut und Einfalt des Herzens nachzuahmen]«.

182 | Thomas von Aquin, *Summa theol[ogica]*, qu[aestio] IV, art. 3. – Thomas fragt in diesem Artikel: »Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo [\* Kann ein Geschöpf Gott ähnlich sein (Die deutsche Thomas-Ausgabe, hrg. vom Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig 1934, Bd. 1, S. 87)].« Den zitierten Satz hebt die mir vorliegende zweite Auflage der Editio Leontina, Rom 1894, als ganzen hervor.

183 | Siehe den Abschnitt 3 [ab S. 167], besonders Anm. 52 [auf S. 168].

184 | Wie z.B. Aristoteles in »De anima«.

185 | Der Cusaner unterfängt sich, die Anschauung des Geometrischen mit der Anbetung des Numinosen zu versöhnen; inwieweit die Optik als eine

*Spiegelbilder* Enantion<sup>186</sup> reflektiert wird *die Natur*, τὰ φυσικά, deren Teil *wir selber*, die Reflektierenden, mithin *auch selbst* Reflektierten, sind.<sup>187</sup> Der Philosoph, spreche er rein als Philosoph, wird allerdings der *Metaphysik* nicht entraten; doch hat er alle ihr zukommende *Spekulation* nach dem strengen Anspruch ihres Begriffs, einer *strukturellen*, d.h. in Beziehungszahlen auszudrückenden Spiegelung, zu denken. So erst wird jenes *Streben*, das von den *specula viva* nur metaphorisch gesagt

---

mathematische Disziplin davon betroffen sei, bedarf sorgsamer Untersuchung.

Ich erinnere an einen, zwei Jahrhunderte vor Nicolaus schreibenden, Theologen und Philosophen, der in der Optik (oder *Perspectiva*) die höchste Wissenschaft gesehen hat, weil sie der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit am besten diene, und gerade deshalb um die strenge Geometrizität der Optik besorgt gewesen ist: an Roger Bacon (um 1214–1292/94); ihm brachte seine Lehre allerdings langjährige Kerkerhaft ein. Die Optik Rogers vgl. in: »The ὄpus maius of Roger Bacon«, Teil V (De Scientia Perspectiva), hrg. von John Henry Bridges, 2. Bd., Reprint Frankfurt a.M. 1964, S. 1–166. – Goethe hat Roger Bacon in der Farbenlehre gewürdigt (vgl. Die Schriften zur Naturwissenschaft, 6. Bd., Zur Farbenlehre. Historischer Teil, hrg. von Dorothea Kuhn, Weimar 1957, S. 95–105). Wenigstens einige Sätze seien daraus zitiert: »Durch die von ihm beschriebenen Gläser soll man nicht allein die entferntesten Gegenstände ganz nah, die kleinsten ungeheuer groß im eignen Auge wahrnehmen; sondern diese und andre Bilder sollen auch hinaus in die Luft, in die Atmosphäre, geworfen einer Menge zur Erscheinung kommen. Zwar ist auch dieses nicht ohne Grund. So mancherlei Naturerscheinungen, die auf Refraktion und Reflexion beruhen, die viel später erfundene *Camera obscura*, die Zauberalaterne, das Sonnenmikroskop\* und ihre verschiedenen Anwendungen haben sein Vorausgesagtes fast buchstäblich wahr gemacht, weil er alle diese Folgen voraussah« (S. 103).

\* Das ist das einem Mikroskop sehr ähnliche astronomische (oder Keplerische) Fernrohr; »es ist gleichsam nur ein Mikroskop für entfernte Gegenstände« (P. Siemon/E. Wunschmann, [Leitfaden für den physikalischen und chemischen Unterricht an höheren Mädchenschulen,] a.a.O. [Anm. 13], S. 221).

186 | Zu den in der Auffassung des Spiegelbildes als eines Enantion liegenden Implikationen – z.B.: »die Reflexion der *Objektstruktur*, die einer Reflexion der *Denkstruktur* nur gleich *scheint*, doch ungleich *ist*« – siehe Abschnitt I.3.2 [ab S. 86].

187 | Zum Reflektieren der selber Reflektierten siehe den Abschnitt »Der Begriff der Spekulation« (7.3) [von Schickel nicht ausgearbeitet].

schien, in einem *Algorithmus*<sup>188</sup> darstellbar, darin die *materialitas* des *Modi des Reflektierens* – das Spiegeln, das Leuchten, das Sehen – von allem *Spiegelbildes* Sinnlichen zu lösen.<sup>189</sup>

Leibniz gebraucht ›*conatus*‹<sup>190</sup>, wie er ›Streben‹ terminologisch faßt, zwar in *zweierlei* Text, doch in einerlei Sinn; *conatus* bringt das scheinbar Disparate, Metaphysik und Mathematik, aufs engste zusammen. Differenziert Leibniz die Perzeptionen der Monaden danach, ob sie *confus* oder *distinct* seien<sup>191</sup>, wären sie, *welche Spiegelungen sind*,

---

188 | »Unter einem Algorithmus versteht man eine Rechenmethode nach festen Regeln« (B. L. van der Waerden, [Die Pythagoreer] a.a.O. [Anm. 120], S. 420); zu solchen Regeln für Beziehungszahlen siehe Anm. 39 und 40 zu Abschnitt I.3.2 [auf S. 91]. – Ein berühmtes Beispiel ist der sogenannte Euklidische Algorithmus (Elemente, Buch VII), mittels dessen der größte gemeinsame Teiler zweier Zahlen bestimmt wird; darauf basiert Euklids Theorie der Zahlenverhältnisse und Proportionen, auch der Teilbarkeit ganzer Zahlen. – Das Wort ›Algorithmus‹ geht auf den Namen des arabischen Mathematikers [Mohammed ibn Musa] al-Hwarizmi (ca.780–ca. 850) zurück, dessen Arbeiten zur Algebra, Arithmetik und Astronomie, die meisten ins Lateinische übersetzt, die Mathematik des Abendlandes erheblich gefördert haben. Aus der Benennung einer der Schriften al-Hwarizmis, »[Hisab] al-gabr [wa’l-muqabala (dt.: Rechnen durch Ergänzen und Ausgleichen)]«, ist das Wort ›Algebra‹ entstanden.

189 | Siehe Cusanus wie im Abschnitt II.2.4 [ab S. 178] (mit Anm. 116 [auf S. 184f.]): »[...] et cunctis sensibilibus conceptum absolvas [\* von aller Sinnenfälligkeit mögest Du die Vorstellung lösen].«

190 | ›*conatus*‹ deckt im klass[ischen] Latein das Bedeutungsfeld körperlicher, sinnlicher und geistiger – auch militärischer und politischer – Anstrengung. Als (heute ungebräuchliches) Fremdwort meint ›*Conatus*‹, auch zu ›*Conat*‹ verkürzt, ›Vorhaben, Versuch, Anlauf zur Tat‹ (nach J. C. A. Heyse, [Allgemeines, verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch,] a.a.O. [Anm. 152]).

191 | Von den zahlreichen Stellen, an denen Leibniz das Begriffspaar ›*perceptions distinctes*‹ und ›*perceptions confuses*‹ gebraucht, gebe ich – ohne weitere Erläuterung, die nicht hierher gehört – nur eine aus der sogenannten ›*Monadologie*‹, Art. 49, an: »La Creature est dite *agir* au dehors en tant qu’elle a de la perfection, et *patir* d’une autre en tant qu’elle est imparfaite. Ainsi l’on attribue l’*Action* à la Monade en tant qu’elle a des perceptions distinctes, et la *Passion* en tant qu’elle a de confuses [Theod(izee) § 32, 66, § 386] [\* Man sagt von einem Geschöpf, daß es nach außen hin *wirkt*, sofern es Vollkommenheit hat; von einem anderen sagt man es leicht, sofern es unvollkommen ist. So schreibt man der Monade *Tätigkeit* zu, sofern sie deut-

*Spiegelbilder* Cusanisch danach zu differenzieren, ob sie einem mehr oder minder gekrümmten Spiegel sozusagen einfielen. Spricht Leibniz den Monaden einen *appetitus* zu, der sie treibe, von einer Perzeption zur anderen, von verworrenen zu entwirrten, von verzerrten zu *entzerrten* Perzeptionen fortzuschreiten, spräche er ihnen, *welche Spiegel sind*, Cusanisch also die Fähigkeit zu, »*sich immer »reiner und gerader zu machen*« [...] sich zum klarsten und ebensten Spiegel bis ins unendliche zu vervollkommen«. <sup>192</sup> Die Monade qua Spiegel *macht* etwas, und zwar *mit sich selber*, indem sie ihren *appetitus*, ihr *Trachten und Streben*<sup>193</sup>, auf

---

liche, Erleiden, sofern sie unabgehobene Perzeptionen hat. (dt.: G. W. Leibniz, *Monadologie*, a.a.O. [Anm. 54], S. 49)« (Gerh. phil., Bd. VI, S. 615). – Ab diesem Satz folge ich bis zum Ende des Abschnitts 6 (sowie in einigen Anmerkungen zu Abschnitt 7) in etwa dem Gedankengang meines Essays »Monade, Kugel, Integral« (a.a.O. [Anm. 39], S. 71ff. [in diesem Band ab S. 287]).

192 | D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, a.a.O. [Anm. 131], S. 101. – Sehr vereinfacht und nur vorläufig gesagt: die semantische Differenz zwischen »*appetitus*« und »*conatus*« liegt darin, daß beide Termini zwar Momente der Bewegung bedeuten, indes – jedenfalls den unten angeführten Definitionen zufolge – der eine in eher (aber nicht ausschließlich) philosophischer, der andere in eher (aber wiederum nicht ausschließlich) mathematischer Hinsicht steht, der eine eher das Ganze der Bewegungszustände, der andere eher den einzelnen Bewegungszustand bezeichnet. So schreibt Leibniz (an Nicolas François Remond, in einer nicht abgeschickten Beilage zu seinem Brief vom Juli 1714; Gerh. phil., Bd. III, S. 622): »[...] *l'appetit* (qui n'est autre chose que la tendance d'une perception à un autre) qui est appelée *passion* dans les animaux, et *volonté* là où la perception est un entendement [W. Wiater übersetzt (in: Leibniz, *Briefe*, a.a.O. [Anm. 131], S. 335) sowohl »*appetitus*« als auch »*tendance*« mit »*Streben*«; J. S.] ([...] das *Streben* (Appetition) (das nichts anderes ist als das *Streben* von einer Perzeption zur anderen), das bei den Tieren *Trieb* und da, wo die Perzeption ein Verstehen ist, *Wille* genannt wird [G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. V,2, hrg. u. übers. V. Werner Wiater, Darmstadt 1989, S. 335)«; so schreibt Leibniz (in »*Theoria Motus abstracti seu Rationes Motuum universales, a sensu et phaenomenis independentes*«; Gerh. phil. IV, S. 229): »*Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus* [\* Das *Streben* verhält sich zur Bewegung wie der Punkt zum Raum oder wie das Eine zum Unendlichen, er ist nämlich Anfang und Ende der Bewegung].« [Auf »*conatus*« paßt aber ebenso, wie noch zu zeigen, das von »*appetitus*« nach der Klammer Gesagte; J. S.]

193 | »*Trachten*«, »*Streben*«. Mit »*Streben*« gebe ich, wie bisher auch, »*conatus*« wieder, mit »*Trachten*« den Begriff »*nisus*«. Beide Termini stehen dicht

deutliche und stets deutlichere Abbilder der Welt *im beliebig Kleinen, Modi des im beliebig Großen* richtet. Damit ihr appetitus aber *befriedigt* werde<sup>194</sup>, *Spiegelbildes* müßte die Monade, außer sich abzuflachen und aufzurunden, *sich dermaßen bewegen, vorzugsweise drehen*, daß relevante Reflexionen schärfer, irrelevante *unschärfer* würden. *Concipe*<sup>195</sup>, könnte Leibniz, in der Vorstellung schweifender als Cusanus, geschrieben haben: Denke ein Universum von Spiegeln *in motu et rotatione*<sup>196</sup> von solchen, die kreisten und kreiselten, *ihre Perspektive korrektiv zu wechseln*, von solchen, die Leibnizisch insonderheit der Konvexität zwischen Null,

---

beieinander in »Specimen Dynamicum« von 1695 (ich belasse den Titel in der üblichen Abkürzung). »conatus« wird dort definiert (Abs. 4): »Velocitas sumta cum directione *Conatus* appellantur [\* die Geschwindigkeit, zusammengenommen mit der Richtung, wird Streben genannt (dt.: G. W. Leibniz: Specimen dynamicum, hrg. und übers. von Hans Günter Dosch/Glenn W. Most/Enno Rudolph, Hamburg 1982, S. 11)]«; die Verträglichkeit dieser Definition mit der in Anm. 192 mitgeteilten zu zeigen, ist hier nicht der Ort. »nisis« wird definiert (Abs. 5): »[...] patet duplicem esse *Nisum*, nempe elementarem seu infinite parvum, quem et *solicitationem* appello, et formatum continuatione seu repetitione *Nisuum elementarium*, id est *impetum* ipsum [\* offenkundig ist, daß der Drang zweifach ist, und zwar sowohl elementar, das heißt unendlich klein, welchen ich auch Anregung nenne, als auch durch die Fortsetzung oder Wiederholung der elementaren Dränge gebildet, das heißt der Antrieb selbst (dt.: ebd., S. 13)].« Vgl. Gerh. math., Bd. VI, S. 237f. – Hans Günter Dosch et al. – Herausgeber, Übersetzer und Kommentatoren einer lat.-dt. Ausgabe des »Specimen Dynamicum«, Hamburg 1982 – schreiben (S. 110): »nisis« trete »in doppelter Bedeutung auf, einmal als infinitesimales Differential des Impulses oder Anregung (*solicitatio*), einmal als Impuls (*impetus*) selbst«. In den Absätzen 4 und 5, so schreiben sie weiter (S. 111), werde »verbal die Differentialrechnung in die Mechanik, ohne direkte Bezugnahme auf die Geometrie, eingeführt. Damit wird, radikaler als bei Newton, eine Entwicklung eingeleitet, die die alte Herleitung über geometrische Beweise ablöst. Ihren Höhepunkt erreicht diese Entwicklung dann im 18. Jahrhundert, teilweise unter direktem Einfluß von L[eibniz], durch Bernoulli, L[eonhard] Euler u. a.«

194 | Der Begriff eines appetitus involviert dessen Natur, befriedigt zu werden.

195 | Zu »concipe« und dessen Unterschied von »concupito« siehe den Abschnitt 4 [ab S. 178] (mit Anm. 111 und 112 [auf S. 182f.]).

196 | »in motu et rotatione«: gemeint sind alle nur denkbaren, dem Streben der Monaden resp. Körper dienlichen Weisen der Bewegung, speziell der Drehung.

*Spiegelbilder* wo sie plan, und Unendlich, wo sie wieder plan werden, sich wölbend und ebend *zustreben*<sup>197</sup>; concipe, die einen tätigen dieses, die anderen jenes, manche gar, soviel ihnen nötig und möglich, *conatus causa* zugleich. Läßt sich die Annahme, Spiegel vermöchten *ihre Gestalt zu ändern*, zwar nicht bei Leibniz belegen<sup>198</sup>, erscheint sie gleichwohl plausibel. *Schlüssig* hingegen erschiene, hätte Leibniz selbst keinen Satz darüber verloren, die weitere Annahme, *jede Monade*, beliebig welche, *verfolge ihr Streben*, indem sie, *analogice* zu Körpern schlechthin, *sich in Bewegung*, welcher immer<sup>199</sup>, *befinde*. Man versichert sich leicht etlicher Stellen, sowohl *naturphilosophischer* als *naturwissenschaftlicher*, *metaphysischer* als *mathematischer*, die hinsichtlich – eines in Texten beider Art vorkommenden – »*conatus per analogiam* zu lesen sind. Die Lizenz, so zu lesen, wird *vordergründig* mittels einer, wie Josef König formuliert<sup>200</sup>, »*Mathematisierung* metaphysischer Gehalte« erteilt; an ihr meint König freilich kritisieren zu sollen, sie gelinge »dem *Philosophen Leibniz*«, da ihm gewissermaßen der *Mathematiker Leibniz* in die Quere komme, »nur scheinbar auf dem Umweg einer illegitimen *Metaphysizierung* an sich bloß mathematischer Relationen.«<sup>201</sup> Ob diesem Einwand irgendwie zu begegnen, womöglich in einer die Lizenz, *conatus* als Wesenszug – ob der Monaden qua metaphysischer, ob der Körper qua mathematischer Punkte<sup>202</sup> – in einem *analogen* Sinne zu lesen, *tiefer* gründenden Weise, können allein die Texte lehren.

Daß Leibniz die Monaden, soweit sie *Seelen* seien<sup>203</sup> mit *Streben*

---

197 | Zu dieser Leibnizischen Besonderheit siehe Anm. 97 zu Abschnitt II.1.5 [auf S. 140f.]; siehe besonders das Scholion »Leibniz: miroirs vivants« [in diesem Band ab S. 309].

198 | Doch dürfte Leibniz diese Cusanische Vorstellung gekannt, wohl auch sinnvoll gefunden haben.

199 | Die Bewegung der Körper (*motus*) ist eine *Abbildung* der Tätigkeit der Monaden (*actio*); weiteres siehe unten in diesem Abschnitt.

200 | J. König, Das System von Leibniz, in: Vorträge und Aufsätze, [hrv. von Günter Patzig, Freiburg/München 1978], S. 27–61,] S. 60; Hervorh. v. m.

201 | Ebd., S. 60f.; Hervorh. v. m.

202 | Die wechselnde, daher schwierig zu interpretierende Auffassung Leibnizens von metaphysischen und selbst mathematischen Punkten, denen noch physikalische zuzurechnen sind, vgl. z.B. bei Hermann Schmalenbach, Leibniz, München 1921, S. 111–116, 439–443 u. passim; vgl. auch Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of leading Passages, London 1958, passim (Register).

203 | Daß die Monaden durchweg »*Seelen*, seelenhafte Wesen« seien, wie H. Schmalenbach annimmt (a.a.O. [Anm. 202], S. 143), läßt sich bezweifeln.

begabt denke, leuchtet ohne weiteres ein. Auch erscheint es sinnvoll, *Modi des Lebendigen* ein Streben zuzuerkennen, und Leibniz definiert ja *Spiegelbildes alle* Monaden, ihrer formalitas nach, *als lebende* oder, terminologisch gesagt, als *selbsttätige (automates)*.<sup>204</sup> So kann er in »De ipsa natura«, muß er – traktiert er darin doch die *innere* (einwohnende) Kraft und die *Handlungen* der Geschöpfe, ihre *Dynamik* zu erhärten und zu erläutern<sup>205</sup> – dort von der Monade, »*in quo est velut perceptio et appetitus* [\* in der zum Beispiel (vgl. Anm. 206) Vorstellen und Bestreben sind (Leibniz: Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft, hrg. und übers. von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, S. 297)]«, schreiben.<sup>206</sup> Hier gebraucht Leibniz, da er auf die *Natur* der Monade, sich bewegend zu *streben*, nicht auf einen ihrer *Zustände*, sich strebend zu *bewegen*, abhebt<sup>207</sup>, den Begriff ›appetitus‹. Einen Abschnitt darauf, Leibniz läßt sich im Kontext der Monadenlehre auf *Ort und Bewegung* ein, gebraucht er den anderen Begriff ›conatus‹: Nicht nur sei ein (monadischer) Körper

---

Leibniz selbst hält dagegen: »[...] les *Ames*, c'est à dire, les Monades les plus dominantes (Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, § 12; Gerh. phil., Bd. VI, S. 604) [\* die Seelen, das heißt die beherrschendsten Monaden (dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. 1., hrg. und übers. von Hans Heinz Holz. Opusculs métaphysiques – Kleine Schriften zur Metaphysik, 2. Auflage. Frankfurt a.M. 2000, S. 431)]«.

204 | Siehe Abschnitt 3 dieser Studie [ab S. 167].

205 | Der lat. Titel lautet vollständig »De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque«. – Den von ihm gefundenen Begriff ›Dynamik‹ definiert Leibniz 1689 (in »*Dynamica de Potentia et Legibus Naturae corporeae*«): »[...] ut paulatim *vera novae de Potentia et Actione Scientiae*, quam *Dynamicem* appellare possis, *Elementa* condantur [\* um nach und nach die wahren Elemente der neuen Wissenschaft von Kraft und Handlung, die man Dynamik nennen könnte, darzulegen]« (Gerh. math., Bd. VI, S. 287). In »*De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*« (1694) schreibt Leibniz: um den Begriff, »quam Germani vocant *Krafft*, Galli *la force*«, zu erklären, »*peculiarrem Dynamicis scientiam destinavi* [\* den die Deutschen mit ›Kraft‹ und die Franzosen mit ›la force‹ meinen ... (zu erklären,) habe ich die besondere Wissenschaft der Dynamik ausersehen]« (Gerh. phil., Bd. IV, S. 469).

206 | »De ipsa natura ...«, Abs. 12 (Gerh. phil., Bd. IV, S. 512; Hervorh. v. m.). – Das im Text stehende ›velut‹ ist keinesfalls mit ›gleichsam‹ zu übersetzen (wie von Robert Habs in: G. W. Leibniz, Kleinere philosophische Schriften, Leipzig o. J. (1893), S. 191). ›velut‹ heißt hier ›zum Beispiel‹.

207 | Siehe die Anm. 192 [auf S. 207].

*Spiegelbilder* im gegenwärtigen Moment seiner Bewegung an einem ihm zugewiesenen Ort, »*sed etiam conatum habet seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ei praesenti, per se, naturae vi consequatur* [\* sondern hat auch das Bestreben oder den Drang, den Ort zu wechseln, so daß der folgende Zustand von selbst durch die Kraft der Natur aus dem gegenwärtigen folgt].«<sup>208</sup>

Auch den leisesten Zweifel, ob er ›conatus‹ den *Monaden*, gar den *beseelten*, beilege, zerstreut Leibniz. In den »Nouveaux Essais« bestimmt er ein Handeln *auf Befehl der Seele*, werde es ausgeführt, als *Wollen* (›volition‹); er setzt hinzu: »[...] la *Volition* est l'effort ou la tendance (*conatus*) vers ce qu'on trouve bon et contre ce qu'on trouve mauvais [\* (daß das) *Wollen* die Bemühung oder Tendenz (*conatus*) ist, in Richtung darauf zu gehen, was man gut findet, und sich von dem zu entfernen, was man für schlecht hält (dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. 3.1, hrsg. und übers. von Wolf von Engelhardt/Hans Heinz Holz, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 2000, S. 249)].«<sup>209</sup> Denselben Terminus ›conatus‹ für ein Streben, das er 1704 im *Wollen substantieller Körper*, eben der *Monaden*<sup>210</sup>, manifestiert sieht, wählte Leibniz 1695, nach allem Anschein paradox, auch für die Dynamik *physikalischer*, wahrhaft *nicht wollen könnender Körper*. Seine Erwiderung auf einige Bedenken »*circa methodum differentialem seu infinitesimalem motas* [\* die gegen die Differential- oder Infinitesimalmethode vorgebracht wurden]«<sup>211</sup>, eine Niederschrift aus dem Gebiet der angewandten Mathematik resp. der *reinen*, will hier sagen, *ohne* μετὰ konzipierten Physik, läßt nicht im geringsten zu, an Wort oder Sache zu deuteln: »*Motu describitur linea, velocitate elementum lineae, sollicitatione (velut initio descensus a gravitate, vel motus a conatu centrifugo) elementum elementi* [\* Mit der Bewegung wird die Linie

---

208 | »De ipsa natura ...«, Abs. 13 (Gerh. phil., Bd. IV, S. 513; Hervorh. v. m. – Zu ›nisus‹ siehe die Anm. 193 [auf S. 208f.].

209 | Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, II. 21 (De la Puissance et de la liberté), § 5; Gerh. phil., Bd. V, S. 158.

210 | 1695 gebraucht Leibniz zum ersten Mal den Begriff ›Monas‹ für »une unité réelle«, d.i. der substantielle Körper (in einem Brief an den Mathematiker François Guillaume de L'Hôpital; vgl. Gerh. math., Bd. II, S. 295).

211 | Der Titel lautet vollständig »Responsio ad nonnullas difficultates a Dn. Bernardo Niewentiit circa Methodum differentialem seu infinitesimalem motas« (zuerst in Act[a] Erudit[orum] 1695; vgl. Gerh. math., Bd. V, S. 320–328). – Bernhard Nieuwentijt hatte 1694 »Considerationes circa analyseos ad quantitates infinite parvas applicatae principia, et calculi differentialis usum resolvendis problematibus geometricis« veröffentlicht.

dargestellt, mit der Geschwindigkeit das Element der Linie, mit dem *Modi des Antriebs* (zum Beispiel am Anfang des Fallens durch die Schwerkraft *Spiegelbildes* oder der Bewegung durch das zentrifugale Streben) das Element des Elements].«<sup>212</sup>

Sollte jede dieser beiden Aussagen *für sich richtig* sein, mußte das System von Leibniz<sup>213</sup> *die eindeutige Abbildbarkeit* von Physik und *Metaphysik* aufeinander implizieren<sup>214</sup>; sollte Leibniz den Terminus *beidemale rechtens* gesetzt haben, mußte *die strenge Vergleichbarkeit* beider *conatus* miteinander garantiert sein.<sup>215</sup> Das erste wie das zweite hat Leibniz, weder den Mathematiker über den Philosophen noch diesen über jenen Oberhand gewinnen lassend, z.B. in den »Nouveaux Essais« geleistet<sup>216</sup>: »[...] il ya une image de l'action dans le mouve-

---

212 | Responsio ..., a.a.O. [Anm. 211], S. 325; Hervorh. v. m. »velut« wie oben (Anm. 206 [auf S. 211]). – Marc Parmentier, der Herausgeber von G. W. Leibniz, »La naissance du calcul différentiel. 26 articles des Acta Eruditorum« (Paris 1989), merkt zur »Responsio« an (S. 333): »Ces deux exemples de conatus sont également ceux de la lettre à Grimaldi [\* Diese beiden Beispiele eines Strebens sind dieselben wie die in dem Brief an Grimaldi]; für den Brief verweist Parmentier auf die Ausgabe von [Louis] Dutens, Bd. V [Opera Philologica, Genevae 1768], S. 76. Mit Claudio Filippo Grimaldi SJ, der Pater Verbiest als Präsident des Tribunale mathematicum in Peking nachfolgte, korrespondierte Leibniz, besonders wegen chinesischer Themen, von 1689–1696.

213 | Ich erinnere mit dieser Formulierung an Josef Königs bedeutenden Vortrag »Das System von Leibniz« [a.a.O., Anm. 200]. Ernst Cassirer nannte sein Buch von 1902 zwar »Leibniz' System«, verstand aber unter System nur die Gesamtheit der vielen, ihn disparat dünkenden Themen, deren Leibniz sich angenommen hat. Erst König sah 1946 Leibnizens philosophisches Œuvre als eine uneklektizistische, aus der Konzeption der weltspiegelnden Monade sich stringent entfaltende, *Einheit* oder, in seinen Worten, als »das ergreifende Unisono dieser im übrigen so polyphonen Doktrin« (ebd., S. 31). Als wiederum Michel Serres sein Buch von 1968 »La système de Leibniz« nannte, bezog er mit dem Zusatz »et ses modèles mathématiques« eine, bei aller Wichtigkeit, eher periphere Position. Den sozusagen infinitesimalen Nucleus seiner Mathematik hat Leibniz ebenfalls am Begriff der Monade gewonnen.

214 | Siehe Anm. 33 zu Abschnitt I.3.2 [auf S. 90] (Heinrich Scholz zum Leibnizischen Spiegelungsbegriff).

215 | Siehe Anm. 81 zu Abschnitt II.1.5 [auf S. 136] (J. König: wahrhaft analog).

216 | Nouveaux Essais, II. 21, § 72; Gerh. phil., Bd. V, S. 196; Hervorh. v. m.

*Spiegelbilder* ment [\* (Indessen) gibt es ein Abbild der Tätigkeit in der Bewegung (dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. 3.1, a.a.O., S. 347)]«, schrieb er, und wenige Zeilen darauf, »Je ne donne aux corps qu'une image de la Substance et de l'action [\* Ich spreche den Körpern nur ein Abbild des substantiellen Seins und der Tätigkeit zu (dt.: ebd.)].« Sagt Leibniz aber »image«, sagt er »Spiegelbild«<sup>217</sup>, und tatsächlich spricht er, nach wiederum nur wenigen Zeilen, vom *miroir vivant*. Mittels der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Körpern *qua imagines* und Monaden *qua exemplaria* sind die Phänomene, mit denen Physik, in den Wesenheiten, mit welchen Metaphysik zu tun hat, wohl fundiert.

7. Valéry hat einmal gesagt, *der Tod* sei »eine Überraschung, die das Unvorstellbare dem Vorstellbaren bereitet«.<sup>218</sup> Gewissen Metaphysikern zufolge gilt dieser Satz auch vom *An-sich* der Welt. Doch ihr *Für-uns*, ist es die heuristische Vorstellung einer Welt aus Spiegeln, denen adaptive Optik<sup>219</sup> es ermöglicht, sich dem Licht *am günstigsten* zu präsentieren<sup>220</sup>, schließt eine Überraschung durch das Unvorstellbare aus. In

---

217 | Bei Leibniz, gebraucht er »image« oder »imago ...« im Kontext der Monadenlehre, haben wir immer »miroir« oder »speculum« mitzuhören. Siehe [J. Schickel,] »Monade, Kugel, Integral«, a.a.O. [Anm. 39], S. 67.

218 | Paul Valéry, Windstriche, in: ders., Frankfurter Ausgabe der Werke, Bd. 5, Zur Theorie der Dichtkunst und vermischte Gedanken, hrg. von Jürgen Schmidt-Radefeldt, Frankfurt a.M. 1991, S. 214.

219 | *adaptive Optik*. In der Optik bezeichnete Adaptation im allgemeinen die »Anpassung des Gesichtssinnes an Änderungen der Leuchtdichteverhältnisse der wahrgenommenen Umgebung, z.B. beim Übergang vom Hellen zum Dunkeln und umgekehrt. Durch diese Anpassung haben die Dinge der Außenwelt auch bei verschiedenen Beleuchtungen immer das gleiche Aussehen; man spricht hier von einer Konstanz der Helligkeit« (ABC der Optik, a.a.O. [Anm. 2], S. 33).

Neuerdings versteht man unter adaptiver Optik auch die Adaptationsfähigkeit optischer Systeme (Spiegel, Linsen- und Spiegelfernrohre), mittels Fremd- oder *Selbststeuerung* den Lichteinfall zu vermehren, die Luftunruhe auszugleichen etc. Der Begriff läßt sich durchaus Leibnizisch erweitert denken.

220 | Für das *Licht* hat Leibniz 1682 ein Prinzip finalen Verhaltens angegeben (in: *Unum Opticae, Catoptricae, & Dioptricae Principium*, a.a.O. [Anm. 144], S. 185–190). Gleich zu Anfang nennt er dort seine *hypothesis primaria*: »Lumen à puncto radiante ad punctum illustrandum pervenit viâ omnium facillimâ; qua determinanda est primum respectu superficierum planarum, accomodatur verò ad concavas aut ad convexas, considerando earum

Relationen zu lesen, in Strukturen einzusehen, in Analogien zu den- *Modi des*  
ken, wird die *begriffene* Vorstellung das Kriterium der spekularen *Spiegelbildes*  
Wahrheit, »was allerdings«, kritisierte Hegel schon die φαντασία  
καταληπτική der Stoiker<sup>221</sup>, »sehr formell ist«. Daß die imagines, ein-  
nem Algorithmus der Ähnlichkeit eingegeben<sup>222</sup>, *die exemplaria richtig*

---

planas tangentes [\* Das Licht gelangt vom leuchtenden Punkt zum beleuch-  
teten Punkt auf dem von allen einfachsten Weg. Dieser kann zunächst in  
Hinblick auf ebene Oberflächen bestimmt und auf konkave oder konvexe  
Oberflächen mit Hilfe von deren ebenen Tangenten angewandt werden].« Es  
mag möglich sein, aus Leibnizens, zum Teil noch unpublizierten Arbeiten ein  
analoges Prinzip für *Spiegel* zu extrapolieren. – Von der Schrift »Unicum ...  
Principium« bemerkt Leibniz selbstbewußt in seiner »Nova methodus« des  
Differenzierens (1684): »[...] generale Opticae, Catoptricae et Dioptricae  
fundamentum exponebamus, cum alii doctissimi viri multis ambagibus vena-  
ti sint [\* wir haben eine allgemeine Grundlage der Optik, Katoptrik und Di-  
optrik gelegt, während andere sehr gelehrte Männer mit vielem Umher-  
schweifern fündig zu werden versuchten]« (Gerh. math., Bd. V, S. 225).

221 | [G. W. F.] Hegel, [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in:  
ders.,] Werke, [Bd.] 19, a.a.O. [Anm. 10], S. 269. – Zur φαντασία  
καταληπτική (καταληπτική φαντασία) vgl. »Stoicorum veterum frag-  
mentata«, [zusammengestellt von Hans Friedrich August von Arnim, Stuttgart  
1903–1905,] Bd. IV, , Index; dieses Kriterium nennt z.B. Zenon, wie auch  
Hegel ([Werke 19,] a.a.O. [Anm. 10], S. 268) anmerkt, ὁρθὸς λόγος; vgl.  
wieder von Arnims Index.

222 | 1671 hatte sich Leibniz, ein so ingenieuser Praktiker wie Theore-  
tiker des Spiegels, dem Herzog von Hannover mit seiner Entdeckung »kata-  
dioptrischer Rohre« empfohlen. In demselben Schreiben, einen Absatz zu-  
vor, empfiehlt er sich auch deswegen, weil er »ebenermaßen eine *Lebendige*  
*Geometriam* [...] gefunden, dadurch [...] ein mittel gegeben wird, aller er-  
dencklichen *linien* und *figuren*, sie mögen so krumb seyn als sie wollen, in-  
halt [...] zu finden« (Gerh. phil., Bd. I, S. 59). Leibniz schwebt damals eine  
Rechenmethode vor, das Leben der Spiegel more geometrico auf das Leben  
der Monaden isomorph abzubilden; Jahre später wird er seine Methode in  
dem Kalkül einer Differentialgeometrie entdecken und entwickeln.

Einen Algorithmus, Leibnizens Metaphysik »mit Hilfe des Begriffes der *Ab-  
bildung einer Struktur in eine andere*, speziell der isomorphen Abbildung« zu  
interpretieren, entwirft Karl Stiegler in seinem Aufsatz »Der Begriff des Iso-  
morphismus und der Darstellung in der Metaphysik von Leibniz« (in: *Studia*  
*Leibnitiana Supplementa*, vol. XV: Akten des II. Internat[ionalen] Leibniz-  
Kongresses 1972, Bd. IV, Wiesbaden 1975, S. 173–186; das Zitat vgl. S.  
181).

*Spiegelbilder rechnen*, wiegt den Verlust leicht auf; nur Alice geht, wie in eine jenseitige *Bilderwelt*, through the looking-glass.

---

Inzwischen könnte eine, im Sinne von Leibniz, *lebendige* Geometrie wohl mittels der sogenannten *fraktalen* Geometrie als einer Geometrie der (*Selbst-*) *Ähnlichkeit* organischer wie anorganischer Körper ausgebildet werden; vgl. Benoît B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, New York 1977 (deutsch als: *Die fraktale Geometrie der Natur*, Basel/Boston 1987). Ich verweise außerdem auf Friedrich Bachmann, *Aufbau der Geometrie aus dem Spiegelungsbegriff*, [2. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 1972]; Bachmann annotiert selber eine gewisse Nähe zu Leibniz (siehe Anm. 43 zu Abschnitt I.3.2 [auf S. 92f.]).

## II.3 DER BEGRIFF DER INTUITION<sup>1</sup>

1. So wenig *Reflexion* der Philosophie nur eine Metapher<sup>2</sup>, ist *Licht ein bloßes Symbol* des Erkennens; von *Lichtsymbolik* zu handeln<sup>3</sup>, verfehlt leicht den Anspruch des Lichtes, *selber* Moment des Leuchtens von Wissen zu sein. Vorphilosophischer Begrifflichkeit gemäß mag es heißen<sup>4</sup>, in der *Lichtmetaphorik* sei »die *Lichtmetaphysik* angelegt«, doch stellt sich schärferer Distinction die Sachlage radikal anders dar: ihr ist das Licht, statt zur »*Metapher* der Wahrheit« geronnen, *selber Teil der Wahrheit*. Freilich leuchtet hier kein empirisches, sondern ein, à la *rigueur analogique* zu sehendes, *spekulatives* Licht<sup>5</sup>, und es leuchtet in einer, der empirischen wiederum streng analogen, *spekulativen* Zeit.<sup>6</sup>

---

1 | Die Überschrift von II.3 nehme ich von dem gleichlautenden Titel des Buches von Josef König ([*Der Begriff der Intuition*, Halle a.d. Saale 1926]) her; seine Formulierung hat auch die Überschriften für I.3, 3. 3 ... 7. 3 angeregt. Zwar beziehe ich mich gelegentlich auf Königs Buch, doch sind meine Intentionen andere.

2 | Siehe Abschnitt I.3.1 [ab S. 81].

3 | Wie z.B. Rudolf Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, in: *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum*, Bd. 97, Heft 1/2, 1948, S. 1–36.

4 | Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: *Studium Generale, Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften ...*, 10. Jhg., Heft 7, 1957, S. 434.

5 | Unter *spekulativem* Licht verstehe ich, in vorläufiger Formulierung gesagt, ein Licht wie das *intelligible* Licht Plotins; siehe weiter unten in diesem Abschnitt; vgl. auch den [in] Anm. 7 [auf S. 218] genannten Aufsatz von Werner Beierwaltes.

Ein Thema der Studie »Spiegeldenken« (insbesondere 7.3) [von Schickel nicht ausgearbeitet] vorweg angehend, zitiere ich, was Fichte in der »Darstellung der Wissenschaftslehre«, von 1801, § 9, von der, mit der Intuition in vielem übereinkommenden intellektualen Anschauung schreibt: ihr sei das spekulative Subjekt »der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle *Sehen*, schlechthin als solches«.

6 | Für die *spekulative* Zeit verweise ich auf die in diesem Buch schon mehrfach behandelte Möglichkeit eines Zugleich von Präsens und Perfekt; siehe z.B. Abschnitte I.2.8 [ab S. 72], I.3.4 [ab S. 98] u.a. – Den Ausdruck »selber« entleihe ich bei J. König, [*Der Begriff der Intuition*,] a.a.O. [Anm. 1], S. 86, ohne mir die Bedeutung, die er dort hat, zu eigen zu machen; außer Betracht muß auch eine eventuelle Parallelität beider Aspekte bleiben.

*Spiegelbilder* In jenem Licht scheinen, sich breitend, Ansichten, in diesem blitzhaft Einsichten auf.

Ähnliches überlegend, fragt Werner Beierwaltes »nach dem seien- den Sinngrund von Bild, Metapher [...] und Symbol, der diese allererst als solche ermöglicht«. <sup>7</sup> Zu seiner Frage – einer, wie zu zeigen, der Spekulation<sup>8</sup> – leitet Beierwaltes »das Wissen, daß Bild, Metapher [...] oder Symbol in der Dimension des Seins-für-anderes und der Vermittlung stehen. Hieraus wird auch ihr ambivalentes Wesen einsichtig, daß sie *sind*, was sie *nicht* sind, und *nicht* sind, was sie *sind*. Dadurch daß sie für anderes sind, haben sie ihre Wesenheit *in dem, was sie nicht sind*. Von dem Sein dessen her aber, was sie zwar nicht sind, aber vermitteln, sind sie erst sinnvoll. So wird in der Frage nach dem Sinn des Vermittelnden notwendig nach *dem Vermittelten selbst* als dem Grund von Vermittlung gefragt<sup>9</sup>: nach dem Sein des *Lichtes* als des Vermittelten.

Auf beinahe ironische Weise, hieß es<sup>10</sup>, *verkehre* Hegel das Verhältnis, daß der Philosophie »Reflexion eine terminologisierte Metapher« sei, »in der ihr Ursprung aus der Optik noch anklingt«: *seinen* Sätzen zufolge sollte eher der Optik – *Licht, in Parallele treu abbildend das Ich* – diese Metapher, sofern »Reflexion« denn eine, aus der Philosophie kommen. Die neuerliche Verkehrung, in der *Lichtmetaphysik* nunmehr die *Lichtmetaphorik* (nicht mehr jene in dieser) angelegt zu denken, wird durch keine Ironie gemildert. Der *sinnliche Schein*, vom Sichtbaren her wäre *das Licht* wahrzunehmen<sup>11</sup>, des aufgesteckten Lichtes

---

7 | W[erner] Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichtes. In: Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von Clemens Zintzen, Wege der Forschung, Bd. CDXXXVI, Darmstadt 1977, S. 75; Hervorh. v. m.

8 | Eines der ebenfalls in Abschnitt 7.3 zu traktierenden Themen; siehe Anm. 5.

9 | W. Beierwaltes, [Plotins Metaphysik des Lichtes, a.a.O. (Anm. 7), S. 75]; alle Hervorh. v. m. – Wie bereits bei diesen Sätzen zu sehen, ist Beierwaltes einer der (sehr wenigen) heutigen Philosophen, denen spekulative Überlegungen zugänglich sind. Vgl. auch seine Publikationen über Proklos, Cusanus etc.

10 | Siehe Abschnitt I.3.1 (Schluß) [ab S. 89f.].

11 | Vgl. bei Grimm DWB, Dreizehnter Band 1922, den über 22 Spalten gehenden, höchst lesenswerten Artikel »wahrnehmen«. Ein kurzer Absatz sei hier angeführt: Die Gruppe »der bedeutungen, die jetzt entschieden im vordergrund steht, knüpft direkt an »acht geben« an und entwickelt diese bedeutung, indem das gewicht auf das resultat gelegt wird, zu »gewahr werden«. ein nachklang der älteren bedeutung« – in »acht nehmen«, »seine aufmerksamkeit auf etwas richten« – »zeigt sich darin, dasz *wahrnehmen*,

bedürfe, um Licht zu sein, ausgerechnet die *Lichtheit*, das Hellste wäre *Der Begriff per analogiam* noch zu erhellen, ist *durchschaubarer*, obzwar *widerständiger* Schein.<sup>12</sup> Ihn für *Augenblicke*<sup>13</sup> doch aufzudecken, ist allein ein »Rückgang aus der vermittelnden Dimension des Bedeutenden in die Sphäre des seienden Grundes«, mithin eine »Rückführung in die Sphäre von Metaphysik«, imstande.<sup>14</sup> Dadurch, so weiter Beierwaltes, werde »deutlich, daß von einer Übertragung von Sinnenfälligem auf *Intelligibles* nur dann zurecht die Rede sein kann, wenn im vorhinein bedacht ist, daß die *vor* allem Sinnenfälligen seiende *Lichtheit* des Grundes *Licht* als sinnenfälliges Phänomen überhaupt erst *ermöglicht*, das dann aposteriorisch gegenüber der *vorlaufenden* Lichtheit des Grundes in der Sprache als Symbol, Metapher oder Analogie erscheinen kann.«<sup>15</sup> Nicht auf Hegel, auf *Plotin* geht es hinaus: »Das intelligente Licht nämlich ist als Licht des Ursprungs das *ursprüngliche, eigentliche, wahre* Licht« – ἀληθινὸν φῶς<sup>16</sup> – »als solches aber *Prinzip* jeder Symbolik oder Analogie, das sinnenfällige Licht jedoch ist des-

---

namentlich in der philosophischen bestimmung, besonders das mit aufmerksamkeit verknüpfte gewahrwerden, also das innerliche bewusstwerden des durch die sinne oder geistig aufgefaszten bezeichnet.« Das »wahr« in »wahrnehmen« kommt von dem älteren Wort »Wahr«, f., »Aufmerksamkeit, Aufsicht«, und hat mit »wahr«, lat. »verus«, nichts zu tun. Vgl. Grimm DWB, ebd., Sp. 748ff.; siehe auch Anm. 28 zu Abschnitt I.2.3 [auf S. 50].

12 | J. König nennt einen Schein wie diesen »einen gegenständlichen Schein, so wie man den Schein der Raumhaftigkeit, den das Stereoskop hervorbringt, einen gegenständlichen Schein nennen könnte; denn wir unterliegen ihm, obwohl wir wissen, daß er nur ein Schein ist« (J. König, Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs, Königs Göttinger Probevorlesung 1935; Nachlaß Josef König (Cod. Ms. J. König 61) der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. In: Dilthey-Jahrb[uch] für Philosophie und Gesch[ichte] der Geisteswissenschaften, Bd. 7/1990–1991, S. 279–288). – Siehe auch die folgende Studie »Spiegelschein« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

13 | Zu der von der Wortbetonung, wie es scheint, beeinflussten Bedeutung von »*Augenblicke*« bzw. »*Augenblicke*« siehe Abschnitt I.1.6 [ab S. 37].

14 | W. Beierwaltes, [Plotins Metaphysik des Lichtes,] a.a.O. [Anm. 7], S. 76f.

15 | Ebd., S. 77; Hervorh. v. m.

16 | Plotin, VI. 9. 4,20; von W. Beierwaltes zit. nach der Ausgabe von É[mile] Bréhier, 1936, Bd. VI. Die von mir im allg[emeinen] herangezogene griech.-dt. Ausgabe »Plotins Schriften«, hrg. von Richard Harder – hier Bd. Ia, Hamburg 1956, S. 182 – stellt »φῶς« voran.

*Spiegelbilder* sen Analogon«; denn plotinisch sei »das Intelligible παράδειγμα des Sensiblen«. <sup>17</sup>

Griechisch »παράδειγμα« entspricht lateinisch »exemplar«, nahezu decken die Sinnbezirke einander, die Wörter konnotieren ähnlich. Hervorzuheben sind die für *beide* Sprachen *gleichen* Bedeutungen »Vorbild«, »Muster«, »Original«, »Modell«, »Urbild«<sup>18</sup>; gilt von »παράδειγμα«, es werde »of the divine *exemplars* after which earthly things are made«<sup>19</sup>, gesagt, gilt dies ebensogut von »exemplar«. <sup>20</sup> Spekularen Klang nimmt »παράδειγμα« an, wenn es, selber gewissermaßen Urbild von »exemplar«, an das *Bespiegelte*<sup>21</sup>, welches »*imago*«, dem *Gespiegelten*<sup>21</sup>, für *Augenblicke* zu eigen, erinnert. Aristoteles setzt, wie aus seiner Kritik der Ideenlehre bekannt, »παράδειγμα« gegen »εἰκῶν«<sup>23</sup>, *Vorbild* (z.B. das Modell) gegen *Nachbild* (z.B. eine Statue); die *versio Latina* hat das Paar »exemplar – imago«<sup>24</sup> an solchen Stellen. Unter eben diesen lateinischen Namen haben die Scholastiker, insonderheit Cusanus, auch das Ding *vor* dem Spiegel gegen dessen *Abbild im Spiegel* gesetzt; freilich waren die *causae intrinsecae* der zwei Paare nach *causa formalis* und *causa exemplaris* zu unterscheiden. Damit ist die Frage, von welcher Ursache genötigt das Licht aus der Lichtheit hervorgehe – ob etwa das *lumen naturale* als *Reflexion* des *lux intelligibilis* erscheine –,

---

17 | W. Beierwaltes, [Plotins Metaphysik des Lichtes,] a.a.O. [Anm. 7], S. 77; Hervorh. v. m. – In seiner ausführlichen Anm. 6 schreibt Beierwaltes: »Daß das intelligible Licht als das ursprüngliche und eigentliche Licht gedacht wird, gründet in dem platonischen Grundzug der Philosophie Plotins.«

18 | Doch mag »exemplar« eher das Muster im Sinne von »musterhaft«, »παράδειγμα« eher das Muster im Sinne von »Plan« angeben.

19 | Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon, Reprint der Auflage 1940, Oxford 1961], S. 1307.

20 | Engl. »exemplar« hat in Bedeutung *und* Schreibung lat. »exemplar« unverändert gelassen.

21 | Siehe Anm. 85 zu Abschnitt II.1.5 [auf S. 137].

22 | Siehe Anm. 13 [auf S. 219].

23 | Vgl. Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, [Graz 1955, 2. Auflage,] S. 563: »[...] ita ideae Platonicae dicuntur παράδειγματα, opp εἰκόνες. [\* Die Platonischen Ideen werden so Vorbilder Nachbilder genannt]« – Vgl. z.B. *Met[aphysik]* 991 a31-b1, wo beide Begriffe nebeneinanderstehen: »[...] ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκῶν [\* wonach denn dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein müßte (dt.: *Metaphysik*, hrg. von Horst Seidel, übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1989, S. 61)]« (falls die Aristotelische Kritik zutrifft).

24 | »[...] Quare idem erit exemplar, et imago« (scil. wie in Anm. 23).

aufgeworfen. Bei Platon und den Platonikern, je später scholastisch desto vernehmlicher, lautet die Antwort auf *Exemplarismus*.<sup>25</sup> Der Begriff  
der Intuition

In ein und demselben Gedankenzug mit dem Exemplarismus hat Bonaventura, Doctor Seraphicus und wahrhafte Lichtgestalt, die *Lichtmetaphysik* ausgebildet. Beide Lehren leiten sich, in einer Tradition von eineinhalb Jahrtausenden, aus der griechischen Antike her. Entgegen früheren Annahmen, Bonaventura habe Aristoteles zwar »gut gekannt, aber von Anfang an als *fremd* erkannt und bewußt abgelehnt«<sup>26</sup>, wird neuerdings behauptet, er habe u.a. »die Vier-Ursachen-Lehre, welche allerdings bedeutsam erweitert oder modifiziert wird durch die *Exemplarursächlichkeit*«<sup>27</sup> übernommen; Einflüsse von Avicenna und Avicbron<sup>28</sup> sind außerdem nachzuweisen. Den Grundsatz der Lichtmetaphysik, »non videt oculus nisi a luce *spiritualissima* illustretur [ das Auge sieht nur, wenn es vom geistigsten Licht erleuchtet wird]«<sup>29</sup>, wie wissenschaftstheoretisch anwendend, stellt Bonaventura, patrem luminum<sup>30</sup> zu preisen, gleichsam einen Lichtbaum himmelwärts sich

---

25 | Auf Platon gehe ich in Abschnitt 4 dieser Studie [ab S. 248] ein.

26 | Vgl. die Einleitung von Marianne Schlosser in ihre Ausgabe: Bonaventura, Über den Grund der Gewißheit, ausgewählte Texte, übers. und erläutert von Marianne Schlosser, Weinheim 1991, S. 3, Anm. 11; Hervorh. v. m. 27 | Ebd., S. 3f., Anm. 13; Hervorh. v. m.

28 | Avicbron oder Avencebrol, i.e. Salomon ben Jehuda ben Gebirol (um 1020/21–1069/70), war der früheste der jüdischen Philosophen in Spanien; das Hauptwerk »Fons vitae« kennen wir nur in der lateinischen Übersetzung von Johannes Hispanus.

29 | Bonaventura, Comm[entorium] in Ev[angelium] Joannis 1, 12.

30 | Der erste Absatz von Bonaventuras Schrift »De reductione artium ad theologiam« beginnt: »Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, Iacobus in Epistolae suae primo capitulo (v. 17). In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis [...] [\* »Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben; es steigt herab vom Vater der Lichte«; so Jakobus im ersten Kapitel seines Briefes (1, 17). Dieses Wort rührt an den Ursprung jeder Erleuchtung [...] (dt.: Bonaventura, Pilgerbuch. Die Zurückführung, lat.-dt., eingel., übers. und erläutert von Julian Kaup OFM, München 1962, S. 235)].« »Pater luminum« heißt Gott häufig bei Bonaventura.

»wie wissenschaftstheoretisch«. Statt dessen ist mit wohl besserem Recht »wissenschaftstheologisch« zu sagen. Auch das Licht, welches Gott *ist*, geht, als das eigentliche und das wahre, vorbild-ursächlich vom Schöpfer in Seine Geschöpfe ein. Es ist eine ebenfalls exemplarische, in ihrer Lichtheit stufenweise geminderte, d.h. immer sinnhafter werdende, illuminatio;

*Spiegelbilder* verästelnder artes auf. Die Programmschrift »De reductione artium ad theologiam« differenziert, indem sie alles Wißbare *auf Gott hin* ordnet, vier verschiedene Weisen der Erleuchtung: durch ein Licht der mechanischen Künste, eines der sinnlichen und eines der *philosophischen* Erkenntnis, durch eines der Heiligen Schrift.<sup>31</sup> Forterben wird sich, auch zu säkularen Zeiten, das lumen *interius* der Philosophie; der *In-tuition* ist es nicht fern.<sup>32</sup>

---

darin ist die historische Minderung, ihre Säkularisierung – siehe Anm. 32 – schon angelegt.

31 | Vgl. Bonaventura, De reductione, cap. 1 (Zitate, wie auch in Anm. 30, nach der unten genannten Ausgabe): »Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae /e.g. armatura, agricultura, medicina, etc./; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae /e.g. sensus visus, auditus, tactus, etc./; lumen *interius*, »scilicet lumen cognitionis *philosophicae*; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturage. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu *veritatis intellectualis*, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris [\* Mag nun aber auch jede Erleuchtung der Erkenntnis sich im Inneren vollziehen, so können wir doch mit Recht unterscheiden und sagen, daß es ein *äußeres Licht* gibt, nämlich das Licht der mechanischen Kraft; ein *niederes Licht*, nämlich das Licht der sinnlichen Erkenntnis; ein *inneres Licht*, nämlich das Licht der philosophischen Erkenntnis; und ein *höheres Licht*, nämlich das Licht der Gnade und der Heiligen Schrift. Das erste Licht erleuchtet in bezug auf die Gestalten der Kunst, das zweite in bezug auf die Naturformen, das dritte in bezug auf die geistig erkennbare Wahrheit, das vierte und letzte in bezug auf die Heilswahrheit (dt.: ebd.)]« (Hervh. v. m.). Zum inneren Licht vgl. Bonaventura, De reductione, cap. 4: »Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo *interius* dicitur, quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta. Et hoc triplicatur in rationalem, naturalem et moralem. [\* Das *dritte Licht*, das zur Erforschung der geistig erkennbaren Wahrheiten erleuchtet, ist das *Licht der philosophischen Erkenntnis*. Es wird deshalb ein inneres Licht genannt, weil es die inneren und verborgenen Ursachen erforscht, und zwar mit Hilfe der Prinzipien der Wissenschaften und der natürlichen Wahrheit, die den Menschen von Natur aus eingepflanzt sind. Dieses Licht wird verdreifacht in die *Natur-, Vernunft- und Sittenlehre* (dt.: ebd., S. 241)]« Kurz darauf differenziert Bonaventura dementsprechend in philosophia moralis, naturalis und sermocinalis; von deren Verzweigung in Einzeldisziplinen wie Grammatik, Physik, Individualethik etc., sehe ich hier ab.

2. Descartes erklärt in den »Regulae«, nur zwei »intellectus nostri actiones [\* Handlungen unseres Verstandes]«<sup>33</sup>, ließen uns, ohne daß wir Täuschung fürchten müßten, zur Erkenntnis der Dinge kommen: »intuitus scilicet et deductio [\* die Intuition nämlich und die Deduktion]«.<sup>34</sup> Descartes schreibt »intuitus«, obwohl wenige Zeilen darauf seine Sätze zweifellos die *Intuition* definieren sollen. Den Terminus »intuitio« scheint er, ebenso wie andere von Philosophenschulen belegte Termini, meiden zu wollen, »quia difficillimum foret iisdem nominibus uti, et penitus diversa sentire [\* Denn es wäre äußerst schwierig, dieselben Namen zu verwenden, sie aber ganz anders zu verstehen (dt.: René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii. Cogitationes privatae*, hrg. und übers. von Christian Wohlers, Hamburg 2011, S. 19)].«<sup>35</sup> Jedenfalls wählt er das »intuitio« verschwisterte »intuitus« und gibt

*Der Begriff  
der Intuition*

---

Auch lasse ich unberücksichtigt, wie Bonaventura die insgesamt sechs Distinctionen des Lichtes den sechs Schöpfungstagen parallelisiert. Vgl. deshalb in der lat.-dt. Ausgabe von Bonaventura, »Itinerarium mentis in deum« und »De reductione artium ad theologiam«, eingel., übers. und erläut. von Julian Kaup, München 1961, die Tabelle »Einteilung der Wissenschaften«, die gemäß cap. 7 endet: »Der Kreis ist geschlossen, die Sechszahl vollendet und darum der Stand der Ruhe erreicht.« Vgl. auch in cap. 6 die wissenschaftstheologisch gravierenden Sätze: »[...] sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis scientia destruetur (1. Cor[inther] 13,8); et ideo succedit eis septima dies requietionis, quae vesperam non habet, scilicet illuminatio gloriae.[\* (...) gibt es sechs Erleuchtungen in diesem Leben, und sie haben alle einen Abend, weil alle Wissenschaft zerstört wird. Ihnen folgt der siebte Tag der Ruhe, der keinen Abend kennt, nämlich das Licht der Glorie (dt.: ebd., S. 249)].«

32 | Für die Säkularisierung von einem auch-göttlichen inneren Licht zu einer nur-menschlichen Erleuchtung qua Intuition verweise ich – in Ermangelung einer eingehenden Monographie – auf den von W. Beierwaltes und C. v. Bormann verfaßten Artikel »Licht« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5 (L–M), Darmstadt/Basel 1980. – Auf einzelne Aspekte des Themas komme ich in dieser Studie zurück.

33 | Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, reg[ula] III. 4. – Ich zitiere die »Regulae« nach der von Heinrich Springmeyer und Hans Günter Zekl kritisch revidierten Ausgabe, Hamburg 1973, S. 9. Die Ausgabe vermerkt auch Band- und Seitenzahl der im allg[emeinen] für maßgeblich gehaltenen, indessen längst einer Revision bedürftigen Descartes-Edition von Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1897–1910.

34 | Ebd.; Hervorh. v. m.

35 | Ebd., reg[ula] III. 6; S. 10.

*Spiegelbilder* diesem eine *neue* Bedeutung, keine andere nämlich als die, streng beim lateinischen Wort genomme<sup>36</sup>, Bedeutung von *Intuitio*: »Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed *mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum*, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, *mentis purae et attentae non dubium conceptum*, qui *a sola rationis luce* nascitur [...]. Ita unusquisque animo potest *intueri se existere, se cogitare* [...]. [\* Unter Intuition verstehe ich nicht das Vertrauen in die unbeständigen Sinne oder das trügerische Urteil einer schlecht zusammensetzten Anschauung, sondern einen so einfachen und deutlichen Begriff des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir einsehen, schlichtweg kein Zweifel mehr übrigbleibt. Oder, was dasselbe ist: einen zweifelsfreien Begriff des reinen und aufmerksamen Geistes, der allein im Licht der Vernunft seine Wurzel hat (...). So kann jeder kraft seines Gemüts intuitiv erkennen, daß er existiert, daß er denkt (...)] (ebd.)«<sup>37</sup> Descartes setzt, was ihm *intuitus* nur heißt, ihm indes die *Intuition* ist, gegen Täuschung und Trug des sinnlichen Sehens; dem *intuitiv* Gesehenen spricht er, an anderer Stelle, augenscheinliche *Einsichtigkeit* (*intuitus evidentia*) zu.<sup>38</sup>

*a sola rationis luce*. Das *Licht* hat Descartes in drei Schriften expliziert, zwei von ihnen haben »*lumière*«, allerdings semantisch different, im Titel. »*Le Monde ou Traité de la lumière*«<sup>39</sup> mit der *Physik* des Lichtes

36 | Ebd. – Er beachte nur, »quid singula verba Latine significant [\* was die jeweiligen Wörter im Lateinischen bezeichnen (dt.: ebd., S. 19]

37 | Ebd., reg[ula] III. 5; S. 9f.; Hervorh. v. m. Der Text geht auf S. 10 fort: »[...] *triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia ...* [\* daß ein Dreieck nur von drei Linien und eine Kugel nur von einer Oberfläche begrenzt wird und dergleichen (dt.: ebd.)]«

38 | Ebd., reg[ula] III. 7; S. 10: »At vero haec *intuitus evidentia* et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. [\* Evidenz und Gewißheit der Intuition sind nun aber nicht nur für Aussagen, sondern auch für jeden anderen Diskurs erforderlich (dt.: ebd.)]« – »*evidentia*«, wörtl. »das Herausscheinen«; von den deutschen Mystikern mit »*Augenschein*« übersetzt. – »*Einsichtigkeit*« eines Gegenstandes oder Sachverhalts ist die unmittelbare Erkennbarkeit seines Wesens, seiner Struktur, der in ihm waltenden Gesetzmäßigkeit, seines Sinns (vgl. *Intuition*)« (Wörterbuch der philosophischen Begriffe, [2. Auflage, Hamburg 1955] unter »*Einsicht*«).

39 | Descartes beendete den Traktat über das Licht 1633, ließ ihn aber, in Anbetracht des Prozesses gegen Galilei, nicht drucken. So erschien der »*Traité de la lumière*«, zusammen mit dem »*Traité de l'homme*«, unter dem ge-

befasst, erinnert daran, daß der Autor bereits anderswo *Reflexion* und *Der Begriff Refraktion* hinreichend erklärt habe; gemeint ist »La Dioptrique«, mit *der Intuition* Essays über Meteorologie und Geometrie, die evaluierende Probe auf die *Methodenlehre* des »Discours«. <sup>40</sup> In der »Dioptrik« hatte Descartes die Reflexion am *Denkmodell* <sup>41</sup> eines Balles dargestellt, im »Traité« überträgt er das Modell auf das Licht selber: »[...] comme vne balle se refléchet, quand elle donne contre la muraille d'un jeu de paume, [...] de mesme aussi, quand les rayons de la Lumière rencontrent vn corps qui ne leur permet pas de passer outre, ils doivent se refléchir. [\* wie ein Ball zurückgeworfen wird, wenn er gegen die Mauer eines Spielfeldes prallt, [...] genauso müssen auch die Lichtstrahlen, wenn sie auf einen Körper stoßen, der ihnen nicht erlaubt hindurchzugehen, zurückgeworfen werden (dt.: ebd., S. 119)]« <sup>42</sup> Der zweite »lumière« ent-

---

meinsamen Titel »Le monde« erst postum. – Ich beziehe mich auf die (im Text genannte) frz.-dt. Ausgabe, übers. und mit einem Nachwort von G. Matthias Tripp, Weinheim 1989. In chap. XIV bemerkt Descartes: »Pour la reflexion & la refraction, je les ay déjà ailleurs [Dioptrique, Disc[ours] II, tome VI de l'édition de Adam et Tannery, p. 93–105 et 89–93] suffisamment expliquées« (ebd., S. 118) [\* Was die Reflexion und die Brechung betrifft, so habe ich sie bereits anderswo hinreichend erklärt (dt.: René Descartes, Die Welt oder Abhandlung über das Licht, übers. von G. Matthias Tripp. Weinheim 1989, S. 119)].

40 | Ich verweise nachdrücklich auf die deutsche Ausgabe: Descartes, Dioptrik, übers. und philosoph[isch]-physikal[isch] erläut[ert] von Getrud Leisegang, Meisenheim am Glan 1954. In ihrer Einleitung (ebd., S. 8) heißt es: »Die Dioptrik bildet einen Bestandteil des ersten Werkes, das Descartes veröffentlichte [anonym 1637; J. S.] und in dem er vier Abhandlungen zusammenfasst. [...] Die auf den »Discours [de la méthode; J. S.]« folgenden drei Schriften nennt er Versuche (*essais*) der von ihm im »Discours« dargestellten Methode, weil »die in ihnen enthaltenen Dinge nicht ohne sie haben gefunden werden können und man aus ihnen ermessen kann, was die Methode wert ist«. Trotz dieses Hinweises auf die philosophische Bedeutung dieser [...] Schrift, wurde sie in der Geschichte der Philosophie nie behandelt, und es wurde bisher nicht untersucht, was sich aus dieser ersten Anwendung der Methode und für diese selbst und Descartes' Denkweise ergibt.«

41 | »Denkmodell«. Ich nehme den Begriff an dieser Stelle von G. Leisegang auf (ebd., S. 22f.), die ihn ausführlich diskutiert und sich für ihn auf »Die Prinzipien der Mechanik« von Heinrich Hertz beruft. – Metaphysische (Denk-) Modelle sind eines der Themen in Studie 7 (»Spiegeldenken« [von Schickel nicht ausgearbeitet]); siehe auch Anm. 91 zu Abschnitt II.2.3 [auf S. 178].

42 | Descartes, Le monde, a.a.O. [Anm. 39], S. 118.

*Spiegelbilder* haltende Titel, »La recherche de la vérité par la lumière naturelle«<sup>43</sup>, betrifft ein *toto coelo anderes* Licht, »qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences. [\* welche ganz rein und ohne Zuhilfenahme der Religion oder der Philosophie die geistige Weltsicht eines kultivierten Menschen bestimmt und bis zu den Geheimnissen der bemerkenswertesten Wissenschaften vordringt (dt.: René Descartes: La recherche de la vérité par la lumière naturelle, hrsg. in der französischen und lateinischen Fassung, ins Deutsche übers. u. eingeleitet von Gerhart Schmidt, Würzburg 1989, S. 27)]«<sup>44</sup> Dieses Licht, entfließen dem ersten Cartesischen Prinzip – »*dubito ergo sum*, vel, quod idem est, *cogito, ergo sum* [\* ›Ich zweife, also bin ich‹, oder, was dasselbe ist, ›Ich denke, also bin ich‹ (dt.: ebd., S. 77)].«<sup>45</sup> – und stetig leuchtend, »è vestigio

---

43 | Die fragmentarische Schrift, sie besteht aus einem französischen (Original-)Teil und einem umfangreicheren lateinischen (übersetzten) Teil, hat Gerhart Schmidt unter dem genannten [franz.] Titel herausgegeben, ins Deutsche gebracht und eingeleitet (Würzburg 1989). Das Fragment ist nicht genau zu datieren, es mag 1636 oder auch 1647 verfaßt sein.

44 | Ebd., S. 26; so ist die Schrift untertitelt. – Der Autor führt selber in den an Platon erinnernden Dialog ein: Er habe sich »Mühe gegeben«, seine »Wahrheiten gleichermaßen für alle Menschen brauchbar zu machen«. Descartes setzt fort: »Dafür fand ich keine passendere literarische Form als das kultivierte Gespräch, in dem man vertrauensvoll seinen Freunden die Vorzüge seines Denkens offenlegt. Ich wählte die Namen Eudoxus, Poliander und Epistemon und entwarf folgende Szene. Ein Mann von durchschnittlichen Geistesgaben [Eudoxus; J. S.], dessen Urteilsfähigkeit nicht durch falsche Anlagen verdorben ist und der, dank unverfälschter Natürlichkeit, im Vollbesitz seiner Vernunft ist, wird in seinem Landhaus aufgesucht von zwei der erlesensten und wißbegierigsten Männer des Jahrhunderts. Der eine [Poliander\*; J. S.] hat nie eine Universität besucht, während der andere [Epistemon; J. S.] eine genaue Kenntnis der Schulweisheit besitzt. Nun stellen Sie sich bitte vor, wie die Gespräche dort verlaufen sind« (ebd., S. 31).

\* Poliander von griech. Ὀλύανδρος: »*Mannert* (d.i. tüchtiger Mann)«, laut W[ilhelm] Papes Wörterbuch der griech[ischen] Eigennamen, 3. Auflage, Braunschweig 1875.

45 | Descartes, La recherche ..., a.a.O. [Anm. 43], S. 76. – Nicht von dem Schulphilosophen *Epistemon*, dem ›Wissenschaftler‹, wird das Prinzip formuliert, sondern von *Eudoxus*, dem ›Rechtmeinenden‹; d.i. jemand, der eine ›rechte‹ (εὖ) ›Meinung‹ (δόξα), ein gutes Urteil hat.

tantum tenebrarum discussit [\* auf der Stelle so viel von der Finsternis *Der Begriff*  
vertrieben (dt.: ebd., S. 65)]«, weiß der honnête homme, »ut rectius *der Intuition*  
in me id, quod in me non videtur, videam [\* , daß ich (...) dasjenige in  
mir besser sehe, was nicht in mir sichtbar ist (dt.: ebd.)]«.46

Im Kontext der »Recherche« wird plausibler als in anderen Schriften, das Cartesische Prinzip, anstatt für einen logischen *Schluß*, für eine augenscheinliche *Evidenz* zu nehmen: Descartes »does not logically (sylogistically) deduce *sum* from *cogito* but rather perceives intuitively (»by a simple act of *mental vision*«) the selfevidence of *sum*«47; eine conclusio nach bArbArA, cELArEnt, dArII, fErIO – oder sonstwelchen Schlußfiguren48 – wäre kaum Sache des honnête homme. Aber was stellt er dar, dieser weniger trefflich auch *vir probus*, auch *honestus vir* zu Nennende49, dem eher der cortegiano des Castiglione50, eher

---

Poliander, der honnête homme, »muß sein Wissen *selbst* und *aus sich selbst* hervorbringen; das verbindet ihn mit dem Sklaven in Platons »Menon«. Aber es liegt nun nicht etwa in seiner Seele schon bereit; seine eigene Existenz, sein Bewußtsein ist die Grundlage der neuen Wissenschaft. Die Selbstfindung des Subjekts der Wissenschaft geht durch den methodischen Zweifel hindurch, der hier nicht mit derselben Radikalität wie in der »Ersten Meditation«\*, aber sehr differenziert und mit psychologischer Eindringlichkeit entwickelt wird« (G. Schmidt, [La recherche,] a.a.O. [Anm. 43], S. 14). \* *Meditationes de Prima Philosophia* (1641). Die meditatio prima handelt »De iis quae in dubium revocari possunt [\* Vom dem, was in Zweifel gezogen werden kann]«.

46 | Descartes, *La recherche ...*, a.a.O. [Anm. 43], S. 64; Hervorh. v. m. – »weiß der honnête homme«: Poliander.

47 | So Jaakko Hintikka, *Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?*. In: *The Philosoph. Review*, V. 71/1 (1962), S. 4; »*mental vision*« von mir gesperrt. Zit. nach Klaus Peters, *Die Dialektik von Existenz und Extension. Eine Untersuchung zum Anfang der Philosophie bei René Descartes*, Diss. Marburg/Lahn 1972, S. 15. – Peters Beanstandung, hier gelte es, »genau das, was Hintikka durch eine simple Klammer in eines fallen läßt, auseinanderzuhalten: das Logische und das Syllogistische« (ebd.), ist für mein Thema unerheblich.

48 | Außer der ersten (in Chr. Wolffs Schreibung [siehe Abschnitt I.2.2; J. S. (ab S. 41)] angeführten) Figur kennt die formale Logik drei weitere Schlußfiguren; alle vier haben zusammen neunzehn Schluß*modi*. Vgl. Wilhelm Burkamp, *Logik*, Berlin 1922, S. 12f.

49 | »Die Amsterdamer [lat.; J. S.] Übersetzung [Descartes, *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amsterdam 1701; J. S.] behalf sich mit dem unspezifischen, fast nichtssagenden »*vir probus*« (oder auch mit einem

*Spiegelbilder* ein *Weltmann* von *prud'hommie*<sup>51</sup>, ein *Weltweiser* gar, Pate gestanden, denn irgendein Zögling des Alumnats? »Le *vrai* honnête homme est celui qui ne se pique de rien« [\* Der wahre honnête homme ist der, der sich auf nichts etwas einbildet]«, sagt La Rochefoucauld.<sup>52</sup> »Er hat Sprachen gelernt«, nimmt Mario Wandruszka den Aphoristiker auf<sup>53</sup>, »und mit Hilfe der antiken und modernen *Literatur* seinen Geist und seinen Geschmack gebildet, er hat mit Nutzen die Werke der *Geschichtsschreiber* alter und neuer Zeit gelesen und *Reisebeschreibungen* von nahen und fernen Ländern. Er weiß selbstverständlich Bescheid in den *Wissenschaften*. [...] Er selbst kommt nie in Gefahr, sich in den unterirdischen Gängen und Stollen der einzelnen Wissenschaften zu verirren, in denen man nur mühsam und gebückt vorankommt. »Un honnête homme doit avoir *des clartés de tout*.«

*Was für ein Licht* wird einem solchen Mann zuteil, ihm, worüber er denkt, zu erhellen, damit es ihm klar werde? Jenes Licht, in welchem Parmenides, Platon *das Sein selber* leuchten sahen<sup>54</sup>, schien, trotz Spätplatonismus, erloschen, seit Aristoteles es dem νοῦς *des Menschen* zugesprochen hatte.<sup>55</sup> Das zum Nomen νοῦς (νόος)<sup>56</sup> gehörige Verbum

---

billigen »honestus vir« [...] als Äquivalent« (G. Schmidt, [La recherche,] a.a.O. [Anm. 43], S. 11).

50 | Baldassare Castiglione (1478–1529), ital[ienischer] Diplomat und Schriftsteller. Er veröffentlichte 1528 »Il libro del Cortegiano«, in dessen Dialogen Leitfiguren der Renaissance skizziert werden: der vorbildliche Hofmann, der Humanist, der uomo universale. Castigliones Buch beeinflusste nachhaltig auch die Vorstellungen vom engl[ischen] gentleman und vom span[ischen] caballero.

51 | »prud'hom(m)ie« verliert später seinen Klang als »(Welt-)Weisheit«, es wird zu »Redlichkeit«, auch zu »Biederkeit«; »prud'homme« heißt heute »Schiedsrichter«, »Beisitzer« (am Arbeitsgericht); »prud'hom(m)esque« ist »bieder«, auch »philiströs«.

52 | Mario Wandruszka (siehe folgende Anm.) gibt »203« als Nummer des Aphorismus an.

53 | M. Wandruszka, *Der Geist der französischen Sprache*, Hamburg 1959, S. 94.

54 | Zu einem spekularen, die Intuition betreffenden Aspekt des Lichtes bei Platon siehe unten Abschnitt 4 [ab S. 248]; auf Parmenides gehe ich in einem Scholion ausführlicher ein [es liegt nicht vor].

55 | Bei Aristoteles lassen sich zwei Niveaus des νοῦς unterscheiden: der νοῦς παθητικός und der νοῦς ποιητικός. »Der Ausdruck *nous pathetikos* bereitet keine Schwierigkeit, denn Aristoteles spricht an mehreren Stellen ([De anima] 429 a22–24, 429 b5 und 429 b30) vom »Geist, der gewisserma-

›νοεῖν‹, erklärt uns Bruno Snell<sup>57</sup>, bedeute ›einsehen‹ oder ›durch-schauen‹; »ja, weithin läßt es sich mit ›sehen‹ übersetzen«. Indes sei es »ein Sehen, das nicht nur den *visuellen* Akt bezeichnet, sondern die *geistige* Wahrnehmung, die mit dem Sehen verbunden ist«. ›νοεῖν‹ meint, cum grano philosophiae, *ein Denken, worin das Sehen enthalten ist* (›ιδεῖν‹ *ein Sehen, worin das Denken enthalten ist*); νοεῖν, anders gesagt, geht eher auf das Sehen-als (ιδεῖν auf das *etwas*-Sehen).<sup>58</sup> Der νοῦς als Organ dieses sozusagen *visuellen Denkens*, des νοεῖν, trete bei Aristoteles »den Dingen gegenüber, durchleuchtet sie und erkennt sie so«, schreibt Werner Beierwaltes.<sup>59</sup> »Der νοῦς ist wie ein Licht in der Seele: τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἄνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ [\* Und daß der Gott den Geist als ein Licht in der Seele angezündet hat (dt.: Rhetorik, übers. von Christof Rapp, Berlin 2002, S. 146)]«. <sup>60</sup> In »de anima«<sup>61</sup>

Ben alles Seiende wird. Diese rezeptive Vernunft hat die Außenwelt im weitesten Sinn als Denkgegenstand [...]. Dieser Geist wird *pathetikos* genannt, nicht weil er passiv ist, sondern weil er von den Eindrücken, die er von der Außenwelt empfängt, affiziert wird und bald denkt, bald nicht« (Ingemar Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, S. 581). Der (von Aristoteles selber nicht so genannte) νοῦς ποιητικός – der im Zusammenhang meines Textes, siehe das dort folgende Beierwaltes-Zitat, wichtig wird – ist implizit definiert »in der Beschreibung ›macht alles, *panta poiei*. [...] der *nous*, der alles macht, unterscheidet sich vom *nous pathetikos* durch seine Funktion; er ist nicht so beschaffen, daß er bald denkt, bald nicht« (I. Düring, ebd.). Siehe auch Anm. 61. Der νοῦς ποιητικός, der stets aktive, besser, konstruktive (z.B. Mathematisches konstruierende) Geist, galt Aristoteles als göttlich; vgl. etwa [Nikomachische Ehtik] 1177 a13–17.

56 | Zu dem z.B. von Homer und Herodot, später in der Septuaginta gebrauchten ›νόος‹ ist ›νοῦς‹ die Attisch kontrahierte Form.

57 | Bruno Snell, Die Auffassung des Menschen bei Homer. In: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 4. Auflage, Göttingen 1957, S. 22; Hervorh. v. m.

58 | Im Sprachgebrauch dürfte die Abgrenzung zwischen ›νοεῖν‹ und ›ιδεῖν‹ mehr oder minder vage gewesen sein. Vgl. B. Snell, ebd., S. 27: ›wissen‹ heiße »εἰδέναι, das gehört zu ἰδεῖν und heißt eigentlich ›gesehen haben‹.«

59 | In seiner bemerkenswerten Dissertation »Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen«, München 1957, S. 95.

60 | Aristoteles, [techné] rhét[oriké] 1411 b12.

61 | Aristoteles, de an[ima] 430 a14ff.; Hervorh. im nachstehenden deutschen und griechischen Text v. m. – Der νοῦς ποιητικός ist, wie I. Düring

*Spiegelbilder* wird die Tätigkeit des νοῦς; mit dem Wesen des Lichtes verglichen: das Licht ist etwas Aktives; es macht die Farben, die der *Möglichkeit* nach sind, zu *wirklich* seienden, d.h. es macht, daß man sie wahrnehmen kann: »καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τὸ πάντα γιγνεσθαι, ὁ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα [\* (...)] und es einen Geist von solcher Art gibt, daß er alles wirkt (macht) als eine Art Kraft wie die Helligkeit (Licht); denn gewissermaßen macht auch die Helligkeit (Licht) die möglichen Farben zu wirklichen Farben (dt.: Über die Seele, übers. von Willy Theiler, Darmstadt 1979, S. 59)«. Diese Erkenntnis »ist eine *Wesensschau*«, schließt Beierwaltes.<sup>62</sup> »Das Erkenntnisobjekt existiert, es muß nur aufleuchten. Es zum Leuchten zu bringen, ist das Werk des νοῦς.«

---

([Aristoteles,] a.a.O. [Anm. 55], S. 582) ausführt, »ein Verhalten oder ein Zustand wie das Licht. Das Licht ist ›die Wirksamkeit des Durchsichtigen‹, d.h. es macht, daß etwas hier und jetzt sichtbar wird [418 b9: ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ([...] Wirksamkeit des Durchsichtigen); J. S.]. Der Sinn dieser Metapher ist vollkommen klar: er meint das Erlebnis, das wir scherzhaft einen Geistesblitz nennen. Besser ist es, an die feierlichen Worte Platons im Siebenten Brief zu erinnern: »Nach langer Arbeit, wenn man sich hineingelebt hat, geht plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hereinschläge, ein Feuer auf.« Bei aller Bedeutung dieses sogenannten Blitzes oder Feuers für die Intuition – siehe insbesondere Abschnitte 3 und 4 [ab S. 233 bzw. S. 248] – ist es doch fraglich, ob Düring den Sinn der Aristotelischen Definition getroffen hat; denn eine solche, nichts Metaphorisches, ist der Satz, aus dem Düring drei *Wörter* [de an(ima) 418 b9 ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς; J. S.] herausgreift. Der Satz (de an[ima] 418 b4–10) lautet »ἔστι δὴ τι διαφανές ... φῶς δὲ ἔστιν ἡ τοῦτου ἐνεργεῖα, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές.« (Das Licht ist dies, daß Durchsichtiges als Durchsichtiges *da ist* [griech. und dt. zit. nach Josef König, Sein und Denken, Halle a.d. Saale 1937, S. 119 (Anm.); J. S.]). Dem Aristotelischen Satz schließt König den eigenen an: »Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Spiegels.« So läßt sich denn ebenfalls sagen: Das Licht ist dies, daß der *Spiegel als Spiegel da ist*. Siehe auch unten Abschnitt 4 [ab S. 248]. – Düring bevorzugt eine um ein Komma von Königs Text abweichende Lesart. Tatsächlich gibt der kritische Apparat z.B. der Ausgabe »Aristotelis De anima. Tres libri«, griech.-lat. mit Anm. hrg. von Paul Siwek, Bd. I, Rom 1933, S. 136, Dürings Lesart an: b9 »[...] virgulam post ἐνεργεῖα om Bek[ker; J. S.] Trend[elenburg; J. S.] [\* Das Wort ›virgulam‹ nach ›ἐνεργεῖα‹ läßt er aus]«.

62 | W. Beierwaltes, [Lux intelligibilis,] a.a.O. (wie Anm. 59), S. 95; Hervorh. v. m.

Dem νοῦς des Aristoteles, dem Widerspiel<sup>63</sup> des Cartesischen intellectus, wird der honnête homme, als welcher Descartes *sich selber* verstanden<sup>64</sup>, selten begegnet sein. Hingegen stieß er, inmitten einer christlichen Welt, auf die seit den Erben des Neuplatonismus<sup>65</sup> eher *theologisch* denn metaphysisch ausgebildete, eher *uneinsehbare* denn rational durchsichtige Lehre vom lumen *ecclesiae*. Descartes lag daran, sich und seinesgleichen in *natürlicher*, statt göttlicher (gar kirchlicher) Erleuchtung zu denken; der Intellekt sollte ihm, mit einem Wort der Scholastik gerügt, *capax universi*<sup>66</sup> sein; er begehrte Gewißheit im *Wissen*, nicht im Glauben. Sein lumière naturelle »ist ursprünglich ein Begriff der Schulphilosophie, der an den des »lumen *supernaturale*«

---

63 | »Widerspiel«. Heute betont das Wort, anders als noch vor 1900, stärker die Ähnlichkeit als die Gegensätzlichkeit zwischen Zweien; es changiert, wie im Beispiel »νοῦς–intellectus«, zwischen beiden Bedeutungen. Vgl. zur semantischen Erweiterung bzw. Änderung im DWB Grimm, Vierzehnter Band (1. Abteilung, 2. Teil) 1960, Sp. 1242. Franz Dornseiff, *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*, 5. Auflage, Berlin 1959, führt »Widerspiel« nur unter dem Rubrum »Ähnlich« (5.17) auf. – Hier ist nicht der Ort, das Ähnliche bzw. Gegensätzliche zwischen »νοῦς« und »Intellectus« zu explizieren.

64 | René Descartes, 1596 adlig geboren, war Jesuitenschüler, nahm bei Moritz von Sachsen und dem Bayerischen Kurfürsten von 1618 bis 1621 Dienst als Offizier, reiste dann acht Jahre privat durch Europa und lebte danach zwanzig Jahre zurückgezogen in Holland. 1649 wurde er an den Stockholmer Hof gerufen, um Königin Christine über Philosophie zu unterrichten; wenige Monate später starb er. Weder lernte noch lehrte Descartes an einer der großen Universitäten, sein mathematisches und philosophisches Genie verbreitete seinen Ruhm unter Gelehrten und Fürsten der damaligen Welt.

65 | Außer Augustinus erwähne ich nur Marius Victorinus (ca. 300–ca. 360), der Plotin ins Lateinische übersetzt hat, und (Pseudo)Dionysius Areopagita (unter seinem Namen gehende Schriften um 500). Zu Victorinus vgl. Gerhard Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955, S. 89–116. Auf den Areopagiten komme ich mehrmals, u. a. im Korollar »Troni, angeli, specchi. Zu Versen von Dante« [von Schickel nicht ausgearbeitet], zu sprechen.

66 | Der Tadel, intellektuell *capax universi* sein zu wollen, richtete sich vornehmlich gegen den arabischen Philosophen Ibn Ruschd (Averroes) und die sogenannten lateinischen Averroisten an der Pariser Artistenfakultät (Siger von Brabant).

*Spiegelbilder* oder ›lumen gratiae<sup>67</sup> [...] kontrastgebunden ist, nun aber zu einer eigenständigen Erkenntnisquelle erhoben wird.«<sup>68</sup> Descartes steht zwischen Montaigne und Leibniz, ein Skeptiker, noch kein Aufklärer, doch das siècle *des lumières*, ein Jahrhundert auch *des Spiegels*<sup>69</sup>, kündigt fern sich an.

---

67 | ›lumen gratiae‹, ›Licht der Gnade‹ (Gottes). »Die ältere Franziskanerschule deutet G. neuplatonisch als akzidentell in unser Menschsein eingestrahletes Gotteslicht« (zit. nach dem Artikel »Gnade«. In: Hist[orisches] Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3 (G–H), Darmstadt, Basel 1974, Sp. 709; Hervorh. nicht berücksichtigt).

68 | G. Schmidt in seiner Einleitung zu Descartes, *La recherche ...*, a.a.O. [Anm. 43], S. 13; in der Auslassung steht richtig, aber zu eng: »also der Offenbarung«.

69 | Das Jahrhundert der Aufklärung war, samt den es einbettenden Zeiten, in einem *unmetaphorischen* Sinne spieglfroh, »einerlei, ob die Specula an ebener, ob an auswärts oder inwärts gekrümmter Fläche reflektieren. Weder werden *Hohlspiegel* wegen ihres gefährlichen, schon Archimedes bekannten Vermögens, weithin Brände stiften zu können, verschmäht, noch werden *Wölbspiegel* wegen ihres abstoßenden, 1523 von Parmigianino benutzten Charakters, Gesichter ins Weite zerren zu können, mißachtet; der *Planspiegel* feiert, wie 1498 in Leonardos *Trattato della pittura* oder 1656 in *Las meninas* von Velazquez, sowieso Triumphe. Auch Leibniz steht *affectueux*, voll Neigung, ja liebevoll, vor solchen *miroirs*, und er spricht auf dreifache Art von ihnen: in metaphorischer, in physikalischer, in metaphysischer Sprache [...]« (Das Zitat siehe im ersten Teil – »Monade, Kugel, Integral« – meines Beitrags »Über Leibniz« in: [Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hrg.),] Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, [Köln 1988 (Studien zur Dialektik)], S. 66f. [in diesem Band ab S. 299]).

Auch das Licht, das die Spiegel erleuchtete und das den Franzosen als ›les lumières‹, den Engländern als ›enlightenment‹ sogar die Epoche der Aufklärung benannte, galt wohl, berücksichtigt man das damalige *Selbstverständnis*, für mehr denn nur eine Metapher. Vgl. Europ[äisches] Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, [hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990], Bd. I (A–E), unter »Aufklärung«. Ich zitiere daraus mit gewissem Vorbehalt gegenüber dem Ausdruck ›Licht*metaphorik*‹ einen Absatz: »Das Wort ›A.‹ transformiert die religiös-metaphysische Lichtmetaphorik mit ihrer Antithese von irdischer und göttlicher Welt, von Finsternis und göttlicher Erleuchtung. [...] Aus dem Licht vom Jenseits oder als Vorbereitung auf das Überirdische wird das Licht der aufgeklärten Vernunft als Manifestation des menschlichen Wesens und des gesellschaftlichen Fortschritts.«

3. Daß Descartes ›intuitus‹ an die Stelle von ›intuitio‹ setzt, ist der *Der Begriff* Heuristik ein Glück; das scheinbar *nur*-semantische *Nebeneinander* der *der Intuition* beiden Nomina offenbart sozusagen bereitwillig ihr *auch*-semantisches *Ineinander*: *zwar enthält nicht jedes Sehen eine Intuition, doch enthält jede Intuition ein Sehen.*<sup>70</sup> Alles andere als bildliche Redensart, ist behauptet, dieses Sehen *sei ein Sehen*, vollziehe sich *mit Augen*, vollziehe sich *im Licht*, vollziehe sich *und habe sich zugleich schon vollzogen.*<sup>71</sup> Descartes nutzt freilich den Glücksfall nicht; die Nähe von ›intuitus‹, was ein *empirisches*, zu ›intuitio‹, was ein *metaphysisches* Anschauen<sup>72</sup> benennt, drängt ihn nicht zum Vergleich. Indem er ausschließlich die weite Divergenz beachtet, auf *entweder* diese *oder* jene Weise zu sehen, läßt er deren strenge, in Momenten des *Selbstunterschiedes* anzugebende Vergleichbarkeit außer acht; das *Wesen der Intuition* als eines *ausnehmend besonderen* Sehens<sup>73</sup> wird ihm dadurch verdeckt. In *einem* allerdings trifft Descartes, des alten metaphorischen, wie er wohl meint<sup>74</sup>, Herkommens sich erinnernd, ein Wesentliches *an* der Intuiti-

---

70 | Es ist angebracht, sich des Lexikalischen zu versichern. ›Intuition‹ (von lat. ›intuitio‹) bedeutet ›innere, geistige Anschauung‹ oder ›anschauende Erkenntnis‹; Intuitiv (von mlat. ›intuitivus‹) meint ›anschauend‹, auch ›unmittelbar wahrnehmend und empfindend‹. Beide Wörter stehen – vgl. Heyses Fremdwörterbuch, [Allgemeines, verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch, 15. Auflage, Hannover 1873]. – unter lat. ›intuitus‹, das sich von ›intueri‹, ›anschauen‹ herleitet und dem deutschen ›Anschauen, Hinsehen‹, auch ›Anblick‹, entspricht. – Die prägnante Bedeutung von ›intuitio‹, griech. ›ἔμφασις‹, als ›Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels‹ wird im folgenden Abschnitt 4 [ab S. 248] zur Sprache kommen.

71 | Zum sich-Vollziehen des Sehens, auch zu diesbezüglichen Bemerkungen von Hans Lipps, siehe Abschnitt I.2.8 mit Anm. 117 [auf S. 73].

72 | Dieser Unterschied erinnert an die, im obigen Abschnitt (mit Anm. 5 und 6 [auf S. 217]) angegebene, Unterscheidung zwischen empirisch und spekulativ bei Zeit und Licht. Die Begriffe ›spekulativ‹ und ›metaphysisch‹ sind in mancher Hinsicht untereinander austauschbar.

73 | Die Begriffsbildung eines *ausnehmend* Besonderen wurde in Abschnitt I.2.3 [auf S. 50] eingeführt; siehe dort auch die Anm. 30 und 31 [auf S. 51].

74 | Einige Interpreten nehmen an, Descartes habe über die Begriffe der strengen Metapher, der strengen Analogie wie auch der Nachahmung (*imitatio*) als einer isomorphen Abbildung von Strukturen, d.h. auch über den Begriff des Modells, verfügt; die Verbildlichung (*imaginatio*) sei ihm ein legitimes und notwendiges Verfahren, die menschliche Erkenntnis zu vervoll-

*Spiegelbilder* on: intuitives Erfassen, sagt er<sup>75</sup>, entspringe *allein dem Licht der Vernunft*. Es wird zu zeigen sein, *wie wenig* ›rationis‹, ›lumen naturale‹, versteht man den Ausdruck in seiner eigentlichen, sowohl *spekularen* als auch *spekulativen* Bedeutung, eine bloße Metapher sei.

Das Übereinstimmende der beiden Weisen-zu-sehen – und zwar ihrer als *schlechthin*<sup>76</sup>, nicht z.B. Cartesisch *aufgefaßter* – hat Josef König in drei *Grundmomenten* erkannt. Die Intuition, so beginnt er<sup>77</sup>, »wäre 1. ein ›Erfassen‹ von Etwas, 2. ein Erfassen *mit* Etwas, 3. das Erfasste wäre nicht etwa das Erfassen, sondern *die Sache selbst*. Vergleicht man diese Momente in dieser abstrakten Form mit denen des empirischen Anschauens – wenn ich z.B. jetzt und dort einen Baum ›sehe‹ –, so erhellt, daß sie *für beide die gleichen* sind. Auch das Anschauen erfäßt etwas, erfäßt mit Hilfe von Etwas (mit Hilfe sowohl der fundierenden, sinnlichen Repräsentanten als auch des Auges) und erfäßt die ›Sache selbst‹, den Baum selbst dort; das noematische Objekt ist ›selbstgegeben‹, sagt Husserl.<sup>78</sup> Intuition und empirisches Anschauen sind aber deshalb *nicht dasselbe*.« In eigenen Termini (auch an schon Gesagtes erinnernd<sup>79</sup>): ihr Unterschied ist der zwischen einem Sehen-als (νοεῖν) und einem *etwas*-Sehen (ιδεῖν)<sup>80</sup> und insofern *beide* Weisen-zu-sehen,

---

kommen, gewesen. Vgl. dazu die lat.-dt. Ausgabe der »Regulae«, hrg. von Heinrich Springmeyer et al., Hamburg 1973, Anmerkungen (insbesondere S. 200) und Register.

75 | Descartes, [Regulae ad directionem ingenii,] reg[ula] III. 5; a.a.O. [Anm. 33], S. 9f. (siehe Zitat im Abschnitt 2 [auf S. 223]).

76 | Eine philosophische Frage zu erörtern, »verwickelt unversehens«, hat Josef König das dahinterliegende allgemeine Problem angedeutet, »in die Dialektik der Verschiedenheit und Selbigeit eines schlechthin und eines in gewisser Weise Gesehenen und Aufgefaßten«. Vgl. Königs 1947 geschriebene, doch unveröffentlichte Abhandlung »Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung«; aus dem Nachlaß (Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. J. König 61) mit freundlicher Erlaubnis der Inhaberin der Urheberrechte, Dr. Almut Mutzenbecher, zitiert [Unter demselben Titel von Friedrich Kümmel 1994 bei Alber, Freiburg/München, herausgegeben].

77 | J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3; alle Hervorh., außer der ersten, v. m.

78 | Zu ›noematisch‹ (und dem korrelativen Begriff ›noetisch‹) vgl. Edmund Husserl, Ideen [zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie], Bd. I, § 87ff. (Noesis und Noema).

79 | Siehe Abschnitt 2 [ab S. 223] (dort auch Anm. 58) [auf S. 229].

80 | Siehe den Anfang der Studie »Spiegelblicke« [ab S. 19].

jede in ihrer Besonderheit, *in eins* mit dem Denken ein *totum essentiale*<sup>81</sup> bilden, kann man von *beiden* als einem *geistigen* Erfassen sprechen. Der Begriff der Intuition König, der zwischen ihnen nicht differenziert, spricht die Vermutung aus, »daß *jedes* geistige Erfassen, Gewahren, Ergreifen, Innwerden als *solches* und abgesehen von dem, was es nun noch im besonderen sein möge, eine Intuition ist.«<sup>82</sup> Die Unterscheidung der beiden Weisen-zu-sehen läßt hingegen vermuten, *allein das besondere Sehen qua Sehen-als* vermöge des weiteren, sodann ein *ausnehmend* besonderes Sehen, eine *Intuition* zu sein.

Beträfe Königs Vermutung *nicht nur* das Sehen-als oder ein *diesem* analoges<sup>83</sup>, sondern *auch* das *etwas*-Sehen oder ein *diesem* analoges geistiges Erfassen<sup>84</sup>, würde der Unterschied eines *körperlich* von einem *geistig* Erfassten, den König alsbald angibt, dem Namen nach unsinnig, der Sache nach unmöglich sein, *Sehen* wäre denn ein *prinzipiell* anderes Erfassen als Hören, Tasten, etc. (*Augen* wären denn *prinzipiell* andere Sinnesorgane als Ohren, Hände etc.), und König setzte desungeachtet Sehen analog z.B. mit Greifen.<sup>85</sup> Indessen geht er, darin subtiler als Descartes, zwar auf ein Entweder-oder, doch eben zweier Weisen-zu-*erfassen* (anstatt-sehen) zurück; das *körperliche* Erfassen, einem ersten Blick schon durchschaubar, soll am Beispiel des wörtlich zu verstehenden *Ergreifens* deutlich werden: »Ein materielles Ding, das wir mit unserer Hand ergriffen haben, ist zunächst einmal dieses Ding

---

81 | Siehe ebd.

82 | J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3.

83 | Z.B. das Hören-als. – Siehe in Anm. 5 zu Abschnitt I.1.1 das Wittgenstein-Zitat: »Wir sagen ›Du mußt diese Takte als Einleitung hören‹ [...]« [auf S. 20].

84 | Z.B. das etwas-Hören.

85 | Dies läge, wie ›*be*-greifen‹ zeigt, durchaus nahe. – DWB Grimm, Erster Band 1854, verfolgt die stufenweise Umbildung: ›begreifen‹ *im Sinne* (1) eines sinnlichen Berührens (*palpare*); (2) eines sinnlichen Erfassens (*apprehendere*); (3) der »ausdehnungen des sinnlichen begreifens auf fälle, wo hand und fusz fehlen« (und mittels Personifizierung z.B. des Feuers, einer Seuche etc., etwas bzw. Jemand ergriffen wird); (4) eines Einschließens, Umfassens (*complecti*); (5) eines Begriffenseins (*concipere*; »Tacitus ist in der meinung begriffen«, d.h. »hat die meinung gefaszt«); (6) eines Abfassens (*verbe concipere*; ein Gebet »nehers begreifen« (Luther), d.h. genauer fassen); (7) eines Verstehens (*comprehendere*; [J. G.] Fichte, [Das System der] Sitten[lehre nach dem Prinzip der Wissenschaftslehre] 1798, 111, § 16: »begreifen heiszt ein denken, an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letzteren denken«).

*Spiegelbilder* und kann nur deshalb ergriffen werden, weil es vorerst ein noch nicht Ergriffenes ist; das Ergreifen ist hier ein klarer Vorgang, durch den ein im übrigen Bestimmtes nun auch noch zu einem Ergriffenen wird<sup>86</sup>; ein derartiges Ergreifen ist, mit anderen Worten, ein *rein Hinzukommendes*. Offenkundig falsch wäre, dasselbe von einem *geistig* Erfassten zu sagen: Es sei »deshalb so rätselhaft«, setzt König vielmehr fort, weil es, »im Unterschied zu einem körperlich Erfassten, *nur in dem Erfassen*, nur durch es hindurch ist, was es ist«; es sei, »zum mindesten faktisch und phänomenal, *lediglich* das Erfasste«, ist also kein, wie immer, Hinzukommendes; es sei »für uns ein solches, als ein welches wir es ergreifen«. <sup>87</sup> Offenkundig falsch wäre, ein derart Erfasstes *ebenso zu haben* meinen, wie wir einen Stein, ihn ergreifend, in der Hand haben; *ihr* kann das Gehabte, buchstäblich ein *Abhandenkommendes*, »auch wieder genommen werden«. <sup>88</sup>

---

86 | J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3.

87 | Die drei vorangehenden Zitate sämtlich bei J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3f.; Hervorh. im ersten Zitat v. m.

88 | Ebd., S. 4. – Apropos »ebenso zu haben meinen«. Dieses Haben ist weder eines in der Bedeutung eines vollen Verbs (»ich habe einen Apfel«) noch aber ein sogenanntes inhärentes Haben (»der Löwe hat eine gelbe Farbe«); siehe dazu Anm. 12 zu Abschnitt II.1.1 [auf S. 120]: Der fraglichen Bedeutung am nächsten scheinen Überlegungen von Günther Stern (alias G. Anders) zu kommen (vgl. sein Buch »Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis«, Bonn 1928). Stern handelt über die Rolle, die das Haben in den verschiedensten Typen des Bewußtseins (so in den verschiedenen Sinnen) spielt« (ebd., S. 89). Er differenziert »drei Intimitätsschichten des Gehabten«: »Die *erste Schicht*: ist diejenige des eigenen Leibes; mein Leib wird »gehabt« [...]. Die *zweite Schicht*: ist diejenige des Zuständlichen, das zwar Bewußtseinsdatum ist, aber noch Akt und Gegenstand koinzidieren läßt. Es wird *gehabt*, insofern sein Quale mitausgemacht wird durch seine »Meinheit«. Die *dritte Schicht*: ist diejenige erster Objektivierung. Die Objektivierung tritt indes mit dem Zuständlichen noch zusammen auf. Der gehabte Gegenstand hat unmittelbar denselben Ausdruck, wie der Zustand, in dem er gehabte wird. Beziehungsweise der Gegenstand macht meine Situation mit aus« (ebd., S. 99f.).

Bleibe man bei Sterns Schema, um Bestimmungen, wie *geistig* Erfasstes *gehabt* sei, zu gewinnen, wäre wohl auszugehen von Merkmalen der zweiten und dritten und vermutlich noch einer weiteren Schicht – Stern spricht auch von »Intimitäts*modi* des Gehabtseins«, z.B. der »*gesehene*[n; J. S.] Welt« (ebd., S. 89; erste Hervorh. v. m.) –, mithin, außer von *Gegenständen*, von *Zuständen* des Gehabtseins: »Sehen wir zu, ob das Gehabtsein der den ver-

König spricht vom *Sehen*, dem Sehen nämlich als dem *einzigsten* Sinesvollzug, der qua *Einsehen als Intuition* bestimmbar wird.<sup>89</sup> »Der *innere Blick*«, heißt es anschließend<sup>90</sup>, »empfängt durch ursprüngliches Nehmen; nur dadurch ferner, daß er *von sich aus* gibt, kann ihm etwas genommen werden«. Das einer Hand eigene Nehmen, z.B. eines Steines, ist so wenig ein *ursprüngliches*, wie ihr Haben ein *inneres* ist<sup>91</sup>; das Nehmen und das Haben sind einer Hand, obwohl Greifen und Halten

Der Begriff  
der Intuition

---

schiedenen Sinnen korrelaten Gegenstände [...] verschieden ist von demjenigen der Zustände, ob sich weiterhin wesentlich sich unterscheidende Weisen des Gehabtseins herausstellen« (ebd., S. 89f.).

89 | Mit der Präferenz des Gesichtssinnes hängt zusammen, daß unsere Sprache das Phänomen des, wie häufig zu hören, blitzartigen Aufleuchtens einer Erkenntnis als Intuition benennt. Im Fortgang wird zu zeigen sein, ob die Momente des Sehens, auch der Plötzlichkeit und der Luminiszenz der sogenannten Intuition wesentlich sind, der Name das Äquivalent der Sache. Reden, wie z.B. solche von einem intuitiven Handeln, meinen jedenfalls eher das Spontane oder das Unbedachte daran.

90 | J. König, *Der Begriff der Intuition*, a.a.O. [Anm. 1], S. 4; erste Hervorh. v. m.

91 | Zu »nehmen« vgl. DWB Grimm, Siebenter Band 1889. Betont wird das Angewiesensein des Gebens auf das Nehmen und dafür zunächst auf DWB Grimm, Vierter Band (Erste Abteilung, erste Hälfte) 1878, unter »geben« renvoyiert; dort heißt es: »geben und nehmen, die beiden sich ergänzenden gegenstücke, verdienen die erste betrachtung, zumal sie sich ohne zweifel an einander entwickelt haben«. Einige Beispiele: »geben und nemen [»der mhd. infinitiv nemen erhält sich bis zum schlusse des 17. jahrh.«; J. S.] bildet das geschäft;« »ähnlich ist im rechtsleben das *recht geben und nemen* oder umgekehrt, als zusammenfassende bezeichnung des rechtsverfahrens in seiner zweiseitigkeit;« »geben und nemen von frau und mann, braut und bräutigam«. Jedoch gilt eine einschränkung: »das nehmen, annehmen des andern, gehört nämlich zum begriffe des *gebens* (während es ein *nehmen* gibt ohne entsprechendes *geben*).« Vgl. auch DWB Grimm (Siebter Bd.) zur Wortverwandtschaft von »nehmen:« »das ags. *niman* in der bedeutung »disponere« erinnert noch an griech. *νέμειν* in der bedeutung »tribuere.« Dem sanskr. Verbum »yam« soll laut DWB Grimm (ebd.) semantisch das Gegensatzpaar »geben-nehmen« entsprechen. Aber, genauer gesagt, bedeutet »yam« »to give anything in exchange for anything« (vgl. Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford 1964). »das bisher betrachtete äusserliche, sinnliche *nehmen*«, bemerkt DWB Grimm (ebd.) nach Belegen für ein Nehmen mit der Hand, »streift in seiner

*Spiegelbilder* ihre *Natur* (um nicht zu sagen, ihr Wesen) ausmachen, *bloß äußerlich*, weshalb sie, *einerlei*, ob von sich aus, einer anderen, vielleicht stärkeren Hand, und deswegen selbst keine mindere, *nachgibt*. Der Blick hingegen, *ursprünglich* nehmend, vermag *nur im Ursprung* seines Sehens, *welcher er selber ist*, eines *Eingesehenen* sich zu entäußern; täte er es, *ohne es von sich aus zu tun*<sup>92</sup>, hörte er auf, ein *innerer* Blick zu sein. Ein solches ursprüngliches Nehmen aber ist *allein* dem Sehen, nicht dem Hören, Tasten etc., *wesentlich*; denn reden wir, in einer zwar beliebten, doch kaum ergründeten Wendung, auch von einem inneren Hören<sup>93</sup>, Ausdrücke wie ›inneres Tasten‹, ›Schmecken‹, ›Riechen‹ sind nie vernommen worden.

---

übertragenen bedeutung schon oft an das innerliche, geistige *nehmen*, das sich aus jenem ebenso entwickelt hat wie bei den sinnverwandten *fassen*, *auffassen*, *erfassen*, *begreifen*«; siehe die Anm. 85 [auf S. 235]. »auch hier steht dem *nehmen* ein *geben* zur seite [...], indem man *einen nimmt*, wie oder *wofür er sich gibt*«; »daher nehmen für«. Weitere Beispiele: ›erst nehmen‹, ›innerlich aufnehmen‹, ›in acht nehmen‹.

Zu ›wahrnehmen‹ siehe die beiden ausführlichen Anm. 11 zu Abschnitt II.3.1 [auf S. 218f.] und Anm. 28 zu I.2.3 [auf S. 50].

Königs Satz ([Der Begriff der Intuition,] a.a.O. [Anm. 1], S. 4), dem inneren Blick sei nur dadurch, daß er von sich aus gebe, etwas zu nehmen, mahnt unausgesprochen ein Desiderat der Philosophie an. Im Unterschied zu anderen Disziplinen – vgl. für die Anthropologie z.B. Marcel Mauss, *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, 1924 – fehlen Arbeiten zur philosophischen Problematik des Zusammenhanges von Geben und Nehmen.

92 | Den inneren Blick definiert, wie die Monade, das *spontaneum*, »cujus principium est in agente (Leibniz, Theod[icee], III. 301) [\* wenn ihr Anfang im Handelnden liegt (dt.: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, Bd. 2.2, hrg. und übers. von Wolf von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, S. 93)]« siehe das Scholion zu Leibniz [ab S. 303].

93 | Jeder vermag, mehr oder minder, sich eine Melodie so, *wie sie sich anhört*, zu vergegenwärtigen. Er hört die Melodie zwar nicht akustisch, doch irgendwie – gedanklich? – *hört* er sie. In seinem unpathetischen Mozartbuch ([1.] Auflage TB, Frankfurt a.M. 1980) vermeidet Wolfgang Hildesheimer, irre ich nicht, die Wendung ›inneres Hören‹; er bevorzugt ›Denken in Musik‹. »Im Gegensatz zum Denken in Worten« baue es sich »ausschließlich auf seinem Material auf; auf keiner außerdisziplinären Begrifflichkeit, sondern auf dem Bestand an, durch Klangfarben bis ins beinahe unendliche bereicherten, Tönen. Es formuliert in höchster Differenziertheit und Präzision« (ebd., S. 43). Mozart, zum erlesenen Beispiel, »hatte seine Kompositionen im Kopf, und zwar in all ihren Stimmen« (ebd., S. 93). Aber auch, was ein Denken in Musik ausmache, ist letztlich kaum ergründet.

Den eigentümlichen Vorrang des Gesichtssinnes zieht Augustinus *Der Begriff der Intuition* bei<sup>94</sup>, um die Worte Jesu, die weil Thomas ihn *gesehen*, glaube er, zu kommentieren<sup>95</sup>: »Non ait, tetigisti me; sed *vidisti me*: quoniam generalis quodammodo sensus est visus [\* Er sagt nicht: weil du mich berührt hast, sondern: weil du mich gesehen hast, da der Gesichtssinn, wie bekannt, der gewissermaßen generelle Sinn ist].« Daß unser Gesicht, wie bekannt<sup>96</sup>, der gewissermaßen generelle<sup>97</sup>, ein Sinn der Sinne sei, bestätigt sich Augustinus im Sprachgebrauch [ebd.]: »Nam et per alios quatuor sensus nominari solet: velut cum dicimus, Audi et vide quam

---

94 | Augustinus, In Joannis Evangelium tractatus, CXXI. 5. In: Patrologiae cursus completus, hrg. von J.-P. Migne, Series Latina, tomus XXXV (Augustinus, Bd. 3. 2), Paris 1845, Sp. 1958f. Der Traktat, ein theologisch-philosophischer Kommentar zu Johannes, umfaßt die Spalten 1379–1976.

95 | Ev[angelium] Joannis, XX. 24–29, im Wortlaut der Vulgata: »Thomas autem, unus ex duodecim, qui dicitur Didymus, non erat cum eis, quando venit Jesus. Dixerunt ergo ei alii discipuli: Vidimus Dominum. Ille autem dixit eis: Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam. Et post dies octo iterum erant discipuli ejus intus, et Thomas cum eis. Venit Jesus Januis clausis, et stetit in medio et dixit: Pax vobis! Deinde dicit Thomae: Infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum, et noli esse incredulus sed fidelis. Respondit Thomas et dixit ei: Dominus meus et Deus meus! Dixit ei Jesus: Quia *vidisti me*, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, et crediderunt (Hervorh. v. m.) [\* Thomas, genannt Didymus (Zwilling), einer der Zwölf, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Die anderen Jünger sagten zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er entgegnete ihnen: Wenn ich nicht die Male der Nägel an seinen Händen sehe und wenn ich meinen Finger nicht in die Male der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht. Acht Tage darauf waren seine Jünger wieder versammelt und Thomas war dabei. Die Türen waren verschlossen. Da kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Dann sagte er zu Thomas: Streck deinen Finger aus – hier sind meine Hände! Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete ihm: Mein Herr und mein Gott! Jesus sagte zu ihm: Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben].«

96 | »quoniam« bedeutet auch »da ja«, nämlich »bekanntlich und schon eingestandener Maßen« (laut K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. II [(I–Z) Leipzig 1880].

97 | »generalis« hat im nachklassischen Latein manchmal superlativischen Sinn.

*Spiegelbilder* bene sonet, olfac et vide quam bene oleat, gusta et vide quam bene sapiat, tange et vide quam bene caleat. Ubique sonuit, Vide, cum visus proprie non negetur ad oculos pertinere. Unde et hic ipse Dominus, *Infer*, inquit, *digitum tuum huc, et vide manus meas*: quid aliud ait quam, Tange et vide? Nec tamen oculos ille habebat in digito [\* Denn er wird durch die anderen vier Sinne benannt, etwa wenn wir sagen: Hör und sieh wie schön es klingt; rieche und sieh wie gut es riecht; schmecke und siehe, wie gut es schmeckt, fühle und siehe, wie schön warm es ist. Was anderes meinte der Herr selbst mit den Worten: Lege deinen Finger hierhin und sieh meine Hand (Stelle?), als: Fühl und sieh? Denn auch jener hatte keine Augen in seinem Finger].<sup>98</sup> Einen besonderen Sinnesmodus des *Auges*, so daß es in *anderer* Weise sehe, als das Ohr hört<sup>99</sup> oder die Nase riecht, die Hand tastet oder die Zunge schmeckt, mochte Augustinus, verlässlicher als im Sprachgebrauch seiner Zeit, bei antiken Denkern bestätigt finden. Ihnen war das Gesicht dem *Geiste* verwandt, ein gleichsam *männliches* Organ, während die übrigen Sinne als *weiblich*, dem *Leibe* verhaftet galten; auch sollten »das Körperliche, die Entfernung, Umriß, Größe, Farbe, Bewegung, Stillstand« im Sehen *auf einmal* wahrzunehmen sein.<sup>100</sup> Die Augen geben uns die Dinge *ganz*<sup>101</sup>,

---

98 | »O TASTE AND SEE [sagte das Bibelplakat in der Untergrundbahn; J. S.] und meinte den HERRN [...]« (Verse von Denise Levertov[: O Taste and See, New York] 1964). – Auch unsere Umgangssprache kennt Wendungen wie ›Sieh mal, wie es schmeckt.

99 | Allerdings führt Thomas von Aquin – anders als übrigens Aristoteles, der es (Met[aphysik] 1048 b23ff.) unerwähnt läßt – ein Präsens-Perfekt-Zugleich außer für sehen auch für hören an, erkennt also Zeitenthobenheit auch dem Hören zu. Siehe Abschnitte I.3.4 (Anm. 80 und 86) [auf S. 102 und 103], I.3.5 (Anm. 94) [auf S. 106] und 1.3.7 [ab S. 110] sowie das Scholion »Aristoteles: Sehen und gesehen haben« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

100 | Gotthilf Heinrich von Schubert, Die Geschichte der Seele, Bd. 1, [5. Auflage, Stuttgart 1877], S. 213; vgl. dort auch Quellenangaben.

101 | Man wird einwenden, auch die Augen gäben uns die Dinge nicht ganz, z.B. sähen wir ihre Rückseite nicht. Die Phänomenologie zeigt, daß ein Ding »prinzipiell nur ›einseitig‹«, »in bloßen ›Erscheinungsweisen‹ gegeben« sei, daß indes »ein Kern von ›wirklich Dargestelltem‹ auffassungsmäßig umgeben von einem Horizont uneigentlicher ›Mitgegebenheit‹« dabei sei (Edmund Husserl, Ideen, Bd. I, a.a.O. [Anm. 78], § 44; ohne Hervorh. d. Autors). »[...] mit allem wirklich Gegebenen [sind; J. S.] *Horizonte geweckt*; etwa wenn ich den ruhenden dinglichen Gegenstand von vorne sehe, ist im Horizont bewußt die ungesehene Rückseite«; »während das eine im Blickpunkt ist, sind die anderen [Momente; J. S.] als zum Gegenstand gehörig in

nicht nur im Detail eines Klanges oder eines Druckes; ihrer *ansichtig werdend*, haben wir, wie nah oder fern sie seien, schon *Übersicht über sie*. Der Blick, der seinen Gegenstand erfaßt, überbrückt die Distanz, indem er sie ausmißt; »das Gesicht wirft uns«, wie Herder bemerkte<sup>102</sup>, »große Strecken weit aus uns hinaus«, in gerader Richtung von *hier wo wir sind*, zu den *Dingen dort*<sup>103</sup> und seien es die Sterne.

Das Thema der »Nähe von Sehen und Einsehen« nimmt Rudolph

---

die intentionale Einheit desselben thematisch hineinbezogen« (ders., Erfahrung und Urteil, redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg 1948, § 19). Diese intentionale Einheit des Gegenstandes erlaubt, scheint mir, von ihm als einem dem Auge ganz-gegebenen zu sprechen.

102 | Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1.3.2, Stuttgart 1989, S. 57.

103 | Ich erinnere an das zur Legitimation des Ausdrucks ›Sehstrahl bzw. zum sich-Entscheiden des Sehstrahls für das Ziel früher Gesagte; siehe Abschnitte I.2.8 (Ende) [ab S. 72] und I.2.9 [ab S. 78] bzw. I.2.6 [ab S. 66]. Wie dort vgl. auch hier wieder Helmuth Pleßner (in: Gesammelte Schriften[, Bd.] III, Anthropologie der Sinne, [Frankfurt a.M. 1980], S. 264f.): »Gerichtetheit ist ein konstanter Wesenszug der Sehfunktion und findet sich nur im Sehen, bei keinem anderen Sinne sonst. [...] In allen anderen Sinnen präsentiert sich das Ding als Quelle von Zustandsänderungen, die etwa meine Handfläche kühlt oder sticht, die schellt oder irgendeinen Geschmackseindruck hervorruft und der ich nur durch Substruktion eines räumlichen Schemas eine distanzierte Dingexistenz für meine Anschauung verschaffe. Der Sehstrahl trifft jedoch das Ding an seinem Ort selbst. [...] Jeder andere als der optische Sinn gibt Dinge primär zuständig. Allein im Gesichtssinn eilt, sozusagen, der Blickstrahl zu dem Dinge hin [...].«

Hören sei zwar »ein Fernsinn«, so Pleßner, ebd., S. 344, »jedoch von anderer Art als das Sehen. Sehend erblicken wir irgend etwas, nah oder fern von uns, über einen Abstand hinweg. Im Hören fällt das Moment des Abstandes fort. Ob fern oder nah, [...] Ton dringt ein, ohne Abstand. Allen Modifikationen des Tönens, einerlei, ob sie von weit her kommen oder in peiniger Nähe mich quälen, fehlt das Moment der inhärenten Ferne. [...] ›Ich sehe etwas‹ und ›Ich höre etwas‹ macht gnostisch keinen Unterschied, verdeckt aber die Art und Weise des Erlebens und bringt sie auf gleiche Niveaus.« – Die beiden Zitate, das Sehen bzw. das Hören betreffend, stehen in zwei verschiedenen Arbeiten Pleßners (von 1923 bzw. 1970); siehe Anm. 131 zu Abschnitt I.2.9 [auf S. 79]. [Gemeint sind die Schriften »Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes« und »Anthropologie der Sinne«.]

*Spiegelbilder* Berlinger auf<sup>104</sup>: »Unser Auge ist es, das uns erlaubt, einen Berg *sinnfällig* zu sehen.« Was jedoch erlaubt uns, das Gesehene – »Höhenzüge, [...] Schluchten und Senken, Hänge und Abhänge« – *als* Berg zu sehen? »Was unser sinnhaftes *Auge sieht*, muß sich mit der *Einsicht des Geistes* einen.« Um von einem diesen-Berg-da-Sehen zu einem dieses-da-als-Berg-Sehen zu gelangen, müssen wir das Sehen, ohne es zu lassen, in das Denken zurücknehmen. »Nicht weil wir uns an einen sinnlich gesehenen Berg erinnern, vermögen wir zu *wissen, was ein Berg ist*. Das Wissen um den Berg wird aus dem *Gebirge* und das Wissen um das *Wesen* des Besonderen aus dem *Allgemeinen* gewonnen. Das Wesen des Berges ist nicht irgendwo, es ist vielmehr im Gebirge verborgen. Weil aber das Gebirge«, das Allgemeine, »*ist*, [...] vermag es uns das *Sein* des Berges«, des Besonderen, »zu vermitteln. Darum kann nur der ›Rückgang‹ in das Sein des Berges dessen *Sinn* zu Gesicht bringen.« Berlinger unterscheidet *sinnfällige* und *Sinn-Erfahrung*: die erste von unseren fünf Sinnen, die zweite von der Sinnlichkeit unseres Seins gegeben; die eine an das Besondere, die andere an das Allgemeine rührend; beide ineinanderspielend. Um den »*Sinn des Seins* eines Seienden« zu erfahren, muß das »sinnfällig Erfahrene [...] zurückgeführt werden in die *Wesens-Erfahrung* des Seienden«. Diese Rückführung vollzieht sich im *Sehen-eines-Besonderen-als* des Besonderen eines zu denkenden Allgemeinen, anders gesagt, der Rückgang geschieht im *Denken* eines Allgemeinen als des Allgemeinen eines zu sehenden Besonderen; das Sehen-als qua totum essentielle des Denkens, worin das Sehen enthalten ist, bringt den *Sinn* des Seienden *in einem* zu Gesicht und zur *Einsicht*. »Sehen und Einsehen entspringen aus dem *einen* Grund der Sinnlichkeit des Seins jedes Seienden: deshalb die Nähe von Sehen und Einsehen. *Das Auge ist die Einheit der Sinne*.«<sup>105</sup>

104 | Rudolph Berlinger, Vom Ursprung der sinnlichen Erfahrung. In: Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius, Wiesbaden 1954, S. 24–38; die Zitate in diesem Absatz stehen sämtlich S. 24–26; alle Hervorh. v. m. – Werner Beierwaltes hat das Buch »Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik«, [Frankfurt a.M.] 1965, *Rudolph Berlinger magistro* gewidmet.

105 | Berlinger setzt unmittelbar danach (ebd., S. 26) fort: »Augustinus macht diese Einsicht anschaulich«; dann zitiert er, deutsch, in [Evangelium] Joan[nis] tract[atus] (CXXI. 5; wie in Anm. 94 [auf S. 239] angegeben). Die Wendung die ›Einheit der Sinne‹ steht seit 1923, als Helmuth Pleßner das Buch gleichen Titels (jetzt in Ges[ammelte] Schr[iften, Bd.] III) veröffentlichte, für das Programm einer philosophischen Anthropologie qua »Ästhetologie des Geistes«. Die These, das *Auge* sei die Einheit der Sinne, läßt sich aus Pleßner jedoch nicht herauslesen; ihm eint sich, wie hier un-

---

erörtert bleiben muß, die Mannigfaltigkeit der Sinne in der, mittels einer »Kritik der *Sinne*« (Goethe zu Eckermann, 17. Febr[uar] 1829) aufzuweisen- den, ästhetischen Geistigkeit der Person. Einen Vorrang gegenüber anderen, insbes[ondere] den von ihm (ebd., S. 269f.) so genannten, »niedere[n; J. S.] Sinne[n; J. S.] [...] ohne Beziehung zum Geiste«, nämlich Geschmack und Geruch, attestiert Pleßner keineswegs nur dem Gesicht, sondern, abstu- fend, auch dem Tastsinn, »Inbegriff der Nähe und Distanzlosigkeit«, als dem »zur Kooperation mit dem Sehen« geeigneten »Gegenpol«, »besonders wenn es um Fragen dinglicher Realität geht«\* (ebd., S. 335f.). Die »indikative Rolle« des Hörens, zuweilen äußerst wichtig, um Geräusche zu orten, »än- dert nichts an der Tatsache, daß Sehen und Tasten einen *strukturellen* Bezug zum Erkennen und Wahrnehmen haben, das Hören bei all seiner Wahrneh- mungsdienlichkeit nicht« (ebd., S. 344). Beachtenswert ist Pleßners Bemerkung, aus je anderer Motivation habe das Gehör für Herder (Abhandlung über den Ursprung der Sprache), der Tastsinn für Melchior Palágyi (Natur- philosophische Vorlesungen. Über die Grundprobleme des Bewußtseins und des Lebens), das Gesicht für Hermann Friedmann (Die Welt der Formen. Sys- tem eines morphologischen Idealismus) »den Charakter des höchsten Sin- nes« (ebd., S. 346f.).

\* Ein psychologisch orientiertes Argument besagt, unsere Überzeugung von der Realität der Außenwelt sei primär dem Tastsinn, erst sekundär dem Gesichtssinn geschuldet. (Vgl. Wilhelm Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, 1890, in: ders., Ges[ammelte] Schriften, Bd. V, 2. Auflage, Stuttgart/Göttingen 1957, S. 90–138). Das Argument vernachlässigt die Unterschiede zwischen getasteten Körpern, gesehener Umgebung und gedachter Welt.

Gegen die behauptete Nähe von Sehen und Einsehen, Sehen und Wissen polemisiert Richard Rorty: »Die Vorstellung der Kontemplation, der Kennt- nis allgemeiner Begriffe und Wahrheiten als θεωρία, macht das innere Auge zum unausweichlichen Modell des besseren Wissens. Es ist jedoch frucht- los, die Frage aufzuwerfen, ob die griechische Sprache oder die griechischen ökonomischen Bedingungen oder die müßige Phantasie eines namenlosen Vorsokratikers dafür verantwortlich sind, daß dieses Wissen als ein *Sehen* von etwas aufgefaßt wurde (statt etwa als ein Sichreiben gegen etwas, oder als ein Am-Boden-Zertreten von etwas, oder als der Umstand, mit ihm Ge- schlechtsverkehr zu haben)«; vgl. ders., Der Spiegel der Natur, [Frankfurt a.M. 1981,] S. 51. Auf grundsätzliche (und ernsthaftere) Argumente Rortys komme ich im folgenden Abschnitt 4 zurück; siehe auch Anm. 34 zu Ab-

*Spiegelbilder* genannten *Prädikatenkalküls*<sup>106</sup> angeben; danach ist etwas-Sehen ein zweistelliges Prädikat (*ich sehe etwas*), Sehen-als ein dreistelliges (*ich*

---

schnitt I.1.4 [auf S. 30f.]. Vorerst merke ich Linguistisches an. Gerade die Sprache – es handelt sich nicht nur um die griechische, nicht einmal nur um eine indoeuropäische – verweist auf eine tiefe, in der Konstitution unseres Bewußtseins liegende, Berechtigung dessen, das Rorty so unzulänglich »visuelle Metapher« nennt (ebd., *passim*) und das als erstem (dem »namenlosen«) Parmenides zugeschrieben wird: Wissen im Sehen gegründet zu denken. Vgl. M. Monier-Williams, [A] Sanskr[it]-Engl[ish] Dict[ionary], a.a.O. [Anm. 91], S. 963, unter »vid«, »to know, understand: «G[ree]k εἶδον for ἐφίδον, οἶδα for φοῖδα = *veda* [»veda«, »Wissen«, meint vorzugsweise das heilige Wissen der vier Veden: Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda; J. S.]; Lat. *videre*; Slav. *vedeti*; Goth. *witan*, *wait*; Germ. *wizzan*, *wissen*; Angl. Sax. *wät*; Eng. *wot*.«

DWB Grimm, Vierzehnter Band (II. Abteilung) 1960, gibt zur Herkunft des gemeingerm[anischen] Verbs »wissen« weiterhin an: »[...] von einer wurzel *ueid* »erblicken, sehen« (dann auch »finden«), deren bedeutung in lat. *vidi*, gr. aor. εἶδον, ἰδεῖν durchsieht.« Ebd. zur Bedeutungsgeschichte: »die entwicklung von der ursprünglich sinnlichen bedeutung »erblickt, gesehen haben, sehen« zu der allgemeineren »verfahren haben, kenntnis genommen haben von« hat wissen schon in der vorgermanischen zeit durchlaufen. auf diesem stande ist das wort seither stehen geblieben.«

Vgl. auch DWB Grimm, Zehnter Band (I. Abteilung) 1905, zu »sehen«: »freiere anwendung in der bedeutung geistigen wahrnehmens, des erkennens, einsehens erklärt sich leicht von der thätigkeit des wichtigsten sinnes aus: [...] *accipere oculis et animo* [...]. die sinnliche vorstellung kann stark einwirken: *Ich will den sehen, der mich im talent des liebens übertrifft*. Göthe [...] in anderen wendungen verblaszt wieder die sinnliche vorstellung, besonders wenn sie an sich flüchtig sind wie *sieh, siehst du, sehn sie mal, wie ich sehe, [...] ich sehe wohl* u. ähnl. *nun sehen sie – da schlägt's eben zwölf*. Göthe.« Siehe oben Anm. 98 [auf S. 240] (zur Umgangssprache).

»Die Ausdrücke für Wissen im Griechischen [...] zeigen deutlich eine Präponderanz der visuellen Sphäre, die in der Sache wurzelt« (H. Pleßner, [Einheit der Sinne,] a.a.O. [Anm. 105], S. 335). Dafür verweist Pleßner (ebd., Anm. 14) auf Bruno Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (σοφία, γνῶμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη), Diss. Berlin 1922.

Daß die hebräischen Verba des Sehens ein Erkennen auszudrücken vermögen, nutzt schon Moses Maimonides in seinem »Dalalat al-Ha'irin« (hebr. Mōreh N'būkīm), ca. 1180/91, um bestimmte Stellen des Alten Testaments

*sehe etwas als dieses*).<sup>107</sup> Ein abstraktes Aufmerken allein auf die Prä- *Der Begriff*  
dikate kann aber, was *zwischen* diesen relevant ist, leicht verdecken; *der Intuition*

---

sinnvoll zu lesen: »Die drei Wörter *raá*, ›sehen‹, *hibbit*, ›betrachten‹, und *chazá*, ›schauen‹, werden zunächst auf das Sehen des Auges angewandt, jedoch alle auf das Begreifen durch das Denkvermögen übertragen. Hinsichtlich des Wortes *rah* ist dies allgemein bekannt. An der Stelle: ›Er blickte auf (*wajjár*). Und siehe, da war ein Brunnen auf dem Felde‹ (Gen[esis] 29,2) ist eine Gesichtswahrnehmung durch das Auge gemeint. Eine andere Stelle lautet: ›Mein Herz sah (*raá*) viel Weisheit und Wissenschaft‹ (Qohel[et] 1,16), worunter eine Vernunftkenntnis zu verstehen ist. In dieser übertragenen Bedeutung ist jeder Ausdruck des Sehens zu verstehen, der in Beziehung auf Gott gebraucht wird. Z.B. ›Ich sah (*raíti*) den Herrn‹ (I. Kön[ige] 22,19; 11. Chron[ik] 18,18).« Analog weist Maimonides auch für die Verba ›hibbit‹ und ›chazá‹ nach, daß sie zwar zunächst »das Betrachten des Dinges mit dem Auge« meinen, dann aber auch »auf das Schauen und Betrachten der Vernunft«, »auf die innere Erkenntnis übertragen« werden, und diese übertragene Bedeutung »allenthalben, wo er [der Ausdruck; J. S.] von Gott gebraucht wird«, haben. [Zit. nach der deutschen Übersetzung »Führer der Unschlüssigen«, Bd. I (1. Buch), Hamburg 1972, 4. Kap., S. 37f.; bei den hebr. Wörtern ist nur die Transkription angeführt; J. S.]

Vorgreifend auf die Studie 7 (»Spiegeldenken«) [von Schickel nicht ausgearbeitet], deute ich an, wie folgenreich, diese Auslassung über die hebräischen Verba des Sehens gewesen ist. Die von Moses Maimonides gegebene Anregung – bemerkt Friedrich Kuntze in dem Buch »Die Philosophie Salomon Maimons«, Heidelberg 1912, S. 23 – »hat Maimon in einem Aufsatz ausgesponnen, der in *Fichtes Journal* [Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hrg. von Johann Gottlieb Fichte/Friedrich Immanuel Niethammer. Der Aufsatz von Salomon Maimon, »Die philosophische Sprachverwirrung«, steht in Jahrgang 1797; J. S.] erschienen ist. [...] Es ist wohl eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit, daß Fichte von hierher seine berühmte ›*Sehe*‹ hat [...].« Siehe auch Anm. 5 [auf S. 217] zu Abschnitt II.3.1.

Zum Sinogramm ›*chih*‹, ›wissen, verstehen‹, vgl. Bernhard Karlgren, *Gramm[ata] Ser[ica] rec[ensa]*, [Stockholm 1964], Nr. 863 a–c; zu a: »The graph (see c. below) has ›man‹ and ›mouth‹, the former misunderstood and turned into ›arrow‹ in the modern graph.« Zu b–c: »The character is enlarged by ›to speak‹ and another element of uncertain interpretation.« Das in b und c unten stehende Graphem, eigentlich ›to speak‹, wurde aber in das ähnlich aussehende ›*jih*‹, ›Sonne‹, ›Tag‹, umgeschrieben. Die Lexika verzeichnen ›*jih*‹ auch als sogenanntes Radikal des Zeichens ›*chih*‹, d.h. als dessen semantischen Bestandteil (im Unterschied zum phonetischen, hier oben ste-

*Spiegelbilder* doch erlauben beide Ausdrücke, außer einer prädikativen, noch eine *relationale* Interpretation<sup>108</sup>: ›etwas-Sehen‹ und ›Sehen-als‹ drücken dann *Beziehungen* aus. ›ich-sehe-etwas‹ ist eine *zweistellige* Relation ›Sehen‹ zwischen mir, dem *Subjekt*, und etwas, dem *Objekt*; sie bietet insofern, als *beide* Glieder der Beziehung *demselben* Bereich, einem des *Sehens*, zugehören, keine Schwierigkeit. Die *dreistellige* Relation

---

henden und gleichfalls ›chih‹ auszusprechenden). ›chih‹, ›wissen‹, wird somit dem visuellen Bereich des Sonnenklaren, Taghellen zugeordnet.

知 智 智

Aus B. Karlgren, *ebd.*, Nr. 863 a-b-c

106 | Vgl. D[avid] Hilbert/W[ilhelm] Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik, Grundlehren der math[ematischen] Wiss[enschaften] 27, 6. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 1972: »Es hat sich (...) in der symbolischen Logik eingebürgert, nicht nur die Eigenschaften als Prädikate zu bezeichnen, sondern auch die Beziehungen. Eine Eigenschaft wie etwa ›Primzahl sein‹ oder ›sterblich sein‹ bezeichnet man als ein Prädikat mit einer Leerstelle oder als einstelliges Prädikat, weil das Zeichen für *einen* Gegenstand hinter das Prädikatzeichen gesetzt werden muß, damit eine Aussage zustande kommt. Entsprechend nennen wir ›‹ und ›=‹ Prädikate mit zwei Leerstellen, während ›Zw‹, ›Ad‹ und ›Mult‹ [›Zwischen, ›Addiert zu‹, ›Multipliziert mit‹; J. S.] dreistellige Prädikate sind« (*ebd.*, S. 68f.; die Hervorh. des Autors bleiben, bis auf die von ›einen‹, unberücksichtigt). – Der sogenannte (engere) Prädikatenkalkül hat gegenüber dem Relationenkalkül die Vorteile, daß er nicht nur die Darstellung von Eigenschaften und Beziehungen vereinheitlicht und dadurch vereinfacht, sondern auch »direkt an den Aussagenkalkül« anknüpft (*ebd.*, S. 67).

107 | Ähnlich spricht Wolfgang Röd »von ›Kennen‹ in der Bedeutung eines anschaulichen Wissens von Dingen. [...] Dabei ist ›Kennen‹ im Unterschied von ›Erkennen‹ ein zweistelliges Prädikat, sofern man sagt: ›Ich kenne etwas‹, während ›Erkennen‹ insofern dreistellig ist, als gesagt wird: ›Ich erkenne etwas als so und so‹ [...]. Der Umstand, daß ›erkennen‹, anders als ›kennen‹, ein dreistelliges Prädikat ist – ich erkenne etwas als etwas bzw. ich erkenne, daß etwas so und so bestimmt ist –, hängt damit zusammen, daß das Erkennen im Gegensatz zum Kennen *Urteilscharakter* hat.« Vgl. W. Röd, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München 1991, S. 94; Hervorh. v. m.

108 | Vgl. W. Burkamp, *Logik*, a.a.O. [Anm. 48], S. 58: »Alle bloß prädikative Begriffslogik ist [...] nur ein für bestimmte Zwecke vereinfachtes Abstrakt der Relationslogik, mit der das Denken erst seine Aufgabe erfüllen kann.«

›sich-sehe-etwas-als-dieses‹ hingegen wird mit der Frage, *welchem Bereich das als-dieses zuzuordnen sei, selbst* problematisch; die Region des Sehens verlassend, setzt sie sich mittels *als-dieses* in eine (ontologiegeseologisch<sup>109</sup>) *andere*, sie letztlich bestimmende<sup>110</sup> Region, eine des *Denkens*, fort. Indem sie aufhört, eine Beziehung *bloß* des Sehens zu sein, wird sie unterdes keine *bloß* des Denkens, bleibt vielmehr eine *auch* des, besonderen, Sehens: die dreistellige Relation ›Denken‹, *worin* die zweistellige ›etwas-Sehen‹ *enthalten* ist.<sup>111</sup>

Ersetzt man die Bezeichnung ›Denken‹ durch ›*erkennend*-Sehen‹<sup>112</sup>, wird das *Besondere* des Sehens, das ›Sehen-als‹ ausdrückt, hervorgehoben. Zweifellos hat das erkennend-Sehen für die operatio des Reflektierens zu gelten; als solche, wie *erinnerlich*<sup>113</sup>, *formal dieselbe* Beziehung wie die spekulare Rf1 (*U, A, S*)<sup>114</sup>, ist es die Relation zwischen einem *urbildlichen* Objekt (*u*), einem *abbildenden* Subjekt (*a*) und einer, traditionell *Vernunft* genannten, *Spiegelebene* (*s*). Die frühere Vermutung, allein das *besondere* Sehen qua, Sehen-*als* vermöge des weiteren, sodann ein *ausnehmend* besonderes Sehen, eine *Intuition* zu sein<sup>115</sup>, lautet nunmehr präziser: allein das *erkennend*-Sehen als Reflexion vermöge des weiteren, ein *eminentes* erkennend-Sehen als Intuition zu sein. Auch diese, ist zu vermuten, sei eine *Beziehung*, auch sie *formal dieselbe*, also eine *spekulare*, wie die Vernunftreflexion. Einen Wink, sich dessen zu versichern, ehe der *Unterschied* beider Relationen zu Tage tritt, gibt die platonische Tradition.<sup>116</sup>

---

109 | Ich kann das sich stellende Problem hier nur nennen: *Wie* ein und dieselbe Beziehung zu gesehenen und gedachten Gegenständen *zugleich* bestehen könne, muß außer acht bleiben; es ist ein, relational formuliertes, Problem der Erkenntnistheorie.

110 | Die Wörter ›setzt fort‹ und ›letztlich‹ haben, ebenso wie ›aufhört‹ im folgenden Satz des Textes, keinen zeitlichen, sondern einen logischen Sinn.

111 | Das Enthaltensein der Beziehung ›Sehen‹ in der Beziehung ›Denken‹ ist analog dem Enthaltensein des Sehens im Denken; das Problem dieses Enthaltenseins ist äquivalent dem in der Anm. 109 angegebenen.

112 | Vgl. das in der Anm. 107 zitierte Buch [›Erfahrung und Reflexion‹] von Wolfgang Röd.

113 | Siehe Abschnitt I.3.2 [ab S. 86].

114 | Zu lesen ›S reflektiert U in A‹.

115 | Siehe weiter oben in diesem Abschnitt.

116 | Den Anschein des Widerspruchs, daß (formal) dieselben Relationen doch (formal) unterschieden seien, erörtere ich später.

*Spiegelbilder* 4. Einige Sätze im »Timaios« erläutern das Abbilden (*Bilder* machen) der Spiegel.<sup>117</sup> Dem ersten Blick mögen sie einem Abschnitt »de visu«<sup>118</sup> wie angehängt vorkommen, als nutze ein Autor dieses Ranges, anstatt, was ihm *angelegen* zu schreiben, die bloße, vom Sehen dargebotene Gelegenheit<sup>119</sup>; doch hat Platon, man lese genau, das Thema »Spiegel« hier aus zwingenden, soll sagen, *philosophischen* Gründen gewählt. Die

---

117 | Platon, Tim[aios] 46 a2–c6. – Das griech. Substantiv »εἰδωλοποιία« betont hier, wie das *Bild* in einem Spiegel zustande kommt, geht also auf den eigentlichen katoptrischen Vorgang. In Abschnitt II.1.2 [ab S. 122], der Platon nach [de] rep[ublica] 596 d9–e3 zitiert, ist vom *Bilder machen* mittels eines Spiegels, indem man diesen z.B. herumtrage, die Rede.

118 | Die Bezeichnung »de visu« entleihe ich dem »Timaios«-Kommentar des Calcidius. Aber nicht der neuplatonische Autor (4./5. Jh.), sondern dessen neuzeitlicher Herausgeber hat cap. CCXXXVI–CCXLIII so titulierte; vgl. Johannes Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio*, Leipzig 1876. – Auf C(h)alcidius gehe ich ausführlicher im 5. Abschnitt [liegt nicht vor] ein.

119 | In der Literatur zum »Timaios« beantwortet, soweit ich sehe, allein Francis M. Cornford *aus Gründen, warum Platon an dieser Stelle »de speculis«* schreibe; siehe Anm. 137 [auf S. 253f.]. (Die Antwort von Alfred E. Taylor, dem nicht minder anerkannten Platon-Interpreten, siehe ebd.) Paul Friedländer stellt nicht einmal die Frage, er vermerkt in seinem großen Platon-Buch nur lapidar: »[...] und hier gibt nun Timaios eine ausführliche psycho-physische Theorie des Sehaktes, der er eine ausführliche Theorie des Spiegelbildes nachschickt«; vgl. P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, *Die Platonischen Schriften*. Zweite und dritte Periode, 2. Auflage, Berlin 1960, S. 334. Daß Friedländer die philosophische Bedeutung von Tim[aios] 46 a2–c6 entgeht, erstaunt auch in Anbetracht seines spekularen Arguments für die Echtheit des frühplatonischen Dialogs »Alkibiades I«. Sokrates unterredet sich mit dem jungen Alkibiades, Mitte und Höhe des Gesprächs, über die »Pflege seiner selbst« (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), die »als »Selbst-Erkenntnis« bestimmt« wird; Erinnern des γυνῶσι σεαυτόν. »Wie »Selbst-Erkenntnis« möglich sei«, setzt Friedländer zu Alk[ibiades] 132 d ff. hinzu, »wird an jenem Bilde deutlich gemacht, das allein als Siegel den Ursprung des Dialoges aus Platons Schöpferhand verbürgen würde [...]: Ebenso wie Auge sich in Auge schaut und am deutlichsten im Stern des andern Auges, so erkennt Seele sich in Seele und am deutlichsten in dem Bezirk der Seele, in dem ihre edelste Kraft, ihr Göttliches wohnt: im Bezirk der Erkenntnis.« Vgl. P. Friedländer, *Platon*, Bd. II, *Die Platonischen Schriften*. Erste Periode, 2. Auflage, Berlin 1957, S. 217ff. Im »Alkibiades« nimmt Platon das *Auge-sich-in-Auge-schauen* zum Beispiel; im »Timaios« nimmt er eben diese Selbstschau des sich spiegelnden Auges als solche thematisch auf.

»naturalis disputatio«<sup>120</sup> – eine der »beiden großen kosmologischen Urkunden« des Abendlandes<sup>121</sup> – sieht zweierlei, als *solche* verschiedene, Verursachungen im Naturgeschehen wirksam, *reih*t sie indes nicht, wie Aristoteles die vier αἴτια<sup>122</sup>, *nebeneinander, ordnet* sie vielmehr einander *nach*: »die eine ist«, in Paul Friedländers Worten<sup>123</sup>, »die *eigentlich* so zu nennende Ursache (τὸ αἴτιον), genauer die *Zweck*ursache oder das Prinzip des »Guten und Sein-sollenden« (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον); die andere ist das, »*ohne* was das Verursachende nicht verursachend sein könnte« (ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον), die *materiale* Ursache.« Gemäß der Bedingtheit der einen durch die andere causa disponiert Platon auch seinen Text, indem er die Bereiche des *Nötigens*-zu, worin die *Wirk-* als »*Mitursachen*« (συναίτια), *selber* genötigt, dem Gotte dienstbar seien, *zwischen* die Bereiche des zu-*Erstrebenden*, worin etwas, *selber* erstrebt, auf das τέλος als auf die *Kardinal*ursache hin sich entwickle<sup>124</sup>, Mal für Mal einfügt: »nirgends besser als da, wo er die Seele im menschlichen Haupt ansiedelte und mit den

---

120 | Vgl. J[an] H[endrik] Waszink, Studien zum »Timaios«-Kommentar des Calcidius, 1. Hälfte, Leiden 1964, S. 29 (Philosophia Antiqua. A Series of Monographs on Ancient Philosophy, hrsg. von W. J. Verdenius und J. H. Waszink, vol. XII). Dazu, daß der »Timaios« »nach Calcidius (und nach dem ganzen Mittel- und Neuplatonismus) eine *naturalis disputatio*« sei, annotiert Waszink u.a. (ebd.): »Die Kennzeichnung des Timaios als eine Schrift »περι φύσεως« ist im Platonismus allgemein«; Jamblichos habe »den Timaios als »Höhepunkt der φυσικοί dem Parmenides als erstem der θεολογικοί διάλογοι gegenüber[gestellt; J. S.]«.

121 | Whiteheads Dictum, zit. nach Paul Friedländer, Platon, Bd. 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, 2. Auflage, Berlin 1954, S. 285. Vgl. im Original: »[...] two great cosmological documents guiding Western thought« (Alfred N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology, New York 1960, S. 144; das Buch ist zuerst 1929 erschienen). Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung vor: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a.M. 1979; vgl. dort S. 185. Die andere große Urkunde ist, so Whitehead, Newtons »Scholium«, d.i. das »Scholium generale« zur zweiten Auflage (1713) der »Philosophiae naturalis principia mathematica«.

122 | Die vier Aristotelischen αἴτια siehe Anm. 77 zu Abschnitt II.2.3 [auf S. 175].

123 | P. Friedländer, Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 333; Hervorh. v. m. – Platons Termini für die causa finalis resp. die c[ausa] efficiens hat Friedländer dem »Phaidon«, 99 b2–c6, entnommen.

124 | Otto Apelt meinte 1922 (in der 2. Auflage seiner »Timaios«-Übersetzung, Leipzig, S. 166f., Anm. 124) »Unebenheiten und Zwiespältigkeiten

*Spiegelbilder* körperlichen Sinnen gleichsam an die *Fuge des Seelischen* und des *Leiblichen* geriet. Hier ist auch die Fuge *mechanischer* und *teleologischer* Naturerklärung.«<sup>125</sup>

*Das Auge* zeigt wie kein zweiter Ort so sichtbar, da selber *sehend* und *sich* im Spiegel, am schönsten im Auge des Anderen, sehen *könnend*, diese Verschränkung. Platon dünken die Augen – gleich dem *Weltrund*, dessen Form unser *Kopfrund* nachahme<sup>126</sup> – geschaffen (δεδημιουργημένα<sup>127</sup>) vom νοῦς: *damit* sie, *lichtnehmende*, die Umläufe der *Himmelsvernünftigen* den, diesen verwandten, Vernunftumschwüngen *in uns*, die unerschütterlichen *Sternenkreise* den durchschütterten *Seelenbahnen*<sup>128</sup> *im Schauen* zunutze machten, licht-

---

dieser Übergangsstelle«, sogar »Widersprüche«, tadeln zu sollen: »[...] wie denn die Konkurrenz von teleologischen und mechanischen Erklärungen sich gleich schon in der Übergangsstelle selbst (46C verglichen mit 47E) störend geltend macht«. Friedländer hat bereits 1928 (in der 1. Auflage seines Platon-Buches) die gegensätzliche, dem »Timaios« gerecht werdende Einschätzung vertreten. – ὀσυναίτια: Platon, Tim[aios] 46 c7 u. passim.

125 | P. Friedländer, Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 334; Hervorh. v. m.

126 | [Siehe] Platon, Tim[aios] 44 d3–6.

127 | [Ebd.,] 47 e4: »τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα [\* das durch Vernunft Hergestellte (dt.: Platon, Timaios, hrg. und übers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1992, S. 73)]«. Francis M. Cornford (Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, übers., mit fortlaufendem Kommentar, Indianapolis/New York 1957, Reprint der 1. Auflage, London 1937, S. 159) setzt dafür »the works wrought by the craftsmanship of divine intelligence«. Den »διὰ νοῦ δεδημιουργημένα« stellt Platon, Tim[aios] 47 e4f., [das] »τι δι' ἀνάγκης γιγνόμενα [\* durch Notwendigkeit Gewordene (dt.: ebd.)]« gegenüber. Alfred E. Taylor (A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928, Reprint Oxford 1962, S. 299) bemerkt dazu: »Note the significance of the change of verb. The effects of νοῦς are ›the works of its hands‹, those of ἀνάγκη merely ›occur from ἀνάγκη‹ [...] Henceforth νοῦς and ἀνάγκη are the regular names used for what have hitherto been distinguished as the true αἴτια [...] and its ›accessory‹ or ›accomplice‹.« – τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα« betont hier den Aspekt des (göttlich, demiurgisch) Geschaffenen, τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα« den des Gewordenen.

128 | Vgl. Platon, Tim[aios] 46 e7–47 c4. – Den Gegensatz ›unerschütterlich-durchschütterter« für griechisch ἀτάρακτος-τεταραγμένος (47 c1) nehme ich aus Franz Susemihls deutschem »Timaios« auf. Vgl. Platon, Sämtl[iche] Werke, Bd. III, Heidelberg o.J., S. 129.

Dazu, daß die Umschwünge der Seelen den Umläufen der Sterne ver-

bringende. Doch zwischen dem τέλος des Kopfes, dem gottgesetzten, *Der Begriff* und dem τέλος der Augen, dem gottgeschenkten, ist Platon »unversehens tief hineingeglitten in den Bereich der ›Mitursachen‹<sup>129</sup>, hat er der Darstellung, *um wessen willen* das Sehen sich vollziehe, die Beschreibung, *wodurch* es zustande komme, unvermerkt eingewoben, der *principalis* causa deren *adminicula*.<sup>130</sup> Dann erst erklärt er ein ausschließlich ἐξ ἀνάγκης<sup>131</sup> Erscheinendes: die Spiegelung; sie zu durchschauen, sei nun nicht mehr schwierig. Sobald unser *Augenblick* freilich – im *Augenblick*, welcher ein *Blitz* ist, sehend-gesehen-habend – der Reflexion das *Bild* abgewinnt, tritt *des Spiegelns Weswegen* hervor.

Die Katoptrik, z.B. die Modifikation des *Spiegelbildes* durch die *Spiegelgestalt*, traktiert Platon als ein Sujet der geometrischen Optik. Dies festzustellen, verliert den Anschein des Trivialen, werden darin Betonung und Bedeutung von *Optik* erkannt: die *Geometrie* der Reflexion, soweit Platon deren Gesetze schon zu formulieren vermochte<sup>132</sup>, hat, singulatum, vor dem jeweils im-Spiegel-zu-Sehenden,

---

wandt seien, vgl. Julius Stenzel, *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: ΖΩΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ* (in: J. Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 3. Auflage, Darmstadt 1966, S. 1–31).

»Die Seele ist [...] auch im Timaios [wie schon im Phaidros; J. S.] ursprünglich Stern«, lautet eine Grundthese in Stenzels Interpretation (S. 8); als ein solcher habe sie, ehe sie in den κύκλος γενέσεως entsandt wurde, an den siderischen, vom νοῦς geleiteten Bewegungen teilgenommen. Stenzel erinnert (S. 23) an Wilhelms Worte beim Anblick des Sternenhimmels (Goethe, *Wanderjahre*, I.10): »Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?«

129 | P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 334.

130 | ›principalis causa‹ bzw. ›adminicula‹ setzt Marsilio Ficino für ›ἀίτιον‹ und ›συναίτια‹. Vgl. ΠΛΑΤΩΝ. *Platonis philosophi quae exstant. Graece ad editionem H. Stephani acc. expr. cum Marsilii Ficini interpretatione* [Lat.; J. S.], vol. IX, Biponti (Zweibrücken) 1786, S. 336.

131 | *Platon*, *Tim[aios]* 46 e1.

132 | Vgl. dazu Francis M. Cornford, [*Plato's Cosmology*,] a.a.O. [Anm. 127], S. 154: »In interpreting this short account of mirror images [Timaios] 46 a2 ff.; J. S.] we must beware of ascribing to Plato too much knowledge of optics. There is no reference to the lens or the retina. He knew that the angles of incidence and reflection of a ray are equal.«

David C. Lindberg urteilt in seiner *Optikgeschichte* ([*Auge und Licht im Mittelalter*, [Frankfurt a.M. 1987, S. 36): »Die Atomisten, Platon und seine Vorgänger, die Stoiker und Galen, schließlich auch Aristoteles haben für das

*Spiegelbilder* hat, generatim, vor der *spekularen* Lehre vom Sehen, einer sozusagen *katoptrischen* Optik, zurückzutreten. Liegt aber dem *Bildermachen* der Spiegel unser *Sehen* zugrunde, bleibt dieses, auch als ein etwas-*im-Spiegel*-Sehen, über den Abschnitt »de visu« hinaus das eigentliche Thema.<sup>133</sup> Die Eigenart der platonischen Theorie des *Sehens* bestimmt die Eigenart der platonischen Theorie des *Spiegelns*. Sie sind, genauer, sogar *eine und dieselbe*, allenfalls durch den *Bildcharakter* in sich differenzierte Theorie<sup>134</sup>; denn *beide* sollen ja das Sehen von *Bildern* erklären: das unserem bloßen Auge – wiewohl *in ihm* gespiegelt<sup>135</sup> – ungespiegelt Sichtbare, die Welt der Körper, soll ein deren *Urbild* kaum gleicher-, doch gewissermaßen *analoges*, nämlich aufs beste *nachge-*

---

Sehen Theorien entwickelt, in denen sich kaum eine Spur von Mathematik findet.«

133 | Nämlich auch in den Abschnitten »de imaginibus« und »laus videndi« [J. Wrobel, (Platonis Timaeus interprete Chalcedio,) a.a.O. (Anm. 118), wählt statt dessen den angemesseneren Zwischentitel »de visus auditusque utilitate«; J. S.], wie J. Wrobel und, dessen Beispiel folgend, als neuerlicher Herausgeber J. H. Waszink [Plato Latinus, hrg. von Raymundus Klibansky, vol. IV: Timaeus. A Calcedio translatus commentarioque instructus, hrg. von J. H. Waszink, ed. alt., London/Leiden 1975 (in: Corpus Platonium Medii Aevi, hrg. von R[aymond] Klibansky); J. S.] die cap. CCXLIX–CCLXIII resp. CCLXIV–CCLXVII des Timaios-Kommentars von Calcidius überschrieben haben; mit cap. CCLXVIII beginnt dann ein »de silva« – »silva« gleichbedeutend »ὑλης«, »Materie«, – zubenannter Abschnitt (J. Wrobel add.).

134 | Die Differenz im Bildcharakter von direkt und gespiegelt Gesehenem behandelt der folgende 5. Abschnitt [liegt nicht vor].

135 | Das Phänomen des Pupillenbildes – »das ist das in der Hornhaut gespiegelte Bild äußerer Gegenstände« – hat von Demokrit bis Leonardo immer wieder das Sehen erklären sollen. Aristoteles hatte über Demokrit gesagt: »ὅτι [...] οἴεται τὸ ὄραν εἶναι τὴν ἔμφασιν, οὐ καλῶς« (de sensu [et sensili] 438 a6). Der Aristoteliker Avicenna aber verglich später »das Sehen mit dem Entstehen von Bildern im Spiegel [...]: »Das Auge ist wie ein Spiegel, und der gesehene Gegenstand ist wie das in einem Spiegel durch die Vermittlung der Luft oder eines anderen durchsichtigen Körpers reflektierte Ding; und wenn Licht auf den sichtbaren Gegenstand fällt, dann projiziert es das Bild des Gegenstandes auf das Auge. [...] Wenn ein Spiegel eine Seele besäße, so würde er das auf ihm gebildete Bild sehen« (D. C. Lindberg, [Auge und Licht im Mittelalter,] a.a.O. [Anm. 132], S. 21 bzw. 100; dort ist Avicenna nach seinem »Danish-Nameh«, »Buch des Wissens«, zitiert).

machtes Abbild sein.<sup>136</sup> Wird die thematische Mitte in Platons Denken, nicht allein des »Timaios«, zu Recht »the metaphysical problem of the εἶδωλον«, genannt<sup>137</sup>, erfordert, wie dieses, auch das eo ipso implizite Problem des Bildersehens eine, da für *jedweden* Bildcharak-

Der Begriff  
der Intuition

---

136 | Platon, Tim[aios], z.B. 29 d7ff., 37 c6ff., 48 e2ff.

137 | Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 156; Hervorh. v. m. – Cornford nennt zu Beginn des Absatzes, der zu der zitierten Wendung hinführt, *Gründe, warum* Platon inmitten der Darstellung von Kausalität und Teleologie des Sehens »de speculis« schreibt (siehe Anm. 119 [auf S. 248]); allerdings verraten die ersten Worte, wie wenig er selber frei davon ist, Tim[aios] 46 a2–c6 eher für einen Eindringling denn für eindringlich zu halten: »This disquisition on optics will seem less intrusive if we remember the whole apparatus of vision was peculiarly significant to Plato because of the analogy between the bodily eye and the eye of the soul, and between the sunlight and truth. Dream images, shadows, and reflections occupied in the »Republic« (510A) the lowest section of the Divided Line. The relation of these εἶδωλα to the actual visible things whose images they are was there used to illustrate the relation not only of the lower objects of intelligence to the higher, but also of the whole visible world to its intelligible pattern. In the »Sophist« (266) a parallel is drawn between divine and human production. Divine production covers the same field as the work of the Demiurge in the »Timaeus«: it is the creation of the whole visible world, divided into (1) originals, »ourselves and all other living creatures and the elements of natural things – fire, water, and their kindred«, and (2) images which attend on all these products: dream images, shadows, reflections. In human production the two classes have their analogues in (1) the production of useful things by crafts such as the builder's, who makes an actual house, and (2) images, such as the painter's, who makes, as it were, »a manmade dream for waking eyes«. In this lower class rank all the fine arts, political rhetoric, and sophistry.« Hier folgt die zitierte Wendung im Satzzusammenhang: »Thus the relation of dreams and reflections to their originals was associated with what may be called the metaphysical problem of the εἶδωλον, [...]«

Apropos »dream images«, griech. »φαντάσματα«. In diesem einen Wort findet Alfred E. Taylor, Cornford verwässernd, die sozusagen assoziative Veranlassung für Platon, [Timaios] 46 a2 – gerade ist die Kausalerklärung des Sehens abgeschlossen – das Thema »Spiegel« aufzunehmen. »Apparently the subject is suggested by the fact«, schreibt er [A Commentary on Plato's Timaeus,] a.a.O. [Anm. 127], S. 285, »that he has just used the word φαντάσματα, »images«, for the figures we see in our dreams [Weshalb Platon angelegen ist, das Sehen und die Traumbilder zusammenzunehmen, wird

*Spiegelbilder* ter göltige, einheitliche und, im letzten, metaphysische *Theorie*. Nur zunächst heißt, Platonice dem etwas-*im-Spiegel*-Sehen nachzufragen, Platonice zu beantworten, *wodurch* wir *überhaupt* etwas sehen; die Antwort, *worin*, übersteigt bald die Empirie.

Eine jede von *anderer Lichtgestalt*, obzwar Licht von *demselben* Licht, effizieren *drei* causae das Sehen: ein *aus uns* leuchtendes Feuer der Augen, das *um uns* scheinende Licht des Tages, ein *zu uns* strahlender Glanz der Dinge.<sup>138</sup> Augen- und Tageslicht verbinden sich, gleichartig zu gleichartig<sup>139</sup>, in *eines*, nunmehr *Medium*, worin *der sichtbare*

---

in der folgenden Anmerkung klar; J. S.]; as the word was also used of the ›unreal‹ appearances in reflecting surfaces as well as for those of dreams, he goes on to say something about this other class of φαντάσματα. He treats the matter at a curiously disproportionate length [...].« Tim[aios] 46 a2–c6 umfaßt genau 16 Zeilen und vier Wörter.

138 | Platon, Tim[aios] 45 b2–46 a2. – Das um uns scheinende Tageslicht erlicht allererst das Sehen, es ist »die spezifische Möglichkeitsbedingung des Gesichts« (so Egil A. Wyller, *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen* 1965, Hamburg 1970, S. 13. Wyller interpretiert dort [De] rep[ublica] 507 c6ff.; ich greife diese Stelle noch auf). Wendet sich nun das Tageslicht, der sinkenden Sonne folgend, zur Nacht, erlischt mithin das Sehen. Wir schlafen, und das milde Feuer in uns sänftigt die Bewegungen unseres Innern. Doch je stärker die Bewegungen bleiben, desto einprägsamer werden unsere Traumbilder. Mit eben diesem Wort, φαντάσματα, endet Platon die Darstellung des Sehens; freilich dürfte ihn kaum das Wort veranlaßt haben, sich anschließend den anderen φαντάσματα, denen des Spiegels, zuzuwenden. – Platons Theorie, daß feuriges Licht, als eine der Ursachen des Sehens, aus unseren Augen austrete, kam bereits verkürzt in Abschnitt I.2.8 [ab S. 72] zur Sprache. – Siehe auch das (schon Anm. 121 zu Abschnitt 1.2.8 erwähnte) Scholion, worin ich untersuche, ob Platon so etwas wie Blick – oder Sehstrahlen anstelle von Licht- bzw. Feuerstrahlen angenommen habe.

139 | »gleichartig zu gleichartig«, »ὅμοιον πρὸς ὅμοιον« (Tim[aios] 45 c4). – Platon gibt mit diesen Worten die Voraussetzung an, daß Augen- und Tageslicht (sowie reflektiertes Licht) sich überhaupt miteinander verbinden können; allein Gleichartiges erfahre auch gleiche Einwirkungen, und diese würden der Seele vermittelt: »αἰσθησιὺν παρέσχετο ταύτην ἡδὴς ὁρᾶν φαμεν«. Treffe hingegen das Augenlicht, sobald das Tageslicht sich abgewandt habe, außen auf Ungleichartiges (»πρὸς [...] ἀνόμοιον ἐξῆλόν«), nämlich auf Dunkel, könne es sich diesem als Licht nicht verbinden: »παύεται τε οὖν ὁρῶν«. Vgl. die ganze Passage Tim[aios] 45 c2–d7.

mit dem sehenden Strahl, auch sie gleicher Art, einer wird. Physiologie *Der Begriff* des Auges und Physik des Lichtes stehen, wichtig genug, das Sehen *der Intuition empirisch* zu kennen, dennoch hintan. Platon trägt darüber *Meinungen* vor, Abbilder der Abbilder<sup>140</sup>, die möglicher, nicht notwendiger Weise wahr sind<sup>141</sup>; ein Monitum, für *Meinung* des Timaios zu halten, daß jene *Dreitheit* aus Augen, Dingen und Tageslicht unser Sehen bewirke und wie sie zusammenwirke. *Dieselbe Trias* wird aber, ohne irgend *naturalis intentio*, bereits in der »Politeia« beschrieben: Gesicht, Gesehenes und, γένος τρίτον [\*das dritte Geschlecht], das *Licht*<sup>142</sup>, als eines des *Tages*, eines des *Taggestirns*.<sup>143</sup> Dies Dritte nennt Platon ein

---

140 | Zugrunde liegt die Analogie, zum Werden verhalte sich das Sein wie zur Meinung die Wahrheit (Tim[aios] 29 c3), zum Abbild verhalte sich das Urbild wie zur Darstellung des Abbildes die Darstellung des Urbildes; die Meinungen sind den, den Urbildern analogen, Abbildern selber analog gleich (c2 »εικόνας ἀνὰ λόγον [...] ὄντας«), sind also ihrerseits deren Abbilder. – Vgl. Alfred E. Taylor, Plato. The man and his work, 6. Auflage, London 1949 (Reprint 1952), S. 440f.: »Discourse about the fixed and unchanging archetype, or model, can be exact and final; it has the definitiveness of its object: discourse about its sensible copy, which is continually varying and changing, can only be approximate. Hence in natural science, we have no right to demand more than ›likely stories‹, i.e. in metaphysics and mathematics there can be finality; in the natural sciences we have to be content with approximate and tentative results [...] (29 b–d).«

141 | Ihre (zufällig) mögliche Wahrheit ist für uns nicht einsehbar. Da wir prinzipiell »likely stories« (siehe Anm. 140) in ihnen zu sehen haben, gelten uns Sätze der Naturwissenschaft als prinzipiell falsifizierbar. – Zur δοξα ἀληθής vgl. auch Egil A. Wyller, [Der späte Platon,] a.a.O. [Anm. 138], S. 50 ff. u. passim.

142 | Platon, [De] rep[ublica] 507 d8ff.: »ὄψις: ὀρατόν: γένος τρίτον: φῶς«. Vgl. insgesamt 507 c10–e5.

143 | Daß die *Sonne*, ein *Gott*, der Ursprung des Lichtes sei – vgl. [De] rep[ublica] 508 a4ff. –, zeichnet den Gesichtssinn vor den übrigen Sinnen aus. Vgl. dazu Egil A. Wyller, [Der späte Platon,] a.a.O. [Anm. 138], S. 13: »Das Licht ist zwar die Möglichkeitsbedingung des Gesichts, die Sonne aber ist sein *Grund*. [...] Das Sehvermögen (»δύναμις« = »Vermögen«, »power«, nicht »Fähigkeit«, »faculty« [...]) ist nicht nur das Lichthafteste, sondern sogar das *Sonnenhafteste* (»ἡλειοειδέστατον« 508 b3) aller Wahrnehmungsaktivitäten. Das Auge [eine kleine Sonne; J. S.] bildet selber einen Grund, aus dem her das Sehen, wie Licht, ausströmt.«

Die herangezogenen Passus stehen innerhalb des sogenannten Sonnenvergleichnisses (rep. 506 d8–509 c5). Zu dessen engem, auch spekulär wichti-

*Spiegelbilder* »τιμιώτερον ζυγόν [\* kostbares Band (Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. 5, Der Staat, hrg. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 262)]<sup>144</sup>; das Licht spanne in einem *kostbareren* Joch, denn das Medium ›Luft‹ eines für Gehör und Gehörtes sei<sup>145</sup>, Gesicht und Gesehenes zusammen. Wenn wir sagen, wir hörten *vermittels der Luft*, stellen wir ein physikalisches Faktum fest; sagen wir hingegen, *wir sehen etwas* im Licht<sup>146</sup>, drücken

---

gem Zusammenhang mit Linien- und Höhlengleichnis (509 d1–511 e5 bzw. 514 a1–521 b11) siehe das Scholion »Platon: Drei Gleichnisse« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

In Salomon Maimons »Kritik des reinen SehensVermögens« – deren transzendentaler Ästhetik, Logik und Dialektik – finden sich »keine andern, als die in der Kr. d. r. v. aufgestellten« Kategorien und Grundsätze; »nur daß was dort im *Allgemeinen* (in Beziehung auf ein Object überhaupt), hier von einem *besondern Fall* (in Beziehung auf ein Object des Sehens überhaupt), dargethan wird«. Maimon ergänzend, hebe ich den platonischen Anteil an seinem Denken hervor: *Licht* ist kein *empirischer*, von den, dadurch gesehenen *Objecten* abstrahirter Begriff; weil diese, um gesehen zu werden, dasselbe schon voraussetzen; »Das *Licht* ist [...] nichts anders als das *Medium des Sehens*; oder die Bedingung a priori von der Möglichkeit des Sehens ein sichtbaren Objects überhaupt. [...] was vom *Lichte* (inwiefern es *Medium des Sehens* ist) gilt, muß a priori von allen dadurch *zu sehenden Objecten* gelten.« Vom Sehensvermögen handelt Maimon in seinem Aufsatz »Die philosophische Sprachverwirrung« (in Fichtes Journal, 7. Bd., 11. Heft, Jena und Leipzig 1797, S. 237 ff., S. 240 ff.; siehe Anm. 105 zu Abschnitt II.3.3 [auf S. 242ff.]).

144 | Platon, [De] rep[ublica] 508 a1.

145 | Das physikalische Medium des Hörens, die Luft, berücksichtigt Platon nicht in der »Politeia«, doch angemessen »Tim[aios]« 67 a7 ff. Auf das Telos des Hörens geht er ebenfalls im »Timaios« ein (47 c4 ff.): Wir hören, *damit* wir der himmlischen Harmonien auch musikalisch inne würden. Nach diesem Telos bemißt sich der Rang des Gehörs. – Zu der – z.B. von E. Frank und F. M. Cornford angefochtenen – »Timaios«-Interpretation, die mathematischen Gesetze, nach denen die Gestirnsphären bewegt werden, seien zugleich musikalische, vgl. vorzüglich Albert Freiherr von Thimus, [Die Harmonikale Symbolik des Alterthums, 2 Bde., Köln 1868 u. 1876], Bd. II, S. 206–240. Paul Friedländer schreibt (Platon, Bd. III, a.a.O., [Anm. 119], S. 341): Man würde »im *Timaios* eine Weltharmonik vermissen [...], wenn sie nicht darin wäre«.

146 | Wie wir, platonisch, analog auch sagen, »wir denken *in der Wahrheit*«; vgl. Platon, [De] rep[ublica] 508 d5, 508 e1–509 a8; Egil A. Wyller, [Der späte Platon,] a.a.O. [Anm. 138], S. 14f.

wir anderes als bloße Faktizität aus. Das Licht, ließe statt dessen sich sagen, sei *das Worin* des Sehens.<sup>147</sup> Der Begriff  
der Intuition

Von den drei Lichtgestalten spricht Platon, Erinnerung dreier Lichtgeschlechter (γένη)<sup>148</sup> weckend, auf Seite 45 (b2–46 a2) des Timaios; schon auf Seite 48 (e4) bemüht er ein »τρίτον ἄλλο γένος [\* eine weitere, dritte Gattung (Platon, Timaios, a.a.O., Anm. 127, S. 75)]«. Bis dahin sei seine Kosmologie mit *zwei* Gattungen (εἶδη) ausgekommen: »ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατον [\* die eine (Gattung) war als Vorbildform angesetzt, durch Denken erfaßbar, immer sich gleich verhaltend, als Nachbild des Vorbilds die zweite, dem Werden zugänglich und sichtbar (dt.: ebd.)]«; die eine das *Urbild*, *gedachtes* und stetes *Dasselbe*, die andere dessen *Abbild*, *gesehenes* und unstetes *Werden*; die nun benötigte *dritte* sei eine schwierig und dunkel faßbare Gattung (εἶδος).<sup>149</sup> Ihren scheinbar ver-

147 | Das Licht ist auch das *Worin* des Gesehenen (analog ist die Wahrheit das *Worin* des Denkens/Gedachten; siehe Anm. 146). Man erinnere sich hier der Abschnitte II.1.5 [ab S. 136] und II.1.6 [ab S. 143] über das *Worin* des Spiegels/Gespiegelten. Zu diesen beiden *Worin* wird ein drittes, das *Worin* des Werdens (χώρα), in Verfolg des »Τίμαιος« hinzukommen.

148 | Vgl. [De] rep[ublica] 507 c11 und e1. Wie dort setzt Platon ein »γένος«; auch Tim[aios] 48 e4, dagegen setzt er Tim[aios] 48 e3 und e6, unmittelbar vor und nach e4, »εἶδη« resp. »εἶδος«. Mithin scheint Platon, wie an manch anderen Stellen, »εἶδος« und »γένος« varie, als Synonyma für »Gattung« (im Sinne von »Sorte«), zu gebrauchen. Wäre eine semantische Differenz plausibel, käme sie jedenfalls nicht auf den logischen Unterschied des γένος von εἶδη, der Gattung von ihren Arten hinaus. Doch möchte »εἶδος« das platonice oft »Bild«, »Urbild«, »Idee« bedeutet, hier eine (auffällige, sozusagen sortenspezifische) Beschaffenheit meinen, indes »γένος«, weniger verdeckt als unser »Gattung«, das Generative betonte. Auch »γένος« kann den Inbegriff einer (sozusagen sortierten) Menge angeben, seine Grundbedeutung ist aber »Geschlecht« (»Stamm«, das Familiengeschlecht; »sexus«, das natürliche Geschlecht). – »Gattung« hat ein anderes, γένος nur streifendes Bedeutungsfeld. Vgl. Hermann Paul, [Deutsches Wörterbuch]: »Gattung 15. Jh., zu *gatten*. In seiner jetzigen Bedeutung steht es der Verwendung des Verbums *gatten* in der Bedtg. »sortieren« am nächsten; es ist also eigentl. »Zusammenstellung des Zusammengehörigen.« Ebd.: »Gatte = mhd. *gate* ist ursprünglich »der einem andern gleichsteht, mit ihm zusammengehört.« Den bei »γένος« so hervorstechenden generativen Aspekt nimmt »gatten«, »Gattung« deutlich erst durch Präfigierung an: »begattens«, »Begattung«.

149 | Platon, Tim[aios] 48 e5–49 a4. 49 a3 f.: »καλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος«.

*Spiegelbilder* rätselten Namen ἡχώρα – »Ort einer jeden *Ortschaft*«, paraphrasiert Jacques Derrida<sup>150</sup> – führt Platon, neuerlich ἡγένος gebraucht, erst 52 a8 ein<sup>151</sup>, nachdem er der Gattung/dem Geschlecht, quasi en comparaison généalogique, ein »familiales Schema«<sup>152</sup> übergestülpt hat. So wäre τὸ τρίτον – sei Derrida das Wort, ein Platon wahrendes, belassen<sup>153</sup> – »das Behältnis und gleichsam die *Amme* allen Werdens« (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθηνῆν«, 49 a5f.). Als Amme untersteht sie somit diesem *tertium quid*, dessen Logik all das kommandiert, was ihr zugesprochen wird. Andererseits: »Man kann in angemessener Weise (πρέπει) das Behältnis mit einer *Mutter* vergleichen (προδικάσαι), das Urbild mit einem *Vater* und die zwischen beiden liegende Natur mit einem *Kind* (ἐκγονος).<sup>154</sup>

Überraschend gibt Platon zu bedenken: Was die vielerlei Gestalt des Werdenden *urbildtreu* in sich aufnehmen solle, müsse *selbst aller Gestalt bar* sein; sonst würde seine Eigenart durch die *Abbilder* durch-

---

150 | Jacques Derrida, *Chora*, Wien 1990, S. 67. – Als Primärbedeutung von ἡχώρα nennen die Lexika: »der Raum, der etwas umfaßt, den etwas einnimmt, Ort, Platz, Stelle« (W. Pape, [Griechisch-deutsches Handwörterbuch?] a.a.O. [Anm. 44]); »space or room in which a thing is, defined as partly occupied space, distd. fr. κενόν and τόπος« (Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19]). – Derrida verfaßte den Essai »Chora« für die »Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant« (Paris 1987 unter dem Titel »Poikilia«). Mit diesem »Zeichen von Dankbarkeit und Bewunderung« wollte er den ehren, »der uns soviel gelehrt und zu denken gegeben hat über die Opposition *mythos/logos*, gewiß, aber genauso auch über die unaufhörliche Verkehrung der Polek«.

151 | »τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ χώρας αἰ [\* die dritte Gattung wieder ist die des je Raumgebenden (Platon, *Timaios*, a.a.O., S. 84f.)]« – Nicht in der erst *Tim[aios]* 52 a8 auftretenden metaphysischen, sondern in geographischer Bedeutung, benutzt Platon das Wort schon *Tim[aios]* 22 e2: »κατὰ δὲ τήνδε χώραν [\* in diesem Land hier dagegen]«.

152 | Jacques Derrida, [*Chora*,] a.a.O. [Anm. 149], S. 67; geändert aus »Dieses familiale Schema«.

153 | Ebd.; Text geringfügig geändert und gekürzt; Hervorh. v. m.

154 | Platon, *Tim[aios]* 50 d2–4: »καὶ δὲ καὶ προδικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὄθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνω, [...] [\* So scheint denn auch ein Vergleich angemessen: Das Aufnehmende mit einer Mutter, das »nach dem ...« mit einem Vater, das Naturding in ihrer Mitte mit einem Sprößling (Platon, *Timaios*, a.a.O., S. 80f.)].« Der Satz geht nach dem Komma fort mit »νοησαι ...«; siehe die folgende Anm. 155.

scheinen und deren Ähnlichkeit mit den Urbildern trüben.<sup>155</sup> Sind *Der Begriff* wir überrascht, die *Griechen* waren es *nicht*; noch Aristoteles fragt<sup>156</sup>, *der Intuition* ob das Weibliche *mehr* denn einen bloßen *Ort* (τόπος) für die Nachkommen abgebe, ob nicht das Männliche mit dem Samen das einzig *Generative* spende. In diesem Sinne ist die *χώρα* nichts *anderes* als, mit Calcidius gesagt, »rerum receptaculum [\* Behältnis der Dinge]«, als »nutrix totius generationis [\* Amme allen Werdens]«<sup>157</sup>, ist sie die,

155 | »zu bedenken«. Platon verstärkt sogar: »χρή« (50 c7) »[...] νοῆσαι« (50 d4); daß »χρή« zu »νοῆσαι« gehört, zeigt Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 185, Anm. 5. – Platons Argumentation erstreckt sich über Tim[aios] 50 d4–51 a3.

156 | Aristoteles, [De] gen[eratione] an[imalium] 763 b30: »(οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων.) γινεσθαι τε γὰρ εκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον [\* (z.B. Anaxagoras und einige Naturforscher.) Vom Männchen komme der Same, das Weibchen gewähre ihm Unterkunft (dt.: Aristoteles: Über die Zeugung der Geschöpfe, übers. von Paul Gohlke, Paderborn 1959, S. 169)]« – Francis M. Cornford weist außer auf Aristoteles ([Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 187) auch auf James G. Frazer's »Totemism and Exogamy«, Bd. 1, S. 338, hin (ebd., Anm. 1): »The doctrine is still held by the natives of S.E. Australia: »children emanate from the father alone and are merely nurtured by the mother.«

157 | Angeführt nach Paul Friedländer (Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 499, Anm. 31 zum Timaios). »[...] aber gerade für »χώρα« scheint er kein Übersetzungswort zu haben« (P. Friedländer, ebd.). Calcidius hat eines, doch kein glückliches: locus, das Marsilio Ficino aufnehmen wird; siehe Anm. 161 [auf S. 260f.]. – Calcidius kommentiert (vgl. Plato Lat[inus], vol. IV, hrg. von R. Klibansky, a.a.O. [Anm. 133], S. 336): »At uero *locum* uocat eam uelut regionem quandam suscipientem specierum incorporearum intellegibiliumque *simulacra* [Hervorh. v. m.; J. S.] [...] uelut receptaculum corporearum specierum, quae sunt membra mundi [...]. [\* Ort aber nennt er sie wie einen Bereich, der die Abbilder der unkörperlichen und intelligiblen Vorstellungen aufnimmt [...] wie ein Behältnis der körperlichen Vorstellungen, die die Glieder der Welt sind ]« – Vgl. auch ebd., S. 341: »[...] *generationem* uero quantitates et qualitates et ceteras sensiles conformationes. [\* Werden aber die Quantitäten und Qualitäten und die übrigen sinnlichen Bildungen]« »nichts *anderes* (sein,) als«. Die *χώρα* könnte, in einem anderen Sinne, z.B. als eine Art kosmischer Ofen – der alles Werdende, anstatt es zu nähren, erwärmt – aufgefaßt werden; ihr würde damit bloß ein anderes, ebenfalls metaphorisches, *Akzidenz* beigelegt. Siehe aber unten den Schluß dieses Abschnitts 4 sowie die Anm. 180 und 181 [auf S. 270f. und 271]: dort wird

*Spiegelbilder* quasi mütterliche, *Herberge des Werdens*. »Obwohl χώρα nicht den Platz der Amme innehatte, sondern den der Mutter«, räsoniert Derrida<sup>158</sup>, »bildet sie *kein Paar* mit dem Vater, dem urbildlichen Modell. Als dritte Gattung/drittes Geschlecht gehört sie *keinem* Oppositionspaar an, zum Beispiel dem, den das intelligible Urbild mit dem sinnlichen Werden bildet und das eher einem Paar *Vater/Sohn* ähnlich ist; bei dem die Mutter abseits stände.« Die χώρα schließt Derrida an<sup>159</sup>, sei »so wenig eine Mutter wie eine Amme«; allein, *griechisch ist sie, gleichsam*, das eine wie das andere; immerhin eine »eigentümliche Mutter«, soviel möchte Derrida wahrhaben<sup>160</sup>, eine, »*die Statt gibt, ohne zu erzeugen*«. Doch *eigentümlich* sollte dieses maternum allenfalls heißen, weil es den Griechen *zu eigen* gewesen ist. So legt Platons Vergleich eine, erstem und zweitem γένος entbehrlche, *Fährte*, τὸ τρίτον, »das der χώρα«, auszumachen: es sei »keines Untergangs je gewärtig, allem, was Werden hat, Platz bietend«.<sup>161</sup>

---

das ›Nichts-sein-als, d.h. das τὸ ἐστὶ oder die *Substanz*, der χώρα angeben.

158 | Jacques Derrida, [Chora,] a.a.O. [Anm. 149], S. 67 f.; wie Anm. 153.

159 | Ebd., S. 68; wie Anm. 153.

160 | Ebd.; Hervorh. v. m. – Für das betonte ›Statt geben‹ (›stattgeben‹) verweise ich auf Anm. 167 [auf S. 262ff.]. – Derrida paraphrasiert >χώρα< auch durch »*ausgestatteter Ort*« (›lieu investi«); er umschreibt, in etwa lexikalisch (siehe Anm. 150 und 151 [auf S. 258]), da er >χώρα< für unübersetzbar hält: »*Chora* ›heißt‹ von jemandem eingenommener Platz, Land, bewohnter Ort, verzeichneter Platz, Rang, Posten, zugewiesene Position, Territorium oder Region. Und in der Tat wird *chora* stets bereits eingenommen, besetzt/belehnt/ausgestattet sein, sogar als allgemeiner Ort und obgleich sie sich von allem unterscheidet, was Platz nimmt in ihr. Daher die Schwierigkeit sie als leeren oder geometrischen Raum zu behandeln« (ebd., S. 42f.).

161 | Platon, Tim[aios] 52 a8–b1: »τρίτον δὲ αὐ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν [...] [\* Die dritte Gattung wieder ist die des je Raumgebenden, die Untergang nicht an sich läßt, stattdessen einen Wohnsitz gewährt allem, was da Entstehung hat (...) (dt.: Platon, Timaios, a.a.O.)].« Einige Interpreten beziehen >αἰεὶ< auf >όν< und verstehen die χώρα z.B. als »das *ewige Reich des Raumes*« (Otto Apelt, [Platons Dialoge Timaios und Kritias,] a.a.O. [Fn 124], S. 78; Hervorh. v. m.) bzw. »*Space, which is everlasting*« (Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 192; Hervorh. v. m.; auch Anm. 1 ebd.); im griechischen Text steht dann ein Komma nach

Über das, was Werden hat, sprechen wir in einer *ihm*, dem abbildlich *Werdenden*, angemessen sensualistischen Sprache, und ebenso reden wir über das, *wovon* das Werdende ein Abbild ist, in einer *diesem*, dem *urbildlich Seienden*, zureichend intellektualisierten Weise.<sup>162</sup> Die *χώρα* hingegen, selbst *weder* Abbild *noch* Urbild, sei den Sinnen nicht wahrnehmbar, lehrt Platon, und lediglich einem *illegitimen* Schließen faßbar («ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ [\* zugänglich nur einer Art Bastard-Schluß (dt.: Platon, Timaios, a.a.O. (Anm. 127), S. 85)]<sup>163</sup>). Of-

---

ἄεικ. Ich schließe mich Alfred E. Taylor an ([A Commentary on Plato's Timaeus] a.a.O. [Anm. 124], S. 343): »ἀει = ἐκάστοτε- ἢ in every case, not ἄalways or ἄall the time.« So faßt bereits Calcidius das ἄεικ auf und zieht es zum Folgenden, so daß es durch ἄουκ negiert wird: »Tertium genus est loci, quod ne ad interitum quidem pertinet [\* Der Ort gehört zur dritten Gattung, der auch nicht einmal zum Untergang gehört]« (Plato Lat[inus], vol. IV, hrg. von R. Klibansky, a.a.O. [Anm. 133], S. 50); »ne ... quidem« bedeutet hier »auch nicht einmal«. Vgl. dieselbe Auffassung bei Marsilio Ficino, Platonis Opera, vol. IX, a.a.O. [Anm. 130], S. 348f.: »Tertium genus locus est, qui interit quidem nunquam. [\* Die dritte Gattung ist der Ort, der nie vergeht]« Ficino liest dementsprechend den griechischen Text ohne Komma nach »ἀει [...] τὸ τῆς χώρας ἀει φθορὰν οὐ προσδεχόμενον« (ebd.); wörtlich etwa: »[...] das der χώρα, in jedem Fall Untergang, nicht erwartend«.

August Boeckh hat sich in seiner klassischen Abhandlung »Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon«, 1807, dieser tradierten Interpretation befleißigt: »Nun ist zwar eigentlich nicht mehr nöthig zu sagen, daß der Raum ihm [Platon; J. S.] ebenfalls nichts Ewiges ist«, sowenig wie das Werdende; »aber wäre er ewig, so würde er dies gesagt haben; jetzt weist er klar darauf hin, daß er ihn für geschaffen hält, wie die Zeit, indem er ihn nur *unvertilgbar und immer den Untergang ausschließend* nennt; welche Prädicate allen Geschaffenen, der Zeit, der Seele, dem Körper zukommen. Und wenn er an einem anderen Orte – Tim[aios] 52 D – behauptet, das Seiende, der Raum und das Werdende müsse dasein, ehe der Himmel würde, so wollen wir gerne zugeben, daß der Raum ebenso ungeschaffen sei, als das Werdende« (in: A. Boeckh, Gesammelte kleine Schriften. Dritter Band: Reden und Abhandlungen, Leipzig 1866, S. 129f.).

162 | Vgl. Platon, Tim[aios] 48 e4–49 a1. Siehe auch oben in diesem Abschnitt (mit Anm. 140 [auf S. 255]).

163 | Platon, Tim[aios] 52 b2. – *illegitimes Schließen*: man zieht Schlüsse, als ob die Voraussetzungen, die sie zu ziehen erlauben würden, tatsächlich gegeben wären, oder die gegebenen Voraussetzungen, die diese Schlüsse in Wahrheit nicht zulassen, sie erlaubten; man erschleicht sie. – Jacques Der-

*Spiegelbilder* feinen Auges träumten wir, auf die zu blicken, die wir wachend nicht sehen können, und sagten: Alles, was ist, sei auch, einen gewissen Raum (χώρα τινά)<sup>164</sup> einnehmend, notwendig an einem bestimmten Ort (ἐν τινι τόπω)<sup>164</sup>; sei es auf Erden nicht, sei es am Himmel nirgendwo, nichts sei es.<sup>165</sup> Des ungeachtet: daß die χώρα keine Materie ist, denn »worin etwas wird, ist nicht woraus es wird«<sup>166</sup>; daß sie keine Idee ist, denn wonach etwas wird, ist nicht, worin es wird; daß sie gleichwohl Etwas ist, denn sie bietet dem je werdenden, ihm stattgebend, damit es stattfinde, die je eigene Stätte<sup>167</sup>: dessen ungeachtet heißt es fra-

---

rida strapaziert sein »familiäres Schema« (siehe Anm. 152 [auf S. 258]), wenn er übersetzt: »[...] durch eine Gedankenführung, die bastardhaft unsauber und ohne gesetzlichen Vater ist« ([Chora,] a.a.O. [Anm. 149], S. 68). Laut Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19], meint ἠλόθιος »at Athens, child of a citizen father and a alien mother«; es bedeute »generally, spurioust counterfeits supposititious, of persons and things«. Nichts weiter ist gesagt, als daß ein solches Schließen unerlaubt sei.

164 | Platon, Tim[aios] 52 b4 f. – ἠχώρα, von ἠτόπος (>Ort<) abgehoben, geht hier auf den Platz, den ein Körper beansprucht, auf dessen räumliche Erstreckung. Dem angemessen übersetzt Hans Zekl mit »Raumabschnitt« (in seiner griech.-dt. Ausgabe des »Timaios«, Hamburg 1992, S. 85; Hervorh. v. m.); sinnvoll unterscheidet er, eine Ausnahme, zwischen dieser und der anderen, im »Timaios« führenden Bedeutung von ἠχώρα >Raumgeben-des< (ebd.; Hervorh. v. m.).

165 | Platon, Tim[aios] 52 b5: »[...] τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι [\* (...) was dagegen weder auf der Erde noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts (dt.: Platon, Timaios, a.a.O. [Anm. 127], S. 84f.)].«

166 | August Boeckh, [Gesammelte kleine Schriften,] a.a.O. [Anm. 161], S. 129.

167 | Ich lasse, wie Jacques Derrida, ἠχώρα griechisch stehen; jede Übersetzung – z.B. >Ort<, z.B. >Raum< – impliziert ea ipso eine von Platon fortführende Interpretation. – Apropos Ort. Martin Heidegger schreibt (Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 174f.): »Er [Platon; J. S.] sagt, zwischen dem Seienden und dem Sein bestehe der χωρισμός; ἠ χώρα heißt >der Ort<. Platon will sagen: das Seiende und das Sein sind an verschiedenen Orten. Seiendes und Sein sind verschieden geortet.« Selbst zugegeben, daß ἠχωρισμός diese Verschiedenheit der Orte bezeichne: der »Timaios« weist die χώρα allein dem abbildlich-Seienden zu; über den Ort des Seins wird hier gar nichts ausgemacht, keinesfalls ist er die χώρα. Heidegger ist zu widersprechen: ἠ χώρα heißt, was immer sie heiße, nicht >der Ort<.

Apropos Raum. Die Übersetzer bevorzugen für ἠχώρα allg[emein] >Raum< und erliegen allen möglichen Ausdeutungen dieses Begriffs; an ihren

(und manchen von ihnen inspirierten) »Timaios«-Kommentaren läßt sich die Mannigfaltigkeit philosophischer und physikalischer Raumauffassungen – von Aristoteles über Newton und Kant zu Einstein und Whitehead – studieren. Alfred E. Taylor ([A Commentary on Plato's Timaeus] a.a.O. [Anm. 124], S. 349ff. u. passim), um wenigstens einen der neueren Autoren zu erwähnen, zieht z.B. Alfred N. Whiteheads Auffassung eines »conceptual space« zur Interpretation der χῶρα heran (The Concept of Nature. Tarner Lectures Delivered in Trinity College November 1919, Cambridge 1920 (deutsch als: Der Begriff der Natur, Weinheim 1991), Lecture V, Space and Motion). Wenn Whitehead in »An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge« (Cambridge 1919, S. 137f.) zwischen drei Raumtypen – »the four-dimensional space« (I), »the three-dimensional momentary (instantaneous) spaces« (II), »the time-less three-dimensional space« (III) – unterscheidet, geht Taylor soweit zu sagen: »It is (III) of which Timaeus is talking« (ebd., S. 350, Anm. 1). Derlei Aussagen bringen – außer der Not, sie zu beweisen – nichts ein. Ob der Raumtyp (III), laut Taylor »the space of physical science« (ebd.), *derselbe* wie der im Timaios ὁ χῶρα genannte sei, scheint keine sinnvolle Frage zu sein, bevor nicht die andere, ob der Begriff eines physikalischen Raumes, beliebig, ob des Typs (I) oder (II) oder (III), sich *überhaupt* mit dem Begriff der χῶρα decke, beantwortet ist. (Andere Materialien versammelt Alexander Gosztonyi, Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften, 2 Bde., Freiburg/München 1976, vornehmlich Bd. 1, S. 77–89.)

Dieses Buch ist nicht darauf angelegt, Platons Philosophie und Physik des Raumes zu diskutieren; das Thema sei den Platonikern Whitehead und Heisenberg überlassen.\* Vielmehr soll der Abschnitt II.3, wie zu vermuten die bisherigen Überlegungen einen gewissen Anlaß bieten, u.a. die Konzeption der χῶρα durch das Konzept des Spiegels-als-spiegelnden sowie, umgekehrt, das Spiegeln des Spiegels durch das Abbilden der χῶρα zu erhellen suchen.

\* »The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.« Zu Whitehead, der sein bekanntes Apercu (Process and Reality, a.a.O. [Anm. 121], S. 63) in jedem seiner Bücher selber bewahrheitet hat, muß mehr nicht gesagt werden. Zu Heisenberg als Platoniker vgl. Paul Friedländer, Platon, Bd. I, a.a.O. [Anm. 119], Kap. XV: Platon als Physiker, S. 284–299; die Anmerkungen zu Kap. XV (S. 362–367) enthalten auch bibliographische Angaben zu Heisenberg. Ergiebig für das Thema »Platon:Heisenberg« ist ferner Carl Friedrich von Weizsäcker, Aufbau der Physik, München 1985, passim.

Ich knüpfe lose an eine Bemerkung Paul Friedländers an (Platon, Bd. I,

a.a.O. [Anm. 119], S. 286; vgl. auch Anm. 9 zu Kap. XV [vielleicht ist Anm. 167 auf S. 259f. gemeint?]: »[...] oder der ›Raum‹ (χώρα) – keineswegs leerer Raum, noch weniger der Raum *more geometrico* verstanden, sondern etwa: Raum in dem etwas *geschieht* (Hervorh. v. m.). Unser Stätte mag – nicht übersetzend, eher andeutend – das treffende Wort für diesen Geschehens- oder Ereignisraum sein. Im Französischen nutzt Derrida das Substantiv ›lieu‹, ›Ort‹, ›Platz‹, ›Stätte‹, und etliche Wendungen mit ›lieu‹ (z.B. ›avoir lieu‹, ›stattfinden‹; ›au lieu de ...‹, ›anstatt‹; ›lieutenant‹, ›Statthalter‹). Apropos ›Stätte‹. Grimm DWB, Zehnter Band (II. Abteilung, 1. Teil) 1960, räumt den Stichwörtern ›Statt‹, ›Stätte‹ die Spalten 953–1014 ein; ich gebe einige Auszüge (sämtl[iche] Hervorh. v. m.): »sehr häufig ist *ahd.* stat als 2. glied von Ortsnamen [...] eine ganz andere bedeutung und grözere häufigkeit zeigt [...] *ahd.* stata, ›locus, status, constitutio, facultas, sump-tus, occasio, positio, opportunitas.« *Mhd.* bedeutet state »alles wodurch etw. gestatet wird, wodurch es *möglich* wird, es ins werk [zu; J. S.] setzen: bequemer ort od. zeitpunct, gute gelegenheit, bedingende verhältnisse, umstände, lage«. Die Unterscheidung zwischen ›stat‹ und ›stata‹ bzw. ›stata‹ geht später verloren, *nhd.* »hat sich eine neue differenzierung durch-gesetzt und zu einer spaltung des alten stat in drei *nhd.* wörter geführt.« Diese Wörter sind 1. ›stat‹ im Sinne von ›Ortschaft‹, allmählich ›Stadt‹ geschrieben (πόλις, oppidum); 2. (›statt‹) ›stätte‹ im Sinne von ›Ort‹ (τόπος, locus); 3. ›(an)statt‹ im Sinne eines ›an Stelle von‹ (ἄντι, in vicem).

Zu dem ursprünglich von ›stat‹ semantisch verschiedenen Wort (*ahd.*) ›stata‹ (*mhd.*) ›state‹ wird weiter verdeutlicht: »es hat einen mehr abstracten und *modalen* sinn und bezeichnet zunächst die art, wie etwas steht, die lage, äusseren umstände, verhältnisse u.s.w., doch in der regel nur, insofern sie die *möglichkeit* für ein thun enthalten. [...] selten bezeichnet state die lage, verhältnisse u.ä. ohne die angegebene beziehung«; es entspreche »unge-fähr dem heutigen gelegenheit und dem gr. καιρός«.

Zu beachten ist der Vermerk: »statt geht gelegentlich in die bedeutung ›raum‹ über. [...] mit annäherung an die bedeutung *B*«, d.i. der *modale* Sinn von ›state‹. Auch von χώρα lässt sich sagen, es bedeute ›Raum‹ qua ›Stät-te‹, insofern er das Stattfinden, das Werden von etwas, *ermöglicht*. Liddell & Scott ([Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19]) führt zu χώρα u.a. an: »οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν; the Good cannot have any *possibility* of thinking (Plot. 5. 6.6)«. Plotin gebraucht hier χώρα exakt als Gegenbegriff zu ἐνέργεια, d.h. in der Bedeutung von δύναμις. Vollständig lautet die Stelle (Plotins Schriften, a.a.O. [Anm. 16], Bd. IIa, S. 84): »Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως

eine dem τρίτον γένος gemäÙe Denkform<sup>169</sup>, bis wir Träumer aufwa- *Der Begriff  
der Intuition*

ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν. ἄλλο γὰρ δεῖ τῶ νοοῦντι τὸ ἀγαθόν εἶναι.  
ἄνευέργητον οὔν.« Richard Harders Übersetzung (ebd., S. 85) behält  
>Raum< für >χώρα< bei: »Wenn dies denn richtig ausgeführt wurde, so hat  
das Gute für das Denken keinerlei Raum; denn für das Denkende muß das  
Gute etwas von ihm Verschiedenes sein. So wäre es also ohne Verwirklichung  
(Akt.)«

Grimm DWB, Achter Band 1893, verzeichnet unter >Raum<: »raum geben: in  
dem abgeblaszten sinne wie statt geben, zulassen, gelegenheit geben.«

Trotz dem Bedenken, Platons >χώρα< in späteren Raumauffassungen wie-  
derfinden zu wollen, sei auf den Anschein einer gewissen Vergleichbarkeit  
zwischen der χώρα und dem philosophischen Begriff des Raumes bei Hed-  
wig Conrad-Martius hingewiesen. Diese Vergleichbarkeit, über deren Ertrag  
ich allerdings nichts zu sagen vermag, ergäbe sich, sollte ihr Anschein nicht  
trügen, eben aus der Konzeption *beider* als Stätte, d.h. als *Ermöglichung*  
(δύναμις, potentia) des Räumlichwerdens von Etwas. Auch A. Gosztonyi  
nennt H. Conrad-Martius im Zusammenhang der χώρα ([Der Raum,] a.a.O.  
[Anm. 167], Bd. I, S. 87), aber wohl der Vollständigkeit seiner Material-  
sammlung zuliebe; meint er doch ([ebd.,] Bd. II, S. 996), die Autorin ver-  
wende »Ausdrücke [...], die den Sachverhalt eher verhüllen als klären (z.B.  
die Bestimmung des >Ermöglichungsgrundes der Räumlichkeit< [...]).« A.  
Gosztonyi zitiert H. Conrad-Martius, Schriften zur Philosophie, Bd. II, Mün-  
chen 1964, S. 338 (Hervorh. v. m.); vgl. dieselbe, Der Raum, München 1958,  
besonders III, Paradoxien des Apeiron, S. 85–108.

168 | Francis M. Cornford, Plato's Cosmology, a.a.O. [Anm. 127], S. 193.

169 | Das Wort >Denkform< soll in demselben Sinn, den Hegel ihm gegeben  
hat, verstanden sein. Seines Wissens sei der »Ausdruck >Denkformen< [...]  
zuerst von *Hegel* gebraucht« worden, schreibt Hans Leisegang\*, »und zwar  
gerade an der Stelle, wo er sich in der Vorrede zu seiner >Wissenschaft der  
Logik< mit der Auffassung auseinandersetzt, die Kant vom Wesen der Logik  
als einer in sich geschlossenen Wissenschaft hatte, die keiner Entwicklung  
fähig sei\*\*«. Hegel sieht die Denkformen »zunächst in der *Sprache* des Men-  
schen herausgesetzt und niedergelegt« ([G. W. F.] Hegel, [Wissenschaft der  
Logik, in:] Werke, [Frankfurt a.M. 1970,] Bd. 5, S. 20); zwar setze der Geist  
»sie nur *aus sich selbst*, aber es sind *zugleich Bestimmungen des Seienden*«  
([Nürnberger Schriften, in:] Werke [a.a.O.], Bd. 4, S. 215); diese »objektivi-  
schen Denkformen sind ein selbständiger Inhalt, die Partie des Aristotelischen  
*Organon de categoriis* – oder die vormalige *Ontologie*« ([ebd.,] S. 406f.). In  
der GroÙen Logik resümiert Hegel: »Sonach können wir dann viel weniger  
dafür halten, daß die Denkformen [...] uns dienen; daß wir sie und sie nicht  
vielmehr uns im Besitz haben; was ist *uns* übrig gegen sie, wie sollen *wir*, *ich*

*Spiegelbilder* *chen*, alsbald vermögend zur Einsicht in das *selbst-nicht-zu-Sehende*, worin uns »eines zugleich dasselbe und zwei würde« (ἐν ἅμα τὰ αὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον).<sup>170</sup> Ähnlich wie im Spiegel das *eine* Ding-qua-

---

mich als das Allgemeinere *über* sie hinausstellen, sie, die selbst das Allgemeine als solches sind?« ([Wissenschaft der Logik, a.a.O.] S. 25)

\* Leisegang hat, Hegels Ausdruck zum Programm erhebend, das Buch »Denkformen« verfaßt (2. Auflage, Berlin 1951; das Zitat vgl. S. 18). »In der Wissenschaft der Logik und in der Phänomenologie des Geistes finden sich [...] Ansätze zu der Einsicht«, heißt es kurz darauf, »daß es nicht nur *eine* Denkform und die ihr entsprechenden Gesetze der Logik gibt, sondern daß sich die Formen des Denkens ihren Gegenständen anpassen müssen. [...] Er [Hegel; J. S.] fordert eine Logik, mit der sich« – anders als mit der formalen – »nicht nur die Gegenstände der Mathematik und Naturwissenschaft bearbeiten lassen, sondern die alle Gebiete des Geisteslebens in ihrer Eigenart und der ihnen eigentümlichen Wirklichkeit erfaßt und durchdringt. Anstatt aber, dieser Forderung entsprechend, für jedes Gebiet eine eigene Logik auszuarbeiten, zwingt er alle in die *eine* Denkform seiner Dialektik hinein« (ebd., S. 20f.). Darin eben meint sich Leisegang von Hegel unterschieden, daß er selber, eigentlich dessen Ansätze nur fortführend, so vielfach verschiedene Denkformen wie z.B. den Gedankenkreis, den Kreis von Kreisen, die Begriffs-pyramide, die euklidisch-mathematische Denkform etc. philosophisch aufzugliedern und historisch aufzuweisen versucht.

\*\* Der Ausdruck »Denkformen« steht, genauer, in der »Vorrede zur zweiten Ausgabe« der Logik, Berlin 1831 (Werke, Bd. 5, [a.a.O.] S. 20 und 25), aus der Leisegang auch seine Belege für das Vorkommen des Ausdrucks nimmt; doch verwendet Hegel das Wort spätestens schon 1812 in seinem Nürnberger Gutachten »Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien« (Werke, Bd. 4, [a.a.O.] S. 406). Aus demselben Jahr 1812 stammt die »Vorrede zur ersten Ausgabe« der Logik, in der Denkformen nicht erscheint. Die von Leisegang angezogene Kritik Hegels an der Kantischen Beurteilung der Logik steht in keiner der beiden Vorreden, sie folgt erst in der Einleitung, Abschnitt »Allgemeiner Begriff der Logik«. Soweit ist Leisegang zu korrigieren.

Grimm DWB, Zweiter Band 1860, kennt »Denkform« nicht, jedenfalls fehlt das Wort zwischen »denkfaul« und »Denkfreiheit«.

Es dürfte angebracht sein, sich jedenfalls, sobald gewisse, als *dialektisch* (oder *spekulativ*) zu charakterisierende *Sprachfiguren* auftreten, der Hegelschen *Denkformen* qua Bestimmungen des *Seienden* zu erinnern; deren »Untersuchung [...] ist allein die Philosophie« ([Philosophie der Religion, in:] Werke, Bd. 17, S. 201). Siehe unten im Text und Anmerkungen 170ff.

170 | Platon, Tim[aios] 52 d1. – Die Schwierigkeit der Stelle hat sich in der

bespiegeltes, in sich *selbst* unterschieden, zugleich als *zwei* Dinge – es *Der Begriff selber* und sein Gegenteil, das Ding-qua-*gespiegeltes* – und als *eines der Intuition* nur sichtbar wird<sup>171</sup>, »ein in sich *einiges* Doppeltes«<sup>172</sup> äquivalent einem in sich *doppelten* Einen. Das *Was* der  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  ist, Platonice, dem *Was* des Spiegels *strukturgleich*.<sup>173</sup>

---

Vielzahl voneinander abweichender Übersetzungen niedergeschlagen. Ich folge genau Platons Text, darin überein, soweit ich sehe, einzig mit Marsilio Ficino: »[...] unum simul idem & duo fient« (Platonis Opera, vol. IX, a.a.O. [Anm. 130], S. 349). – Vertreten läßt sich Hans Günter Zekls Übersetzung: »[...] müßte ein und dasselbe zugleich auch zwei werden« (Timaios-Ausgabe, a.a.O. [Anm. 164], S. 85); nicht vertreten läßt sich Zekls Kommentierung: »Die Sätze von der Identität und vom Widerspruch liefern also dem präzisen Wissen von dem, was wirklich ist, die unanfechtbare formale Grundlage« (ebd., S. 210, Anm. 133). *Das* ist [in] Tim[aios] 52 d1 nicht gemeint; vielmehr hebt Platon auf *Selbstverhältnisse* wie die *spekularen* ab, die eben jene Sätze, ohne sie außer Kraft zu setzen, dialektisch tangieren.

171 | Ich erinnere an das, Spiegelbilder fundierende, Selbstverhältnis des Blicks *in* den Spiegel, welcher als dieser eine zugleich er selber *und* sein Gegenteil, der Blick *aus* dem Spiegel, ist; welcher (nach Abschnitt I.1.4 [ab S. 29]) *übergreifende* Gattung seiner selbst *und* seines Gegenteils ist, nämlich Gattung des Blickes *in* den Spiegel *und* des Blickes *aus* dem Spiegel.

172 | Diese spekulative Wendung Königs habe ich zuerst in der Studie »Spiegelblicke« aufgenommen (siehe Abschnitt I.1.4). Vgl. Josef König, Vorträge und Aufsätze, München 1978, S. 34; dort, in Königs Vortrag »Das System von Leibniz«, bezieht sich die Wendung auf die Hegelsche Konzeption des übergreifenden Allgemeinen (der übergreifenden Gattung).

173 | Taylor und Cornford, ziehen sie zwar keine spekulative Konsequenz aus dem Spekularen, stehen meiner Auffassung nicht ganz fern. So schreibt Alfred E. Taylor ([A Commentary on Plato's Timaeus,] a.a.O. [Anm. 124], S. 348; Hervorh. v. m.): »Timaeus means that space is to the παραδείγματα what the surface of a mirror is to the objects the mirror reflects«; und Francis M. Cornford schreibt (Plato's Cosmology, a.a.O. [Anm. 127], S. 194; Hervorh. v. m.): »The copy or image, not having the substantial existence of a perfectly real thing (ὄντως ὄν), but being ›the ever-moving semblance of something else\*‹, requires some medium ›in which‹ it may appear and disappear, like a mirror image.«

\* Cornfords Übersetzung von Platon, Tim[aios] 52 c3: »ἐτέρου δέ τινος αἰφέρεται φάντασμα«; vgl. ebd., S. 192f.

Tim[aios] 50 c7–d2 nennt Platon – nach (1) dem Werdenden und (2) dem, worin es wird – als drittes γένος: »das, nach dessen Abbildung das Werden in die Natur tritt« (H. G. Zekl, a.a.O. [Anm. 164], S. 81; für: »τὸ

*Spiegelbilder* Hegels Satz aus der »Enzyklopädie«, »Ich ist das Denken als Denken-des«<sup>174</sup>, aufnehmend, hat Josef König notiert<sup>175</sup>: »Der Spiegel ist das

---

δ' ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γινόμενον»). 51 a1f. nennt er das *Werdende* auch »die Abbilder alles ewig Seienden« (ebd.; für: »τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων [...] ἀφομοιώματα«). Man sollte »ὁμοιος« auch in den Ableitungen beim Worte nehmen: (laut W. Pape, [Griechisch-deutsches Handwörterbuch] a.a.O. [Anm. 44]) als »ähnlich, von gleicher Art, derselbe, die genaueste Übereinstimmung ausdrückend«. Liddell & Scott verzeichnet ([Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19], unter »ἀφόμειος«): »-όω, *make like*, τινί τι; – also in Med. or Pass., *become or be made like*, τινί Pl. R. 396 b, al.; c. acc. rei, *portray*, of painters, *make a copy*, Pl. Cra. 424 d. ὡμα, τόο, *resemblance*, Id. R. 395 b. -ωσις, ἦ, *making like*« (hier und im Pape-Zitat: ohne lexikalische Hervorh.; Auslassungen nicht gekennzeichnet). Die *χώρα*, die keinem Sinne wahrnehmbare, bildet das *Werdende* weder wie auf der Leinwand des Malers, noch wie im Marmor des Bildhauers, noch wie in sonst einem Material ab; allein der Spiegel als *spiegelnder* (nicht sein Glas, Metall etc.) erfüllt die Bedingung der Nichtwahrnehmbarkeit des *Worin*; auch bildet er ὁμοιωτικῶς ab: »on the basis of analogy«.

174 | [G. W. F.] Hegel, [Enzyklopädie, in:] Werke, a.a.O., Bd. 8, [Anm. 169], S. 89 (Enzykl[opädie] I, § 24, Zusatz 1).

175 | »hat Josef König notiert«. Während ich an dem vorstehenden Absatz arbeitete, erhielt ich, dank der freundlichen Vermittlung von Dr. Almut Mutzenbecher, drei Texte aus Königs Nachlaß, den die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen verwahrt. Es sind philosophische Notate zu dem Thema »Spiegel«: Cod. Ms. J. König 98 Beilage, 91.2. und 91.3 (laut Göttinger Verzeichnis 1987). Den ersten Text, von ihm wußte ich aus einer provisorischen Aufstellung des Nachlasses, habe ich in Anm. 17 zu Abschnitt I.1.2 [auf S. 23f.] erwähnt; die beiden anderen hat Frau Mutzenbecher hilfreich den Photokopien beilegen lassen. Ich bin sicher, daß der – nicht allein an Umfang – reiche Nachlaß weitere *Specularia* bereithält.

98 B. umfaßt auf 27 zweiseitig beschriebenen Bogen insgesamt 53 Seiten; die Bogen 1–19 sind numeriert, die folgenden mit α–ε und ι–λ gekennzeichnet. (Die Bogen ζ, η und θ fehlen in der mir vorliegenden Kopie; ob sie in der Handschrift verloren sind, ist zu prüfen.) Ich zitiere die Bogen/Seiten, anfangend mit l [re] und endend mit λ [re]. 91.2 umfaßt auf 15 zweiseitigen Bogen insgesamt 28 Seiten, davon 27 als a1 [re] – a14 [re] gezählt; die 28. Seite, eigentlich als a15 [li] zu zählen, ist gleich der linken Spalte des Bogens b1, auf dessen rechter 91.3 beginnt. Dieser Text umfaßt auf 7 zweiseitigen Bogen die insgesamt 13 Seiten b1 [re] – b7 [re]. Ich zitiere 91.2 und 91.3, m. m., entsprechend 98 B. [alle Klammer von J. S.]

Der Titel »Spiegelmanuscript«, ihn gebraucht König auf S. 12 [re] selber,

Spiegeln als *Spiegelndes*»; die Analogie von κάτοπτρον und χώρα *Der Begriff* erlaubt zu sagen, diese sei das Abbilden der Urbilder qua Spiegeln, *der Intuition* oder *das Werden*, als Abbildendes-qua-Spiegelndes.<sup>176</sup> Ist Hegelisch

---

erscheint mir für alle drei Texte angemessen. 98 B., S. I [re], ist überschrieben: »10. 9. 36. Heute nachmittag Lou\* die Spiegelsachen vorgelesen« [dieser Text ist erschienen in: Siegfried Blasche/Mathias Gutmann/Michael Weingarten, *Repraesentatio Mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse*, Bielefeld 2004]; S. α [re] setzt mit der Datumszeile »15. 9. 36 bei der Redaktion der Habilitationsschrift« [erschien ebd.] ein (diese erscheint 1937). In 91.2, S. all [li], findet sich die Angabe »Morgens (4. 8. 39)«; 91.3 weist keinen Datumsvermerk auf, dürfte aber gleichfalls aus dem August 1939 stammen.

\*Lou Andreas-Salomé: geb. 1861, gest. 1937 in Göttingen; veröffentlichte u.a. Erzählungen, Dichtung, Erinnerungen; stand dem Wiener Kreis der Psychoanalytiker und Sigmund Freud nahe; war mit Nietzsche und Rilke befreundet. Zu ihrer Bekanntschaft mit König vgl. ihr Buch »Eintragungen: letzte Jahre«, hrg. und mit einem Nachwort von Ernst Pfeiffer, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1986, passim. Cod. Ms. J. König 220, ein psychoanalytischer Aufsatz von Lou Andreas-Salomé, und 225, Königs Tagebücher 1934–1970, sind bis zum Jahre 2004 gesperrt. – Unmittelbar nach der Überschrift, S. I [re], eröffnet der von mir angeführte, von König sich spekulär anverwandelte Hegelsatz den ersten der drei Texte. König bezieht sich wiederholt auf Hegel, ebenso (z.B. S. 5 [re]) auf das eigene »Sommer-Hegel-Kolleg 36«. Andere Notate erinnern zwar an Überlegungen in »Sein und Denken«, machen indessen den Spiegel nicht zu einem analogischen Mittel, spekulativer Selbstverhältnisse innezuwerden, sondern zu ihrem philosophisch vorrangigen Sujet. Probleme aus dem »Spiegelmanuscript« werde ich, vorzugsweise, in Studie 7 [nicht ausgearbeitet] aufnehmen: Das Manuscript, ein Denken über den Spiegel, ist exemplarisches Spiegeldenken.

176 | Man mag Bedenken äußern, ich hätte Platon zu eng an Plotin, insofern dieser »Körperliches wie Materielles [...] als Spiegelungen der Ausstrahlung des Einen im Nichtseienden verstanden« habe, herangerückt. (Solche, wie eine opinio vulgata daherkommende Plotin-Auskunft entnehme ich den Anmerkungen, die Hanswilhelm Haefs seiner Übersetzung des staunenswert alexandrinischen Romans »Lemprière's Wörterbuch« von Lawrence Norfolk, München 1992, S. 743, beigegeben hat.) Daß Plotin um etliches differenzierter – auch in Differenz zu Platon – begriffen werden müsse, zeigen schon Summarien: weder J[ulius] Stenzels sieben Handbuch-Seiten noch H[ans]-R[udolf] Schwyzers 120 R[eal]e[ncyclopädie des Altertums]-Spalten nennen den Spiegel auch nur in einem einzigen Satz. Vgl. hingegen F. Heinemanns Studie »Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Lo-

*Spiegelbilder* unser Ich »diese Leere, das *Rezeptakulum* für alles und jedes, [...] welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch [...] eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben«, bis »die philosophische *Reflexion* dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung« mache<sup>177</sup>, ist Platonisch die *χώρα* der weltwahrende *Spiegel*, *potentia* die Stätte *aller* Bilder schlechthin, deren eines und deren anderes, viele und aber viele, doch *niemals* sie *in toto* erschöpfend, *er unserem Blick actu* zu entwerfen gestattet.<sup>178</sup> Die *χώρα* *ist das*, wodurch jedwedes Werden-qua-gespiegeltes *ermöglicht* wird, und sie *ist* – wie der Spiegel, König zufolge<sup>179</sup>, »das Spiegeln-Könnende, das Spiegeln-Vermögende« *ist* – *nichts als eben dies*, ihr τί ἔστι, keines *nicht-mehr-Spiegeln-Könnens* irgend gewärtig.<sup>180</sup> Potentielles *Worin* alles Werdens-qua-Gespie-

---

gos-Licht-Theorie bei Plotin. (Ich werde die drei Titel anderenorts vervollständigen.) Hinsichtlich Plotins gilt, was er seinerseits an Platon, der ihm »göttlich« hieß, monierte: »τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος, οὐ ταῦτὸν λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν [\* Was sagt nun dieser Philosoph? Offenbar äußert er sich nicht überall in derselben Weise, so daß man leicht und bequem des Mannes Sinn durchschauen könnte (Plotin, Eneaden, übers. von Hermann Friedrich Müller, Band 1, 1878, S. 123)]« (Enneaden, IV. 8 (6) 1). Um Plotin zu antworten, erscheint es mir sinnvoller, Platon, anstatt ihn neuthomistisch oder gar neukantianisch zu tingieren, vom *Neuplatonismus* her zu lesen. Doch sollte einer Platons Aristarch sein wollen und, wie jener den Homer, den Philosophen aus ihm selber zu erklären suchen.

177 | [G. W. F.] Hegel, [Enzyklopädie, in:] Werke, a.a.O., Bd. 8, [Anm. 169], S. 89 (Enzykl. I, § 24, Zusatz 1); Hervorh. v. m. Wie J. König den Hegelsatz für sein Sprechen über den Spiegel nutzt (siehe Anm. 175 [auf S. 268f.]), macht Hegel sich Platons Aussage über die *χώρα* als *receptaculum* (Tim[aios] 50 d2 f.: »τὸ μὲν δεχόμενον« [\* das Aufnehmende (dt.: Platon, Timaios, a.a.O., Anm. 127, S. 81)]; siehe Anm. 157 [auf S. 259f.]) für sein Sprechen über das Ich zunutze. Ich kann den Gebrauch von »Rezeptakulum« in diesem Zusammenhang nicht für unabsichtlich halten.

178 | Die *Strukturgleichheit* zwischen dem Was der *χώρα*-als-abbildender und dem Spiegel-als-spiegelndem bedeutet: Die beiden Relationen *Abbilden* (X) und *Spiegeln* stimmen in allen *logischen* Eigenschaften überein. Spreche ich von der *χώρα* als einem Spiegel, spreche ich so in einer rein *formalen* Rücksicht und sage materialiter nichts über die *χώρα* aus. – Dazu, daß unser Blick die Spiegelbilder entwirft, siehe Abschnitt II.1.7 [ab S. 149].

179 | J. König, »Spiegelmanuscript«, a.a.O. [Anm. 175], 98 Beilage, S. 1 [re].

180 | Vgl. ebd. 91.2, S. a3 [li]: »Gewisse Dinge *machen*, dass wir Dinge in

gelt-werdens, ist die  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  ein  $\acute{\omicron}\nu$   $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$  nicht als dieses, schließt sie aus, je  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$  *dazusein*.<sup>181</sup> Der Begriff  
der Intuition

---

ihnen sehen. Solche Dinge nennen wir Spiegel. Und das Verbum ›spiegeln‹ ist ein Ausdruck für die Art, wie solche Dinge die Möglichkeit gewähren, andere Dinge in ihnen zu sehen. Das Spiegeln ist ein *Ermöglichen*. Vielleicht ist auch das die Dinge-aus-dem-Dunkel-heben [oder ›holen‹ zu lesen; J. S.] ein Ermöglichen.« – Siehe Anm. 143 [auf S. 255f.] zum Licht als dem Ermöglichungsgrund des Sehens.

»nichts als eben dies« (siehe auch Anm. 157 [auf S. 259f.]). Ich habe diese Begriffsbildung, um sie auf das Spiegeln anzuwenden, zunächst von J. König, Vorträge und Aufsätze (a.a.O. [Anm. 172], S. 319f. und 346f.) aufgenommen. Im »Spiegelmanuscript« stieß ich dann auf dieselbe Intention bei König: »Vielleicht ist es eigentümlich richtig, zu sagen: der Spiegel sei *nichts* als eben der Spiegel. Denn die Bemerkung, dass er ›aus einem Material‹ besteht, z.B. ein Bronzespiegel ist (die Engländer sagen für Spiegel einfach ›glass‹), und also etwa auch noch ›ein Stück Bronze‹ ist, geht eigentümlich nebenbei [oder *nebenher* zu lesen; J. S.], ins Leere« (a.a.O. [Anm. 175], 98 B[eilage], S. 2 [li]f.); »Das Nichts-sein-als trat entgegen z.B. beim Spiegel als dem *Spiegelnden* (oder beim Ich als dem Denkenden)« (91.2, S. a14 [re]). Zur Verdeutlichung heranzuziehen ist etwa: »Der Unterschied zwischen dem ›einem Gedanken nachgehen‹ und einer Person nachgehen, hängt damit zusammen, dass ein Gedanke *nichts* ist als das, dem man beispielsweise nachgehen kann. Während eine Person eben nicht nichts ist als etwas dem man nachgehen kann« (91.2, S. a14 [li]).

181 | Josef König überschreibt den Teil 91.3 des »Spiegelmanuscripts« (S. b1 [re]): » $\acute{\omicron}\nu$   $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$  *Spiegel*«.

Für das Ausschließen des  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$  Daseins der  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  weise ich, indem ich H.-R. Schwyzers Art[ikel] »Plotinos« in Pauly/Wissowa, Realencycl[opädie] d[er] class[ischen] Altertumswissenschaft (RE XXI, 1951, Sp. 472–592) zitiere, auf eine zumindest formal ähnliche Begriffsbildung bei Plotin hin (Sp. 568).



## **KOROLLARE UND SCHOLIEN**



## NARZISS ODER DIE ERFINDUNG DER MALEREI. DAS BILD DES MALERS UND DAS BILD DES SPIEGELS

»[...] una cosa naturale, vista in un grande specchio« (Leonardo)

1. Caravaggio hat auch seinen Narziß aus der »Freude« gemalt, die Jacob Burckhardt ihm schlechthin zuschreibt: »[...] dem Beschauer zu beweisen, daß es bei all den heiligen Ereignissen der Urzeit eigentlich ganz so ordinär zugegangen sei wie auf den Gassen der südlichen Städte gegen Ende des 16. Jahrhunderts.«<sup>1</sup> Dieser Wasserspiegel, irgendein *canale*, ist nicht der mythische Ort aller Blicke, in denen sich einer zuerst erkennt; dieser Spiegelknabe, irgendein *ragazzo*, ist nicht verwandelt, wenn er sich wieder erhebt.<sup>2</sup> Keine Narzisse geworden, Schönheit in blickloser Blüte sich wiegend, wird Narziß, die Bewußtheit des bildhaften Körpers wagend, zu einem der »energischen Charaktere«<sup>3</sup> Caravaggios. Er mutet sich den eigenen Blick auf sich selber zu, ohne zu leiden, er traut sich ein eigenes Bild von sich selber zu, und zwar mit »Leidenschaft«.<sup>4</sup> Weshalb sollte er sich kein Bild von einem Bild seiner selbst machen, z.B. ein auch-zu-verwahrendes von einem nur-zu-gewahrenden; und über deren *Wahrheit* wäre nichts entschieden.

Leon Battista Alberti bemerkt, Narziß sei »der eigentliche Erfinder der Malerei« gewesen.<sup>5</sup> Der Tiefsinn dieser Bemerkung wird freilich erst einzulösen sein, nachdem ihr Widersinn aufgelöst ist. Einen Spiegelknaben, wie Ovid ihn philosophisch dichtend, wie Gottlieb Schick ihn akademisch malend mythologisiert hat, ließe der Tod des Verblässens oder das Verblässen des Todes innehalten, dem Augenblick seines Sterbens noch das Ebenbild seines Lebens abzugewinnen. Daß der narzißtische Knabe aufblühe, anstatt als Narzissenblume zu welken, genügt aber nicht, damit der sich-Spiegelnde schon der sich-Malende werde. Er hat vielmehr in der Wirklichkeit seines Spiegelbildes die Ermögli-

---

1 | J[acob] Burckhardt, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens*, Neudruck der Urausgabe, Stuttgart o. J., S. 954.

2 | Vgl. meine Interpretation »Ovid. Die Sinnlichkeit des Spiegels«. In: *Spiegelbilder. Sappho/Ovid*, Wittgenstein/Canetti, Marx/Piranesi, Stuttgart 1975, S. 31 [hier im Band ab S. 287].

3 | J. Burckhardt, [Der Cicerone, a.a.O. (Anm. 1)].

4 | Ebd.

5 | In »Della Pittura« (1435), zitiert nach G[ustav] F[riedrich] Hartlaub, *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, München 1951, S. 13.

*Korollare und Scholien* chung eines Bildes von sich überhaupt zu entdecken, und er hat dieser Möglichkeit eine malerische Verwirklichung zu erfinden. Mag Alberti ein »Apercu«<sup>6</sup> beabsichtigt haben, gelungen ist ihm eine Apperception der bildenden qua abbildenden Kunst.

Der *uomo universale* des Humanismus, ein früherer und kleinerer Leonardo, soll sich auf einen antiken Philosophen berufen können: Platon »ist wohl der erste, der die Analogie von Malerei und Spiegelung ausspricht«.<sup>7</sup> Was Platon ausgesprochen haben soll, dem sollte nachgefragt werden. Der Maler, läßt er Sokrates sagen, mache auf irgendeine Weise einen Stuhl; daß der Spiegel einen Stuhl mache, auf welche Weise immer, läßt er Sokrates nicht sagen. Statt dessen heißt es sinngemäß, auch du und ich, obzwar keine Maler, seien imstande, auf irgendeine Weise einen Stuhl zu machen. Sokrates: Nämlich, »[...] wenn du einen Spiegel nehmen und überall herumtragen wolltest. Schnell wirst du eine Sonne machen und was am Himmel ist, schnell eine Erde, schnell dich selber und die übrigen Lebewesen, und Kunst- und Naturdinge [...]«.<sup>8</sup> Zwischen dem, der malt (z.B. mit einem Pinsel), und dem, der spiegelt (z.B. mittels eines Glases), behauptet Platon eine Analogie insofern, als beide etwas machen (ποιεῖν); zwischen dem Malkünstler und dem Spiegelgerät behauptet er insofern keine.

2. Die beiden Wendungen »das Bild des Malers« und »das Bild des Spiegels« scheinen sich semantisch nur durch die Genitive »des Malers« und »des Spiegels«, doch logisch sowenig wie grammatisch voneinander zu unterscheiden. In beiden Fällen sprechen wir von einem »Bild des ...« einerlei, ob ein Maler es male oder ein Spiegel es spiegele. Wir sprechen so, als tue der Spiegel etwas, indem er spiegelt, wie der Maler etwas tut, indem er malt. Auch sprechen wir so, als hätten wir in beiden Fällen bloß verschiedene, indes keine *als* Bilder verschiedenen Bilder vor Augen.<sup>9</sup> Daß unser Sprachgebrauch einen semantisch vordergründigen Unterschied nivelliert, ist leicht, daß er auch einen grammatischen soviel wie logischen und infolgedessen hintergründig semantischen Unterschied nivelliert, ist schwer zu sehen. Keineswegs abzusehen ist, ob sich angesichts von Bildern, die solche des Malers und des Spiegels sind, diese Schwierigkeit steigert.

---

6 | Ebd.

7 | Ebd., S. 14.

8 | Vgl. Platon, [De] rep[ublica] 596 d9–e11; zitiert ist d9–e3.

9 | Das ist die logische Unterscheidung von *diversa* und *differentia* [siehe auch die Abschnitte I.1.1 (ab S. 15) und II.1.5 (ab S. 132)].

»Das Spiegelbild ist das Bild ›des Spiegels‹«, merkt Josef König *Narziss oder die Erfindung der Malerei* an<sup>10</sup>, »und dieser Genitiv ist ein possessiver. Der Spiegel besitzt aber nicht etwas, das *ein Bild wäre*, sondern *spiegelt* das Ding ähnlich, wie der Maler das Ding  *malt*. Das Spiegelbild ist so das Bild ›des Spiegels‹ ähnlich wie ein Bild das Bild ›des Malers‹ ist, der es gemalt hat«. Der gen. possessivus bezeichnet den Besitzer oder Eigentümer einer Sache (›domus Caesaris‹ meint das Cäsar gehörende Anwesen); er dient daher auch zur Bezeichnung des geistigen Eigentums (›statua Phidiae‹ meint dann eine von Pheidias geschaffene Statue), hieße jetzt aber besser ein gen. *auctoris*, des Urhebers, um ihn von einem juristischen Besitzfall, der ebenso ›statua Phidiae‹ lautet, abzuheben. Übrigens lautet ›statua Phidiae‹ nicht anders auf einen dritten Fall: daß die Statue den Pheidias darstelle.

Das Spiegelbild als Bild ›des Spiegels‹ und das Malerbild als Bild ›des Malers‹ sollen einander »ähnlich« sein. Ihre Ähnlichkeit wird damit begründet, daß ›des Spiegels‹ und ›des Malers‹ possessive Genitive seien. Aber Spiegel lassen sich in keiner Weise, in welcher sie Malern ähnlich würden, als Besitzer ihrer Bilder auffassen, auch nicht als deren geistige Eigentümer. Zwar könnte man, um beide Genitive auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, einen gen. *pertinentiae* (»der Zugehörigkeit«<sup>11</sup>) konstruieren, nur müßte man dem Gewinn alsbald den Verlust abrechnen: die Benennung genitivischer Eigenart.<sup>12</sup> Wir halten es genauer mit einer nicht ihres grammatischen Alters, sondern

---

10 | In »Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie«, Halle a. d. Saale 1937, S. 67, Anm. 1. König ist einer der wenigen, die den *logischen* Unterschied zwischen Maler- und Spiegelbildern beachten und behandeln. Vielfach an König anknüpfend, hat H[ans] H[einz] Holz (in: Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, Hegel-Jahrbuch 1961, S. 61–124) die Logik des Spiegelbildes fortentwickelt. Warum ich ihm und König in der Auffassung des Ausdrucks ›Bild des Spiegels‹ als eines, wenn auch »zweifelhaften« (Holz), gen. possessivus bzw. subjectivus (s. u.) nicht ohne weiteres folgen kann, begründe ich ausführlicher in meiner zu einem späteren Zeitpunkt vorzulegenden »Spiegelschrift« [gemeint ist die vorliegende Arbeit ab S. 124].

11 | Nämlich der *realen*; in dieser Terminologie wäre der o[ben] a[n]gegebene dritte Fall, daß die Statue den Pheidias darstelle, ein Genitiv der *begrifflichen* Zugehörigkeit (gen. *generis*).

12 | Vgl. H[einz] Happ, Zur Erneuerung der lateinischen Schulgrammatiken, Frankfurt a.M. 1977, S. 90, Anm. 22: »Der ›Genetivus pertinentiae‹ besagt genau so wenig wie die altehrwürdige Leer-Formel vom Kasus ›des Bereichs‹.«

*Korollare und Scholien* ihrer logischen Frische wegen zu würdigenden Unterscheidung in einen *gen. subjectivus* und *objectivus*: »Er ist *subjectivus*, wenn durch ihn derjenige Gegenstand ausgedrückt wird, der etwas thut, dem etwas angehört ...; *objectivus*, wenn der Genitiv den leidenden Gegenstand bezeichnet oder dasjenige, worauf die Handlung oder Empfindung gerichtet ist.«<sup>13</sup> Demnach wäre »des Malers« ein subjektiver, hingegen »des Spiegels« ein objektiver Genitiv, wäre der Maler ein etwas-Tuender, hingegen der Spiegel ein etwas-Leidender.

Um in dieser Unterscheidung der Grammatik, die eine semantische Differenz von Genitiven aufdeckt, eine Unterscheidung der Philosophie zu finden, erinnert man sich vorteilhaft der Kategorienlehre. Deren antiker Zustand gibt, sogar bei Aristoteles, eine wie immer geartete »Verwandtschaft der logischen Kategorien mit grammatischen Verhältnissen«<sup>14</sup> zu erkennen. So entspricht dem »Was« eines Dinges das Substantiv, seinem »Wie« das Adjektiv, entsprechen seinem »Wo« und seinem »Wann« die Adverbien des Ortes und der Zeit: »Tisch« ist das Was dieses Dinges, aus Holz [hölzern; J. S.] zu sein, sein Wie<sup>15</sup>, sich hier und jetzt zu befinden, sein Wo und Wann. Unter den zehn Kategorien des Aristoteles stehen auch »Tun« und »Leiden« (»ποιεῖν« und »πασχεῖν«), die ihre Entsprechung in Aktiv und Passiv haben: »[...] thun z.B. schneidet, brennt; leiden z.B. wird geschnitten, gebrannt.«<sup>16</sup>

Bei der Kategorie des Tuns mag »dem Aristoteles die ursprüngliche Bedeutung des künstlerischen ποιεῖν vor[schweben; J. S.], das im Stoffe bildet«.<sup>17</sup> Laut Platon macht der Maler auf irgendeine Weise einen Stuhl, auf *die* Weise nämlich, daß er einen macht, wie er erscheint, nicht einen, wie er in Wahrheit ist. Abgesehen von seinem Wie, Wo, Wann etc., ist dieses Machen kategorial ein Tun, beides ein ποιεῖν. Dem Spiegel schreibt Platon kein Machen, auf beliebig welche Weise, zu. Den Spiegel nehmend, ob zur Hand oder vor Augen<sup>18</sup>, seien jedoch wir selber auf eine dem Maler analoge Weise alles und jedes zu machen imstande, sogar uns selber. Auch dieses unser Machen,

---

13 | C[arl] G[ottlob] Zumpt, Lateinische Grammatik, 12. Auflage, Berlin 1865, S. 281.

14 | [Friedrich] A[dolph] Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 1: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 23.

15 | J. König, [Sein und Denken,] a.a.O. [Anm. 10], S. 6.

16 | Aristoteles, cat[egoriae] 2 a 3f. (in der Übersetzung von A. Trendelenburg, [in:] a.a.O. [Anm. 14]).

17 | [F.] A. Trendelenburg, [Geschichte der Kategorienlehre,] a.a.O. [Anm. 14], S. 134.

18 | Platon differenziert hierin nicht.

wozu wir einen Spiegel benötigen, ist kategorial ein Tun, während das nicht-Machen des dazu benötigten Spiegels anders zu bestimmen ist. Würden wir ihn in Ruhe lassen<sup>19</sup>, würden wir keinen Gegenstand, wie er erscheint, mit ihm machen können, geschweige denn unsere Erscheinung zu unserem eigenen Gegenstand; daher taugt das aristotelische ›in Ruhe sein‹ nicht. Wäre der Spiegel der Besitzer seiner Bilder, wäre ›Haben‹ anwendbar; aber er besitzt sie nicht. Daß er selber *nicht* etwas macht, unterwirft ihn der Kategorie des Leidens: ihm *wird* etwas getan, allerdings um den Preis des Anscheins, daß *er* es täte.

*Narziss oder die Erfindung der Malerei*

3. Hartlaub hebt eine »freilich nur gemalte Statue des Narziß« als »bemerkenswert« hervor; »sie befindet sich [...] in der Nische des großen Tempels, in welchem sich Raffaels philosophische ›Schule von Athen‹ versammelt, und zwar auf der Seite Platos!« Narziß, so läßt Hartlaub sich ein, »erscheint hier als der ›erste Philosoph‹ im Sinne der sokratisch-platonischen Forderung«<sup>20</sup>, nur läßt er aus, daß Platon mit dem Gesicht Leonardos erscheint.<sup>21</sup> Das eine, wer sich selber erkennen wolle, müsse das Eigene *einsehen* können, mag bedeutet sein, doch das andere auch, wer sich selber malen wolle, müsse das eigene *Aussehen* kennen; in beiden Bedeutungen ist ihm ein Spiegel vorzuhalten. Hartlaub läßt nicht aus, daß die Narzißstatue »mit der Leier ergänzt« sei, »falsch«, wie er meint, nur ist die befremdende Leier so wenig falsch wie der verfremdete Kopf. Platon als Leonardo darzustellen, huldigt der Kunst, Narziß als Musiker vorzustellen, feiert die Philosophie, die Feier schließe denn die Huldigung ein. Narziß auf der Seite Leonardos also: der Knabe, der über seinem Spiegel die Malerei erfunden habe, und der Künstler, der für seine Malerei den Spiegel entdeckt hat.

Der »Trattato della Pittura« enthält einleuchtende, ja erleuchtete Abschnitte darüber, »wie der Spiegel der Lehrer der Maler« oder »wie auf der Spiegeloberfläche wahre Malerei« sei.<sup>22</sup> Der Praxis dient der

---

19 | Im Gegensatz zu Platon, [De] rep[ublica] 596 d 9–c 3. »[...] wenn du einen Spiegel nehmen und überall herumtragen wolltest«, dann und *nur* dann wirst du z.B. eine Sonne machen.

20 | G. F. Hartlaub, [Zauber des Spiegels,] a.a.O. [Anm. 5], S. 71.

21 | Man könnte auch umgekehrt sagen, Raffael habe Leonardo mit dem Gesicht Platons gemalt, wie andere Bilder und Büsten ihn als Aristoteles darstellen. Zu der damals üblichen Praxis, so den »Meister auf die wirksamste Weise seiner Nachwelt [zu] erhalten«, vgl. G[iorgio] Nicodemi, Das Bildnis Leonardos, in: Leonardo da Vinci. Das Lebensbild eines Genies, 7. Auflage, Wiesbaden/Berlin 1975, S. 9–16.

22 | Leonardo da Vinci, Traktat von der Malerei, nach der Übersetzung von

eher beiläufiger Hinweis, man solle beim Malen immer einen Planspiegel zur Hand haben: z.B. um das eigene Werk zu spiegeln, damit man »dasselbe umgekehrt« sehe, es einem vorkomme »wie von eines anderen Meisters Hand« und man über seine Fehler »ein besseres Urteil« erhalte<sup>23</sup>, z.B. um das gemalte und das gespiegelte Bild desselben Gegenstandes nebeneinanderzustellen, damit man vergleiche, »ob diese beiden Abbilder [...] Ähnlichkeit miteinander zeigen«. Zur Theorie taugt die bereits grundsätzliche Anweisung: »Und man soll vor allem anderen den Spiegel, und zwar den *Flachspiegel*<sup>24</sup>, [deshalb; J. S.] zu seinem Lehrer nehmen, weil sich auf seiner Fläche die Dinge in vielerlei Beziehung ähnlich darstellen wie im gemalten Bilde.« In den sich anschließenden Sätzen spricht einer, der als Schüler des Spiegels zu einem Meister des Malens geworden ist.

»Du siehst nämlich das auf eine Fläche gemalte Bild Dinge zeigen«, redet Leonardo den Leser an, »die erhaben aussehen; der Spiegel bewirkt auf einer Ebene das nämliche. Das Bild ist eine einzige Fläche, und der Spiegel desgleichen. Das Bild ist nicht greifbar, insofern man das, was rund und losgelöst scheint, nicht mit den Händen umgreifen kann; beim Spiegel ist's dasselbe. Spiegel und Bild zeigen das Abbild der Dinge, indem sie es mit Schatten- und Lichtwirkung umgeben; in beiden scheint das Abbild weit jenseits der Fläche zu stehen. Und wenn du nun also einsiehst, daß der Spiegel dir die in ihm enthaltenen Dinge vermöge der Umrisse (oder Zeichnung) und der Schatten und Lichter wie freistehende vorkommen läßt, und wenn außerdem dir in deinen Farben kräftigere Schattentiefen und hellere Lichter zu Gebote stehen als der Spiegel besitzt<sup>25</sup>, so wirst du sicherlich, sofern du diese Farben nur gut zusammenzustellen verstehst, zu bewirken vermögen, daß sich auch dein Bild wie eine natürliche, in einem großen Spiegel gesehene Sache ausnehme.«

---

H[einrich] Ludwig, hrg. und eingel. von M[arie] Herzfeld, Jena 1909, Art. 406 und 407, S. 188f. Im folgenden weise ich nur Zitate aus anderen Artikeln des Traktats nach.

23 | Ebd., S. 195.

24 | Hervorhebung von mir. Auf die Bedeutung des Unterschieds zwischen Flach- und Konvexspiegel für den Malenden wie das Gemalte gehe ich im siebten Abschnitt dieses Beitrags [ab. S. 284] ein.

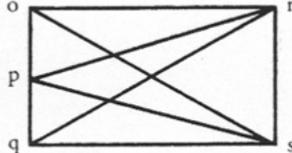
25 | Dazu merkt M. Herzfeld an ([Traktat von der Malerei.] a.a.O. [Anm. 22], S. 189): »Leonardo spricht hier wohl noch von den damals allgemein gebräuchlichen Metallspiegeln.« Spräche er nämlich von Glasspiegeln, brauchte er den Zusatz »und wenn ...« nicht zu machen, der Spiegel »besäße« dann kräftige Schattentiefen und helle Lichter zur Genüge.

Daß der Spiegel *der* Lehrmeister der Maler sei, folgt Leonardo daraus, daß auf seiner Oberfläche *die* Malerei sei; das Bild des Malers müsse, um »vollkommen« zu heißen, dem »Vor«-Bild des Spiegels gleichen. Die Begründung, gar »Grundlage der Wissenschaft der Malerei« überschrieben, liefert der Traktat schon im zweiten der fast tausend Artikel vorweg: »Die ebene Fläche hat ihr vollständiges Abbild über die ganze andere ebene Fläche hin (und in allen Teilen derselben), die ihr gegenübersteht.«<sup>26</sup> Marie Herzfeld, die ebenen Flächen als Spiegel auffassend, will auf diesen Satz »die ganze Licht- und Schattenlehre Leonardos« zurückgeführt, aus diesem »Sätzchen«, wie sie seine Bedeutung kontrastiert, »die Hauptargumente der Verjüngungsperspektive« hervorgegangen wissen: »Eine Bildfläche«, leitet sie ihre Ausgabe des Traktats ein, »ist ja nichts weiter als die sinnreiche Nachahmung eines Spiegels [...]«.<sup>27</sup> Hat Leonardo seine Bilder als Großer, habe Narziß sein Bild als Erster dem Spiegel nachgeahmt, sie sind beieinander in Raffaels Schule der Reflexion, Porträt eines Malers und Figur eines Mythos.

*Narziss oder die Erfindung der Malerei*

4. Der Preis des Anscheins, der Spiegel selber täte, was ihm getan wird, ist hoch genug, glauben zu machen, man zahle für Echtes; [er ist] allzu hoch, außer für Falschmünzer, um einen künstlerisch »machenden«<sup>28</sup>, wo nicht zauberisch »wirkenden«<sup>29</sup>, Spiegel zahlen zu können. Wir sagen freilich, »der Spiegel spiegelt«, »zeigt«, »leuchtet«, und von daher pochen wir auf ein gewissermaßen durch unsere Sprache ver-

26 | Leonardo, [Traktat von der Malerei,] a.a.o. [Anm. 22], S. 3. Er beweist diesen Satz dort so: »Es sei rs die erste ebene Fläche und oq sei die zweite, die der ersten gegenübersteht. Ich sage: die erste Fläche



rs ist ganz in (der Fläche) oq, und (ebensowohl) ganz (in dem Punkt) o, oder in q, oder in p. Denn rs ist die Basis des Winkels o und des Winkels p. und so aller unzähligen Winkel, die man auf oq bildet.«

27 | Ebd., S. XI. Nach »eines Spiegels« folgt: »der die von verschiedenen Objekten ausgeschiedenen Strahlenpyramiden auf ihrer Wanderung zum Auge unterbräche, sie durchschnitte, auffinge. Je weiter sich die Strahlenpyramiden von ihrer Basis entfernen, desto spitzer wird ihr Zusammenlauf; je näher dem Auge sie von der Schnittfläche der Bildwand aufgefangen werden, desto kleiner erscheint das Spiegelbild des Objektes.«

28 | Das ist *vom Spiegel*, nicht *gegen Leonardo* gesagt.

29 | Zum »wirkenden« Spiegel siehe H[anns] Bächtold-Stäubli (Hrg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Artikel »Spiegel«, [Berlin 1927].

bürgtes Recht zu sagen, daß er eine Aktivität doch übe. Wieder niveliert unser Sprachgebrauch einen semantischen Unterschied, wieder erinnert man sich vorteilhaft einer philosophischen Unterscheidung. Sie trifft Thomas von Aquin, indem er, Aristoteles aufnehmend, differenziert: »Duplex est actio. [\* Es gibt zwei Arten von actio]« Die eine greife »ab agente [\* vom Verrichtenden]« auf ein ihm äußerliches Ding über und gestalte es um, wie das Erleuchten, und diese sei eigentlich actio zu nennen. Die andere greife nicht auf ein ihm, dem agens, äußerliches Ding über, sondern verharre »in ipso agente« [im Verrichtenden selbst] als dessen eigne Vollendung, wie das Leuchten, und diese sei eigentlich »operatio« zu nennen.<sup>30</sup> Wir bekommen ein Ohr für die Differenz, wenn wir bei »actio« immer »in Bewegung setzen« und »Bewirkung«, bei »operatio« immer »beschäftigt sein« und »Obliegenheit« mithören. Fragend übrigens, ob Engel sich selbst erkennen, trifft Rilke die Unterscheidung; *Engel*: »Spiegel: die die entströmte eigene Schönheit / wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.«<sup>31</sup>

Der Spiegel leuchtet, wenn er erleuchtet wird. Das Licht, als agens des Erleuchtens, fällt auf den Spiegel, ein ihm Äußerliches, und verwandelt den bis dahin Dunklen: actio. Das Leuchten, als »agens« des Spiegels, fällt indessen auf kein ihm Äußerliches, es zu verwandeln, bleibt vielmehr sich selber innerlich, in seinem Aufscheinen schon ein vollendetes, vollkommenes Sein: operatio. Diese nenne er eine in dem Verrichtenden selbst (in ipso operante) »verbleibende Verrichtung«, sagt Thomas an anderer Stelle, »durch die anderes als die Verrichtung selbst nicht gemacht wird, so: das Sehen und das Hören. Dergleichen nämlich sind die Vollkommenheiten derer, deren Verrichtungen sie sind und deren Letztes sie sein können, da sie nicht auf irgendein Gemachtes hin geordnet sind, das Endziel wäre. [...] ein Tatwirken hingegen«, d.i. die actio im Gegensatz zur operatio, »aus dem irgendein tätig Gewirktes außer ihm selbst folgt, ist die Vollkommenheit des Verrichteten, nicht des Verrichtenden, und wird zu jenem wie zum Endziel in Beziehung gesetzt.«<sup>32</sup> Dergleichen wie Sehen<sup>33</sup> und Hören und das

---

30 | Thomas, Qu[aestio] disp[utata] de veritate, VIII, 6.

31 | R[ainer] M[aria] Rilke in der zweiten der »Duineser Elegien«.

32 | Thomas, Contra gentiles, I, 100. Ich zitiere nach der Übersetzung von H[ans] Nachod u. P[aul] Stern, Die Summe wider die Heiden, Bd. 1, Leipzig 1935, S. 353.

33 | In der Bestimmung des Sehens als operatio weicht Thomas von Aristoteles ab. Dieser lehrt, wie sein Kommentator I[ulius] Pacius sich (1597) ausdrückt: »Videre, non significat agere, sed potius pati [\* Sehen bedeutet nicht ein Tun, sondern eher ein Erleiden].« Gleichwohl bestimmt Aristoteles das

*Leuchten*, dieses aber als die Vollendetheit seiner selbst und des Spiegels, der ein Spiegel nur in seinem Leuchten ist. *Narziss oder die Erfindung der Malerei*

Er erleidet das Licht, es erweckt ihn zum Spiegeln, welches nichts als ein Leuchten ist, mithin kein Tätig-, sondern ein *Beschäftigtsein*<sup>34</sup>; ihm obliegt, gemäß den Gesetzen der geometrischen Optik, zu leuchten. In demselben Augenblick, da Licht ihn aufscheinen läßt, erweckt der so Beschäftigte den Anschein, auch geschäftig zu sein.

Das Tun des Malers hingegen ist *actio*, die etwas in Bewegung setzt, nämlich Pinsel und Farben, die auf ein ihm äußerliches Ding, nämlich eine Leinwand, übergreift und es umgestaltet, die ein Bild bewirkt, indem sie (laut Platon) auf irgendeine Weise einen Stuhl macht. Auch kann der Maler seine Gesetze, solche der optischen Ästhetik, durchaus mißachten. Aus seinem Tun folgt ein *Getanes* (*actum*) außerhalb seiner, des Tuns, selbst; wenn etwas hinsichtlich dieses Tuns terminologisch ›vollendet‹ oder ›vollkommen‹ zu heißen hätte, dann das *Getane* und nicht das *es-Tun* oder der *es-Tuende*. Für Aristoteles und Thomas ist das Malen, darin dem Bildhauen oder dem Häuserbauen vergleichbar, eine Bewegung zu einem Ziel, das nicht sie selber ist, während das Leuchten, darin dem Sehen vergleichbar, sein Ziel in sich selber hat und keiner Bewegung dahin bedarf. Mit einem nur scheinbar grammatischen *Passus* der *Metaphysik*: »Wie man z.B. zugleich etwas sieht und zum Gesehenen hat, denkt und zum Gedachten hat, weiß und zum Gewußten hat, aber nicht etwas lernt und zum Gelernten hat [...].«<sup>35</sup> Vom Maler läßt sich keineswegs sagen, daß er *zugleich* ein Bild male *und* es zum Gemalten habe; sein Tun, mag es kaum umwegig, wird bestenfalls zielstrebig sein; es bleibt sein *Präsens*, bis es *perfectum* ist. Der Spiegel jedoch leuchtet *und hat zugleich* geleuchtet, spiegelt etwas *und* hat es *zugleich* zum Gespiegelten; sein *Vollendetsein* ist in demselben Augenblick sein *Gewesen- und Gegenwärtigsein*.<sup>36</sup> Spiegel, dennoch: »Manchmal seid ihr voll Malerei.«<sup>37</sup>

---

Sehen wie Thomas als ein *zugleich-sehen-und-gesehen-haben*, schreibt ihm mithin *operatio*-Charakter zu. Die *Distinction* des Thomas ist schärfer.

34 | Edith Stein, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. I, Louvain/Freiburg 1952, S. 192, übersetzt ›*actio*‹ mit ›*Wirken*‹, ›*operatio*‹ mit ›*Tätigsein*‹. Ich halte diese Terminologie für äußerst anfechtbar.

35 | Aristoteles, *Met[aphysik]* 1048 b 23–25.

36 | Im Vorbeigehen bemerke ich, daß hierin zumindest der Ausdrucksweise nach eine Parallele zum τὸ τι ἐν εἶναι (das was-war-Sein), einem Grundbegriff des Aristoteles, vorliegt.

37 | R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus*, II, 3.

5. Die Rede von Bildern, die solche des Malers *und* des Spiegels seien, ist mehrdeutig. In einem einfachen Sinn meint dies Leonardo, wenn er das gemalte mit dem gespiegelten Bild desselben Gegenstands daraufhin zu vergleichen empfiehlt, »ob diese beiden Abbilder [...] Ähnlichkeit miteinander zeigen«. Sie sind zwei, doch ist fraglich, ob sie zwei *Bilder* sind. »Der Ausdruck ›Spiegel-bild‹ ist sehr mißverständlich, und sein Recht ist schwer zu fassen«, merkt König an.<sup>38</sup> »Weder ist der Spiegel selber ein Bild; hingegen Gemälde z.B. oder Photographien sind selber Bilder; noch ist das, was im Spiegel ist, ein Bild; denn in ihm ist etwas« überhaupt nur in der Weise [...] »daß und wenn, wir etwas im Spiegel sehen.« In einem schwierigen, sogar doppelten Sinn zeigt Velazquez, daß Bilder solche des Malers *und* des Spiegels sind, wenn er in »Las meninas« wie nach einem Spiegel zu malen scheint<sup>39</sup> und den Schein wie in einem Spiegel malt: *nach* dem Spiegel, einem unsichtbaren, sich selber als einen nur im Bild, wie er erscheint, zu sehenden, und *in* dem Spiegel, einem sichtbaren, das Herrscherpaar als ein nur im Bild des Spiegelbildes, wie es scheinend erscheint, zu sehendes.

Der unsichtbare Spiegel ist als *Spiegel*, der sichtbare als *Bild* des Spiegels, das ihn darstellt<sup>40</sup>, zu begreifen; das Bild des unsichtbaren Spiegels gibt auch als gemaltes eines, »des Spiegels« wieder, wohingegen das Bild des sichtbaren auch als spiegelndes nichts als eines »des Malers« abgibt. Das gemalte Bild und das hineingemalte Spiegelbild sind *ein* Bild, und nicht fraglich ist, daß das Bild eines Spiegelbildes eben ein Bild ist. Wir haben in diesem Falle ein Recht zu sagen: das, was im Spiegel ist, sei ein Bild, denn in *ihm* ist etwas auch dann, wenn wir nichts in ihm sehen; es könnte ja verdeckt sein. Gleichwohl hinterläßt die Union von Bild- und Spiegeloberfläche den Eindruck einer

---

38 [J. König, Sein und Denken, a.a.O., (Anm. 10)], S. 67, Anm. 1

39 | [G. F.] Hartlaub, [Zauber des Spiegels,] a.a.O. [Anm. 5], S. 193, schreibt: »[...] der Gedanke, der Künstler habe einen Spiegel vor sich gehabt, in welchem er die Gruppe und sich selbst sehen konnte, [hat; J. S.] manche Vorteile.« Wohl mit Recht wendet W[erner] Hager dagegen ein: »Aber gab es damals Wandspiegel von derartigem Umfange? Im übrigen handelt es sich hier um eine Bildidee, nicht um einen Kunstgriff.« In seinem Aufsatz »Ein Spiegelmotiv bei Jan van Eyck und das gotische Raumsymbol« (in: W. Hager/M[ax] Imdahl/G[ünther] Fiensch, Studien zur Kunstform, Münster/Köln 1955, S. 69, Anm. 45; Münstersche Forschungen, hrg. von J[ost] Trier/H[erbert] Grundmann, Heft 9).

40 | S[iehe] oben [auf S. 277] den dritten Fall von »statua Phidiae«, d. i. die Statue, die den Pheidias darstellt.

Diskrepanz, insofern die von Leonardo gemeinte *Ähnlichkeit*, die auf *Narziss oder die Erfindung der Malerei* das Aussehen gemünzt ist, bloß den Namen mit jenem ›ähnlich‹ in Königs Satz gemein hat, das Spiegelbild sei ein Bild ›des Spiegels‹, der es spiegelt, *ähnlich* wie das Malerbild ein Bild ›des Malers‹, der es gemalt hat. Mag Velazquez der Empfehlung gefolgt sein, das gemalte mit dem gespiegelten Bild des Herrscherpaars zu vergleichen; indem er es als Spiegelbild *malte*, das Leuchten mit Farbe löschend, hat er gleichsam die Kategorie des spekularen Leidens mit der seines künstlerischen Tuns *übermalt*.

Michel Foucault überschreibt ein »Las meninas« zugedachtes Kapitel mit »Les suivantes«; spanisch wie französisch bedeutet das Wort ›die Hoffräulein«<sup>41</sup>. Aber die Etymologie von »suivantes« erlaubt uns, noch anderes mitzulesen: das lateinisch zugrundeliegende »sequentes« steht für das Gefolge, doch weiterhin für jemanden, der folgsam einen Platz aufsucht. Genau dies tun mitsamt dem Maler alle Hauptfiguren des Bildes, suchen nämlich mit ihren Augen einen Platz außerhalb des Bildes auf, der ihre Blicke hinbefiehlt. Ihn nehmen König und Königin ein, die einzigen, deren Blick, derselben Richtung folgend, *gespiegelt* gemalt ist. »Alle inneren Linien des Bildes«, so Foucault, und er bezieht die Blicklinien ein, »vor allem die, die von der zentralen Spiegelung [des Herrscherpaars; J. S.] kommen, zielen auf das, was dargestellt wird, aber [im Bild, es sei denn im gemalten Spiegelbild; J. S.] nicht vorhanden ist.« Von diesem Wandspiegel heißt es übrigens, er sei eine »Verdoppelung der Darstellung«; indes verdoppelt er nichts, was dargestellt wäre, er ist die einzige Darstellung des Abwesenden selbst.

»Gleichzeitig Objekt, weil es das ist, was der dargestellte Künstler gerade auf seine Leinwand überträgt, und Subjekt, weil das, was der Maler vor Augen hatte, als er sich in seiner Arbeit darstellte, er selber war, weil die auf dem Bild erscheinen den Blicke auf diesen fiktiven Platz der königlichen Personen gerichtet sind, der der reale Ort des Malers ist.«<sup>42</sup> Objekt ist zu nennen, was der Maler *im* Bild, der gemalte Velazquez, auf die unsichtbare Leinwand bringt. Subjekt jedoch ist nichts zu nennen, was der Maler *des* Bildes, der malende Velazquez, vor Augen sah und in seiner Arbeit sichtbar machte: er selber. Als Selbstbildnis ›des Malers‹ ist es ebenfalls Objekt, als Bild ›des Spiegels‹ aber bloßer Reflex des Subjekts. Der Maler in »Las meninas« ist dieser Re-

---

41 | Vgl. M[ichel] Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1971, 1. Kap., S. 31–45.

42 | Ebd., 9. Kap. (II. Der Platz des Königs), S. 372. U[lrich] Köppen übersetzt ›repräsentier‹ mit ›repräsentieren‹, ›figurer‹ mit ›darstellen‹; ich ändere in ›darstellen‹ bzw. ›erscheinen‹.

*Korollare und Scholien* flex als gemalter, allein der Maler von »Las meninas« ist das Subjekt eines Tuns.

6. »Des Malers« hieß ein *subjektiver*, »des Spiegels« ein *objektiver* Genitiv; beidemal lautet der Nominativ auf »Bild«, als wären die Bilder des einen und die des anderen bloß verschiedene und keine *als* Bilder verschiedenen Bilder. Vom *Bild*charakter des Gemäldes sprechen wir ganz selbstverständlich, zum *Bild*charakter des Gespiegelten wendet König ein<sup>43</sup>: »Der Ausdruck »Spiegel-*bild*« ist zwar sinnvoll motiviert dadurch, daß wir beim Spiegel das Ding nicht unmittelbar, sondern in einem anderen sehen; aber diese verständliche Motivierung ist keine vollkommene Rechtfertigung.« Der Verdacht einer semantischen Nivelierung, daß nämlich die *gleichlautenden* Nominative infolge der verschiedenen Genitive nicht gleich *bedeutend* wären, daß Malerbilder und Spiegelbilder einen von Grund auf anderen *Bild*charakter hätten, liegt abermals nahe; und abermals erinnern wir uns, eine hinreichende Rechtfertigung für den Ausdruck »Spiegelbild« suchend, vorteilhaft philosophischer Unterscheidungen.

*Er*, der Spiegel, tut nichts; *wir* tun etwas mit ihm, indem wir ihn vor unsere Augen halten und (laut Platon) z.B. uns selber machen, wie wir erscheinen, und zwar *uns* erscheinen. Der *Spiegelblick*, auch er einer »des Spiegels« im Sinn eines gen. *objectivus*, rechtfertigt den Ausdruck »Spiegelbild«, weil er selbst etwas macht, wie es erscheint, und zwar *ihm* erscheint. Er selber, der *Spiegelblick*, ist gleichsam der Maler des Spiegelbildes; auch ist er selber die notwendige und hinreichende Bedingung des allein *von* ihm als eines allein *für* ihn »gemalten« Bildes<sup>44</sup>, das, obschon nur gleichsam ein Bild, ein »Bild« doch heißen darf. Der *Malerblick* hingegen ist eine wohl notwendige, doch keine hinreichende Bedingung, etwas zu machen, wie es erscheint; er allein bringt ein Bild nicht zustande, *es* wäre denn eines, das wir lediglich so nennen, wenn wir etwa von dem sich bietenden »malerischen« Bild einer Landschaft reden.

Platon sagt, daß wir, einen Spiegel nehmend, die Kunst- und Naturdinge, nicht sagt er, daß wir Bilder dieser Dinge machen. Ebenso läßt sich seine Bemerkung über den Maler dahin wenden, daß dieser, Pinsel und Farbe nehmend, einen Stuhl und nicht das Bild eines Stuhles macht. Allerdings machten ich, der z.B. sich spiegelt, und er,

---

43 | [J. König, Denken und Sein, a.a.O., (Anm. 10)], S. 67.

44 | Der Blick des Spiegels als einer in den Spiegel hat das Licht, das den Spiegel zum Leuchten qua Spiegeln erweckt, natürlicherweise zur Voraussetzung.

der z.B. mich malt, mich auf *die Weise*, daß wir mich machen, wie ich *Narziss oder* erscheine, und nicht, wie ich *in Wahrheit* bin. Wir können nun, die *die Erfindung* Differenz zwischen einem gemalten und einem gespiegelten Bild von *der Malerei* mir aufgreifend, gewissermaßen auch meine ›Wahrheit‹ differenzieren. Denn meine Erscheinung im Spiegelbild kommt der Wahrheit näher: sie wird *im* Leben gespiegelt; im Malerbild bleibt sie ihr ferner: sie wird *nach*<sup>45</sup> dem Leben gemalt. Wie eine Anmerkung hierzu liest sich Königs Satz: »Denn wir sehen im Spiegel nicht so etwas wie das *Bild* des Dinges, sondern *in ihm das Ding selber*«; wozu König seinerseits anmerkt: »Allein der Maler kann *ein Ding* nicht malen [...], es sei denn er male *ein Bild des Dinges*; während der Spiegel fertigbringt, *ein Ding* zu spiegeln, ohne sozusagen gezwungen zu sein, *ein Bild des Dinges* zu spiegeln.«<sup>46</sup> Dieses ›Fertigbringen‹ ist aber kein Tun; erweckt von actiones des Lichts und des Blicks, ist es vielmehr operatio, in welcher das Ding widerleuchtet.

Das Sehen, im allgemeinen als operatio, ist im besonderen als actio zu bestimmen: *vor dem Spiegel*. Dort nämlich geht es aus sich heraus und in ein anderes über, dessen Leuchten in ein Bild seiner selbst, des Sehens, umzugestalten. Das Bild ist ebenfalls operatio, *zwei* Spiegel stünden denn *einander gegenüber*, und das Leuchten des einen ginge aus sich heraus und in den anderen über, dessen Leuchten in ein iteriertes Bild seiner selbst, des als Bild gesehene Leuchtens, umzuwandeln. In diesen Fällen sind das Sehen und das Leuchten zwar actio, nur hören sie deshalb nicht auf, operatio zu sein. Ihre operatio ist gemäß Hegel ein ›übergreifendes‹ Allgemeines, d.i. eines, das sich selber, das Allgemeine, und sein Gegenteil, das Besondere, in sich enthält, »ein in sich einiges Doppeltes«<sup>47</sup>, die operatio sich selbst und die actio übergreifend. Immer hat das Spiegeln wie das Sehen sein Ziel in sich, gehe es gar aus sich heraus, immer ist das Malen eine Bewegung zu einem Ziel, das nicht sie selber ist. Daher ist das Gemalte dem Malenden ä-

---

45 | Zu verstehen wie lat. ›secundum‹, z.B. in ›secundum accidens‹ (›dem Passierenden nach‹).

46 | [J. König, Denken und Sein, a.a.O., (Anm. 10)], S. 67, Anm. 1.

47 | Formulierung von J. König. Vgl. seine »Vorträge und Aufsätze«, hrg. von G[ünter] Patzig, in Freiburg/München 1978, S. 34. Zu diesem schwierigen Begriff der spekulativen oder dialektischen Logik, der in der formalen nicht vorkommt, s[iehe] auch »Sein und Denken«, passim, insbesondere S. 124, Anm. 1. Weder der Unterschied zwischen Sein und Denken noch der zwischen Spiegelndem und Gespiegeltem, die König in strenge Analogie zueinander setzt, sind ohne den Begriff des *übergreifenden Allgemeinen* zu ergründen.

berlich, das Gespiegelte dem Spiegelnden innerlich; ist die Malerei ein allmählich zu Vollendendes, die Spiegelung ein auf einmal Vollendetes; ist das gemalt-Dargestellte auch ohne das Licht, das gespiegelt-sich-Darstellende nie ohne das Licht da; ist der Blick des Malers bloß affiziert, der Blick des Spiegels auch effizierend; ist das Bild des Malers auch zu verwahren, das Bild des Spiegels nur zu gewahren; ist jenes seine fremde, dieses meine eigene Wahrheit, jenes seine Erfindung und dieses meine Entdeckung.

7. Das Gemälde der Arnolfinihochzeit, signiert »Johannes de Eyck fuit hic«, ist sozusagen das Bild einer Doppelhochzeit. Die Signatur befindet sich über einem Spiegel, in dem van Eyck die gemalte Zeremonie noch einmal, in dem er außerdem die diesseits der Leinwand zu imaginierenden Trauzeugen, deren einer er selber ist, *gespiegelt malt*. Velazquez hat dieses Bild vermutlich, ja wahrscheinlich<sup>48</sup> gekannt, freilich dessen Konzeption die eigene entgegengesetzt: weniger mittels der ästhetischen Verwendung, als vielmehr mittels der optischen Eigenart *seines* Spiegels. »Da es ein *Flachspiegel* ist«, schreibt Hager, »faßt er nicht den gesamten davor liegenden Bildraum, also auch keine der darin befindlichen Personen von rückwärts, sondern zeigt nur die Fehlenden; keine Gestalt erscheint doppelt. Der Maler aber steht nun selbst auf der Bühne mitsamt seiner Staffelei.«<sup>49</sup>

Van Eyck macht sich die Eigenart *seines* Spiegels zunutze, außer den im Bildraum *abwesenden* Trauzeugen, die gegenüber dem Spiegel, auch die dort *anwesenden* Brautleute, die seitwärts des Spiegels stehen, in diesem darzustellen: »Ein *Konvexspiegel* fängt das gesamte vor ihm liegende Raumbild fast von der Wand ab in überscharfer Zeichnung auf, mit erheblicher Raumverzerrung zwar, aber in ablesbarer Ordnung.«<sup>50</sup> Zu eben derselben Zeit, da Jan van Eyck malte, lehrte Nikolaus von Kues, daß alle Geschöpfe gleichsam nach außen gewölbte Spiegel seien, in denen Gott widerscheint; doch für desto geeigneter hielt er sie, Gottes Größe »richtiger« zu reflektieren, je ebener sie seien.<sup>51</sup> Das Bild des Malers zeigt, worin die Weite von Gott oder Welt ungeschmälert erscheint: im Bild des *konvexen* Spiegels. Nach dessen

---

48 | Vgl. dazu W. Hager, [Ein Spiegelmotiv bei Jan van Eyck ...], a.a.O. [Anm. 39], S. 67.

49 | Ebd., S. 68, Hervorh. v. m.

50 | Ebd., S. 44, Anm. 7, Hervorh. v. m.

51 | Vgl. D[ietrich] Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zu einer Genealogie der mathematischen Mystik, Halle a. d. Saale 1937, S. 101.

Vor->Bild« muß daher Leibniz die Monaden, »repraesentationes mundi« und »specula infinitatis«, aufgefaßt haben<sup>52</sup>; in Konsequenz als *Narziss oder die Erfindung der Malerei*  
*Kugeln.*

Diesen Spiegel sich vorzuhalten, das eigene Aussehen zu kennen, das Eigene einsehen zu können, ist Menschen unangemessen; der Vermessenheit folgt die »Maßlosigkeit«. Narziß, über ihn sich beugend und die Malerei erfindend, ist verwandelt, wenn er sich wieder erhebt. Von *diesem* Leuchten ist er umnachtet, wie der Spiegelknabe Ovids<sup>53</sup>, vor diesem *contre-fait* ist er, der gespiegelte Mensch, ein Unmensch; der Konvex- als Vexierspiegel. Narziß, welchen Namen er trage, und er trägt den: »Il Parmigianino«. Das Gesicht dieses Selbstporträts nennt Hocke »glatt, undurchsichtig, rätselhaft«, die Riesenhand »anatomisch abstrus«, den Raum »schwindelerregend, konvulsivisch« bewegt: »Nicht das gestalthafte, geordnete »Humane« steht im Mittelpunkt [...], sondern ein überdimensionaler, »paranoischer« Teilaspekt des Menschlichen.«<sup>54</sup> Parmigianino, der Spiegeljüngling, schwört mit dem Wölbglas der Ähnlichkeit im Sinne Leonardos ab, sein Bild nimmt sich wie eine *unnatürliche*, in einem Spiegel gesehene Sache aus; in eine Schule der Reflexion gehört er nicht. Das Bild eines solchen Malers von sich ist seine verfremdende Erfindung, das Bild eines solchen Spiegels von mir ist meine befremdete Entdeckung; *conchetto* des Manieristen und Manierismus des *convesso*. Narziß, bei Ovid verzweifelt, bei Caravaggio energisch, wird dubios.

---

52 | Merkwürdigerweise findet sich in der Literatur, soweit ich bei B[ertrand] Russell, [A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Cambridge] 1900, E[rnst] Cassirer, [Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg] 1902, H[ermann] Schmalenbach, [Leibniz, München] 1921, H[ans] H[einz] Holz, [Leibniz. Werk und Bedeutung des universellen Denkers und Wissenschaftlers, Stuttgart] 1958 und M[ichel] Serres, [La Système de Leibniz et ses modèles de mathématique, Paris] 1968, sehe, kein Hinweis auf die Konvexität der weltspiegelnden Monade Leibnizens.

53 | Vgl. mein in Anm. 2 [auf S. 275] genanntes Buch »Spiegelbilder«, S. 41.

54 | G[ustav] R[ené] Hocke, Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst, Hamburg 1957, S. 8 u. S. 29.



## OVID. DIE SINNLICHKEIT DES SPIEGELS

Fons erat inlimis, nitidis argenteus undis ...<sup>1</sup>

Diese Quelle liegt nirgends und überall: mythischer Ort aller Blicke, in denen sich einer zuerst erkennt. Der an ihr niedersinkt – vor Hitze durstig, vom Jagen müde –, ist Narziß; an ihr ist er auch verwandelt, als er sich wieder erhebt. Ihn straft dessen Tod, den er eben gefunden, und nie mehr hört er den Zuruf Ovids: Laß das flüchtige Bild! Den Leser jedoch hat der Dichter, spiegelkundig in jeder Wendung, gewarnt. So heißt das Wasser, dem Narziß sich entgegenbeugt, »ein Quell, silbern von blinkenden Wellen«; gleich scheint es ein Spiegel, blendend vor Helle, denn »nitidus«, abgeleitet von »nix«, »der Schnee«, legt auf die Wellen einen alles Licht reflektierenden Glanz. Auch »inlimis«, was zunächst nur »ohne Schlamm, rein« bedeutet, wird die Quelle genannt. Die Römer hörten womöglich das Wortspiel heraus: ein zweites Adjektiv »limis« (von anderm Stamm, aber selbem Klang) wurde für schielende, von der Seite her sehende Augen gebraucht, sein Diminutiv »limulus« für den koketten Blick. Hat Ovid an dieses Wort erinnert, hat er es auch negiert; die Quelle – oder Najade, welche dort wohnt – tut dem Knaben nicht schön. Ihn verschmähst ihr Blick, sehnt sich vielleicht nach einem andern Narziß. »Ich aber liebte Narziß«, läßt Oscar Wilde sie sagen, »weil ich im Spiegel seiner Augen, wenn er am Ufer lag und niederschaute zu mir, meine eigene Schönheit gespiegelt sah«.

Die Griechen nannten »κόρη«, die Römer »pupilla«, was Najade da sah. Ein Nymphchen der Nympe war ihr Spiegelbild, ein Püppchen in fremden Augen, unmündig angewiesen auf den Blick der Schönen. Nach dem Mädchen »im Auge« hieß bald der Augensterne selber; »κόρη«, das Mündel unserer Blicke, dient als Metapher seines eigenen Spiegelorts (so hat Sokrates es schon Alkibiades erklärt). Aber wir sollen uns, scheint die Pupille auch winzig, doch vor ihr hüten. Brentano erinnerte sich an eine Redensart seiner Amme: »Ach wie sieht das Kindlein in deinen Augen so zornig aus, nimm dich in acht, wenn es einst groß wird und dich verläßt, dann wird es dich ebenso zornig anschauen.« Auch vor Frauen, in deren Auge zwei Pupillen stehen, wird gewarnt; man sagt, sie hätten Zauberkraft.

---

1 | [»Schlammlos war ein Quell mit silbern erglänzenden Wellen [...]« (Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*, übers. von Reinhardt Suchier, Leipzig 1986, S. 73)]

*Korollare* »Dumque bibit, visae correptus imagine formae  
*und Scholien* Spem sine corpore amat: corpus putat esse, quod unda est.«<sup>2</sup>

Oft wird Ovid getadelt, er spreche bald mit der Einsicht des Römers, bald mit der Einfalt des Knaben; doch zeichnet ihn gerade die Doppelrolle aus. Seine Kunst leitet den Leser zweifach an: daß er die Spiegel durchschaue und den Narziß; daß er wisse, worin er verständig und jener, der nicht weiß, getäuscht ist. Der Knabe glaubt, ein Körper sei, was er sieht; es ist eine Welle, belehrt Ovid. Narziß wird ergriffen, gefangen – aber vom Bild der Gestalt und nicht von ihr selber. »Correptus« steht übertragen auch für »angegriffen«, »befallen«; von hier ist nicht weit, über einen Vokal, zur Konjektur »corruptus«, die allerdings nur der Sinn, nicht der Text erlaubt. So wäre Narziß im ersten Augenblick auf sich bereits verdorben: von einem Bilde, das er für seine Hoffnung hält; er liebt ja eine Hoffnung ohne Körper. Zwecklos, sie zu beschwören, wie die Platäer die ihre: »Υμεῖς τε, ὧ Λακεδαιμόνιοι, ἡ μόνη ἐλπίς [\* Lakedaimonier. Und ihr seid die einzige Hoffnung]«; darin den Spartanern ähnlich, bringt seine Hoffnung ihn schließlich um. Auf sie, welche sein Bild ist und selber sehend, paßt der Satz Valéry's: »Die Hoffnung blickt in den Spiegel und sieht sich mit Siegesflügeln.«

Auch auf Eurydike setzt einer alle Hoffnung. Als sie gestorben ist, nun ein Schatten ohne Körper, will Orpheus sie zurück. Sein Abstieg zur Unterwelt, den ebenfalls Ovid erzählt, hat viel von der Tragik des Spiegelknaben; sogar ihr Unterschied ist spekulär. Orpheus fordert vom Hades, was vom Wasser Narziß verlangt: daß sie leben, vereint mit Schatten und Spiegelung, und daß jene leben. Dem Körper folgt sonst der Schatten, der Reflex ist dem Gespiegelten selbstverständlich – hier werden beide tödlich fremd. Aber das eine Schicksal verläuft gleichsam seitenverkehrt zum andern. Der Spiegelblick des Knaben, im Zurücktreffen ein verblendender Pfeil, zerstört ihn selbst. Ist sein Abbild seine Eurydike, wird sie von ihm erschaffen und mit ihm vernichtet; gemordet stirbt sie in seinem Selbstmord. Unter den Augen des Sängers hingegen geht sie allein zugrunde; getrennt von Orpheus, muß sie verblassen. Als Schatten dauert sie weiter, wenn der Blick sich ihr zukehrt, als Spiegelbild endet sie, wenn er vorbei ist. Orpheus wird nach ihrem Tod keine andere lieben, wie Narziß, bevor er sich sah, alle Nymphen zurückwies. So scheint in Mythos und Gegenmythos auch Anfang mit Ende gewechselt, als stehe sogar die Zeit vor dem Spiegel.

---

2 | [»(...) denn im Trinken vom Schein des gesehenen Bildes bezaubert, leidet er nichtigen Wahn; er hält für Körper, was Schatten« (ebd.).]

Mit Schatten und Spiegelung sind frühe Jahrhunderte nicht vertraut. Kaum ahnt man die Dialektik ihres Unterschieds; da beide Phänomene als Schemen sich ähnlich sind, setzt und benennt man sie gleich. Der Ausdruck ›Spiegel‹ kommt erst im Mittelalter auf; vorher regiert, mächtig in allen Formen, die Wurzel ›skau‹, die am Sehen den magischen Aspekt betont. Ins Althochdeutsche bringt sie ›scû-kar‹ – ›Schattenbehälter‹ für den Spiegel ein, ins Altisländische ›skuggia‹ – ›Schattensehen‹, ins Sanskrit entläßt sie ›kavi‹; das ist der Seher, der (wie ein »weiser« Spiegel) das sonst Verborgene sieht. Anderswo trennen sich zwar die Namen eher, doch überall bleiben sie lange austauschbar: ›σκια‹ oder ›umbra‹, das traurige Wort für Eurydikes Dasein im Hades, wird auch zum Spiegelbild des Narziß gesagt; gerade im Gegenschein von Welle und Wasser glaubt man den Schatten zu finden. »[...] una sombra falsa, que a nuestros ojos ofrece la reflexión en el agua [\* (...) ein falscher Schatten, der unseren Augen im Wasser die Reflexion darbietet]«, wird der Narciso noch bei Calderón belehrt.

*Ovid.  
Die Sinnlichkeit  
des Spiegels*

»Se cupit inprudens et, qui probat, ipse probatur,  
Dumque petit, petitur pariterque accendit et ardet.«<sup>3</sup>

Das lateinische ›inprudens‹, aus ›in-pro-videns‹ zusammengesogen, ist wie ›un-vor-sichtig‹, ›un-ver-sehens‹ gebildet; es verneint das Präsenspartizip von ›providere‹. Im Lexikon wird dieses Verb durch »aliquem non providisse« definiert: jemanden nicht vor sich gesehen haben, um ihn zuerst zu grüßen oder eine Vorsorge zu treffen. ›Prudens‹ heißt einer, der als Theoretiker einsichtig, als Praktiker umsichtig ist; die Negation spricht Narziß den rechten Blick für etwas, nämlich für den Spiegel, ab. Den er zu sehen hätte, übersieht er und erblickt den Falschen: einen fremden Schönen, den er begehrt. Ihn vor Augen, in Flammen setzend und in Flammen stehend, grüßt er sich selbst als den andern. Dem »se cupit« schließt nun Ovid, poeta prudentissimus, statt ausdrücklich reflexiver Formen ›probatum‹ und ›petitur‹ an; Narziß, indem er prüft, wird selbst geprüft, der Verlangende ist der Verlangte. Das doppelte Passiv, laut durch die Fanfare der Alliteration, verkündet ein Spiegelgeheimnis. Zwar kann es reflexiv gelesen werden, doch ist sein Hinweis, daß Spiegelblicke nicht nur sich selbst erleiden, daß in ihnen auch etwas wie von außen, von einem andern erduldet wird, unüberhörbar. Wer immer sein Bild erkennt, sieht sich in einem Fremden; was er tut, tut er sich, und es ist ihm getan; die Syntax des Spie-

3 | »(...) sich ersehnt er betört; der preist, wird selber gepriesen, der da strebet, erstrebt, und zugleich entzündet und brennt er« (ebd.).]

*Korollare und Scholien* gels hat drei genera verbi. Bald spricht auch der Knabe im spekularen Passiv, dann aber ist er ein prudens.

»Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est:  
Nil habet ista sui; tecum venitque manetque,  
Tecum discedet, si tu discedere possis.«<sup>4</sup>

Der Dichter redet den Knaben an, gibt sich besorgt, Narziß könne arglos der List des Spiegels erliegen. Doch allein dem Leser, damit er der Falle entgehe, gilt die Rhetorik. Ihn meint der Satz: Nichts hat die Reflexion aus sich, alles nur von dir, mit dem sie gekommen ist und auch bleibt. Wenn du sie ansiehst, tu es mit Verstand; unterscheide, was sie ist, was sie nicht ist. Soviel nämlich heißt ›cemere‹, das mit dem griechischen ›κρίνειν‹ und dem deutschen ›Kritik‹ zusammengehört. Daß Ovid dieses Wort statt ›videre‹ nimmt, wird kein metrischer Zufall sein; ›cemere‹, das sichtende Sehen, definiert den wissenden Spiegelblick. Ihm enthüllt sich die Reflexion als dreifacher Trug: ein Schatten des Bildes, das widerscheint. Du entfliehst der Täuschung, sagt Ovid, indem du sie erkennst oder im Rücken läßt. Narziß kann beides nicht.

»Quisquis es, huc exil quid me, puer unice, fallis?  
Quove petitus abis? certe nec forma nec aetas  
Est mea, quam fugias, et amarunt me quoque Nymphae.«<sup>5</sup>

Jetzt spricht Narziß, doch weder mit seinem Bild noch mit sich: Er wendet sich an den einzigartigen Knaben, den er im Wasser sieht. Der tragische Doppelklang, daß ›unicus‹ auch der einzige ist, geht ihm nicht auf. Immer spricht der Dichter noch mit; der die Worte gebraucht, Narziß, kennt bloß den halben Sinn; der sie ihm eingibt, entdeckt jedem sonst ihre Zweideutigkeit. Der andere, wer er auch sei, soll hervorkommen ... aber wenn er ein Bild des Narziß ist, bleibt er ewig im jenseits des Wasserspiegels. Der Fremde soll den Knaben nicht täuschen ... aber ist er es selber, sich nur entfremdet, erhält die Grundbedeutung von ›fallis‹ selbstzerstörenden Sinn: Du, welcher ich bin, läßt

---

4 | [»Schatten ist, was du gewahrst, vom widergespiegelten Bilde! Nichts ist eigen daran; mit dir nur kam und verbleibt er, weggehn wird er mit dir, wenn wegzugehn du vermöchtest« (ebd., S. 74).]

5 | [»Wer du seist, komm her! Was trügst du mich, einziger Knabe? Wer entführet dich mir? Mir sind doch Alter und Bildung nicht so, daß du sie fliehst; mich liebten ja sehnlich die Nymphen« (ebd.).]

mich ausgleiten, einen Fehltritt tun. (In Kamtschatka zum Beispiel *Ovid*. wird der Mythos so variiert, daß ein Narziß sich zu sich in den Strom *Die Sinnlichkeit* stürzt.) Und der Knabe fragt weiter, wohin jener gehe; doch mag es *des Spiegels* auch heißen, woran er sterbe.

Enttäuscht, weil der andre ihn flieht, prahlt nun Narziß, sogar die Nymphen hätten Gestalt und Jugend an ihm geliebt; er verschweigt, daß er sie zurückwies. Hierin gleicht er dem Dandy, der Bewunderung immerzu fordert, niemals erwidert oder gar dankt. Beide spielen auch ähnliche Spiegelrollen, allerdings in verschiedenen Szenen: der Knabe liebt sich als einen Fremden, während der Dandy einen Fremden als sich begehrt. Ovids Narziß kennt sich noch nicht, wenn er zuerst am Wasser niederkniet. Seine Befremdung erinnert an Hebbels Tagebuchnotiz: »Jemand, der sich selbst im Spiegel sieht und um Hilfe schreit, weil er einen Fremden zu sehen glaubt; man hat ihn nämlich angemalt« – nur ruft der Knabe nicht nach Hilfe, sondern nach Liebe. Einem Brummel hingegen fehlt die Distanz zum Spiegelbild längst, einem Baudelaire ist sein Gesicht im Spiegel »allzu vertraut, als daß er es sehen könnte«. Sartres Beschreibung, wie er den Abstand neu gewinnt, ist lesenswert (obwohl sie für Narziß und Dandy nur einen Namen hat): »Der Narzißmensch, der sich begehren will, schminkt und verkleidet sich; dann stellt er sich in dieser Aufmachung vor einem Spiegel auf; so gelingt es ihm halbwegs, eine schwache Begierde in sich heranzuzüchten, die sich auf den illusorischen anderen richtet. Baudelaire putzt sich also, um sich zu verkleiden und sich auf diese Weise zu überraschen. In »La Fanfarlo« gesteht er, daß er in alle Spiegel blickt. Denn er will sich in ihnen so ertappen, wie er ist. Und in der Bemühung um seine Aufmachung vereinigen sich sein Wunsch, sich von außen her wie ein Ding zu entdecken, mit seinem Haß auf das Gegebene. Er sucht nämlich im Spiegel sich selbst, so wie er sich geschaffen hat. Das Seiende, dessen Abbild er erblickt, ist doch etwas mehr als eine fremde Passivität, da er es ja mit seinen eigenen Händen angekleidet und geschminkt hat: Es ist das Abbild seiner Aktivität.«

»Iste ego sum! sensi, nec me mea fallit imago:  
Uror amore mei, flammam moveoque feroque.  
Quid faciam? rogem ane rogem? Quid deinde rogabo?«<sup>6</sup>

Der Knabe, eben noch blind für sich, findet im fremden Lächeln die eigene Freude, seine Trauer in anderen Tränen, »Der da bin ich!« *Ihn*

---

6 | [Ich bin, merk ich, es selbst. Nicht täuscht mich länger mein Abbild. Liebe verzehrt mich zu mir; ich reg und leide die Flamme. Was tun? Soll ich flehn? Mich anflehn lassen? Und was dann?« (ebd.).]

täuscht kein zweiter, sein Bild nur, und es trägt ihn nicht länger. Die Selbsterkenntnis wird auch von Dauer sein; darauf weist Ovid, indem er zwischen *lauter praesentia* ein *perfectum praesens* setzt, mit stilistischem Nachdruck hin. Denn »*sensit*« ist hier von gleich perfektischer Art wie »*constitit*«, »ich habe mich gestellt und stehe«; bezeichnet wird, wie die Grammatiker sagen, die in der Gegenwart beschlossene Aktion sowie der Zustand, der aus ihr folgt. Narziß hat bemerkt, daß dort kein anderer ist, und weiß es nun. Er hat gesehen und sieht nun ein: Was er selber entfacht, verbrennt ihn. Aber was ist zu tun? Und er fragt jetzt, als sei vor dem Spiegel, wo der Sehende stets der Gesehene ist, ein Bittender auch ein Gebetener. Narziß der Liebende scheint mit Narziß dem Geliebten entzweit.

Ihn lockt indes, seit er das *vis-à-vis* mit sich identifiziert, kein Leibhaftiger mehr; sofern er sich von dem da, in dem er sich sieht, dennoch gebeten meint, hört er aufs spekulative Passiv. Hierzu paßt eine alte Lesart, die der berühmte Heinsius in seinem Ovid-Kommentar anführt: statt »*iste ego sum*« hat sie »*in te ego sum*«. Das ist mit Scharfsinn konjiziert, denn soviel ich von mir im Spiegelbild sehe, so viel von mir ist darin; und erblicke ich mich ganz und gar, ist immer ein anderer da – mit mir auch der Fremde, in welchem ich bin, aber ich bin es nicht selbst. Die Variante, obzwar sie auf gute Art frag-»würdig« bleibt, scheint allerdings nicht haltbar; man weiß inzwischen, daß Ovid an Punkten der Gefahr gerne ein »*iste*« zur Warnung setzt. Dreimal steht das Pronomen in dieser Metamorphose, stets zeigt es ein *Fatum* an: den Trug des Widerscheins, das Nichts der Reflexion, den Tod im narzißstischen Spiegelblick.

Im Spiegel sehe ich mein Bild. Der Satz ist jedermann klar und doch, weil er verdeckt, was eigentlich gesehen wird, auch allezeit abgründig. Mag mir sogar bewußt sein, der da vor meinem Spiegelblick ist bloß ein Lichtreflex, ich nehme ihn (anders als mein Photo oder Porträt) wie eine Person in Augenschein. Ohne mich weder vorhanden noch denkbar, Intuition von Gnaden meines Gesichts, trägt er dessen Züge und trägt sie nicht. Auf diese Doppelspur führt das Glück der zweifachen Lesart: »*Iste ego sum*« betont die Ähnlichkeit, spiegelt vielleicht Identität mit dem da vor; »*in te ego sum*« hingegen fixiert den Unterschied und läßt das Gegenüber fremd. Jeder kennt die selbstverlorenen Augenblicke, da bald er selber, bald ein ganz anderer aus dem Spiegel schaut, und vergessen ist, daß er ja hineinsieht. Aber schon im alltäglichen Spiegelblick sind die Extreme angelegt; die Furcht dieses Herrn ist, selbstlos zu sein.

Melanesische Wörter für Schatten und Spiegelung brachten Lévy-Bruhl auf ähnliche Fährten. Der Primitive und sein *atai* oder *tamaniu*

seien nicht eins, nicht zweierlei (entweder dies oder jenes), vielmehr verschmolzen und zugleich verschieden; ihre Identität werde behauptet und auch verneint. Darin erweise sich das Gesetz der Partizipation: das Spiegelbild – magisches Zubehör einer Person, Substanz von ihrer Substanz – hat teil an ihr. War Lévy-Bruhl im Recht (und sein späterer Widerruf hat wenig widerlegt), er irrte doch in einem: Die dialektische Ansicht der Reflexion, von ihm auf Primitive eingeschränkt, gilt allgemein. An ihr bilden sich sogar Begriffe spekulativer Vernunft, haben Idealismus und Mystik einen zureichenden Grund. Die Sinnlichkeit des Spiegels provoziert Spiegeldenken.

»Quod cupio, mecum est: inopem me copia fecit.«<sup>7</sup>

Wer sein nennt, was er begehrt, hält sich für reich, nur dieser Knabe weiß: unvermögend hat ihn sein Vermögen gemacht. Narziß fand sich, wo er den schönen Andern suchte, und sieht sich gleich verloren, jenen verlor er aus dem Blick und findet ihn in Narziß. Er durchschaut, wen er im Wasser vor sich hat; weder liebt er sein Spiegelbild, wie ein Leser dem andern nachhört, noch treibt er »Narzissmus«, wie man seit Freud mißversteht. Ein prudens – was soll er mit einem Schemen, was soll er mit sich. Sein Stand ist schwieriger, tragischer sein Sturz. Fern von bürgerlichem Selbstgefallen, weit von kindlicher Torheit, erliegt er dem Januskopf seines Spiegels. Beide Gesichter sind seines, das eigene und das fremde, jetzt eins und jetzt zwei: das er lieben will, das er nicht lieben kann. Sein junges Spiegelwissen vermag über die Spannung nichts; so gewinnt sie – Fülle, welche Narziß verarmt – Macht über ihn.

»Ante, ait, emoriar, quam sit tibi copia nostri.  
Rettulit illa nihil nisi sit tibi copia nostrii!«<sup>8</sup>

Dieser Satz, viele Verse zuvor, nannte schon einmal das Schlüsselwort: Ehe die Echo mächtig sei über ihn, wollte der Knabe sterben; als der Spiegelschein ihn umfängt, tödliche Übermacht, weckt *copia* ihre Erinnerung. Mit Spiegeln kann Narziß noch nicht leben, mit Echo nicht mehr, und schenkte die Nymphe ihm alles außer dem letzten, doch guten Wort (aber die Wiedertönende gibt ihm nur dies).

---

7 | [»Was ich begehre, ist mein. Zum Darbenden macht mich der Reichtum« (ebd.).]

8 | [»Eher«, so ruft er, »den Tod, als daß du mir nahtest in Liebe!« Echo erwidert nichts denn: »Daß du nahtest in Liebe!« (ebd., S. 72f.).]

Ob Ovid erst Echo und Narziß zusammenbrachte, weiß man nicht; den Einfall, akustischen und optischen Reflex zu kontrastieren, hatte niemand sonst. Einer, der den Widerschein begehrt, verschmäht den Widerhall: Er stellt sich den Phänomenen, Ohr und Auge, Zeit und Raum einander entgegensetzend, nach ihrem abgründigen Unterschied. Mein Echo mag mich foppen, ich locke ihm mit Ruf und Ruf dubiose Antwort ab, lasse es, müde des lauten Spiels, ersterben; nichts bleibt zurück, was ich getötet hätte, nichts außer Wänden, Narren statt Knechten, die meinen Mund nachäfften; wie Narziß bin ich schuldlos, daß Echo nicht ohne mich, doch ich ohne Echo sein kann. Sogar entlaufen könnte ich ihm, nachdem ich es rief; in der Zeit holt mich nur das Licht. Auch mein Blick, der im Glanz des Spiegels zurückkommt (mein Auge mich vor Augen), läßt mich, eh ich ihn lasse, nicht; und in Spiegel starrt, selbst wer vor Wänden schweigt. Herr zur Knechtschaft bestimmt, dem eigenen Blick im Widerblick ausgeliefert, trete ich vor mich, welcher ich bin und nicht bin; wie Narziß machtlos, daß ich ohne mein Bild, das ich mir von mir mache, nicht sein kann.

»O utinam a nostro secedere corpore possem!

Votum in amante novum: vellem, quod amamus, abessem!«<sup>9</sup>

Auch dieser Wunsch des Knaben, ohnmächtig vor dem Spiegel, nimmt ein Wort des Echorufs auf: nach ›copia‹ wird ›nostric‹ variiert; an beiden Stellen nutzt Ovid die Freiheit, das Pronomen der ersten Person im Plural statt im Singular zu setzen, für seine Zwecke aus. »Unseren Körper« nennt Narziß, wovon er sich trennen will, doch scheint es bloß seiner; liest man nun »meinen Körper«, scheint es nicht seiner allein. Denselben Leib haben zwei, Narziß und der Fremde, und brauchen ihn beide. So ist vor Spiegeln umsonst, daß nur einer sich fortsehnt, für sich kommt er nie aus dem Leib; und vergebens wünscht den Geliebten, der einzig im Blick ihm erwidert, dieser Liebende fern – es sei denn auf Spiegeldistanz. Wer in dem Fremden zwar sich erkennt, aber nicht erträgt, wird mit dem andern auch sich aus dem Auge verlieren: Im Schwinden des Bildes schwindet er selbst, ein Narziß.

Echo hingegen läßt der Knabe nicht nah; das Lager des Schalls, in das sie ihn läßt, scheint ihm untauglich zur Hochzeit. Folgte er ihrem Ruf, er tröge sich selber: Deiner mächtig wäre sie dann, keine Lalage mehr, süß plappernd, süß lachend, eher Copia wohl, auch ihrer

---

9 | [»Daß ich vom eigenen Leibe mich doch zu trennen vermöchte! Was kein Liebender wünscht, ich wünsche mir fern, was ich liebe« (ebd., S. 75).]

mächtig, die Göttin der Rede in Fülle. Aber Echo bleibt, was sie ist, *Ovid*.  
gibt immer nur, was sie hat, und behält es doch. Das letzte Wort ihr *Die Sinnlichkeit*  
abzugewinnen (wie Hebbel paradox formulierte), gelingt selbst einem *des Spiegels*  
Tauben nicht. Jedoch vor der Gefahr, den Spiegelschein zu hehlen,  
sind allein die Blinden bewahrt.

»Lumina mors clausit domini mirantia formam.«<sup>10</sup>

Dem Spiegelknaben schloß erst der Tod die Augen, beschloß seinen staunenden Blick auf eigne Schönheit. Der überlieferte Vers, wie üblich aufgefaßt, steht einem Narziß der Konvention gut an; zu besserem Sinn führt wieder Heinsius, der als Variante »nox claudit« nennt. Auch »nox« ist »Tod«, wenn es die Nacht des Todes meint, und wie das deutsche Wort bedeutet es oft »Umnachtung«: im Dunkel der Sterbestunden verfinstert sich der Geist. Im Tod bricht das Auge, sein Licht erlischt; aber das *lumen* war Sicht und Einsicht zugleich. Nicht länger trifft es, ein Pfeil des Spiegelblicks, und ist vom Strahl der Intuition bereits getroffen. Der Knabe »schaut« nicht mehr (dies heißt hier »mirare«) das eigene »Abbild« (dies heißt hier »forma«). Ein *dominus* ist er gewesen, geworden nicht einmal Knecht, nur Opfer der Reflexion. Erst war ihm der Spiegel verhängt, nachher der Verstand. Als Narziß ist er tot.

»Nusquam corpus erat: croceum pro corpore florem  
Inveniunt foliis medium cingentibus albis.«<sup>11</sup>

Als Narzisse bleibt er. Die Klagenden – Nymphen aus Quell und Wald, auch Echo, nachweinend – finden nirgends den Leichnam: eine Blume dafür, Tönung des Krokus, den Kelch im Kranz weißer Blätter. Dreimal in früheren Versen ließ Ovid beide Farben am Knaben leuchten: Schnee und Rosen leuchteten wider, als das Gesicht sich fremd schien; wie blasse Äpfel, die langsam reifen, rötete sich die Brust, als Narziß sie zerschlug; die Farben wurden zuletzt genannt, als sein Leben verging, doch er sah sie nicht mehr. An diesen Stellen setzte Ovid stets »candidus« oder »candor«, die Vokabeln für glänzendes Weiß; jetzt nimmt er »albus«, und das Weiß ist stumpf. Ähnlich mag »croceus« eine rötliche Färbung angeben, die im Glanz von *rubor* unscheinbar wird; das Wort gilt vom Schimmer der Brombeere, dem Rubin an den Sträuchern, so

---

10 | [»Tod umnachtet den Blick; der bewundert des Blickenden Schönheit [...]« (ebd.).]

11 | [»Da war nirgend der Leib. Für den Leib ist sichtlich ein Blümlein safrangelb, um die Mitte besetzt mit schneeigen Blättern« (ebd., S. 76).]

*Korollare und Scholien* war es vom Knaben im Farbenspiegel gesagt. Narziß ist Reflexion der Schönheit, die Blume ist Schönheit ohne Bewußtsein – schmerzende Metamorphose.

Auch die Mutter des Knaben, die Nymphe Liriope, hat ihren Namen von einer Blume: Das griechische ἰριόπων, »Lilie«, steckt darin; mehrfach ist sogar bezeugt, daß ἰριόπων und ἰριόπων die gleiche Pflanze bestimmten. Laut anderer Nachricht hörte die Quelle, an der Narzissus niedersank, Narzisse sich erhob, selbst auf Liriope. Der Knabe, recht bei Namen genannt, ging an sich und keinem Wasser, enttäuscht von sich und keinem Spiegel zugrunde.

In einen Mythenkreis mit Narziß gehört Hyazinth, der von Apollon, dessen lieblicher Abgott, unabsichtlich erschlagen und zur Blume verwandelt wurde; hierher gehört auch Apollons anderer Günstling Kyparissos, der seinen liebsten Hirsch versehentlich tötete und als Zypresse fortlebt, ein ewig trauernder Baum. (Narziß gleicht beiden auch hierin, daß ihn nicht nur Mädchen begehren.) Am wichtigsten ist ein dritter: Hermaphrodit, dessen Gestalt schon, nicht erst sein Name, die göttlichen Eltern verriet. Der traf ebenfalls eine Quelle, doch diese Nymphe tat diesem Knaben schön. Ihr widerstand er, dem Wasser nicht, und sobald er darin war, umschlang sie ihn: eins wurden sie, blieben indes nicht zwei, wurden eine und einer in eins, androgyn.

Selbstumarmung und Selbstspiegelung – jenes ist Gleichnis für dieses. Schon irgendein Blick, worauf er auch fällt, taucht in denselben Quell: als seine Nymphe geht ihm der Anblick ein. Wessen Blick aber selbst sich Anblick wird, ein Narziß vor dem Schein, dessen Auge zeigt sich selbst seine Doppelnatur, im Sein ein Hermaphrodit. Im Spiegel modifiziert den Blick, welcher der Sehstrahl ist, wie sonst der Blick, den er hat – nur hat er sich; auch der Spiegelblick schafft und empfängt das Bild – nur ist es seines. Sobald wir uns erblicken, »erkennen« wir uns auch: Wir haben mit uns unser Bild von uns erzeugt; denn dieser Sehende ist, wenn er sieht, bereits gesehen, in der Erkenntnis schon erkannt. So liebt Hermaphrodit, männlich wie weiblich, oder Narziß, Auge in Auge mit sich.

»Fatidicus vates: Si se non noverit, inquit.«<sup>12</sup>

Ganz am Anfang steht dieser Vers und deutet schon auf das Ende. Ob ihr Sohn sehr alt werde, fragte Liriope, und der Seher gab ihr den Schicksalsspruch: »Wenn er sich nicht erkennt.« Zweideutig wäre der

---

12 | [»[...] sprach »Wenn er sich nicht kennt! Der schicksalkündende Seher« (ebd., S. 71).]

Satz, der Ausgang noch offen, hätte Ovid nicht ›noverit‹ gebraucht; *Ovid*.  
der Konjunktiv des Perfekts rechnet das Gegenteil ein: Falls er sich *Die Sinnlichkeit*  
nicht erkennen sollte (doch er wird es wohl tun). Auch was der Knabe *des Spiegels*  
später durch ›sensi‹ betont, nimmt dieses perfectum praesens vorweg:  
daß sein Geschick nicht revidierbar ist; solche Erfahrung behält man,  
und stirbt man an ihr.

Teiresias übrigens weissagte den Spiegeltod. Ihn hatte Athene ge-  
blendet, Zeus dann erleuchtet; nun schaute er, der im Raum nichts  
erblickte, weit in die Zeit. Auch hatte er sieben Jahre, vorher ein Mann  
und nachher, als Frau gelebt. Daher kannte er Venus auf beide Art.



## ÜBER LEIBNIZ

### I. Monade, Kugel, Integral; ein Versuch

Leibniz hat den Infinitesimalkalkül in zwei Schriften zu je sechs, sieben Seiten begründet. 1684 publizierte er seine »Nova methodus« des Differenzierens, anzuwenden auf Maxima und Minima, 1686 seine neue Methode des Integrierens, anzuwenden auf beliebig kleine und große Quantitäten. Ebenfalls 1686 konzipierte er im »Discours de métaphysique« einen Vorbegriff der Monade (den er 1714 zur Systematik einer Monadologie ausarbeitete). Noch drei Jahrhunderte später finden sich lediglich Hinweise, daß zwischen Leibnizens Metaphysik und Mathematik, Monade und Integral, wohl dieser oder jener Zusammenhang bestehe. Ihn versuche ich, mittels des Terminus medius ›Kugel‹, genauer anzugeben. Im Unterschied zur Literatur, die darüber wortlos bleibt, behaupte ich: Die Monade, nach Leibniz ein Spiegel, ist von veränderlicher Konvexität, sich wölbend gegen die Grenzwerte der Ebene und der Kugel, planer und sphärischer Reflexion.

Das Gemälde der Arnolfinihochzeit, signiert »Johannes de Eyck fuit hic«, ist sozusagen das Bild einer Doppelhochzeit. Die Signatur befindet sich über einem Wandspiegel, in dem van Eyck die *gemalte* Zeremonie noch einmal, in dem er außerdem die diesseits der Leinwand zu imaginierenden Trauzeugen, deren einer er selber ist, *gespiegelt* malt. Van Eyck macht sich die Eigenart seines Spiegels, eines ›bauchigen‹, zunutze, außer den im Bildraum *abwesenden* Trauzeugen, die gegenüber dem Spiegel, auch die dort *anwesenden* Brautleute, die seitwärts des Spiegels stehen, in diesem darzustellen: »Ein Konvexspiegel fängt das gesamte vor ihm liegende Raumbild fast von der Wand ab in überscharfer Zeichnung auf, mit erheblicher Randverzerrung zwar, aber in ablesbarer Ordnung.«<sup>1</sup> Leibniz hat dieses Gemälde von 1434 nicht gekannt, da es, infolge des spanischen Zugriffs auf die Niederlande, nach Madrid verbracht worden war. Hätte jedoch die »Arnolfinihochzeit« damals schon in London gehangen, wohin Leibniz gereist ist, er hätte gesehen, was die Kunsthistoriker *übersehen*: Daß von Eyck einen *zweiten* Konvexspiegel ins Bild gesetzt hat. Von der Decke der Brautkammer hängt ein Messinglüster herab, eine Art flämischer Leuchter, und mangelt ihm unten die Kugel zu spiegeln, so spiegelt er konisch. Leibniz war flämischen Leuchtern spätestens 1676 in Amsterdam begegnet, als er Spinoza aufsuchte, mit der Eigenart von Wölbspiegeln

---

1 | W[erner] Hager, Ein Spiegelmotiv bei Jan van Eyck und das gotische Raumsymbol, in: Studien zur Kunstform, Münster/Köln 1955, S. 44.

*Korollare und Scholien* wurde er spätestens 1666/67 vertraut, als er in Altdorf bei Nürnberg promovierte. Daniel Schwenter, Professor der »Mathematum et Linguarum Orientalium bey der löblichen Universitet Altdorff«, und Georg Philip Harsdörffer, »eines Ehlöblichen Stadtgerichts zu Nürnberg Beysitzer« sowie Erfinder eines peotischen, eben des Nürnberger Trichters, hatten 1651/53 »Mathematische und Philosophische Erquickstunden« veröffentlicht, darin über tausend »Schöne, Liebliche und Annehmliche Kunststücklein, Aufgaben und Fragen, auß der Rechenkunst, Landtmessen, *Perspectiv*, Naturkündigung, und andern Wissenschaften genommen, begriffen seindt«. Ich merke an, daß diese Sprache, in der folgendes »Von den kuglichten / oder auswärts runden Spiegeln / und ihren Tugenden« geschrieben, auch Leibnizens Deutsch gewesen ist.

»Wir haben bishero mit flachen Spiegeln / verhoffentlich / dem Leser Lusts genug gemacht / nun kommen wir auf die kuglichten oder auswendig runde Spiegel. Wann solche [...] in der Form einer Kugel bauchichter Flaschen / oder Stückes einer grossen gläsern Kugel so ist darinnen ein Lust zu sehen: Erstlich darum / daß sie das vorgestellte Bild wunderlich repraesentirn / und solches desto mehr verjungen / wie weiter man es von dem Spiegel bewegt. Zum andern / weil darinnen die Bilder bucklicht und krumm erscheinen. Drittens / wann man den Spiegel niederleget unter einer Tillen oder Deck eines künstlichen und Fürstlichen Gemachs / so wird solches repraesentiret / wie ein bauchicht Weinfäß ja noch viel bauchichter / die geraden Balcken und Gesims / etc. erscheinen / wie ein Circulstück / hingegen ist es müglich / daß eine gantzkrumme Lini oder Balck in dem Spiegel gerad erscheine. Zu vierden / weil darinnen sich so eine schöne verjüngte *Perspectiv* ereignet / welche auch der künstlichsten Mahler Verstand verrucket / und sie schamroth machet solches zu probiren / lege dergleichen Spiegel in eine Kirch Palast oder ander grosses Gebäu / mit künstlichen Seulen gezieret auf den Boden oder in einen Winckel nider / oder aber in einer langen Gassen / so wird in dem Spiegel alles schön *Perspectivisch* / mit seinen lebhaften Farben dermassen für die Augen gestellet / daß es ein trefflicher Lust zu sehen.«

Die Stimmung der Jahrhunderte damals ist spiefelfroh, einerlei, ob die *Specula* an ebener, ob an auswärts oder inwärts gekrümmter Fläche reflektieren. Weder werden *Hohlspiegel* wegen ihres gefährlichen, schon Archimedes bekannten Vermögens, weithin Brände stiften zu können, verschmäht, noch werden *Wölbspiegel* wegen ihres abstoßenden, 1523 von Parmigianino benutzten Charakters, Gesichter ins Weite zerren zu können, mißachtet; der *Planspiegel* feiert, wie 1498 in Leonardos »*Trattato della pittura*« oder 1656 in »*Las meniñas*« von Velaz-

quez, sowieso Triumphe. Auch Leibniz steht *affectueux*, voll Neigung, *Über Leibniz* ja liebevoll, vor solchen *miroirs*, und er spricht auf dreifache Art von ihnen: in metaphorischer, in physikalischer, in metaphysischer Sprache. So faßt er 1671/73 »die größte Harmonie des Geistes, oder die Glückseligkeit«, die »in der Konzentration der universalen Harmonie, nämlich Gottes, in den Geist« bestehe, in die Metapher einer »Concentration der Unendlichen Schönheit in einen kleinen Punct unserer Seelen«, welchselbe zum »Vorbild die Brenn-Spiegel« habe.<sup>2</sup> 1707 äußert er in einem Brief an Nikolaus Hartsoeker, einen Naturforscher in kurfürstlich-pfälzischen Diensten, »die sehr großen sphärischen Spiegel« würden »verhältnismäßig weniger Strahlen sammeln als die kleinen, weil die Brennpunkte [...]« etc.<sup>3</sup> Wiederum 1671 empfiehlt er sich Herzog Johann Friedrich von Hannover unter anderem mit Rohren zur Spiegelung und Brechung des Lichtes: »In Opticis habe ich entdeckt [...] *Tubos Cata-dioptricos*, da in einem *tubo* Spiegel und *Perspectiv* mit einander *conjungirt*, und dadurch viel sonst unvermeidlich drauff gehende strahlen, zum wenigsten noch einsten so viel als iczo müglich, erhalten werden.«<sup>4</sup>

Eine ganz und gar andere Sprache führt Leibniz, wenn er *à la rigueur métaphysique*, um seinen eigenen Ausdruck zu verwenden, wenn er »mit metaphysischer Strenge« spricht. Durchgängig in seinen Publikationen und Korrespondenzen ist ihm »jedes Einzelne (das, was er die Monade nennt)« ein Spiegel oder wie ein Spiegel, ist »der Inhalt des Einzelnen nichts anderes als die perspektivische Wiedergabe dessen, was in der Welt im ganzen geschieht«<sup>5</sup>, ist nichts anderes als *repraesentatio mundi*. Vergessen wir unser Wort »Repräsentation«; sein Herunterkommen, zum Beispiel in der Wendung »zu Repräsentationszwecken«, hat in einer sprachlichen Irredenta geendet, worin Terminologie abständig wird. Das einfache »praesentatio«, das bei antiken Autoren nicht auftritt, bedeutet mittellateinisch, daß etwas Gegenwärtiges und Sichtbares sich darstellt; daher meint »repraesentatio« soviel wie, diese Darstellung zu wiederholen, nämlich im Bild, auch im *Spiegelbild*. Bei Leibniz, gebraucht er »image« oder »imago«, gebraucht er »repraesentatio« im Kontext seiner Monadenlehre, haben wir immer »miroir« oder »speculum« mitzuhören.

---

2 | [Gottfried Wilhelm Leibniz,] *Confessio* [philosophi. Ein Dialog], hrg. von O. Saame 1967, S. 34ff.; Grundriß, Akad[emie Ausgabe, Band] IV, 1, 532, 22ff.

3 | Gerhardt III, 495.

4 | Gerhardt I, 59.

5 | H[ans] H[einz] Holz, *Texte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, in: Joachim Schickel, *Minima philosophica*, Berlin 1967, S. 18.

*Korollare  
und Scholien* **1686: Metaphysische Abhandlung**

»Zudem ist jede Substanz [jede Monade; J. S.] wie eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Alls, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa so, wie ein und dieselbe Stadt sich gemäß der verschiedenen Standorte dessen, der sie betrachtet, darstellt. So wird das All auf gewisse Weise ebenso oft vervielfältigt, wie es Substanzen [Monaden; J. S.] gibt, und der Ruhm Gottes wird ebenfalls durch ebensoviele ganz verschiedenartige Darstellungen seines Werkes vermehrt.«

**1714: Monadologie**

»Die Seelen [die Monaden; J. S.] im allgemeinen sind lebendige Spiegel oder Abbilder [*images*; J. S.] des Universums der Geschöpfe; die [monadischen; J. S.] Geister aber sind außerdem noch Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst.«<sup>6</sup>

Jedes Einzelne, »was er die Monade nennt«, gilt Leibniz als ein *miroir vivant* all dessen, »was in der Welt im ganzen geschieht«; auch der Inbegriff der Totalität von Welt, die eher pietistisch »Gott« genannte *monas monadum*, gilt ihm als ein lebender Spiegel. Er begreift unter dem Kosmos der Repräsentationen nichts anderes denn spekulative Universalharmonie, und begreift unter »Gott« nichts anderes denn eben diese Harmonie.<sup>7</sup> Man stelle sich das Leibnizische Universum vor: ein beliebig großes Ensemble von Reflexionen, worin eines in Allem und alles in Einem repräsentiert ist, eine beliebig häufige Iteration von Widerspiegelung; man denke sich das Leibnizische Universum durchaus nach Art eines der Endlichkeit unserer Blicke spottenden Spiegelkabinetts. Als Leibniz die »Pensées« exzerpierte und kommentierte, 1694/96, fragte er rhetorisch, was hätte Pascal »mit der Kraft seiner Beredtheit« nicht gesagt, »wenn er gewußt hätte, [...] daß jeder beliebig kleine Ausschnitt [der Materie; J. S.] [...] auf unendlich viele Weisen einen lebenden Spiegel enthält, der das ganze unendliche Universum, das mit ihm existiert, ausdrückt.«<sup>8</sup>

Diese Stelle liefert eines der vielen Indizien, daß Leibniz der Monade keineswegs die Materialität aberkannt hat. Nicht weniger würde es,

---

6 | [G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlungen*, in: ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik/Opusculs métaphysiques*,] hrg. von H. H. Holz, [Frankfurt a.M.] 1965, [S.] 77ff., [und ders., *Monadologie*, in: ebd., S.] 477ff.

7 | J[ean] Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris 1907, S. 243.

8 | [G. W. Leibniz, *Pensées*, in: ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O. (Fn. 6)], S. 379ff.

ich riskiere das Wort, der Sinnlichkeit seines Denkens widersprechen, das ja »ebenermaßen [auf] eine *Lebendige Geometriam*« aus war<sup>9</sup>, wollte man die *repraesentatio mundi* ihres weltspiegelnden Lebens berauben und, wozu neukantianische Auslegung neigte, »die Spiegelung in ein mathematisches ›Abbildungs‹-, d.i. ›Zuordnungs‹-Verhältnis«, »das Spiegelungsverhältnis« in »eine bloße ›Korrespondenz‹« verwandeln.<sup>10</sup> Kaum abzuweisen jedoch scheint der Verdacht, Leibniz spräche wiederum in Metaphern; ich erinnere an jene »Concentrirung«, die zum »Vorbild die Brenn-Spiegel« habe, oder an jene Wendung, jede Monade sei *wie* ein Spiegel. Tatsächlich spricht er in Analogien, aber er spricht, da mit metaphysischer Strenge, in *strengen* Analogien, welche die Vergleichbarkeit des Verglichenen logisch streng implizieren. Etwa wie er 1702 in einem Brief an den Aufklärer Pierre Bayle schreibt: »Nichts steht unter den sichtbaren Dingen dem Gedanken näher, als das Bild in einem Spiegel [...].«<sup>11</sup>

Wir haben die Termini ›Repräsentation‹, ›Reflexion‹ so ernst zu nehmen, wie Leibniz sie streng gebraucht hat; denn sie bestimmen das *Wesen* der Monade. D'accord mit Leibniz, scheint mir, doch ohne ihn expressis verbis beibringen zu können, habe ich deshalb einen Schritt weiter zu gehen, als er selber gegangen ist: in Richtung notwendiger und möglicher Spiegelverhältnisse. Die Literatur stimmt überein, daß »mit dem Ausdruck ›lebender Spiegel‹ [...] die Fähigkeit der Perzeption gemeint« sei.<sup>12</sup> ›Perzeption‹, ›perceptio‹, ›perception‹ ist einer der berühmten Begriffe, mittels deren Leibniz das ›Tun‹ der Monade, also ihr Spiegeln, definiert; ein anderer ist ›appetitus‹. Die Monade perzipiert (nimmt auf, nimmt wahr), indem sie reflektiert, und sie perzipiert in *zweierlei Weise*, hat ›confuse‹ und hat ›distincte‹ Perzeptionen, verworrene und deutliche. Ich behaupte nun, daß diese Unterscheidung auf Spiegelphänomene rückführbar, ja in ihnen wohlfundiert ist. Anstatt eines Beweises, der einen Radio-Essai sprengen würde, genüge ein Hinweis; ich gebe ihn mit Dietrich Mahnke, der schon 1937 auf Parallelen zwischen Leibniz und Nicolaus von Cues, wenn nicht Abhängigkeiten Leibnizens vom Cusaner, aufmerksam gemacht hat.

---

9 | Gerhardt I, 59.

10 | H[erman] Schmalenbach, Leibniz, München 1921, [S.] 262.

11 | [G. W. Leibniz, Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Bayle, in: ders., Philosophische Werke in vier Bänden, hrg. von Ernst Casirer, Bd. 2, Hamburg 1996, S. 578.]

12 | J[oaquim] C[hristian] Horn, Grundwahrheiten der Philosophie. Monadologie, Frankfurt a.M. 1962, S. 139.

*Korollare und Scholien* »Alle Kreaturen sind nach ihm [Nicolaus; J. S.] Bilder (imagines), die zwar »ebendasselbe, aber in *verschiedener Weise darstellen*« (varie s. differenter repreaesentant). Sie sind sozusagen ungleich gekrümmte Spiegel, in denen die Gottheit »abweichend widerscheint ([...] varie resplendet), nicht so, wie sie an sich ist, sondern entsprechend den Bedingungen der reflektierenden Spiegel«. Das gilt von allen irdischen Geschöpfen. Die geistigen Wesen aber sind »clariora atque rectora specula«, d.h. Spiegel, die sozusagen eine glattere Oberfläche haben und deshalb deutlichere Bilder liefern, und die ferner weniger gekrümmt sind und daher alles in richtiger Größe wiedergeben. Aber sie haben noch eine vorzüglichere Eigenschaft: sie sind auch innerlich »*lebendige und frei wirkende Spiegel*« (specula viva atque libera), sie besitzen nämlich die Fähigkeit, sich immer »reiner und gerade zu *machen*« (mundare et rectificare), sich zum klarsten und ebensten Spiegel bis ins unendliche zu vervollkommen.«<sup>13</sup>

Mag auch niemand mehr mit Anstand behaupten, Leibniz habe sich gegenüber Nicolaus von Cues oder Giordano Bruno, da er seine »Quellen« unerwähnt ließ, »geistiger Unehrllichkeit« schuldig gemacht<sup>14</sup>, so findet sich doch verblüffend viel Cusanisches und Nolanisches in der Monadenlehre. Daß Leibniz bis zu Termini wie »repraesentare«, »specula viva« hin das zu beerbende Ideengut der Spekulation, im Wortverstand eines »Spiegel«denkens, an sich nimmt, geht auf seine »Offenheit für die Mystik«<sup>15</sup>, vorzüglich die mathematische, zurück. Um 1677/84, zwei Säkula nach Nicolaus, wurde die mystische Geometrie und Arithmetik der Kabbala, welcher Leibniz wohl den Begriff der »Monade«, vielleicht gar das Konzept einer weltspiegelnden Begriffsschrift, abgewonnen hat, erstmals bekannt; anfangs des 17. Jahrhunderts schrieb der Theologe und Theosoph Valentin Weigel, welchem Leibniz wohl seine Vertrautheit mit Cusanus verdankt. Hielten jene aber, gemäß ihrem vom griechischen Verb »myein« abgeleiteten Namen, die Augen geschlossen, um visionär nach innen zu schauen, hielt er sie offen, um *comptable, computabile, computing* nach außen zu blicken; soll sagen: rationalisierte er solche Vorstellungen. Hatten jene Welt und Gott, letzten Endes den Weltgott, als eine Kugel oder, bleibe ich im

---

13 | Dietrich Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle a. d. Saale 1937, S. 101.

14 | L[udwig] Kuhlbeck[, Giordano Brunos Einfluss auf Goethe und Schiller, Leipzig 1907 (Vortrag, geh[alten] in der Richard-Wagner-Gesellschaft zu Berlin 1906)] 1907, [S.] 290.

15 | J[ean] Baruzi, Trois dialogues mystique inédits de Leibniz, in: Revue de Métaphysique et de Morale, Jan. 1905.

spekularen Bild, als einen sphärischen Spiegel von unendlichem, nämlich beliebig großem Durchmesser verstanden, war er veranlaßt, diese bloß metaphorische Sprechweise streng analog »auf die individuellen Substanzen zu übertragen und die ›göttlichen Monaden‹ als wirkliche ›kleine Götter‹ und Schöpfer eigener ›unendlicher [nämlich beliebig kleiner] Weltkugeln‹ zu betrachten«<sup>16</sup> als konvexe Spiegel. Ich folge noch einmal Mahnke: »Sämtliche ›kleinen Welten‹ stellen *dieselbe* ›große Welt in Verkürzung‹ (en raccourci) dar – daher ihre allgemeine Gleichförmigkeit –, aber jede verkürzt und verzerrt sie [...] von einem beschränkten Sonderstandpunkt, sozusagen einem eigenen Projektionszentrum aus – daher die unendliche Mannigfaltigkeit der verschiedenen Individualsphären. In dieser Hinsicht erweist sich die geometrisch symbolisierte Mystik als weltanschaulicher Untergrund der Leibnizischen Metaphysik.«<sup>17</sup>

Wie überaus seltsam, daß die gesamte Literatur sich – mit der einzigen Ausnahme, soweit ich sehe, der Arbeiten von Haus Heinz Holz – immer begnügt hat, bis heute, Leibnizens Wesensbestimmung der Monade als ›Spiegeln‹ wie eine Qualität négligeable hinzunehmen, ohne Anstrengung oder gar Strenge, daß sie niemals ein Unbehagen artikuliert hat, bis heute, ihr mangle es an einer Wesensbestimmung des *Spiegels*. (Solchen, einen prinzipiellen Mangel mag Rilke, vor *specula* klagend, geahnt haben: »[...] noch nie hat man wissend beschrieben, was ihr in euerem Wesen seid«; Scham und Schande der abendländischen Erkenntnistheorie, wo nicht Ontologie, die durchwegs spekulativ und allein deswegen auch spekulativ ist.) Wenn Leibniz die monadischen Perzeptionen danach differenziert, ob sie konfus oder distinkt seien, unterscheidet er sie danach, ob sie einem mehr oder weniger gekrümmten Spiegel ›einfallen‹. Wenn er ihnen, den Perzeptionen, einen *appetitus* zuspricht, der sie treibe, von einer zur andern, von verworrenen zu entwirrten, von verzerrten zu entzerrten fortzuschreiten, attestiert er ihnen, durchaus cusanisch, das Vermögen, sich »reiner und gerader zu *machen* [...] zum klarsten und ebensten Spiegel bis ins unendliche zu vervollkommen.«<sup>18</sup>

Die Monade qua Spiegel *macht* etwas, und zwar mit sich selber, indem sie ihren ›Appetit‹, ihr Trachten und Streben, auf deutliche und stets deutlichere Abbilder der Welt im beliebig Großen wie im beliebig Kleinen richtet. Was sonst könnte, müßte sie, außer sich stereome-

16 | D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, a.a.O. [Fn. 13], S. 24.

17 | Ebd., S. 18f.

18 | Ebd., S. 101.

trisch abzuflachen und aufzurunden, machen, tun, damit ihr *appetit* befriedigt werde? Sie müßte, sie könnte auch ihre Perspektive wechseln, d.h. sich dermaßen bewegen, speziell auch drehen, daß wichtige Reflexionen oder Repräsentationen schärfer und unwichtige unschärfer würden. Und nun stelle man sich abermals das Leibnizische Universum vor: ein pulsierendes Ensemble von Spiegeln *in motu et rotatione*, die sich wölben und ebnen oder sonstwie bewegen, um ihr Projektions-, ihr Perspektivzentrum zu verbessern, die insonderheit der Konvexität zwischen Null, wo sie plan, und Unendlich, wo sie wieder plan werden, zustreben. Läßt sich eine Veränderlichkeit ihrer Wölbung auch nicht *expressis verbis* mit Leibniz belegen, erscheint sie gleichwohl plausibel. Schlüssig hingegen erschiene mir die Annahme, jede Monade, beliebig welche, sei in Bewegung, welcher immer, zu denken, würde Leibniz keinen einzigen Satz darüber verloren haben. Doch sind etliche auffindbar, z.B. dieser aus seiner Abhandlung »*De ipsa natura ...*« von 1698, worin er sich im Kontext der Monadenlehre auf Bewegung einläßt. »Nicht nur ist ein [monadischer] Körper im gegenwärtigen Moment seiner Bewegung an einem ihm zugemessenen Ort, sondern er hat auch das Bestreben, den Ort zu wechseln [*sed etiam conatum habet [...] mutandi locum*], und zwar so, daß der folgende Zustand von selber, kraft der Natur, eine Konsequenz des gegenwärtigen ist.«<sup>19</sup>

Außerdem bedarf die einhellige Meinung, »mit dem Ausdruck ›lebender Spiegel‹ [...] sei die Fähigkeit der Perzeption gemeint«<sup>20</sup>, der Präzisierung. Soll der Ausdruck überhaupt einen Sinn besitzen, muß Leibniz das Vermögen der Monade, deutlicher und deutlicher zu perzipieren, gemeint haben; denn Perzeptionen schlechthin, ob konfuse oder distinkte, liefert irgendein Spiegel sowieso. Aber der Spiegel, welcher die Monade ist, er ›lebt‹, und alles Lebendige ist seinem Wesen nach ein Sich-selber-bewegen-könnendes. Nun sollte ich freilich dem Eindruck wehren, der aufgekommen sein mag, dieses Universum bestehe aus *realen* (oder gar *idealen*) Spiegeln.

Ich sagte, Leibniz spreche in strenger Analogie; ich könnte anders auch sagen, mit Heinrich Scholz, Leibnizens Spiegelungsbegriff sei »der Begriff einer doppelseitigen Spiegelung« und fordere mithin »genau das, [...] was wir heute von einer ein-eindeutigen Abbildung verlangen oder, auf einer höheren Stufe, von einer strukturerhaltenden Abbildung dieser Art, einem Isomorphismus. Die Gesamtheit der Zustände des Universums läßt sich folgetreu abbilden auf die Gesamt-

---

19 | Gerhardt IV, 513.

20 | J. C. Horn, Grundwahrheiten der Philosophie, a.a.O. [Fn. 12], S. 139.

heit der Zustände einer Leibnizischen Monade, und umgekehrt. Dies ist der genaue Sinn der Leibnizischen Redeweise, die besagt, daß jede Monade ein einmaliger Spiegel des Universums ist.«<sup>21</sup>

Einsichtige Interpreten haben stets und ständig insistiert, spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts, daß der Metaphysiker Leibniz vom Mathematiker Leibniz nicht getrennt werden dürfe; erst die Logiker des 20. – die Couturat, Russell, Scholz – haben uns diesem Postulat genügen lassen. Wir sind nunmehr in der Lage, die *metaphysischen* Verhältnisse zwischen sich bewegenden Monaden mittels der *mathematischen* (ein anderes Wort für ›logischen‹) Relationen zwischen ›lebendigen‹ Spiegeln strukturgleich anzugeben, sind nunmehr gerüstet, aufgrund des Spiegelbenehmens isomorph vom Monadenbehaben zu handeln. Wohl kaum zufällig gebraucht Leibniz den Terminus ›conatus‹, außer für das ›Streben‹ der Monaden, ihren Ort zu wechseln, auch ›in [...] der Entdeckung und Grundlegung der Infinitesimalrechnung« als »zentral wichtigen« Begriff<sup>22</sup>, um das ›Streben‹ beliebig kleiner oder großer Quantitäten gegen ihren Grenzwert zu bezeichnen. Kaum zufällig löst er 1703 ein ihm vorgelegtes Kurvenproblem, indem er mittels des zweiten Differentials an einer Kurve, »die er als einen Hohlspiegel annimmt«, exemplifiziert und sogar generalisiert; übrigens haben Huygens und später Fresnel ihre Theorien des Lichtes auf dieselbe Lösung gestützt.<sup>23</sup> Und kaum zufällig erwähnt Leibniz auf den wenigen Seiten seiner »Nova methodus« des Differenzierens von 1684, nachdem er sich über Konvexität von Maxima und Konkavität von Minima ausgelassen, er habe schon 1682 (und zwar am gleichen Ort, in den »Acta Eruditorum« »eine allgemeine Grundlage der Optik, Katoptrik und Dioptrik [der Lehren von Licht, Lichtspiegelung und Lichtbrechung; J. S.] erstellt, während gelehrteste Männer auf vielen Irrwegen umhergejagt sind.«<sup>24</sup>

Ein Jahrzehnt früher, 1671, hatte sich Leibniz ja dem Herzog von Hannover mit seiner Entdeckung »kata-dioptischer Rohre« empfohlen. In eben diesem Schreiben aber, nur einige Zeilen zuvor, empfiehlt er sich auch deswegen, weil er »ebenermaßen eine *Lebendige Geometriam* [...] gefunden, dadurch [...] ein mittel gegeben wird, alle erdencklichen *linien* und *figuren*, sie mögen so krumb seyn als sie wollen [...] zu finden«; und er bezieht sich auf dasselbe Fundament,

---

21 | Heinrich Scholz, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel/Stuttgart 1961, S. 146.

22 | H. Schmalenbach, *Leibniz*, a.a.O. [Fn. 10], S. 359.

23 | Gerhardt *math. III/1*, 128.

24 | Gerhardt *math. V*, 225.

*Korollare und Scholien* das, »vermitteltst *artis combinatoriae*«, eine »Lebendige Rechenbanck« trage.<sup>25</sup> Was Leibniz vorschwebt, er kann oder will damals noch nicht genauer werden, ist ein Kalkül, ist eine Rechenmethode, das ›Leben‹ der Spiegel *more geometrico* auf das ›Leben‹ der Monaden isomorph abzubilden. Ich merke an, daß uns spätestens seit 1958, als Friedrich Bachmanns »Aufbau der Geometrie aus dem Spiegelungsbegriff« (inzwischen 1973 in zweiter Auflage) erschienen ist, ein solcher Kalkül vorliegt, zuzurechnen »den größten Ereignissen auf dem Gebiet der Grundlagen der Geometrie seit Jahrzehnten.«<sup>26</sup> Dieser Kalkül, würde er erweitert, ließe uns mit Leibnizens Spiegeln ›lebendig‹ rechnen oder, wie Bachmann selbst annotiert: »In diesem Rechnen mit den geometrischen Gegenständen [...] mag man auch einen Schritt zur Realisierung von Forderungen sehen, die Leibniz gegenüber der analytischen Geometrie von Descartes erhoben hat.«<sup>27</sup>

Alles läuft, um heutige Termini zu brauchen, auf Differential- (oder Integral-)Geometrie hinaus. Zwei Begriffe sind vorweg definiert: die *Spiegelmonade* als ›Substanz‹, ihr *Spiegelbild* als ›Funktion‹. Für die Substantialität der Monade steht Leibniz mit eigenen Worten ein; für die Funktionalität ihrer Abbildung läßt er sich beanspruchen, gilt ihm jedweder Grad an perzeptiver Genauigkeit doch für eine unmittelbare Folge der Reflexion. Ob das Widerspiegeln von Welt konfus oder distinkt geschehe, ist eine Funktion der Monadenbewegung, ja, nichts anderes ist die *repraesentatio*, jedenfalls geometrisch, als Prozeß und Resultat von Bewegungen, den ›Appetit‹ der Monadenspiegel auf *rectiora* zu stillen. Leibniz ist gelungen, die Lage »*metaphysischer Punkte*«, deren Substanzen kraft ihres Wesens innerwerden, ein-eindeutig zu spiegeln: an der Lage »*mathematischer Punkte*«, deren Funktionen kraft ihres Charakters sich entäußern. Leibniz hätte, wie drei Jahrhunderte nach ihm Bertrand Russell, schreiben können: »Kurz, jeder Satz, der eine mittelbare Bedeutung hat, gilt für beide Welten oder für keine.«<sup>28</sup>

Leibniz hat solchen Sätzen beizeiten die ›Grammatik‹ beigegeben, die ›Welt dahinter‹, und *Metaphysik* keine ›Hinter‹welt, logisch-syntaktisch korrekt zu skizzieren: seine *Analysis Infinitorum*, gleichsam eine Spiegelschrift.

---

25 | Gerhardt I, 58f.

26 | I. M. Jaglow 1969.

27 | F[riedrich] Bachmann, Aufbau der Geometrie aus dem Spiegelungsbegriff, Berlin/Heidelberg/New York 1973, 2. Auflage, VII, 2.

28 | B[ertrand] Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, München 1923, S. 63.

Das Scholien-Fragment entnehme ich meiner noch unabgeschlossenen, unveröffentlichten »Spiegelschrift. Studien, Korollare, Scholien zum Grenzgebiet von Dialektik, Optik und Metaphysik«. Ich breche den Fortgang dort ab, wo das Licht den Spiegel zum Leuchten qua Leben können weckt. Gegenwärtig sind mir zu wenig Einsichten der Studien »Spiegelbilder« und »Spiegelwelten« verfügbar, um mittels *conatus*, *appetitus* die vielfachen Weisen virtueller *und* (niemals in Anschlag gebrachter) *reeller* Perzeptionen ausgebildet zu denken; um Leibnizens *Monaden* nicht als Metaphern, und wären es strenge, sondern als *Modelle* (im Verstande von Hertz und Wittgenstein) zu begründen; um das metaphysische Universum auf ein temporaliter iteriertes Spiegelkabinett spekulativ abbildbar zu denken.

1. Leibniz spricht wiederholt von den Monaden als *miroirs vivants*: Sie seien *Spiegel, und zwar lebendige*.<sup>29</sup> In »Les Principes de la Philosophie«, der sogenannten »Monadologie«, sagt er, »que les Ames en general sont des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures [\* die Seelen im allgemeinen sind lebendige Spiegel oder Abbilder des Universums der Geschöpfe (dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. 1, hrsg. und übers. von Hans Heinz Holz, Opuscules métaphysiques – Kleine Schriften zur Metaphysik, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 2000, S. 477)]«<sup>30</sup>; und die Seelen sind ihm durchweg Monaden.<sup>31</sup> In »Principes de la Nature et de la Grace, fondée en raison« sagt er, »que chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, representatif de l'univers, suivant son point de veue [...] [\* daß jede Monade ein lebendiger Spiegel oder mit innerer Handlung ausgestattet ist,

---

29 | Ich wähle diese Weiterbildung des Partizips ›lebend‹, weil am Anfang des Scholion noch nicht ausgemacht ist, ob ›vivant‹ im Sinne eines ›am-Leben-‹ oder eines ›lebhaft-seins‹ steht; auch könnte es, wie ›portrait vivant‹, in uneigentlichem Sinn stehen: ein *sprechendes Bild*.

30 | Art[ikel] 83; Gerhardt. phil. VI, 621. Den Titel »Les Principes ...« nehme ich von der Wiener Handschrift.

31 | Daß auch die Umkehrung, »[...] die Monaden [...] sind Seelen, seelehafte Wesen« (H. Schmalenbach, Leibniz, a.a.O. [Fn. 10], S. 143), durchweg gilt, läßt sich bezweifeln. Leibniz selbst hält dagegen: »[...] les Ames, c'est à dire, les Monades les plus dominantes« (Gerhardt phil. VI, 604) [\* die Seelen, das heißt die beherrschendsten Monaden (dt.: G. W. Leibniz: Philosophische Schriften, a.a.O., S. 431)].

*Korollare und Scholien* daß sie das Weltall gemäß ihrem Gesichtspunkt darstellt (dt.: ebd., S. 417)]«. <sup>32</sup> An diesen und anderen Stellen spricht Leibniz von den Monaden nicht »gleichsam als« von Spiegeln<sup>33</sup>, ist die Monade weder »comme un miroir [\* wie ein Spiegel]«<sup>34</sup> noch *Spiegel* »une expression figurée [\* ein bildlicher, ein im übertragenen Sinne zu verstehender Ausdruck]«<sup>35</sup>, einer Metapher der Mystik und ihrer Theologie nur nachgesprochen.<sup>36</sup> Vielmehr setzt Leibniz, aus Prinzipien philosophierend, Monade und Spiegel hier in ein *prinzipielles Verhältnis* zueinander; er spricht, um seine berühmte Wendung aufzunehmen, *metaphysisch streng*. Ein solches *strenges* Sprechen impliziert aber, daß er Monaden, die ihm ja ebenfalls als lebendig gelten (siehe unten), und *miroirs vivants ihrem Wesen nach für* vergleichbar hält.

2. In seiner deutsch verfaßten Korrespondenz, worin das damals schon geläufige »Wesenheit«<sup>37</sup> zu erwarten wäre, läßt Leibniz den Terminus

---

32 | Art[ikel] 3; Gerhardt phil. VI, 599. Leibniz spricht diesen Satz sogar als Folgerung (»il s'ensuit [\* so folgt daraus (dt.: G. W. Leibniz: Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 417)]«) aus.

33 | Wie er z.B. von jemandem sagt, er würde »ein Prophet seyn und in dem gegenwärtigen das zukünftige sehen, gleichsam als in einem Spiegel« (Gerhardt phil. VII, 118).

34 | Wie im relativ frühen »Discours de métaphysique«, Art[ikel] 9: »De plus toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers [...]« (Gerhardt phil. IV, 434).

35 | Vgl. Leibnizens Schreiben an Masson von 1716, »vielleicht das letzte, welches er in Betreff seiner Philosophie geschrieben hat« (Gerhardt. phil. VI, 487). Darin heißt es zur Tradition der Spiegelmetapher: »Ce miroir fournit une expression figurée, mais assés convenable et employée déjà par les Philosophes et par les Theologiens, quand ils ont parlé d'un miroir infiniment plus parfait, à savoir du *miroir de la Divinité*, qu'ils faisoit l'objet de la vision beatifique« (Gerhardt. phil. VI, 626) [\* »Spiegel« stellt einen zwar bildlichen, aber hinreichend treffenden Ausdruck dar, den auch schon die Philosophen und Theologen verwendet haben, wenn sie von einem unendlich vollkommeneren Spiegel gesprochen haben, nämlich von dem Spiegel der Gottheit, den sie zum Gegenstand der glückseligen Schau gemacht haben].«

36 | Dem Ruysbroek »een levende spiegel«, dem Cusanus »specula viva«, dem Bruno »speculuin vivens« (vgl. dazu D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, a.a.O. [Fn. 13], S. 58 und S. 101f.).

37 | G[eorg] Ph[ilipp] Harsdörffer, ein Zeitgenosse von Leibniz und ihm als Autor (z.B. Mathematische und Philosophische Erquickstunden ..., Nürnberg 1651/53) sicherlich bekannt, schreibt etwa: »die wesenheit der seel

fremdwörtlich stehen: »Darinn doch die *Essentz* gleichsamb deß Gemüthes bestehet«, äußert er gegenüber Herzog Johann Friedrich.<sup>38</sup> Er gebraucht neben lateinisch ›essentia‹ noch ›natura‹, in Formulierungen wie »in ipsa essentiae natura«<sup>39</sup> gebraucht er diese zwei Wörter in einem Atem- und Gedankenzug nebeneinander. Aus tiefliegenden Gründen seines Philosophierens überwiegt allmählich ›natura‹ bzw. französisch ›nature‹, wenn er *das Wesen* von etwas angeben will; häufig wird, nicht verfälschend, doch verschleiern, anstatt mit ›Natur‹ dann mit ›Wesen‹, ›Wesenheit‹ übersetzt.<sup>40</sup> Indessen scheint Leibniz, wie bereits der Titel seiner Abhandlung »De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque«<sup>41</sup> andeutet, in ›natura‹ *beides zusammenzuhören*: *Wesensnatur und Naturwesen*. Denn das ›sive‹ im Titel steht »gleich *vel*, eine Verschiedenheit in der Benennung der Sache ausdrückend, z. B. Quintilian: *vocabulum sive appellatio* [\* Bezeichnung oder Benennung]«<sup>42</sup>:

---

kan kein tyrann zerstören« ([Grimm,] DWB, [Bd. 14]). Diese Eindeutschung von ›essentia‹, der ›Stigkeit‹ für ›existentia‹ *korrespondiert*, ist den Mystikern zu danken.

38 | Gerhardt phil. I, 53

39 | G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, [a.a.O. (Fn. 6)], [S.] 176. Zu übersetzen »in der Natur des Wesens selbst« oder »in dem Wesen des Wesens selbst«.

40 | So H[ans] H[einz] Holz in »sur la nature de la substance« (Gerhardt phil. IV, 436): ›Wesen‹, A. Buchenau/E. Cassirer in »natura cuius diffusio corpus constituit (Gerhardt phil. IV, 394) [\* Wesenheit, deren Ausbreitung den Körper konstituiert (dt.: G. W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. von Artur Buchenau, hrg. von Ernst Cassirer, Bd. 1, Hamburg, 1996, S. 254)]«: ›Wesenheit‹; zwei Stellen von vielen.

41 | Gerhardt phil. IV, S. 504–516.

42 | C[arl] G[ottlieb] Zumpt, Lateinische Grammatik, 12. Auflage, Berlin 1865, S. 228: »Das Lateinische hat für jeden Sinn von ›oder‹ ein eigenes Wort«, weiß W. v. O. Quine, [Frankfurt a.M.] 1969, S. 29: »*vel* für den nicht-ausschließenden und *aut* für den ausschließenden. In der modernen Logik ist es üblich, »v« – als Erinnerung an »vel« – für ›oder‹ im nicht-ausschließenden Sinn zu schreiben: »pvq«.« Aber der Grammatiker Zumpt belegt, daß diese Erinnerung eine recht unvollkommene ist: »Von den *disjunctiven* Bindewörtern bezeichnet *aut* eine Verschiedenheit der Sache, *vel* eine Verschiedenheit des *Ausdrucks* [...]. Daraus geht die Bed[eutung] in der späteren (noch guten) Prosa hervor: *oder, was in Hinsicht der Sache gleich ist*« (ebd). In Leibnizens Latein darf das mit ›vel‹ gleichstehende ›sive‹ keinesfalls als lediglich nicht-ausschließendes ›oder‹ gelesen werden.

*Korollare und Scholien* Leibniz handelt von der Natur selber *oder auch*, mit anderen Worten, von der inneren (einwohnenden) Kraft und den Handlungen der Geschöpfe, um ihre Bewegungsgesetze zu erhärten und zu erläutern; die traktierte Sache ist eine und dieselbe.

So ließe sich sagen, daß Leibniz, beschrieb er das naturhafte Benehmen des Spiegels, zugleich dessen *wesenhaftes* Behaben<sup>43</sup> beschrieb, durchaus wissend. Weil nun jedwede Spiegelung, als ein Naturphänomen, den Naturgesetzen unterliegt, nämlich denen der geometrischen Optik, müßte er eben dieser in einer ausgezeichneten Weise innewohnen. Tatsächlich arbeitet Leibniz theoretisch und praktisch an der Katoptrik, selber begründend und selber erfindend. 1671 empfiehlt er sich dem Herzog von Hannover u.a. damit, daß er »*Tubos Cata-dioptricos*« entdeckt habe, »da in einem *tubo* Spiegel und *Perspectiv* mit einander *conjungirt*, und dadurch viel sonst unvermeidlich drauff gehende strahlen, zum wenigsten noch einsten so viel als izeo möglich, erhalten werden.«<sup>44</sup> Gegen Ende seiner Ausführung des Differentialkalküls bemerkt er 1684, nachdem er sich über Einfallswinkel und Brechungswinkel geäußert, er habe schon 1682 ein »*generale Opticae, Catoptricae et Dioptricae fundamentum*« erstellt, »*Cum alii doctissimi Viri multis ambagibus venati sint*« [\* während andere sehr gelehrte Männer mit vielem Umherschweifen fündig zu werden versuchten].<sup>45</sup> 1703 löst er ein ihm vorgelegtes Tangentenproblem, indem er mittels des zweiten Differentials an einer Kurve, »die er als einen Hohlspiegel annimmt«, demonstriert; Huygens und später Fresnel ziehen dieselbe Lösung in ihren Theorien des Lichts heran.<sup>46</sup> Leibniz ist

---

43 | Im Sinne von ›*obtinere*‹, nicht von ›*habitus*‹.

44 | Gerhardt phil. I, 59. Siehe auch seine kenntnisreiche Äußerung über das Belegen von Kugelspiegeln: »*Les miroirs spheriques fort grands ramasseront moins les rayons à proportion que les petits, parce que les foyers qui au lieu d'estre des points, sont des surfaces notables, croissent comme les quarrés des diametres de la sphere. Je crois qu'il y a un peu de difficulté à bien étamer des miroirs de verre d'une figure differente du plan* [\* Die sehr großen sphärischen Spiegel werden die Strahlen im Verhältnis weniger als die kleinen sammeln, weil die Foki, die keine Punkte, sondern beachtliche Flächen sind, wie das Quadrat des Kugeldurchmessers wachsen. Ich glaube, daß es ein wenig schwierig ist, andere als ebene Spiegel aus Glas gut zu verspiegeln].« (Brief an Hartsoeker 1707; Gerhardt phil. III, 495).

45 | Nämlich in »*Act[a] Erudit[orum] Lips[iensis] an[no] 1682*«; Gerhardt math. V, 225.

46 | Gerhardt math. III/1, 128f. C. 1. Gerhardt (math. III/2, 734ff.) zitiert als »Beilage« zu einem Brief Leibnizens an Johann Bernoulli (vom 3. Jan[uar]

die Katoptrik für Mathematisches unersetzlich, zumal für *seine* Methode, Bewegungsänderungen von Körpern in Gesetze zu fassen: die *Infinitesimalmethode*. Umgekehrt ist ihm, selbstredend, die Mathematik für Katoptrisches unentbehrlich: Ohne sie lassen sich seine kataloptrischen Rohre ebensowenig wie unsere Medialfernrohre, z.B. der bekannte Schmidt-Spiegel, konstruieren.<sup>47</sup>

3. Leibniz nennt die Spiegel, welche die Monaden seien, *lebendige*, wobei ihm Lebendigkeit der Begabung »mit innerer Handlung« gleichkommt. Er mag dieses Spiegelattribut der Tradition entlehnen; Nicolaus von Cues zufolge besitzen die Kreaturen als *specula viva* »die Fä-

---

1704) »die vollständige Behandlung« dieses Problems; ich lasse wenigstens die Problemstellung hier folgen: »Solution du Probleme qu'on avoit proposé dans le Journal des Savans; *Une courbe ordinaire* (c'est à dire qu'on appelle vulgairement Geometrique) *estant donnée, en trouver une infinité d'autres de differente espece, toutes Geometriques, dont chacune soit egale à la donnée, ou* (ce qu'on veut bien ajouter) *en telle raison qu'on voudra*. Par Mons. D. L. [\* Lösung des im Journal des Savans gestellten Problems: Finde zu einer gegebenen gewöhnlichen Kurve (also einer solchen, die üblicherweise geometrische genannt wird) eine unendliche Anzahl anderer geometrischer Kurven von unterschiedlicher Art, von denen jede gleichlang wie die gegebene ist oder (wie wir hinzufügen wollen) in einem solchen Verhältnis dazu, wie man möchte. Von Herrn Dr. L. (Die Aufgabe findet sich in »Journal des sçavans«, 12. Februar 1703, Pariser Ausgabe, S. 112, Amsterdamer Ausgabe S. 182. Daraus geht hervor, daß mit »gleich« hier »gleiche Länge« gemeint ist. »Gewöhnliche Kurven« ist ein mathematischer Fachbegriff)]«. Auch an anderen Stellen, etlichen, hält Leibniz die Katoptrik für mathematisch erhellend, wenn nicht beweisend; z.B. Gerhardt math. VII, 329ff. (»De lineis optis, et alia«, 331ff. (»Generalia de natura linearum [...; J. S.]«).

47 | A[ugust] Sonnefeld, Die Hohlspiegel, Berlin/Stuttgart 1957, S. 94: »Unter einem Medialfernrohr hat man ein Fernrohr zu verstehen, das aus Linsen und Spiegeln besteht. [...] Es handelt sich [...] um Fernrohre, die sozusagen teils Refraktoren, teils Reflektoren sind. [...] Hohlspiegel, bei denen das Licht kurz vor der Reflexion und nachher einen kleinen Glasweg durchschreiten muß«; als »die wichtigsten Typen« nennt Sonnefeld das Brachymedial *Hamiltons* und das Medial *Schupmanns* (1899)«. Das von Bernhard V. Schmidt 1931 entwickelte, die astronomische Spiegelteleskopie umwälzende System – eine deformierte Korrektionsglasplatte im Abstand 2xf vor einem sphärisch geschliffenen Spiegel, um dessen Aberration zu beseitigen – gehört zu den kataloptrischen (Fern-)Rohren, deren Entdeckung sich Leibniz zurechnet.

*Korollare und Scholien* higkeit, sich immer ›reiner und gerader‹ zu *machen*« (mundare et rectificare), sich zum klarsten und ebensten Spiegel bis ins Unendliche zu vervollkommen«, damit sie »Gott und die ganze Welt« zu umfassen vermögen.<sup>48</sup> In Leibnizens Mund gerät die theologisch fromme Rede-weise wieder zu einem metaphysisch strengen Sprechen: Insofern ihm die Monade ein lebendiger Spiegel ist, »ou doué d'action interne [\* oder mit innerer Handlung (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 417)]«, bestimmt er sie *aufgrund ihres Spiegel-seins* als das *Selbsttätige*, wenn anders das Prinzip des Lebens auch eines des von-selber-Tuns abgibt. Über die Beschaffenheit des monadischen Handelns läßt er keinen Zweifel: »Il n'y a point d'action des substances«, das sind die *einfachen* Substanzen oder Monaden, »que les perceptions et les appetits [\* Die Substanzen haben keine andren Tätigkeiten als die Perzeptionen und Begehungen (dt.: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. von Arthur Buchenau, hrg. von Ernst Cassirer, 3. Auflage, Hamburg 1966, Bd. 2, S. 470)].«<sup>49</sup> Die Monaden handeln, indem sie perzipieren, und sie perzipieren, per definitionem<sup>50</sup>, *indem sie spiegeln*; zweitens handeln sie, indem sie etwas *appetit*, *appetitus* Genanntes befriedigen. Zum ersten ist zu fragen, inwiefern ein Spiegel *lebendig nicht nur heißen*, sondern *lebendig sein* kann, innerer Handlungen fähig.

Das bloße *lebendig-Heißen* eines Spiegels beruht auf unserem Eindruck von ihm; es ist, bemerkt Josef König generatim, d.i. de aliqua re sprechend, »jener Eindruck von Lebendigkeit, den alles mögliche in

---

48 | D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, a.a.O. [Fn. 13], S. 101ff.

49 | Leibniz an Remond (Juli 1714, nicht abgeschickt); Gerhardt phil. III, 623.

50 | Darin stimmt die Literatur im großen und ganzen überein. Vgl. etwa H. Schmalenbach, Leibniz, a.a.O. [Fn. 10], S. 253: daß »[...] auf jeden Fall die Perzeptionen, ob vollkommen oder unvollkommen, echte ›Perzeptionen, d.i. irgendwie ›Spiegel‹ von ›Gegenständen‹, und zugleich ist doch die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit eine solche dieses Spiegel-Seins« blieben. Oder J. C. Horn, Grundwahrheiten der Philosophie, a.a.O. [Fn. 12], S. 139: »Mit dem Ausdruck ›lebender Spiegel‹ ist die Fähigkeit der Perzeption gemeint.« Am klarsten H. H. Holz[, Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher, Hegel-Jahrbuch 1961, S. 61–124], [S.] 115: »Repräsentation, Perzeption und Ausdrücken fixieren terminologisch den Sachverhalt der Spiegelung.« Auf Holzens lucide Leibniz-Monographie von 1983 (z.B. Kap. 2,7 »Die Spiegelung der Welt«) gehe ich noch ausführlich ein.

uns hervorzurufen vermag und aufgrund dessen z.B. auch der Kontur einer Zeichnung lebendig wirkt«. <sup>51</sup> Ebenso nennen wir ein Gemälde, das uns anspricht, Farben, die gleichsam energisch ins Auge dringen, oder gar einen Felsen, der nicht verwittert ist, *lebendig*. Allein, »daß etwas ursprünglich *lebendig-wirkt*«, gibt König zu bedenken, »meint schlechthin nicht, daß dieses Etwas lebt«. <sup>52</sup> Ein Spiegelknabe wie Caravaggios Narciso kann diesen Eindruck von Lebendigkeit empfangen, irgendein ragazzo über das aquae tremulum lumen [\* der flackernde Schein des Wassers] des Vergil gebeugt, doch wird er keinen Ausdruck von Leben darin vermuten. Gleichwohl: »In dem Wort *lebendig* liegt die Zweideutigkeit«, so wieder König, »daß es einmal soviel wie leben meint, dann aber auch ursprünglich interpretierende Metapher des Wie des Wirkens ist; und diese Zweideutigkeit geht auf ›den Lebendigkeitseindruck‹ über«. <sup>53</sup> Leibniz, auf ihn zurückzukommen, richtet ein solches Ambigü, sozusagen Warmes und Kaltes zusammen reichend, nicht an. Jedenfalls, wenn er *metaphysisch* stricte spricht, spricht er *terminologisch* strictissime: Mit ›vivant‹ ist seinem miroir nichts anderes denn Leben zugesprochen; seinen Spiegel bestimmt es, *ein lebender zu sein*.

Auch von dessen Spiegelung gilt, daß sie *lebt*, und nicht, daß sie lebendig *wirkt*. Unter Umständen zwar hören wir, sie *mute lebendig an, scheine lebendig zu sein*; die ästhetische Wirkung eines Dogenpalastes, den Claude Monet ein *zweites* Mal aus Spiegelwellen baut, oder der Bar aux folies bergères, die Edouard Manet vor einen flirrenden mur de la glace setzt, so daß »das Spiegelbild beinahe mit der direkten Impression, der Reflex mit den Dingen selbst verwechselt werden kann« <sup>54</sup>, gründet in solchem Schein. Hingegen ist Leben, wie Leibniz es den miroirs, welche die Monaden sind, zuspricht, ein Definitivum, das ihr *Wesen* gewissermaßen in ihrem eigenen Leuchten gründet. Bekanntlich unterscheidet er definitiones nominales und reales, und von den *realen* sagt er, »ex quibus constat rem esse possibilem« <sup>55</sup>, d.h. er

---

51 | J[osef] König, [Sein und Denken, Halle a. d. Saale 1937], S. 8, Anm. 1.

52 | Ebd., S. 212.

53 | Ebd., S. 217. Von der »Analyse des modifizierenden Ausdrucks *lebendig*« handelt der gesamte § 43. Das Wort ›Lebendigkeitseindruck‹, das König von Helmuth Plessner übernimmt, bekommt in meinem Kontext eine nur unerheblich andere Färbung.

54 | G[ustav] F[riedrich] Hartlaub, Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst, München 1951, S. 117.

55 | Mediationes de Cognitione, Veritate et Ideis (Gerhardt phil. IV, 425). Leibniz läßt selbstverständlich auch andere Definitionen zu, z.B. kausale.

*Korollare und Scholien* fordert, daß die Realdefinition »den Nachweis der inneren Möglichkeit gebe«. <sup>56</sup> Oder, in der daran anschließenden Fassung von Christian Wolff: »definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, *realis* vocatur [\* Eine Definition, aus der hervorgeht, daß die definierte Sache möglich ist, nennt man Real-Definition]«. <sup>57</sup> Das Definitivum »lebend« *soll* also fähig sein, den Spiegel als ein seiner Möglichkeit nach Seiendes zu bestimmen, als ein *möglich*-Seiendes. Feststehen, zutage liegen soll, allererst ein *lebender* Spiegel sei ein *Spiegel*.

Wiederum scheint Leibniz zweierlei zusammenzuhören: Möglichkeit *und* Wesen. Denn in einem Manuscriptulum um 1686/89, zu Zeiten des »Discours«, folgert er aus seinem Satz »*Omne possibile exigit existere* [\* Alles Mögliche strebt nach Existenz (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik a.a.O., S. 177)]«, dem er übrigens die potestas, »probari a posteriori [\* a priori bewiesen werden (dt.: ebd.)]«, zuerkennt, es müsse »ratio reddi [\* ein Grund angegeben werden (dt.: ebd.)]«, warum (*cur*<sup>58</sup>) das eine existiere und das andere nicht: »*Haec autem aliter reddi non potest* [\* Dieser kann aber nicht anders angegeben werden]«, gibt er an, »quam ex generali essentiae seu possibilitatis ratione [...] [\* als durch den allgemeinen Wesens- und Möglichkeitsgrund (dt.: ebd.)]«. <sup>59</sup> In diesem Kontext *benennen* die mittels »*seu*«, einer Lesart von »*sive*«, verbundenen Begriffe gleichfalls eine und dieselbe Sache, nämlich den Grund *des Wesens* oder auch, mit anderen Worten, *der Möglichkeit*. So könnte Leibniz, im Logikverstand seiner Epoche, mit Joachim Jungius eine *definitio realis seu essentialis* treffen, »*quae abditam rei essentiam demonstratione à posteriori detectam explicat* [\* die das verborgene und durch einen Beweis a posteriori entdeckte Wesen einer Sache erklärt]«<sup>60</sup>; das definitivum »lebend«

---

56 | F[riedrich] Ueberweg, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, 5. Auflage, Bonn 1882, S. 173.

57 | [Christian Wolff] Philosophia rationalis sive Logica[, Frankfurt a.M./Leipzig] 1728, § 191.

58 | C. G. Zumpt, Lateinische Grammatik, a.a.O. [Fn. 42], S. 197: »[...] das Fragewort *cur*, warum? (wahrscheinlich aus *quare* oder *cui rei* entstanden).«

59 | [G. W.] Leibniz, De veritatibus primis, [in: ders., Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O. (Fn. 6), S.] 176.

60 | J[oa]chim Jungius, Logica Hamburgensis, 1638; hrg. von [Rudolf] W. Meyer 1957, S. 239. Leibniz urteilt 1677 von der Jungiusschen Logik, sie sei »*sine exemplo*, [...] *adeo multa habet praeclara* [\* beispiellos, weil sie so viel Hervorragendes enthält]« ([Akademieausgabe, Band] VI/1, S. 281). Vgl. auch seinen Brief vom Dezember 1679 an Ch[ristian] Philipp ([ebd., Bd.] II/1, S. 495).

würde dann die *Ermöglichung des Spiegels als das Wesen des Spiegels* *Über Leibniz* zu bestimmen imstande sein. Der Ton dieser Festsetzung liegt auf der demonstratio als einer, »*quae à rebus natura posterioribus, sive ab effectis, vel quasi effectis procedit* [\* die ausgeht von der Natur nach früheren Sachen, oder von Wirkungen oder Quasi-Wirkungen]«, z.B. wenn die Phasen des Mondes den Nachweis seiner Kugelgestalt erbrächten.<sup>61</sup> Jungius sagt mithin, nicht anders, als Leibniz zu sagen vermöchte, man könne, um die Wesensmöglichkeit von etwas zu entdecken, von einem der Natur nach Späteren und *real Erfahrbaren dieses* Etwas ausgehen. Denn auch Leibniz erklärt unzweideutig: »*Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori [...]* a posteriori vero, cum rem actu existere experimur, quod enim actu existit vel exitit, id utique possibile est. [\* Wir erkennen die Möglichkeit einer Sache aber entweder apriori oder aposteriori (...). Aposteriori erkennen wir aber die Möglichkeit, wenn wir erfahren, daß die Sache tatsächlich existiert, denn was tatsächlich existiert oder existiert hat, ist jedenfalls möglich (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 41)]«<sup>62</sup> Demzufolge entfaltet das naturhaft Bewirkte qua Reflexion, auf den *miroir vivant* angewendet, das wesenhaft Bewirkende qua Leben, oder wie Leibniz in terminologischer Absicht präzisiert, als Selbsttätigkeit, als *Spontanität*. Das von-selber-Tun des Spiegels, als sein Wesen, definiert die Möglichkeit seines Spiegel-Seins; d.i. jene Tätigkeit (*operation*) der Monade, »*qu'on nomme perception* [\* die man Perzeption nennt (dt.: G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, a.a.O., S. 153)]«,<sup>63</sup> oder Spiegelung, die eine innere Handlung (*action interne*) ist, ob eine der Monade, ob eine des Spiegels.

4. Zu fragen ist also genauer, inwiefern ein Spiegel spontan sein kann. Leibniz lobt in der »Theodizee«, Aristoteles habe »bien définie, en di-

---

61 | Ebd., S. 238.

62 | *Meditationes ...* (Gerhardt phil. IV, 425). Bemerkenswert der unmittelbare folgende Satz: »*Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est.* [\* Wann auch immer man nun aber eine adäquate Erkenntnis hat, hat man auch eine apriorische Erkenntnis der Möglichkeit; ist nämlich die Analyse bis zum Ende durchgeführt worden, so ist der Begriff stets möglich, wenn kein Widerspruch auftritt (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O. [Anm. 6], S. 41)]«

63 | Leibniz, *Nouveaux Essais ...* II, Kap. 9, § 1 (Gerhardt phil. V, 121). Der Ausdruck »*l'operation*« (scil. »*de l'esprit*«), der noch wichtig werden wird, steht kurz zuvor in demselben Satz.

sant qu'une Action est *spontanée*, quand son principe est dans celui qui agit. *Spontaneum est, cujus principium est in agente* [\* (Aristoteles hat sie) sehr richtig definiert, indem er sagt, eine Handlung sei spontan, wenn ihr Anfang im Handelnden liege: Spontaneum est, cujus principium est in agente (dt.: G. W. Leibniz, Die Theodizee, in: ders., Philosophische Schriften, Bd. 2.2, hrg. und übers. von Wolf von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, S. 93)]<sup>64</sup>. Mit »spontaneum« wird im lateinischen Mittelalter das »αὐτοματον« des Aristoteles übersetzt, ein schwer zu fassender, weil von ihm selber nicht einheitlich aufgefaßter Terminus. Jedenfalls gehört ein Satz der »Physik« (197 b 18–20) hierher: Es sei »offenbar, daß wir von demjenigen, das schlechthin eines Zweckes wegen geschieht, etwas ein von-selber-Eintretendes (ἀπο ταυτο-μάτου) nennen, wenn der Grund (αἴτιον), weswegen das sich-Ereignende geschieht, nicht außerhalb seiner liegt.«<sup>65</sup> Da Leibniz sich resp. der Spontaneität ausdrücklich auf Aristoteles beruft, leuchtet ohne weiteres ein, warum er von Monaden, gar den Seelen, so unbefangen als *Automaten* sprechen kann; nicht allein »hört er in dem Worte ein betontes autos«<sup>66</sup>, vielmehr nimmt er den Stagiriten beim

---

64 | Theod[izee] III., 301; Gerhardt phil. VI, 296.

65 | In seiner Edition »Aristotle's Physics« diskutiert W[illiam] D[avid] Ross 1936, S. 223f., diese Stelle eingehend. Zum Vergleich gewisser Bedeutungsunterschiede von »αὐτοματον« ist die »Metaphysik« heranzuziehen (siehe H[ermann] Bonitz[, Index Aristotelicus, Berlin] 1870, [S.] 124); W[olfgang] Wieland, [Die aristotelische Metaphysik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und der sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen] 1962, [S.] 257ff., äußert sich aufschlußreich dazu. Mit I[ngemar] Düring, [Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg] 1966, S. 99, der sich an K[urt] von Fritz anschließt, nehme ich »αἴτιον« im Sinne eines *strukturierenden* Grundes. Es ist das vierte, »τὸ οὐ ἕνεκα«, das *Weswegen* oder *Worumwillen* des Aristoteles, »das sowohl als arché wie als télos erscheint« (I. Düring, ebd., [S.] 238). Leibnizens »principium« steht scholastisch für »ἀρχή«.

66 | H. Schmalenbach, Leibniz, a.a.O. [Fn. 10], S. 372. Der Verfasser nimmt Leibnizens Berufung auf Aristoteles nicht ernst genug, wenn er es (ebd., S. 351; Hervorh. v. m.) für »verwunderlich« hält, daß mit »unkörperlichen«, »spirituellen Automaten« (s. u.) »zunächst nur die Autarkie, die Selbstgenugsamkeit und völlige Selbständigkeit der Seele gemeint sein« mag, während »eben diese Rücksicht doch anderwärts auch den berühmten Vergleich mit der Uhr heraus[fordere; J. S.]«; »[...] und so fragt man denn erstaunt, was diese Uhr, diesen Automaten wohl von einem sonstigen Mechanismus unterscheidet«. Die Antwort gibt Leibniz gewissermaßen latei-

Wort: »L'operation des Automates spirituels, c'est à dire des Ames, n'est point mecanique [...] [\* Das Wirken der geistigen Automaten, d. h. der Seelen, ist keineswegs mechanisch (dt.: G. W. Leibniz, Die Theodizee, a.a.O., S. 245)]«. <sup>67</sup> In unserem Sprachgebrauch läuft »automatisch« Gefahr, zum Synonym für *mechanisch*, nämlich *unbeseelt*, zu verkommen, so daß Leibnizens Wendung »geistige Automaten« einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint, wie »hölzernes Eisen«. Er hingegen braucht, anders als wir, diesen Schein nicht einmal aufzulösen. Ganz und gar aristotelisch, darf er das Dictum seiner »Theodizee« noch verallgemeinern, darf er seiner Monadologie den Art[ikel] 18 abermals einen bloß *scheinbar* paradoxen, einfügen. In wessen Nach-

---

nisch: Er unterscheidet mit den alten Autoren *zwei* Bedeutungen von »automatum«, (z.B. mit Petr. 50,1) »aus eigenem Antrieb handelnd« und (mit Petr. 54,4) »Maschine, die sich selbst bewegt«. Was *seine* Automaten sein sollen, schreibt er in einem Brief an des Bosses: »Bruta [animalia; J. S.] puto perfecta esse Automata, [...] [\* Tiere sind, denke ich, vollkommene Automaten]« (Gerhardt phil. II, 314). Das Attribut »perfecta«, das ebenfalls den berühmten Uhren zukommt, ist das noch zu besprechende »έν τελές« aus Art[ikel] 18 der »Monadologie«; aristotelice.

67 | Theod[izee] III, 403; Gerhardt phil. VI, 356. Nach dem Komma, das abermals für die innere Handlung gesetzte l'operation aufgreifend, fährt Leibniz fort: »mais elle contient eminemment ce qu'il y a de beau dans la mecanique: les mouvemens, developpés dans les corps, y étant concentrés par la representation, comme dans un monde idéal, qui exprime les loix du monde actuel et leur suites, [...] [\* aber es enthält im höchsten Grad das Schöne der Mechanik: die in den Körpern entwickelten Bewegungen sind durch die Vorstellung darin konzentriert wie in einer idealen Welt, welche die Gesetze der wirklichen Welt und ihre Folgen darstellt (dt.: G. W. Leibniz, Die Theodizee, a.a.O., S. 245)].« Dieser Satzfortgang wehrt einem mechanistischen Mißverständnis, ist ihm doch abzulesen, was und sogar »auf herausragende Weise«, an *Schönem* der Mechanik in der monadischen action interne enthalten sei. Die Schlüsselwörter lauten auf »Repräsentation« und »ausdrücken«, sie stehen für »den Sachverhalt der Spiegelung« (vgl. Anm. 22 [auf S. 311]); auf Monaden qua Spiegel trifft nun aber Leibnizens »concentrés« zu, das im Briefwechsel mit Wolff als »concentrate seu vitaliter« bestimmt wird (zit. nach E[rnst] Cassirer[, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg] 1902, S. 406; Hervorh. v. m.). Denn der Spiegel erweckt das, was es auch in der Mechanik an Schönem gibt: den Eindruck von Lebendigkeit (siehe oben). Da Leibniz hier ohne terminologische Strenge spricht, deutet er das *mehr*-Tun des Spiegels mit »eminemment« an.

*Korollare und Scholien* folge er sich weiß, zeigen die Klammern; graeca sunt, non leguntur [\* es ist Griechisch und wird nicht gelesen].

»On pourroit donner le nom d'*Entelechies* à toutes les substances simples ou Monades créées [\* Man könnte allen einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden den Namen Entelechien geben], beginnt er überraschend, »car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέες), il y a une suffisance (αὐταρκεία) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire [\* denn sie haben in sich eine gewisse Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελέες), es gibt in ihnen eine Selbstgenügsamkeit (αὐταρκεία), die sie zu Quellen ihrer inneren Handlungen und sozusagen], endet er überraschend, »des Automates incorporels [\* zu unkörperlichen Automaten macht (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 447)]«. <sup>68</sup> Als sei er seiner Leser nicht sicher, schiebt Leibniz, ehe er Entelechien und Automaten aufs engste miteinander verschränkt, ein ›sozusagen‹ ein. Nicht des wohldefinierten Begriffs ›automates‹ wegen übt er diese Vorsicht, sie gilt der Zubenennung ›incorporels‹, wie ja der Zuschreibung ›spirituels‹ sogleich die Cautel »*c'est à dire des âmes* [\* das heißt Seelen]« folgt. An einer anderen Stelle, in »*Système nouveau de la nature* ... «, <sup>69</sup> gibt Leibniz die strenge Lesart an: »[...] Automate spirituel ou formel, [...] [\* (wie in einem) geistigen oder formalen Automaten (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 221)]«, worin das ›ou‹ zweifellos für ›sive‹ zu nehmen ist. Der Begriff ›automate‹, soll sein terminologischer Anspruch seinen technischen Anklang übertönen, verträgt nicht, daß er irgendwie *materialiter*, sondern verlangt, daß er schlechthin *formaliter* aufgefaßt werde, oder, mit einem Leibnizischen Ausdruck, *seiner formalitas nach*: »[...] indem der Geist von dem metaphysischen Stoff oder dem Gegenstand und so auch von der Zeit, dem Orte und dem Zufälligen absieht; <sup>70</sup> indem er, anstatt auf das

---

68 | Gerhardt phil. VI, 609f.

69 | Gerhardt phil. IV, 485; der Titel heißt vollständig »*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* [\* Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O. [Anm. 6], S. 201)]«. Diesem Text von 1695 kommt, als »einzige[r; J. S.] Darstellung seines philosophischen Systems, die Leibniz selbst publiziert hat« (Leibniz, hrg. von H. H. Holz, 1965, S. 193), besonderes Gewicht zu.

70 | Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, hrg. von L. Couturat 1903, [S.] 432; dt. nach [G. W.] Leibniz, *Fragmente zur Logik*, hrg. von F[rantz] Schmidt, Berlin 1960, S. 100.

Welt- oder Mensch-sein der Monade, allein auf ihre Spontaneität hin- sieht. Diese ist in allen Monaden das Gemeinsame, diese ist daher an allen das Formale (ein Satz, der ebenso für alle *Spiegel* zutrifft). Fast unversehens, schiene nicht aristotelische und thomistische Tradition durch, gewinnt ›formalis‹, das auf ›formalitas‹ (›Formwesenheit‹<sup>71</sup>) zu beziehende Adjektiv, *essentiellen* Rang. Der seines Überraschenden bisher belassene Satzanfang, der Name ›Entelechie‹ gebühre allen *einfachen* Substanzen, könnte mit demselben Recht an Nomenklatur lauten, er gebühre allen substantiellen Formen).<sup>72</sup>

Auch mittels ›εντελής‹ und ›αὐτάρκεια‹ bezweckt Leibniz kaum anderes, als seine Definitiva innerer qua spontaner Handlungen der Monaden, ›perfection‹ und ›suffisance‹, mit Aristoteles zu bekräftigen. Autarkie, Autarkes werden vorzugsweise in dessen Ethik eingeführt, wie denn Leibnizens Monadenlehre bestimmter ethischer Inhalte, von ihren ästhetischen zu schweigen, nicht enträt.<sup>73</sup> Die Nähe zu Aristoteles, ein Grundzug seines Philosophierens<sup>74</sup>, ermißt sich hier daran, daß

71 | Deutsch für ›formalitas‹ bei F. Schmidt, [Leibniz. Fragmente zur Logik,] a.a.O. [Fn. 70], S. 100.

72 | Von gewissen Unterschieden des Aspekts abgesehen, gebraucht Leibniz ›substances simples‹ und ›formes substantielles‹ varie. Zu den substantiellen Formen s[iehe] »Systeme nouveau« (Gerhardt phil. IV, 478f.) und Theod[izee] I, 87 (Gerhardt phil VI, 149f.). Vgl. auch H. H. Holz[, Dialektik und Widerspiegelung, Köln] 1983, [S.] 38ff., [S.] 59f.

73 | Das ethische Moment wird z.B. in »Principes de la Nature et de la Grace« betont: »Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des causes finales du bien et du mal, [...]». [\* Und die Perzeptionen in der Monade entstehen auseinander nach den Gesetzen der Strebungen oder den Zweckursachen von Gut und Böse (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 417)]« (Gerhardt phil. VI, 599); darin sind Gut und Böse auf gar keinen Fall wie ›nützlich‹ und ›nutzlos‹ zu verstehen. In eine universal angelegte Ethik mündet die »Monadologie«, Art[ikel] 86f.: »Cette Cité de Dieu«, nämlich die Versammlung der Geistmonaden, »est un Monde Moral dans le Monde Naturel, [...] [\* Dieser Gottesstaat (diese wahrhaft universelle Monarchie) ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt (dt.: ebd., S. 479)]« (Gerhardt phil. VI, 621f.). Den »Anteil der Monadenlehre an der Entwicklung des ästhetischen Problems« behandelt z.B. E. Cassirer, [Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, a.a.O. (Fn. 67)], S. 458–472.

74 | Ihn geben H. Schmalenbach, Leibniz, a.a.O. [Fn. 10], S. 195, und E. Cassirer[, Einleitung, in: G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, neu übers., eingele. und erl. von Ernst Cassirer, Leipzig]

Leibniz gleichermaßen *beides*, selbstgenugsam- und vollendet-sein, zusammenbringt, um der Monade jene entelechiale Würde im Metaphysischen zuzugestehen, die im Ethischen der Eudaimonie zusteht. »Als etwas Vollendetes (τέλειον) und sich-selber-Genügendes (αὐτάρκης) erweist sich die Eudaimonie«, sagt Aristoteles (N[ikomachische] E[thik] 1097 b 20–21), »sie ist des zu-Tuenden-Endziel (τόν πρακτόν οὐσία τέλος)«.75 In »eudaimonia«, obzwar einem Substantiv, schwingt unüberhörbar Verbales mit; unser »Glückseligkeit«, so auffällig zum Abstractum suffigiert, dient einer Übersetzung wenig. Der Philosoph unterlegt seinem »εὐδαιμονία« ein »εὐδαιμονεῖν«; das triviale »glücklich sein«, wie Tragiker und Historiker ihr Verb verstanden, steigert er freilich zu einem glücklich-Tun (keinem *glücklich tun* oder Tun-als-ob) desjenigen, dessen Glück nichts als dieses Tun, besser griechisch: dessen εὐδαιμονία *nichts als* εὐδαιμονεῖν ist. Keineswegs kommt sie zu einem Tun hinzu, etwa dem Getanen lohnend: Als des zu-Tuenden *Endziel* (τέλος) ist die Eudaimonie, die nichts als das glücklich-Tun ist, *ebensowohl und zugleich* nichts als das glücklich-Getane. Ausschließlich ein Tun wie dieses, zu dem nichts ihm Äußeres hinzukommt, damit es getan sei, heißt *autark*, *selber* sein Genügen. Die innere Handlung der Monade, *als ein Spiegeln*, ist ein solches Tun. Leibniz, um die von ihm gemeinte Autarkie, wie Aristoteles die seine, auch verbal auszudrücken, bildet »monadare« zum Substantiv »monas«: einig-Tun.

Monaden sind Automaten, d.h. Spontaneitäten<sup>76</sup>, aufgrund des-

---

1926, [3. Auflage, S.] XVIII, nur mit Vorbehalt oder Vorsicht zu: »Die aristotelische Scholastik, die Leibniz [...] zu restituieren *vermeint*«; »Leibniz ... *scheint* Aristoteliker in der Bestimmung des Seins-, des Substanzbegriffs zu sein« (Hervorh. v. m.).

75 | Seine »Politik« (1281 b 1–3) stellt diese Begriffe ebenfalls nebeneinander. Die Polis, sagt Aristoteles dort, sei »der Geschlechter und Gemeinden Vereinigung zum Zweck eines vollendeten (τέλειος) und sich-selber-genügenden (αὐτάρκης) Lebens. Dies aber ist, wie wir behaupten, ein glückliches (εὐδαιμόν) und schönes Leben«. Vielleicht nimmt Leibniz auch davon etwas auf: Seine Cité de Dieu als Polis der Monaden, die sich genugtun (se contenter), als Glückseligkeit (félicité) ihre Lust zu schöpfen; Monad[ologie,] Art[ikel] 90 (Gerhardt phil. VI, 622). Bestimmt ist er in seiner Ethik ein Aristoteliker: ein Eudaimonist.

76 | Daß Leibniz zwischen Spontaneitäten (αὐτοματα) und Automaten (qua Automaten) differenziert, zeigt z.B. Monad[ologie,] Art[ikel] 64 (Gerhardt phil. VI, 618): »Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espèce de Machine divine, ou d'un Automate Naturel [...] [\* So ist jeder organische Körper eines Lebewesens eine Art göttlicher Maschine oder so etwas wie ein

sen, daß sie Selbstgenügsamkeit und daß sie »une certaine perfection Über Leibniz [\* eine gewisse Perfektion]« haben (ἐχουσι τὸ ἐντελέες). Der Mathematiker Leibniz gebraucht »certaine für eine gewisse, nämlich bestimmbare Angabe<sup>77</sup>; so bestimmt er diese Perfektion als ἔν-τελ-έχια: etwas, das innen sein Telos hat. Bezeichnet ist kein Tun, dessen Getanwerden zu einem ἔργον ἐξεργάσμενον erst führt, wie das Rüstern der Perser zu einem kriegsstarke Heer, vielmehr eines, dessen Getan- im Tätig-sein (ἐν-εργεία) schon ruht. Aristoteles behauptet deswegen (Met[aphysik] 1048 b 26) ein Zugleichgelten von »καὶ εὐδαιμονοῦν καὶ εὐδαιμόνη κεν [\*er ist glücklich und ist zugleich glücklich geworden]«, mithin, in merkwürdiger *Zeitenthebung* eines *Zeitwortes*, »daß man in der *eudaimonia* eine Stufe erreicht hat, auf der man von einer Handlung sowohl im Präsens als im Perfektum sprechen kann«. <sup>78</sup> Ausschließlich ein präsentisch-perfektisches Tun wie dieses, in sich sein Endziel, heißt *vollendet* (ἐν-τελέες). Die monadische action interne, als ein Spiegeln, ist ein solches Tun, und dasselbe behauptet Aristoteles (ebd., b 23-24) auch vom Sehen und vom Denken: »ἴδον ὁρά ἄμα καὶ ἐώρακε [...] καὶ [...] νοεῖ καὶ νενόηκεν [\* So kann man wohl sagen: er überlegt und hat zugleich (immer schon) überlegt]«. <sup>79</sup> Wie eine Leibnizische Anmerkung dazu steht in einem der Briefe an Bayle zu lesen: »Il n'y a rien de plus approchant de la pensée parmi les choses visibles, que l'image qui est dans un miroir [...] [\* Es gibt nichts unter den sichtbaren Dingen, das dem Denken näherkommt, als das Bild in einem Spiegel ].«<sup>80</sup>

5. Die Definitiva innerer qua spontaner Handlungen, selbstgenügsam- und vollendet-sein, sind nunmehr *dem Spiegeln selber* abzusehen. In

---

natürlicher Automat (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O. [Anm. 6], S. 469)«, H. H. Holz annotiert [in: ebd., S. 468]: »Im Entwurf heißt es statt corps organique: Entelechie.«

77 | Wie Mathematiker sagen: Für eine gewisse Zahl x gilt  $x + 2 = 3$ . A[lfred] N[orth] Whitehead, Einführung in die Mathematik, Wien 1948, S. 203, betont, »daß die Begriffe »gewisse Dinge« und »beliebige Dinge« die Fundamentalbegriffe der Mathematik sind«.

78 | I. Düring, [Aristoteles, a.a.O. (Fn. 65)], S. 470. Zur Problematik des präsentisch-perfektischen Tuns s[iehe] Scholie »Aristoteles: Sehen und zum Gesehenen haben« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

79 | »Καὶ ἐώρακεῖ« sinngemäß, wie üblich nach Top[ik] 178 b 10–11 ergänzt. Zum εὐδαιμονοῦν als einem Tun des νοῦς, des (εὐ-)δαιμονοεῖν, vgl. I. Düring, [Aristoteles, a.a.O. (Fn. 65)], S. 469ff.

80 | Gerhard phil. III, 68. Die Fortsetzung des Satzes gehört nicht hierher.

seinem letzten Brief an des Bosses verwendet Leibniz, da er lateinisch schreibt, anstelle des scheinbar wahllos mit ›action‹ wechselnden ›operation‹ den scholastischen *Terminus*: »Monades non sunt principium operationum ad extra [\* Die Monaden sind kein Prinzip von Operationen nach außen (dt.: G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Bartholomäus des Bosses, hrg. von Cornelius Zehetner, Hamburg 2007, S. 354)]«. <sup>81</sup> Die Leibniz wohlbekannte Unterscheidung zwischen *actio* und *operatio* trifft Thomas von Aquin, indem er, Aristoteles aufnehmend, differenziert: »Duplex est actio [\* Es gibt zwei Arten von *actio*]«. <sup>82</sup> Die eine greife »ab agente [\* vom Agieren]« auf etwas ihm Äußeres über und gestalte es um, wie das Erleuchten (*illuminatio*), und diese sei eigentlich *actio* zu nennen. Die andere greife *nicht* auf etwas ihm, dem *agens*, Äußeres über, sondern verharre »in ipso agente [\* im Agieren selbst]« als dessen eigene Vollendung (»ut perfectio ipsius«), wie das *Leuchten* (»lucere«), und diese sei eigentlich ›operatio‹ zu nennen. Man bleibt der Differenz gewärtig, wenn man bei *actio* immer ein *nach-außen-wirkendes* Bewegtsein, bei *operatio* immer ein *in-sich-ruhendes* Tätig- und Getansein mitversteht. Demnach ist die *operatio* diejenige *actio*, deren »principium est in ipso operante [\* Prinzip im Handelnden selbst ist]«, eine unmittelbar an das Prinzip der Spontaneität (siehe oben) erinnernde *Distinction* des Thomas. <sup>83</sup>

---

81 | Gerhardt phil. II, 518 (Hervorh. v. m.); I. C. Gerhardt (ebd., S. 289) urteilt, Leibniz habe im letzten Teil dieser Korrespondenz, 1709–1716, »den ausführlichsten Kommentar« zur »Monadologie« gegeben.

82 | Leibniz in Theod[izee] I, 87 (Gerhardt phil. VI, 150): »[...] le Philosophe Stagirit concoit qu'il y a deux especes d'Acte, [...] [\* (Ferner) nimmt der Philosoph von Stagira zwei Arten von Handlungen an (dt.: G. W. Leibniz, Die Theodizee, a.a.O., S. 335)]«; wenig später (§ 89, a.a.O., S. 151) behandelt er »la doctrine des Thomistes [\* die Lehre der Thomisten]«. Zu Leibnizens durchaus positiver Einschätzung der Scholastik vgl. auch den »Discours«, Art[ikel] II (Gerhardt phil. IV, 435f.): »[...] il y trouveroit un tresor de quantité de verités tres importantes et tout à fait demonstratives [\* er darin einen Schatz vieler sehr wichtiger und ganz und gar beweiskräftiger Wahrheiten finden würde (dt.: G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, a.a.O., S. 83)]«, freilich um mathematischen Tribut.

Thomas, Qu[æstiones] disp[utatae] de veritate VIII, 6. Ähnlich in der *Summa theol[ogicae]* (154, 2): »Duplex enim est actionis genus, ut dicitur 9. Metaph. (tex. 16) [\* Es gibt zwei Arten von Handlung, wie in 9. Metaph. (tex. 16) gesagt wird.]«. Ich folge weiterhin den »Quaestiones«.

83 | Zitiert nach J[oseph] Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 vol., Freiburg 1912, vol. II, S. 307. Daß Thomas eine *Distinction*

Grund und Ziel des sich-Ereignens als eines von-selber-Eintretens sind *Über Leibniz* diesem *innerlich*, auch sind sie ἀρχή und τέλος *in einem*.<sup>84</sup>

Der Spiegel leuchtet, wenn er erleuchtet wird. Das Licht, agens des Erleuchtens, fällt auf den Spiegel, etwas ihm Äußeres, und verwandelt den bis dahin Dunklen: *actio*. Das Leuchten, operans des Spiegels, fällt indessen auf nichts ihm Äußeres, es zu verwandeln, ist vielmehr sich selber innerlich, in seinem Aufscheinen schon ein vollendetes, vollkommenes Sein: *operatio*. Diese nenne er eine in dem Verrichtenden selbst (in ipso operante) »verbleibende Verrichtung«, sagt Thomas an anderer Stelle, »durch die anderes als die Verrichtung selbst nicht gemacht wird, so: das Sehen und das Hören. Dergleichen nämlich sind die Vollkommenheiten (perfectiones) derer, deren Verrichtungen (operationes) sie sind und deren Letztes sie sein können, da sie nicht auf irgendein Gemachtes hin geordnet sind, das Endziel wäre.« Hingegen »ein Tatwirken«, d.i. die *actio* im Unterschied zur *operatio*, »aus dem irgendein tätig Gewirktes (actum) außer ihm selbst folgt, ist die Vollkommenheit des Verrichteten, nicht des Verrichtenden (perfectio operati, non operantis), und wird zu jenem wie zum Endziel in Beziehung gesetzt«. <sup>85</sup> Dergleichen wie Sehen und Hören, z. B. *Leuchten*; dieses aber als die Vollendetheit seiner selbst *und des Spiegels*, der ein Spiegel nur in seinem Leuchten ist. Er leuchtet *und hat zugleich* geleuchtet, spiegelt etwas *und hat es zugleich zum* Gespiegelten. Sein Vollendetsein ist in einem und demselben Augenblick sein Gewesen- *und* sein Gegenwärtigsein.<sup>86</sup>

---

des »voluntarium imperfectum qua spontaneum [\* unvollkommen Willentlichen insofern es spontan ist]« trifft, ist hier unerheblich.

84 | Mit anderen Worten sagt dies auch H. Cassirer, Aristoteles' Schrift ›Von der Seele, und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie, Tübingen 1932, S. 133: »Im aristotelischen Sinne macht es [...] keinen Widerspruch aus, wenn man etwas zugleich als τέλος (Ende), als éschaton (Letztes) und als arché (Anfang) [...] bezeichnet.«

85 | Thomas, *Contra gent[iles]* I, 100; deutsch nach H[ans] Nachod/P[aul] Stern, *Die Summe wider die Heiden*, [Bd.] I, [Leipzig] 1935, [S.] 353.

86 | Im Vorbeigehen bemerke ich, daß hier zumindest der Ausdrucksweise nach eine Parallele zum τὸ τὶ εἶναι des Aristoteles, seinem Grundbegriff für das Sein *des Seienden*, vorliegt: Das was-war-Sein, genauer, das was-gewesen-Sein. *Ausführlicher darüber* die Scholie »Aristoteles: Sehen und zum Gesehenen haben« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

Krankheit hinderte mich, am 26. Februar 1987 nach Bremen zu kommen und »Über die Freundschaft« (Empedokles 17.8; 18; al. Hegel 18, 347 sqq; 4, 270 sq., Aristoteles EN VIII et IX; Met. 985a) zu sprechen. Desto dankbarer folge ich daher der Einladung, am Symposium, Hans Heinz Holz zu ehren, post festum teilzunehmen. Ich wähle zwei aufeinander zu beziehende Arbeiten über Leibniz: einen Radio-Essay und eine Scholie; dem einen bitte ich die Unvollkommenheit, der anderen die Unvollständigkeit nachzusehen.

#### 1. Monade, Kugel, Integral

Gesendet 1985 im Dritten Programm des NDR Hamburg; ungedruckt.

Dem Charakter des Essays, zumal eines Radio-Essays, entsprechend, beschränke ich mich auf einige Verweise im Text sowie auf Literaturangaben.

Leibniz ist, z.T. von mir übersetzt, nach den bekannten Ausgaben zitiert. Kühlenbecks Invektive gegen Leibniz steht in seiner Übertragung der *Eroici furori* von Giordano Bruno (Gesammelte Werke, Bd. 5), Jaglows Urteil über F. Bachmann im Vorwort der russischen Ausgabe.

Wittgenstein gegen Wittgenstein: Längst scheint der philosophische Scheidungsprozeß verhandelt, seit Bertrand Russell den Autor des »Tractatus Logico-Philosophicus« von 1921 gegen den Autor der »Philosophischen Untersuchungen« von 1945 in Schutz genommen hat, endgültig soll späteres Denken einem früheren entfremdet sein. An Marxens Verelendung ist man erinnert, an dessen Entzweiung in alt und jung; damit wenigstens der Humanist fürs Abendland gerettet sei, müsse der Kommunist schon als verloren gelten. Die Verurteilten spielen, wie so oft, ihren Richtern noch in die Hände. Wittgenstein jedenfalls: Hat er nicht vom ersten zum zweiten Buch, denkend und schreibend, den Stil geändert? Hat er nicht manches gesagt, was nach Absage, sogar nach Lossagung klang? Die Vermutung, eben der »Tractatus« könne eine Ausnahme sein, also einen uneigentlichen Wittgenstein zeigen, kam niemandem. Zur Voraussetzung hätte sie ja auch eine Periode vor dem »Tractatus« gehabt; aber die Vermutung, ausgerechnet dessen Verfasser möchte sich lange im Artikulieren seiner Gedanken geübt und erprobt haben, kam wiederum niemandem. Dr. Faustus selbst arbeitet nicht am Roman seines Romans, und Philosophen führen nicht Tagebuch.

Daran, daß einige es doch tun, erinnerte vor einem Jahrzehnt erst Gabriel Marcel's »Journal métaphysique«; der Wunsch, daß andere es getan hätten, war stärker denn je motiviert. Wer würde nicht eine systematische Schrift des Aristoteles darangeben, um von ihm Diarien zum »Organon« einzutauschen. Wer wäre es unzufrieden, Hegel hätte seine »Jenenser Vorlesungen« weniger ordentlich ausgeführt; wir besäßen spontan hingeschriebene Notizen, die uns zeigen, wie er gedacht, und nicht, wie er gelehrt hat. Doch verloren ist verloren, und nie mehr werden den Aristotelikern, den Hegelianern ihre Meister zu Hilfe kommen. Indessen steht ein Logiker dieses Jahrhunderts, eben Ludwig Wittgenstein, nicht länger da, als sei er samt seinem »Tractatus« dem Haupte des Zeus oder sonst eines Gottes des Denkens machtvoll fertig entsprungen, eine Athene der Begriffe, Urteile und Schlüsse. Seit 1960 sind sie einzusehen: seine Tagebücher zum »Tractatus«, und einzusehen ist auch, daß er von Anfang bis Ende seine Denkbewegung durchgehalten hat; weder verwarf er früher das bohrende Fragen noch später das zögernde Antworten, und gequält hat ihn die Not zu wissen immer. Was aber den apodiktisch anmutenden »Tractatus« betrifft, so mag er etwas wie eine Mole sein, vorgewagt in ein Meer unablässiger Fragen, damit sie einmal sich zur Ruhe vorläufig scheinbarer Antwort brechen, ehe der sokratische Sog sie zurückholt.

Es gilt tatsächlich, den Philosophen in Schutz zu nehmen, jedoch nicht vor sich selber, als hätte er 1921 geirrt oder 1945 verraten, als wäre der eine oder der andere Wittgenstein nur akzeptabel und der ganze bloß eine Kontradiktion; in beiden Lagern wird falsche Lösung ausgegeben sowie, was übler ist, schlechte Logik getrieben. Die Verächter des »Tractatus« immerhin können sich auf ein αὐτὸς ἔφα berufen: auf Wittgensteins eigenes Eingeständnis »schwerer Irrtümer«, die er »in jenem ersten Buche niedergelegt hatte«; die Verachtung der »Philosophischen Untersuchungen« hingegen bezieht ihr Argument aus zweiter Hand: von Bertrand Russell. Ihm nämlich, dem Konstrukteur mathematischer Logik, war abermals ein Gefährte weit vorangelaufen, allzu weit, daß er ihn jemals würde einholen können. Whitehead, der mit ihm die »Principia Mathematica« abgefaßt hatte, also wie er ein Gegner jeder Metaphysik hätte sein müssen, war zum Metaphysiker geworden, allerdings zu einem, den Russells logisches Messer nicht mehr schnitt. Und nun war auch Wittgenstein ausgebrochen, sollte mit Russell (schlimmer noch: sogar mit sich selber) das getan haben, was Marx an Hegel vorgemacht hatte: ihn auf den Kopf gestellt. So zerlegte Russel, als er 1959 sein »Philosophical Development« beschrieb, den Freund-Feind in die zwei Teile »WI« und »WII«, dem einen zum Ruhme, dem andern zum Tadel:

»Es gibt zwei große Männer in der Geschichte, denen er ein wenig ähnlich ist. Der eine war Pascal, der andere Tolstoi. Pascal war ein Mathematiker von Genie, aber er gab die Mathematik für die Frömmigkeit hin. Tolstoi opferte sein Genie als Schriftsteller für eine Art falscher Demut, die ihn Bauern den gebildeten Leuten und ›Onkel Toms Hütte‹ allen anderen Dichtungen vorziehen ließ. Wittgenstein, der mit metaphysischen Schwierigkeiten so geschickt spielen konnte wie Pascal mit Sechsecken oder Tolstoi mit Herrschern, warf dieses Talent weg und erniedrigte sich vor dem gesunden Menschenverstand wie Tolstoi vor den Bauern – beide von Hochmut getrieben. Ich bewunderte Wittgensteins ›Tractatus‹, aber nicht sein späteres Werk, das mir eine Verneinung seines besten Talents einzuschließen schien [...].

Ich habe in Wittgensteins ›Philosophischen Untersuchungen‹ nichts gefunden, das mir interessant schien, und ich verstehe nicht, warum eine ganze Schule bedeutende Weisheit in ihren Seiten findet. Der frühere Wittgenstein, den ich sehr gut kannte, war leidenschaftlich intensivem Denken hingegeben, in profundem Umgang mit schwierigen Problemen, deren Bedeutung ich wie er fühlte, und besessen (wenigstens dachte ich so) von wahren philosophischen Genius. Der spätere Wittgenstein hingegen schien des ernsthaften Denkens müde geworden und eine Lehre erfunden zu haben, die solche Aktivität unnötig machte. Ich glaube nicht einen Moment, daß eine

Lehre, die diese faulen Konsequenzen hat, wahr ist. Ich sehe jedoch ein, daß *Wittgenstein*. ich eine übermächtige Abneigung gegen sie habe; denn falls sie wahr ist, ist *Logik als Philosophie* bestenfalls eine unwesentliche Hilfe für Lexikographen und, im *Spiegeldenken* schlimmsten Fall, ein müßiges Gesellschaftsspiel.«

Um Russell philosophisch, und das heißt aus Prinzipien zu widersprechen, um entgegen seiner wie aller Wittgenstein-Kritik gerade den als Denker von strenger Kontinuität auszugeben, dem sie laut oder logistisch aberkannt ward, genügt weder Entrüstung noch Behauptung; auch mit dem möglichen Erweis, sokratischer sei er allemal gewesen und allezeit geblieben denn Sokrates, ist es kaum getan. Gewiß, als Wittgenstein 1945 resignierte, die »Philosophischen Untersuchungen« würden ihm niemals zu einem Buch geraten, »darin die Gedanken von einem Gegenstand zum andern in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten«, und das Beste, was er schreiben könnte, würden »immer nur [...] Bemerkungen bleiben«, da implizierte er selbst, wessen er den »Tractatus« verdächtigte: zwar nicht zu vieler Falschheiten, doch wohl zu rascher Wahrheiten. Damals hatte er sich nicht mit Skizzen von der Landschaft seines Denkens beschieden, hatte die Wahrheit »unantastbar und definitiv« machen, die Probleme »im Wesentlichen endgültig« lösen wollen, und oft genug brauchte er bloß, um dem »Tractatus« eine lapidare Sentenz zu gewinnen, von zweifelnder Umschweife und umwegiger Überlegung des Journals einiges abzuschlagen, bis der eine Satz wie in Stein stehenblieb. »Die Logik muß für sich selber sorgen«, entscheidet zum Beispiel der Autor des »Tractatus«, was der Tagebuchschreiber in manche Frage gestellt hat und was ihm als Autor der »Philosophischen Untersuchungen« neuerdings fragwürdig werden wird.

»22. 8. 14. Die Logik muß für sich selber sorgen.«

»3. 9. 14. Wie ist es mit der Aufgabe der Philosophie vereinbar, daß die Logik für sich selbst sorgen soll? Wenn wir z.B. fragen: ist die und die Tatsache von der Subjekt-Prädikat-Form, dann müssen wir doch wissen, was wir unter der ›Subjekt-Prädikat-Form‹ verstehen. Wir müssen wissen, ob es so eine Form überhaupt gibt. Wie können wir dies wissen? ›Aus den Zeichen!‹ Aber wie? Wir haben ja gar keine Zeichen von dieser Form. Wir können zwar sagen: Wir haben Zeichen, die sich so benehmen, wie solche von der Subjekt-Prädikat-Form, aber beweist das, daß es wirklich Tatsachen dieser Form geben muß? Nämlich: wenn diese vollständig analysiert sind. Und hier fragt es sich wieder: gibt es so eine vollständige Analyse? Und wenn nicht: Was ist denn dann die Aufgabe der Philosophie?!?!?«

Damit die Kontinuität einer Philosophie außer Zweifel komme, ist freilich mehr als ihr gleichbleibender Stil vorzuzeigen; das Bild eines in sich widerspruchsfreien Wittgenstein, abgezogen lediglich aus dem Habitus seines Denkens (also dessen äußerem statt innerem Behaben), gestört überdies durch die Attitüde des »Tractatus« (wahrhaftig ein Stehen auf einem Fuße), ermangelt der wesentlichen Züge. Zur Gültigkeit fehlt ihm, dem Bild eines mit sich verträglichen Logikers, der zureichende Grund, »in Kraft« welchen Prinzips »wir der Ansicht sind« – um mit Leibniz zu formulieren –, »daß [...] keine Aussage wahr sein könne, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gäbe, daß jene so und nicht anders« sei, »wenn uns auch diese Gründe meist nicht bekannt sein können«. Sie können es sein, jedenfalls was Wittgenstein angeht, denn er hat sie zur Genüge selber genannt. Die Behauptung, an der alles hängt, lautet schlicht: Er sei ein Philosoph der Intuition gewesen, und zwar sowohl im landläufigen Sinn dieser Wendung, daß er nämlich stets und ständig intuitiv philosophiert habe, als auch in einem strengen Wortgebrauch. Vorausgesetzt aber werden nur Sätze der »Philosophischen Untersuchungen« sowie der Tagebücher und, dem vollen Beweis zuliebe, sogar des »Tractatus«. – Als was die Vokabeln »Intuition« und »intuitiv« in aller Munde sind, lehrt am besten das Lexikon. In Heyses, des älteren, »Allgemeinem verdeutschenden und erklärenden Fremdwörterbuch«, das seit 1804 einem ganzen Säkulum verlässlich schien, wird »Intuition« (gleich »innere, geistige Anschauung« oder »anschauende Erkenntnis«) ebenso wie »intuitiv« (gleich »anschauend« oder »unmittelbar wahrnehmend und empfindend«) unter lateinisch »intuitus« eingeordnet, was sich von »intueri-anschauen« herleite und daher »das Anschauen, das Hinsehen, der Anblick« bedeute. Auch »Der Große Brockhaus« von 1953/57 folgt dieser Etymologie, betont indes noch stärker Geistigkeit und Unmittelbarkeit der Intuition. Sie sei »das unmittelbare Gewahrwerden eines Sachverhaltes als wesentlich oder in seinem Wesen, ohne daß die bewußte Reflexion lückenlos darauf hingeführt hat«; Intuitionen seien »oft von einem Gefühl großer, ja überwältigender Evidenz begleitet, im Unterschied zum bloßen Einfall«; Intuitionen könnten »Sachverhalte betreffen, die sich in bestimmter Weise als seiend aufdrängen, aber auch ein Sollen, etwa daß in bestimmter Weise gehandelt werden müsse«; zur Vorbereitung einer Intuition könne »das diskursive Denken [...] auch das Ausprobieren« dienen, es sei »unerlässlich, um das intuitiv Erkannte nachträglich zu begründen und Folgerungen aus ihm zu ziehen«.

Das Lexikon vergißt auch nicht die philosophische Relevanz des Begriffs: daß seiner Verfügbarkeit bedürfe, wer wie Platon die Ideen

oder wie Plotin das Übersinnliche einer unmittelbaren Anschauung gegeben denke, daß die obersten Begriffe des Aristoteles oder die obersten Wahrheiten des Descartes nicht einsehbar seien, wenn nicht dank ihm. So viel, so gut; heißt es aber weiter, die platonisch-neuplatonische Theorie »führt über die Mystiker [...] zur Lehre von der intellektuellen Anschauung bei Schelling«, dann läuft die Tradition zwar nicht in die Irre, doch bleibt die Wegbarkeit ihres Weges, ihr μέθοδος, im Dunkel. »Intuition« wird nun für alles und jedes gebraucht, ist einem Schopenhauer »lebendige Anschauung«, steht einem Klages ganz und gar auf der »Seelenseite«, hat auch einem Jung nichts vom Denken. Ihr jüngstes Aufsehen machte sie als Schulname des mathematischen »Intuitionismus«, dem ausschließlich die innere Erfahrung der Zahlenreihe etwas gilt; denn nur die ganzen Zahlen, sagte Kronecker, habe Gott geschaffen, die übrigen seien Menschenwerk. Angesichts solcher Vielfalt, die schon Verwirrung ist, tut philosophische Belehrung not, um das Gemeinsame herauszufinden; erteilt hat sie 1926 Josef König in seinem überaus klärenden Buch »Der Begriff der Intuition«:

*Wittgenstein.*

*Logik als*

*Spiegeldenken*

»Der Einfall ist im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein sich plötzlich dem Bewußtsein aufdrängender sinnvoller Gedanke, dessen Prämissen zwar grundsätzlich gebbar sind, tatsächlich aber im vorliegenden Fall nicht gegeben wurden. So hat er in der gewöhnlichen Anwendung psychologische Bedeutung als Ursprung des Sinns aus dem psychologisch Sinnlosen, etwa aus dem Unbewußten oder aus verkürztem Denken oder wie immer. Daß man statt vom Einfall häufig auch von einer plötzlichen Erleuchtung, einer Intuition, spricht, ist allgemein bekannt. Der Einfall, den wir hier meinen, ist wie sein Oberbegriff ein philosophischer Begriff, und er unterscheidet sich von dem psychologischen dadurch, daß die Prämissen der plötzlich entspringenden Sinneinheit grundsätzlich ungebbar sind. Er ist also absoluter Ursprung des Sinns aus dem Sinnlosen [...].

Diejenige Philosophie, deren Prinzip geradezu das Begreifliche und grundsätzlich Verständliche ist, ist der Empirismus, aber er übersieht, daß es eben wahrhaft Unbegreifliches, reelle Aporien des Anfangs gibt, obwohl ihn die einfachsten geistigen Vorgänge von ihrem Vorhandensein überzeugen könnten. Schon das einfache Urteil, das die Gleichheit zweier sinnlich wahrgenommener Dinge ausspricht, ist ein solcher Vorgang. Man setze, [...] die Fundamente der Beziehungen seien faktisch gleich, [...] so ist doch nicht abzusehen, wie diese an sich seiende Gleichheit den Gedanken, den Gesichtspunkt der Vergleichung erzeugen könnte [...].

Derselbe Vorgang wiederholt sich auf tieferen und höheren Stufen. Newton soll durch den Fall eines Apfels zur Konzeption des Gravitationsgesetzes gelangt sein; dieser Augenblick der Konzeption war gewiß eine Intuition;

auf jeden Fall aber mußte er dabei vorher die Möglichkeit ursächlicher Identität zwischen dem Fall des Apfels und der beobachteten Beziehung zwischen Ebbe und Flut einerseits, Mondphasen andererseits gedacht haben, ehe die Phänomene seine Annahme verifizieren konnten. Aufgrund gemachter Beobachtungen Hypothesen entwerfen, diese möglichst vereinfachen, gegeneinander ausgleichen usf.: dies alles ist erlernbar. Der springende Punkt aber ist das Sehen von typischen Vorgängen; sie ›sehen‹ heißt, sie als typische, d.h. als Fälle von allgemeinen Regeln zu erkennen; wer aber sagt uns, daß dieser Vorgang typisch ist? Er wird doch als typisch erst erkennbar durch das Gesetz, dessen Fall er darstellt. Das Gesetz aber ist vorher so wenig vorhanden wie das Etikett ›typisch‹ an dem Phänomen.«

Daß Wittgenstein aus dem Einfall, dem Prämissen nicht vorgegeben waren, philosophierte, daß er gleichsetzte, was zu vergleichen sinnlos dünkte, weshalb es auch niemandem in den Sinn gekommen war, daß er der Regel, ehe sie erkannt war, schon den Fall absah – seine Intuitivität, mit einem Wort, verleugnet sich in keinem Text, nicht einmal im »Tractatus«. Dessen Sätze allerdings, angeordnet in ihrer berühmten Manier der Dezimalklassifikation (1-1.1-1.11-1.12-1.13-1.21-2 und so fort bis 7), scheinen wie ihre Bezifferungen logisch aufeinander zu folgen, obwohl sie keineswegs immer auch nur nacheinander entstanden sind. Ihr Sinn ist Wittgenstein aufgegangen, unvermittelt und anfangslos, sie sind ihm eingefallen: der Satz zum Beispiel, die Logik müsse für sich selber sorgen, als allererster der Tagebücher, während er im »Tractatus« auf Dezimalstelle 5.473 verwiesen wird. Hier steht hingegen an Stelle 1: »Die Welt ist alles, was der Fall ist«, ein Satz, dem so viele Untersätze logisch assistieren, daß er einer unbeabsichtigten Probe aufs Exempel 2.012, in der Logik sei nichts zufällig, gleichsieht. Doch das Journal verzeichnet unter dem 26. 5. 15. so besorgt, wie Wittgenstein stets seinen Intuitionen nachfragt: »Wie aber soll ich jetzt das allgemeine Wesen des Satzes erklären? Wir können wohl sagen: alles, was der Fall ist (oder nicht ist), kann durch einen Satz abgebildet werden. Aber hier haben wir den Ausdruck ›der Fall sein! Er ist ebenso problematisch.«

Eine andere, eine beabsichtigte Probe wird immer aufs neue abgelegt: ob die Intuition noch standhalte, wenn diskursives Denken sich ihrer bemächtigt, wenn der Verstand nachträglich den Einfall prüft. »Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt«, sagt »Tractatus«, 5.632, entschieden; hatte Wittgenstein inzwischen eine Rechtfertigung gefunden, so war ihm am 2. 8. 16. »die völlige Unklarheit« auch dieses Satzes bewußt. Und sagt »Tractatus«, 6.421, ebenso entschieden, Ethik und Ästhetik seien eins – unbeküm-

mert, daß diese Erleuchtung, wird ihr nicht aufgeholfen, sich paradox *Wittgenstein.*  
dunkel ausnimmt –, so gab sein Autor sich hier intuitiver, als ihm das *Logik als*  
Tagebuch eigentlich erlaubte; dort nämlich hatte er versucht, die Grün- *Spiegeldenken*  
de der Gleich- und sogar Ineinssetzung allmählich nachzuliefern.

»24. 7. 16. Ethik und Aesthetik sind Eins.«

»29. 7. 16. [...] daß der Wunsch mit seiner Erfüllung in keinem logischen Zusammenhang steht, ist eine logische Tatsache [...].

Kann man aber wünschen und doch, nicht unglücklich sein, wenn der Wunsch nicht in Erfüllung geht? [...].

Allgemein wird angenommen, daß es böse ist, dem Anderen Unglück zu wünschen. Kann das richtig sein? Kann es schlechter sein, als dem Anderen Glück zu wünschen?

Es scheint da sozusagen darauf anzukommen, wie man wünscht. Man scheint nicht mehr sagen zu können als: Lebe glücklich! [...] Die Welt des Glücklichen ist eine glückliche Welt.«

»7. 10. 16. Das Kunstwerk ist der Gegenstand sub specie aeternitatis gesehen; und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik.«

»20. 10. 16. Ist das das Wesen der künstlerischen Betrachtungsweise, daß sie die Welt mit glücklichen Augen betrachtet?«

»21. 10. 16. Denn etwas ist wohl an der Auffassung, als sei das Schöne der Zweck der Kunst. Und das Schöne ist eben das, was glücklich macht.«

Ein philosophisches Problem, schrieb Wittgenstein später, Jahrzehnte nach Tagebuch und »Tractatus«, habe die Form: »Ich kenne mich nicht aus.« Die deutsch-englische Parallelausgabe der »Philosophischen Untersuchungen« übersetzt: »I don't know my way about«, so daß die Weglosigkeit, jene »reelle Aporie des Anfangs«, ausdrücklich wird. Wer nicht weiter weiß, bar eines Kompasses, sich zu orientieren, also morgenwärts zu richten, was immer sein Taggestirn und Wegeweiser sei, geht leicht in die Irre; er versieht sich sogar des Woher, seit er das Wohin übersah. Damit er seinen Pfad finde, muß er ihn als Pfad sehen; solches Sehen aber, welches ineins ein Erkennen ist, geschieht ganz plötzlich, eher ein Blitz als ein Blick, und lohnt dem Wandernden wie dem Denkenden gleich, ein jähes »εὕρηκα – ich hab's!« (dessen sich nicht einmal ein Archimedes geniert haben soll, als ihm im Bade sein hydrostatisches Prinzip aufging).

Wieso ich indessen habe, was ich soeben noch nicht hatte, wodurch mir die Erleuchtung kommt und schon gekommen ist, scheint selber ungewiß. Wittgenstein hat der Intuition oft nachgedacht; daß er ihr mißtraute, beweist jedoch mitnichten, daß er sich ihr auch ver-

*Korollare  
und Scholien*

weigerte. Als Irrgarten, aus dem allein sie helfen möchte – vorgeblich oder nachweislich –, wählte er zum Beispiel die eine und andere Zahlenreihe. Schriebe ich etwa die Zahlen 1, 5, 11, 19, 29, und er sähe mir zu und sagte auf einmal, jetzt wüßte er weiter, so gäbe es manche Möglichkeit, weshalb er's zu wissen glaubte. Er hätte unterdessen verschiedene algebraische Formeln (wie  $a_n = n^2 + n - 1$ ) ausprobieren oder die Reihe der Differenzen als 4, 6, 8, 10 ausrechnen, er hätte sich auch an den Fortgang erinnern können ... Aber wäre er wirklich zu tun imstande, wozu ihm die Möglichkeit leichthin zugesprochen wird?

»Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenornaments unterrichtest, – wie kann er wissen, wie er selbständig fortzusetzen hat?« – Nun, wie weiß ich's? – Wenn das heißt »Habe ich Gründe?«, so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.

Wenn jemand, den ich fürchte, mir den Befehl gibt, die Reihe fortzusetzen, so werde ich schleunig, mit völliger Sicherheit, handeln, und das Fehlen der Gründe stört mich nicht.

»Aber dieser Reihenanfang konnte offenbar verschieden gedeutet werden (z.B. durch algebraische Ausdrücke) und du mußtest also erst eine solche Deutung wählen.« – Durchaus nicht! Es war, unter Umständen, ein Zweifel möglich. Aber das sagt nicht, daß ich gezweifelt habe, oder auch nur zweifeln konnte [...].

Nur Intuition konnte diesen Zweifel heben? – Wenn sie eine innere Stimme ist – wie weiß ich, wie ich ihr folgen soll? Und wie weiß ich, daß sie mich nicht irreleitet? Denn, kann sie mich richtig leiten, dann kann sie mich auch irreleiten.

(Die Intuition eine unnötige Ausrede.)

Ist eine Intuition zum Entwickeln der Reihe 1 2 3 4 ... nötig, dann auch zum Entwickeln der Reihe 2 2 2 ...

Aber ist nicht wenigstens gleich: *gleich?*«

Ihr Weg ist toto coelo verschieden angelegt unter einem jeweils anderen Himmel des Denkens, und doch läuft er beiden, König und Wittgenstein, auf dieselbe Aporie hinaus. Der eine fragt, »wie diese an sich seiende Gleichheit den Gedanken, den Gesichtspunkt der Vergleichung erzeugen könnten«; der andere, indem er zugibt, zwei Dinge seien gleich, wenn sie so sind wie ein Ding, muß ebenso fragen, wie er nun das, was ihm das eine Ding zeigt, auf den Fall der zwei anwenden solle. Aber Wittgenstein scheut vor der Konsequenz: Es darf Intuition nicht heißen, wozu auch eine Regel zu taugen scheint. Nur, zweifelt er so gleich, taugt sie überhaupt? Erkläre ich dem andern wirklich, was ich selber verstehe? Lasse ich ihn das Wesentliche nicht erraten? Die Ant-

wort gibt ein Passus der »Bemerkungen über die Grundlagen der Ma- *Wittgenstein.*  
thematik«, jener nachgelassenen Niederschrift Wittgensteins, die dem *Logik als*  
Jahres- und Themenkreis der »Philosophischen Untersuchungen« ent- *Spiegeldenken*  
stammt. »Wie, wenn man statt ›Intuition‹ sagen würde ›richtiges Erraten‹? Das würde den Wert einer Intuition in einem ganz anderen Lichte zeigen. Denn das Phänomen des Rätens ist ein psychologisches, aber nicht das des richtig Rätens.«

Das Rätsel gäbe es nicht, sagt »Tractatus« (6.5); denn zu einer Antwort, die man nicht aussprechen könne, lasse sich auch die Frage nicht stellen, und umgekehrt impliziere die Möglichkeit einer Fragestellung auch die Möglichkeit ihrer Beantwortung. Dieser Satz verwirft ebenfalls das Hin und Her des Rätens, dessen Psychologie, samt ihrer angemäßen Sorge für Wahrheit und Falschheit, bloß die allmähliche Minderung des Irrtums billigt. Doch gäbe es, sagt »Tractatus« (6.522), allerdings Unaussprechliches, und dieses zeige sich. Indessen zeigt es sich nur dem, der es als das sieht, was es ist, der darauf weder schlechter noch besser, weder langsamer noch schneller, sondern im Augenblick richtig rät. Was sich aber so zeigt, verdient eine Intuition zu heißen.

Hier tut es not, sich des strengen Wortgebrauchs von ›Intuition‹ zu vergewissern, zumal ihr philosophischer Begriff auch die Sprachgewohnheit, jemanden ›intuitiv‹ zu nennen, in sich enthält, obschon verdeckt. Der üblichen, in allen Redewendungen durchscheinenden Etymologie, die ›Intuition‹ dem Sinnbezirk der Schau zuweist, muß widersprochen werden; zwar hat das Wort allemal mit Sichtbarem zu tun, doch drückt es das Sehen selbst auf andere Weise als ›intuitus‹ aus. Beide Substantive ›intuitus‹ wie ›intuitio‹, leiten sich wohl vom Verb ›intueri‹ her; daß sie freilich auch auf eine gleiche Bedeutung hinauskämen, ist nicht zu halten. Das »Ausführliche lateinisch-deutsche Handwörterbuch« von Georges gibt vielmehr an: »intuitio, das Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels«. Belegt ist dieser präzise Sinn von ›intuitio‹ zumindest bei Chalcidius, dem Philosophen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, dessen Übersetzung und Erklärung des »Timaios« erstmals die Platon-Rezeption eröffnet sowie die Intuition als Spiegel-Begriff erwiesen hat.

Ein anderes Wort, der Intuition durch den Spiegel verwandt, erhellt nun auch die Wegbarkeit des Weges, den die intuitive Tradition von Platon zur Mystik und weiter zu Schelling gegangen ist: das Wort ›Spekulation‹. Aller Stolz des Denkens, den erst Luther den Philosophen auszureden suchte, gehört ihr ganz, sofern sie ihre etymologische Schuld an ›speculum‹ und ›speculari‹ zahlt, nämlich in die Welt als einen Spiegel späht. Wie jeder Spiegel bedarf auch dieser, um die

*Korollare und Scholien* Erscheinungen und ihren Schein sehen zu lassen, des Auges, das ihn erfaßt, des Gedankens, der ihn einsieht. Die Spekulation kennt den Gleichsinn von Gesicht und Verstand, sie lehrt die Philosophie den Spiegelblick. Darum eben hält spekulatives Denken soviel auf Intuition: Es gewahrt in ihr den Aufschein der Spiegelbilder, in denen Welt sich allererst zeigt. Nur solche Intuition, im Spiegel gewonnener Blick, ist Erleuchtung und Licht der Vernunft.

Auch in diesem, einem strengen Sinn soll Wittgenstein also ein Philosoph der Intuition gewesen sein, soll er nicht nur intuitiv, sondern sogar spekulativ philosophiert haben. Das brächte ihn, den mathematischen Logiker, unter die Dialektiker, wenn anders ihre Logik stets zum Organon der Spekulation getaucht hat. Daran Anstoß nehmen kann allein, wer durch Logistik jedwede Gestalt der Logik sonst erledigt meint, wem insbesondere die Dialektik als Anachronismus der Vernunft gilt; den Vorurteilslosen hingegen mag Wittgenstein lehren, daß mathematische und spekulative Logik so weit auseinander nicht liegen, um nicht in einem Kopf ein Verhältnis miteinander einzugehen. Ja, vielleicht gehen sie's, wie Josef König bemerkte, auch aus Prinzipien ein: »Ich meine [...]: wenn überhaupt, so könnte nur eine noch nicht vorhandene allgemeine philosophische Logik das Prinzip auch der mathematischen Logik enthalten, während diese gegenüber jener und gegenüber der spekulativen Logik aus Gründen der Sache es nie zu mehr als bloßen Negationen bringen wird.«

Hier ist nicht zu erörtern, wie und wie weit im Spiegeldenken, das von der Sinnlichkeit des Spiegels provoziert wird, sich beide Logiken verschränken, wohl aber, ob Ludwig Wittgenstein zur Zeit sowohl des »Tractatus« als der »Philosophischen Untersuchungen« eben der spekularen Reflexion, in welcher Absicht immer, ihr logisch Teil gegeben hat. Wäre es an dem – er müßte Logik geradezu als Spiegel, worin etwas ihr Wesentliches sich zeigt, definiert haben, und alle Verschiedenheit seines Denkens dürfte auf nichts als einen Selbstunterschied des Spiegeldenkens hinauskommen, insofern dieses sich selbst und ein davon unterschiedenes Spiegeldenken enthält (wie auch Spiegel und Spiegelbild verschieden nur scheinen, bis einer die spekulative Synthesis durchschaut, daß spiegelndes und gespiegeltes Ding im Spiegel selbst, welcher das Bild enthält, unterschiedene sind). Und schließlich – wäre es an dem – hätte Wittgenstein erst dieser oder jener Splitter Logik als Spiegel-Splitter eingeleuchtet, im einen oder anderen typischen Fall, ehe ihm die Gesetzlichkeit, daß in solchen Splintern stets das Ganze sich zeigt, durchsichtig war; er hätte mithin eine Intuition der Intuition gehabt. Diese Intuition zu haben, bahnt aber prinzipielle Wege, wie, sie nicht zu haben, an ebenso prinzipiellen

Aporien liegt. Bedeutung und Bedingung, den Spiegel als solchen zu *Wittgenstein.*  
sehen, hat wiederum König, der ja auch die Intuition einem »Sehen *Logik als*  
als« gleichsetzte, aufgewiesen (1937 in seinem Buch »Sein und Den- *Spiegeldenken*  
ken«): »Das Entscheidende [...] ist dies, daß eben auch ein Spiegel als  
solcher sichtbar und also ein sichtbares Ding ist. Ein sichtbares Stück  
Bronze z.B., das als Spiegel dient, ist noch kein sichtbarer Spiegel, d.h.  
indem wir es sehen, sehen wir noch keinen Spiegel als solchen. Es ist  
aber wesentlich möglich, auch einen Spiegel als solchen zu sehen; und  
zwar sehen wir ihn dann, wenn wir Anderes in ihm sehen. Der Spiegel  
selber und als solcher ist ein sichtbares Ding dann und insofern, wenn  
und insofern wir andere – und zwar im Prinzip alle anderen sichtbaren  
Dinge – in ihm sehen. Von daher ist nun aber ein Spiegel [...] streng  
ein ausnehmend besonderes sichtbares Ding. Denn er ist 1. ein sicht-  
bares Ding neben den anderen sichtbaren Dingen, die er spiegelt und  
zu spiegeln vermag; und in demselben Sinn wie diese ist er es. Aber 2.  
ist seine Weise, ein sichtbares Ding zu sein, eine andere als die aller  
übrigen sichtbaren Dinge. Denn das Dasein dieser als sichtbarer Dinge  
hängt nicht davon ab, daß sie ein Spiegel spiegelt. Hingegen nur als  
andere sichtbare Dinge Spiegelndes ist ein Spiegel (als solcher) selber  
ein sichtbares Ding.«

Der Spiegel werde als Spiegel sichtbar, hieß es, wenn anderes in  
ihm sichtbar werde. Zu diesem Satz merkt König an: »Ähnlich wie wir  
den Raum als Raum sehen, wenn wir Dinge in ihm sehen. Oder wie  
wir das Licht sehen, indem wir Farben im Licht sehen. In bezug auf  
das Licht erinnere ich [...] an Aristoteles ›de anima‹ [...]: ›Das Licht  
ist dies, daß Durchsichtiges als Durchsichtiges da ist.« Der Logos des  
Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Spiegels.«

Wie sich ergibt, ist er auch dem Logos der Logik, als einer spekula-  
ren Disziplin, eng verwandt; denn Wittgenstein hat sie tatsächlich, als  
»weltspiegelnd« begriffen, und sie bloß metaphorisch so zu nennen,  
fiel ihm nicht ein. Die ersten Einsichten kamen bald und unvermittelt;  
obwohl der Spiegel noch blind schien, ließ er einiges doch schon  
sehen. Am 20. 9. 14., einen Monat nach Tagebuchbeginn, notierte Witt-  
genstein: Der Satz sei »ein logisches Abbild seiner Bedeutung«; am  
2. 10. 14.: Nur dadurch könne der Satz wahr oder falsch sein, daß er  
»ein Bild eines Sachverhaltes« sei; und drei Tage darauf: Nur die Wirk-  
lichkeit interessiere die Logik, also die Sätze nur, insoweit sie »Bilder  
der Wirklichkeit« seien. Am 11. 10. 14. verzeichnet das Journal zum  
erstenmal das Wort »widerspiegeln«: Gefragt wird, ob die Tatsachen,  
die (laut »Tractatus« 1.13) im logischen Raum die Welt sind, in den  
Sätzen widerscheinen, ob zum Beispiel die Subjekt-Prädikat-Form ein  
Spiegelbild der Subjekt-Prädikat-Tatsache ist. Abermals steht da, die

*Korollare und Scholien* Logik Sorge für sich selbst; man müsse ihr bloß zusehen, wie sie es macht. Und Wittgenstein sieht ihr zu, von Eintragung zu Eintragung gewisser, daß ihr »Machen« ein Spiegeln sei.

»23. 10. 14. Wie, wenn unsere Zeichen ebenso unbestimmt wären, wie die Welt, welche sie spiegeln?«

»4. 12. 14. Sehen wir uns z. B. die Gleichung  $\sim\sim p = p$  an: diese bestimmt mit anderen das Zeichen für  $p$ , da sie besagt, daß es etwas sei, was  $\rangle p \langle$  und  $\rangle \sim\sim p \langle$  gemein haben. Dadurch erhält jenes Zeichen Eigenschaften, die widerspiegeln, daß die doppelte Verneinung eine Bejahung ist.

»24. 1. 15. [...] Der negative Satz schließt die Wirklichkeit aus. Wie kann die allumfassende, weltspiegelnde Logik so spezielle Haken und Manipulationen gebrauchen?! Nur, indem sich alle diese zusammen zu einem unendlich feinen Netzwerk, zu dem großen Spiegel verknüpfen!«

»6. 3. 15. Die Probleme der Verneinung, der Disjunktion, von Wahr und Falsch – sind nur Spiegelbilder des einen, großen Problems, in den verschiedenen gestellten großen und kleinen Spiegeln der Philosophie.«

Dieser Weg vom Bild zum Spiegelbild scheint freilich gar nicht schlüssig – und ist es aus Gründen nicht, da er, statt in Schritten der Deduktion, in Sprüngen der Intuition verfolgt wird. Allerdings scheint auch das Spiegeln schal, bloß Redensart, als werde dem Wort schon zuge-  
traut, es könne die Sache, für die es steht, wohl mitbesorgen. Wittgenstein beläßt es nicht dabei; zwar expliziert er nirgends, daß es dem Spiegel als solchem wesentlich ist, die Dinge oder ihre Gesamtheit Welt zum Vorschein zu bringen, indes führt er die Logiksprache als Spiegel ein, worin das Logische sich zeigt.

Im »Tractatus«, dessen Wortvorrat in terminologischer Absicht sparsam ist, kommt die Vokabel öfter vor: »sich zeigen« als strenges Kriterium der Spiegelbarkeit, »zeigen« als Synonym für das Tun des Spiegelnden. Wer etwas zeigt, weist es im Gestus auf; daß er jedoch darüber auch sprechen kann, obgleich in nur akzidentieller Möglichkeit, verfälscht das Phänomen. Hingegen hat der Spiegel, indem er zeigt, alles Vermögen erschöpft, und nicht einmal als Sprachspiegel, welcher die Logik sein soll, kann er, was sich in ihm gezeigt hat, noch besprechen. Er hat das Logische sehen lassen, zu anderem taugen seine Sätze nicht; deshalb macht ihr Gebrauch sie überflüssig, wie auch sonst ein Spiegel, hat er das Schöne erst zu Ansehen gebracht, beiseite gelegt wird. Wittgensteins berühmtester Satz, der letzte und siebte des »Tractatus« – wovon man nicht sprechen könne, darüber müsse man schweigen – ist stets zum positivistischen Gemeinplatz mißbraucht worden. Er hat aber keinen, es sei denn diesen spekularen

Sinn: daß eine spiegelnde Sprache zeigt, was sie hat, und nicht sagt; *Wittgenstein*. wollte einer von ihr sich sagen lassen und also selbst in ihr sagen, was sie ihm vorweist, wäre für seine Reflexion zu fürchten. Das Logische *Logik als Spiegeldenken* kommt vor Augen, dem Spiegelblick allemal Intuition, sonst käme es ins Gerede; immer bleibt es so unaussprechlich, wie es nie unsichtbar gewesen ist. Der »Tractatus« schreibt Logik in Spiegelschrift; ihn anders verstehen hieße den Sinn seiner Sätze verfehlen, zum Beispiel der folgenden:

(2.17) »Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung.«

(2.172) »Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist sie auf.«

(2.18) »Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form [...].«

(2.181) »Ist die Form der Abbildung die logische Form, so heißt das Bild das logische Bild.«

(2.19) »Das logische Bild kann die Welt abbilden.«

(2.221) »Was das Bild darstellt, ist sein Sinn.«

(3) »Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.«

(3.01) »Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt.«

(4) »Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.«

(4.001) »Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache.«

(4.01) »Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.«

(4.014) »Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden internen Beziehung zu einander, die zwischen Sprache und Welt besteht.

Ihnen allen ist der logische Bau gemeinsam.«

(4.022) »Der Satz zeigt seinen Sinn.«

(4.12) »Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form.«

(4.121) »Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.

Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen. Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken.

Der Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.«

(4.1212) »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.«

(6.13) »Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.«

Am 15. 4. 15 hatte Wittgenstein resigniert, er könne nicht heraus-

*Korollare und Scholien* bringen, inwiefern der Satz das Bild des Sachverhaltes sei; beinahe war er »bereit, alle Bemühungen aufzugeben«. Am 23. 5. 15 indes formulierte er zum erstenmal den eminenten Satz 5.6 des »Tractatus«: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.«

Die Antwort war gefunden: Nur mein Spiegel, die Welt im Augenblick vermittelnd, schränkt mir die Einsicht in sie und ihn gleich ein; nur Sätze, spiegelbildlich zu Sachverhalten, teilen sich mit diesen ins gleiche Confinium. Das Journal verrät allerdings mit keinem Wort, ob Wittgenstein die spekulative Geltung seines Satzes damals schon durchschaut hat, doch heißt es am selben Tag, er gebe »den Schlüssel zur Entscheidung, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist«. Diese Eintragung, scheinbar eine philosophische Beiläufigkeit, kehrt nahezu wörtlich in »Tractatus« 5.62 wieder, und dort nun wird ihr zureichender Grund eben im Spiegel als solchem, worin etwas sich zeigt, aufgewiesen. »Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich.«

Damit der Spiegel als solcher ein sichtbares Ding sei, muß er's auf andere Weise als alle übrigen sichtbaren Dinge sein: reflektierend statt reflektiert. Wenn die Sprache also, für sich selber sorgend, den Sinn ihrer Sätze sehen läßt – und nur dann –, ist sie als Spiegel des Logischen vor Augen; wer ihr hingegen (wie auch Wittgenstein im »Tractatus«) die Sorge abnimmt, eigene Reflexion statt der ihren, macht sie für sich und sich selber für sie bloß blind – es sei denn, er nähme die nun Gespiegelte weiter auch als Spiegelnde wahr, just einer, der inmitten zweier Spiegelscheiben steht, Herr und Knecht ihrer iterativen Bilder. Wie aber sollte der Logiker, der eine einzige Sprache nur zuläßt, zwischen die Spiegel geraten? Und erweiterte er schon das logisch-linguistische Repertoire, welcher Art Sprachen würde er sich, um Spiegeln-des schließlich gespiegelt zu sehen, syntaktisch vertrauen?

»29. 5. 15. [...] ist die Sprache die einzige Sprache?  
Warum soll es nicht eine Ausdrucksweise geben, mit der ich über die Sprache reden kann [...]?«

Die Frage ist Wittgenstein zu keiner Zeit, auch der frühesten nicht, fremd gewesen, nur kam ihre Beantwortung ihm nirgendwann aufs Übliche hinaus: daß eine Metasprache zu konstruieren wäre, um in ihr der anderen sich zu versichern. Sprache lediglich zu erkennen oder Sprache auch selbst zu bilden, das bleibt die Differenz zwischen Wittgenstein und logischen Positivisten; wollen sie die Logik durch Sätze klar machen, so ist sie ihm nichts als das Klarwerden von Sätzen. Was beide, ihn und sie, dem Anschein nach verbindet, ist das Zugeständnis

mehrerer logisch relevanter Sprachen statt der einen, doch tatsächlich *Wittgenstein.*  
wird beidemal Verschiedenes konzediert: Sie erfinden spezielle Sprach- *Logik als*  
kalküle, damit sie Logisches besprechen können, während er alltägliche *Spiegeldenken*  
Sprechweisen, in denen ebenfalls Welt sich zeigt, vorfindet. Ihm  
kommt jedes Sprechen, und gerade das unlogische, logisch recht, mag  
dessen Satz- und Wortgebrauch sogar jenem ähneln, durch den Kinder  
spielend sprechen lernen. Ja, die »Philosophischen Untersuchungen«  
definieren ausdrücklich:

»Ich will diese Spiele ›Sprachspiele‹ nennen, und von einer primitiven Sprache  
manchmal als einem Sprachspiel reden [...].

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie  
verwoben ist, das ›Sprachspiel‹ nennen [...].

Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Mel-  
dungen in der Schlacht besteht. – Oder eine Sprache, die nur aus Fragen  
besteht und einem Ausdruck der Bejahung und der Verneinung [...].

Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl?  
– Es gibt unzählige solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwen-  
dung alles dessen, was wir ›Zeichen‹ ›Worte‹, ›Sätze‹, nennen. Und diese  
Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue  
Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und  
andre veralten und werden vergessen [...].

Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und  
andern, vor Augen:

Befehlen, und nach Befehlen handeln –

Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen –

Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung [...] –

Berichten eines Hergangs –

Über den Hergang Vermutungen anstellen –

Eine Hypothese aufstellen und prüfen –

Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme –

Eine Geschichte erfinden; und lesen –

Theater spielen –

Reigen singen –

Rätsel raten –

Einen Witz machen; erzählen –

Ein angewandtes Rechenexempel lösen –

Aus einer Sprache in die andere übersetzen –

Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.«

Unmittelbar hierauf bemerkt Wittgenstein, es sei interessant, solche  
mannigfaltige Verschiedenheit des Satz- und Wortgebrauchs [mit] dem

zu vergleichen, was Logiker sonst über den Bau der Sprache gesagt hätten – den Autor des »Tractatus« nicht ausgenommen. Er war sich bewußt, daß er die eine Logiksprache hinter sich gelassen hatte, und brauchte sich trotzdem nicht einzugestehen, daß er, vor sich nun die vielen Sprachspiele, ein ganz anderer geworden wäre. Seine Kritiker allerdings unterstellen ihm gerade dies: einen Bruch mit dem »Tractatus«, eine Kehre zu den »Philosophischen Untersuchungen«, und einen Kopfstand in jedem Fall. Als einziger Interpret hat Erich Heller – auch er kaum völlig frei davon, Russells Scheidung in »W I« und »W II« zu akzeptieren – sich ahnungsvoller ausgedrückt, als er die gültige Wendung wenigstens angab, obschon in ihrem präzisen Sinn nicht erkannte, und auch einen Beleg beibrachte: »Man könnte sagen: Die Betrachtung muß gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.«

»Den ganzen Horizont des Denkens um  $180^\circ$  rotiert zu haben, darin sah Heller den Unterschied des späten zum frühen Wittgenstein; was so gut sich anließ, blieb indessen nur eine Redensart. In aller Strenge, wie sie einem Logiker gegenüber (und einem mathematischen dazu) geboten ist, bedeutet Drehung um  $180^\circ$ , daß er eine Spiegelung vornimmt. Diese nämlich kann per definitionem an einer vertikalen Geraden  $l$  herbeigeführt werden, indem man die Ebene im Raum durch  $180^\circ$  um  $l$  dreht; so kommen manche Figuren der Kunst, die ein imperiales Symbol flankieren, zu ihrer Spiegelsymmetrie. Gedreht aber wird allemal um die Spiegelachse, als welche das eigentliche Bedürfnis erscheint.

Nimmt man diese Operation in Gedanken vor, so hat Wittgenstein die Sprache der Logik, laut ihm ein Spiegel der Welt, ihrerseits gespiegelt. Er mußte sie jedoch in einem Spiegel ihrer Art abbilden, und genau das tat er, ihr die vielen Sprachen vorhaltend, die außer ihr und mit ihr existieren. Auch diese Sprachspiele sprechen über Tatsachen, über Welt um uns, sie spiegeln eine große Welt aus vielen kleinen. In den Spiegeln nun, die so sich gegenüberstehen (die spiegelnde Logiksprache und die spiegelnden Sprachspiele), darin zeigt sich dies: Auf der Scheibe der Sprachspiele erscheint jetzt die Logiksprache, doch nicht als eine von ihnen, denn sie ist kein Sprachspiel, auch kein besonderes, sie ist als Reflexion dabei; auf der Scheibe der Logiksprache, der weltspiegelnden, erscheinen aber jetzt auch die Sprachspiele, sie in ihr reflektiert. Wenn diese spekulative Deutung Wittgensteins richtig ist, muß sie sich in seinen Sätzen bestätigen, etwa in diesen:

»Die Philosophie – die ja immer an die Logiksprache gebunden bleibt – darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann

ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. *Wittgenstein.*  
Sie läßt alles, wie es ist. *Logik als*

Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – *Spiegeldenken*  
Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen  
ist, interessiert uns nicht.«

Just dieses tut der Spiegel Logiksprache: Er tastet die Sprachspiele nicht an, beschreibt sie, indem er sie zeigt, begründet sie nicht, sondern läßt sie, wie sie sind; er stellt alles bloß hin, für sich selber sorgend, und alles liegt offen da, von selbst sich zeigend. Manch einer möchte sich wundern (und hat es getan), daß Philosophie nicht gleichfalls als Sprachspiel gilt, Wittgenstein vielmehr lehrt, ihr sei anderes aufgegeben, als von neuen Dingen zu reden und sich dadurch hervorzutun, nämlich alle Sprachspiele zum Gegenstand zu haben. Doch die Spiegelung der Sprachspiele in der Logiksprache drückt präzise diese Aufgabe aus. Könnte also Philosophie keine Theorie der Sprachspiele sein, folgert der Erstaunte, so habe sie einzig das schon Vorhandene aufzuweisen, damit es klar werde. So ist es, natürlich, denn Philosophie reflektiert die vorhandenen Spiele, und ist unter ihnen als bloße Reflexion.

Umgekehrt unterliegen Sprachspiele denselben Spiegelkriterien. Soll in ihnen etwas Bestimmtes sich zeigen, eben die eine Sprache der Logik, müssen sie prinzipiell als Spiegel sichtbar sein, worin etwas überhaupt zum Vorschein kommt. Die »Philosophischen Untersuchungen« lehren, auch diese Spiegel als solche zu brauchen.

»Was bezeichnen nun die Wörter dieser Sprache? – Was sie bezeichnen, wie soll sich das zeigen, es sei denn in der Art ihres Gebrauchs? [...]

Jedes Zeichen scheint allein tot. Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich? – Oder ist der Gebrauch sein Atem? [...].

Wenn man fragt »Wie macht der Satz das, daß er darstellt?« – so könnte die Antwort sein: »Weißt du es denn nicht? Du siehst es doch, wenn du ihn benutzt.« Es ist ja nichts verborgen [...]. »Das Bild sagt mir sich selbst« möchte ich sagen. D.h., daß es mir etwas sagt, besteht in seiner eigenen Struktur, in seinen Formen und Farben.«

So different die Sätze des einen und des anderen Buches, des einen und des anderen Wittgenstein, welcher in Wahrheit ein einziger ist, nur sein mögen, den Spiegeln genügen sie. Täten sie es nicht, es gäbe keinen Grund, warum die spekulative These des »Tractatus«, »die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt«, noch einmal

aufgenommen wird – oder Sprachspiele unterschieden sich von Logik durch andere Grade, als Spiegelung sie benötigt. »Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.«

Zwischen beiden Sätzen ist ein Abstand von Jahrzehnten, sonst kein Unterschied: Derselbe Wittgenstein hat sie geschrieben, wie an einem Tag seines Denkens. Aus der Logik echappieren wollen, heiße die Welt verlassen müssen, sagt der »Tractatus«, und ebendort wird auch die Grenze, woran sich der Ausdruck des Gedankens stößt, nur in der Sprache gezogen, wird ein Grenzübertritt ein Unsinnsgang genannt. Diesem mundus intelligibilis, dessen Provinzen die Sätze einer Sprache sind, bereiten die »Philosophischen Untersuchungen« kein Babel, denn ihre Sprachverwirrung zu vielen Welten, Trugschein von Logikspielen statt logischer Verbindlichkeit, klärt sich im Spiegeln und Gespiegeltwerden. Vor seinem Gesetz sind alle Intuitionen gleich, so daß, wer »hinter« sie sehen will, mit ihnen gleich und ganz die Welt einbüßt; er ist wortwörtlich vor den Kopf geschlagen, ist er doch an Spiegel angerannt.

Die spekulative Entsprechung zwischen Buch und Buch im einzelnen zu prüfen, ist hier nicht die Zeit, indes ergibt sich schon nach dem sowenigen soviel: Die Spiegelung, die Wittgenstein vornahm, führte sein Denken nicht aus dem Thema des »Tractatus« hinaus; hatte sich ihm bereits im Journal seine Arbeit ausgedehnt »von den Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt«, so war er immer noch, obwohl er jetzt das Wesen der Sätze wie zuvor des Satzes aufzuhellen suchte, bei der Reflexion der Welt. Die Fragen der »Philosophischen Untersuchungen« setzen die scheinbaren Antworten des »Tractatus« nur fort, und ihnen wiederum, das bezeugen die Tagebücher, liegen ebenfalls Fragen, nichts als Fragen zugrunde. Zwischen allen Spiegeln, als welche Sprachen die Welt abbilden, erscheint mithin ein widerspruchsfreier, mit sich verträglicher Wittgenstein gebrochen, wenn man so will, nur im Reflex des Spiegelstrahls.

Auch das ist streng gemeint; denn das Sprechen, welches ein anderes spiegelnd enthält, enthält mit dem gespiegelten, welches selber spiegelnd spricht, zugleich sich selbst. Reflektierendes und Reflektiertes sind nicht verschiedene, als wären sie bloß Sehendes und Gesehene, im Spiegelblick der iterativen Reflexion sind sie eins, das allein in sich selbst unterschieden ist. Die Synthesis seines Denkens, vor Spiegeln vollzogen, erweist Wittgenstein als Philosophen der Spekulation, alle Verschiedenheit seines Denkens ist aufgehoben im Selbstunter-

schied seiner Intuitionen. Der und jener Wittgenstein, früh und spät, *Wittgenstein*.  
wäre der traurige Selbstwiderspruch eines Logikers; er ist aber einer, *Logik als*  
ohne als dieser eine der ausgeschlossene Dritte zu sein. *Spiegeldenken*



## MO TI. DER SPIEGEL UND DAS LICHT

Unter den großen deutschen Philosophen sei er der unbekannteste, obwohl von ihm Traditionen zu Hegel und Marx hinführen. Dieser Satz, auf Leibniz gemünzt<sup>1</sup>, hat ein chinesisches Äquivalent. Auch Mo Ti (ca. 470–400) gilt dortzulande als einer der großen und ist einer der unbekanntesten Philosophen, obwohl von ihm Traditionen bis zu Mao Tse-tung reichen. So sagt Mo Ti: »Bewegung: Indem eine Türangel fortfährt, sich seitwärts zu drehen, bleibt sie frei von Insekten«; sagt Mao: »Türangeln werden nicht wurmstichig.« So sagt Mo Ti: »Angemessen: Wenn in Wirren Soldaten auftreten und man für die Produktion sorgt, so ist das *korrekt*«; sagt Mao: »Wir haben Truppen für die Kriegführung und auch Truppen für die produktive Arbeit. Als kriegführende Truppen besitzen wir die Achte Route-Armee und die Neue Vierte Armee; aber auch diese Armeen sollen für zweierlei Aufgaben eingesetzt werden: für die Kriegführung und für die Produktion.«<sup>2</sup> Endlich sind Leibniz und Mo Ti selber miteinander vergleichbar; nicht nur wegen der Universalität ihrer Themen, ihres politischen Interesses, sondern primär aus Gründen der Dialektik.

*Yin* und *yang*: »Sie signalisieren antithetische und konkrete Aspekte des Raumes (...) ebenso antithetische und konkrete Aspekte der Zeit (...) »Ein *yin*, ein *yang*« – dabei ist nicht zu vergessen, daß dieser Gegensatz ein konkretes und komplexes Bild weckt, Schatten verbunden mit Licht (...).«<sup>3</sup> Die Sätze Marcel Granets erinnerten an Mo Ti: Licht und Schatten ständen zwar im Gegensatz, das Licht vertreibe zwar den Schatten, aber er entstehe nur durch das Licht, sei nicht vollständige Dunkelheit, sondern der Schatten sei ein schwächeres Licht. Am Text dieser Erläuterung zum dialektischen Kanon<sup>4</sup> (möglichst am chinesischen, notfalls am deutschen) wäre zu prüfen, sagten wir<sup>5</sup>, ob sich die

---

1 | So Hans Heinz Holz in einer Interpretation Leibnizischer Texte, in: Joachim Schickel, *Minima philosophica*, Berlin 1967, S. 14.

2 | Vgl. (Mo Ti) *Mê Ti* des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, übersetzt und erläutert von Alfred Forke, Berlin 1922, S. 450 u. 458; vgl. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Peking 1967, S. 307 und 120.

3 | M[arcel] Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1934, S. 118; dt. als: *Das chinesische Denken*, München 1963, S. 88.

4 | Vgl. *Mê Ti* (hrsg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 469f.

5 | Im Aufsatz »Dialektik in China (1)« [in: J. Schickel, *Große Maur. Große Methode*, Stuttgart 1968]. – Auch hier wird, wie im Versuch *Lao-tzu* lediglich ein dort gegebenes Versprechen eingelöst, eine dort angelegte Skizze ausgeführt; freilich haben beide Versuche den Charakter der Vorläufigkeit.

logische Grundfigur wiederum bestätigt: ob das Licht ein in sich eini-  
ges Doppeltes sein soll, Licht und darin verbunden Licht mit Schatten.  
Auch Mo Tis Texten zum Spiegel wäre die Grundfigur nachzuweisen,  
daß Reflektierendes und Reflektiertes nicht einfach verschiedene sind,  
bloß Sehendes und Gesehenes, daß vielmehr im Spiegeblick (im Blick  
in den Spiegel) dieser selbst und sein Gegenteil (der Blick, der zurück-  
kommt) unterschiedene sind.

Das Verhältnis zwischen Licht und Schatten, oder – falls Schatten  
als ein schwächeres Licht, eine Dämmerung, als eine abnehmende Fins-  
ternis zu begreifen – zwischen Licht und Dunkel soll ein Dialecticum  
sein. Tatsächlich erläutert der Dialektiker Fichte, was ihm Ich und  
Nicht-Ich sei, am Exempel des licht-, dunkel-werdenden Raumes: »Set-  
zet in dem fortlaufenden Raume A im Punkte m *Licht*, und im Punkte  
n *Finsternis*: so muß notwendig, da der Raum stetig, und zwischen m  
und n kein *Hiatus* ist, zwischen beiden Punkten irgendwo ein Punkt  
O sein, welcher Licht und Finsternis zugleich ist, welches sich wider-  
spricht. – Ihr setzt zwischen beide ein Mittelglied, *Dämmerung*. Sie  
gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in  
q mit der Finsternis grenzen. Aber dadurch habt ihr bloß Aufschub  
gewonnen, den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Däm-  
merung ist Mischung des Lichts mit Finsternis. Nun kann in p das helle  
Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, daß der Punkt p Licht  
und Dämmerung zugleich sei; und da die Dämmerung nur dadurch vom  
Lichte unterschieden ist, daß sie auch Finsternis ist; – daß er Licht  
und Finsternis zugleich sei. Ebenso im Punkte q. – Mithin ist der Wider-  
spruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsternis  
sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Grad nach  
zu unterscheiden. Finsternis ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht.  
– Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich.«<sup>6</sup>

Fichte umschreibt das Verhältnis mehrfach, auch mehrdeutig: »Mi-  
schung«; »Licht und Finsternis zugleich«; beide nur gradweise zu un-  
terscheiden. Was es mit diesem Unterschied aber, dialektisch, auf sich  
habe, formuliert Spinoza, wenngleich im Beispiel bleibend: »[...] sicut  
lux seipsam et tenebras manifestat, sic [\* wie das Licht sich selbst und  
die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst  
und des Falschen (dt.: Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ord-  
nung dargestellt, neu übers. und hrg. von Wolfgang Bartuschat, S.  
187)]« (und er bezieht den Vergleich auf die Wahrheit) »veritas norma

---

6 | [Johann Gottlieb] Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,  
2. Teil, § 4, in: ders., Werke (hrsg. von [Fritz] Medicus), Bd. 1, Leipzig 1911,  
S. 339f.

sui et falsi est.«<sup>7</sup> Das Licht, läßt sich folgern, sei die Norm seiner selbst und dessen, was es – wie das Falsche das Wahre – verneint; denn das Licht zeige sich selber und die Finsternis. *Es zeigt sich*: wie in einem Spiegel aufleuchtend, spekulativ, auch uns erleuchtend. Dazu müssen wir allerdings den Spiegel *als solchen*, nämlich *in ihm anderes*, sehen (und nicht als das Stück Glas oder Bronze, als das wir ihn auch erblicken können): »Ähnlich wie wir den Raum als Raum sehen, wenn wir Dinge in ihm sehen. Oder wie wir das Licht als Licht sehen, indem wir Farben im Licht sehen.« In bezug auf das Licht erinnere ich an *Aristoteles* »de an[ima]«, 418 b 4–10: »ἔστι δὴ τι διαφανές [...] φῶς δὲ ἐστὶν ἢ τοῦτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές (Das Licht ist dies, daß Durchsichtiges *als* Durchsichtiges *da ist*). Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Spiegels.«<sup>9</sup>

Genug der Parallelen und Paraphrasen; Mo Ti selber komme zu Wort, und zwar mit einer ersten Gruppe von Texten (den Abschnitten »Dialektik«, »Kanon und Erläuterung« entnommen), die Licht und Schatten betreffen.<sup>10</sup> An sie zu erinnern, scheint um so dringlicher, als Mo Tis Übersetzer und Interpret Alfred Forke diesen Passagen nicht nur keine Bedeutung beimißt, sondern ihnen sogar mit Unverständnis begegnet. Immerhin stimmt er mit dem Sinologen [James] Legge überein, daß Mo Ti »genialer«, »philosophischer« als Konfuzius sei; auf Mo Ti den Sozialisten freilich, den Sinologen wie [Ernst] Faber und [Ernst Johann] Eitel auszumachen meinen, mag er sich nicht einlassen.<sup>11</sup> Forke sieht noch nicht – und hätte es kaum eingesehen –, inwiefern Reflexionen auch über den Spiegel und das Licht mitunter zum Indiz eines dialektisch-materialistischen Denkens taugen können. Zitieren wir also.

---

7 | Die Ethik des Spinoza, im Urtext hrg. von Hugo Ginsberg, Leipzig 1875, S. 148. – Die logische Frage drängt sich auf, ob nicht auch die (zuerst von Wittgenstein eingeführte) »Wahrheitsfunktion« eine »norma sui et falsi« darstellt.

8 | Die Farbe ist von Natur, sagt Goethe, ein »σκιερόν« (schattiges), entstehe also aus Licht und Finsternis. Vgl. Josef König, Der Begriff der Intuition, Halle a. d. Saale 1926, S. 160. Siehe auch Hans Lipps, Goethes Farbenlehre, in: ders., Die Wirklichkeit des Menschen, Frankfurt a.M. 1954, S. 117f.

9 | J. König, Sein und Denken, Halle a. d. Saale 1937, S. 119, Anm. 1. Auf die »Verwandtschaft« zwischen den Logoi von Spiegel und Licht gehe ich in meiner »Spiegelschrift« [das ist die vorliegende Arbeit] ein.

10 | Ich zitiere nach der Ausgabe von Alfred Forke (siehe Anm. 2); sie ist allerdings einer Revision bedürftig.

11 | Dazu Alfred Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg 1927, S. 393ff.

*Korollare und Scholien* »Dialektischer Kanon.  
Beim Passieren des Mittagpunkts folgt der Schatten nicht. Erklärt durch:  
neu hervorgebracht.«

Forker merkt an: »Wenn die Sonne am Mittag durch den Meridian geht, so folgt ihr der Schatten nicht. Es scheint so, als ob der Schatten sich auch bewegte, aber in Wirklichkeit schafft die Sonne durch ihre Bewegung stets neue Schatten, d.h. der alte Schatten verschwindet zum Teil und wird umgestaltet. Diese Stelle scheint in Lieh-tzu IV, 12 r. zitiert zu sein, wo sie aber dem Prinzen Mao [...] zugeschrieben wird.<sup>12</sup> Ähnlich lehrt auch der Sophist Hui-tzu, daß der Schatten eines fliegenden Vogels sich nicht bewegt.«

»Dialektischer Kanon.  
Wenn man sich im Schatten aufhält, so sind zwei (Schatten) da. Erklärt durch: doppelt.«

Forker merkt an: »Ein im Schatten befindlicher Gegenstand bringt einen zweiten Schatten hervor, so daß man darin einen dunkleren Doppelschatten hat. *Von einem Spiegelbild ist hier nicht die Rede* und Sun I-jang versteht wohl die Erklärung [...] nicht richtig.«<sup>13</sup>

»Erläuterung zum dialektischen Kanon.  
Schatten: Wenn das Licht kommt, so verschwindet der Schatten, und wenn es bleibt, so ist der Schatten ganz und gar ausgelöscht. Zwei Lichter schließen ein Licht in der Mitte ein, und dieses eine Licht ist der Schatten. Ein das Licht beschattender Mensch leuchtet und wirft gleichsam den Schatten, in seiner unteren Hälfte nach oben und in seiner oberen Hälfte nach unten.

---

12 | Vgl. The Book of Lieh-tzu, übers. von A[ngus] C[hables] Graham, London 1960, S. 88f. Z.B. »A shadow does not move.« Dazu Graham: »This is a quotation from the *Mohist Canons*, where the explanation is given but is unfortunately corrupt. The paradox also occurs in the last chapter of the *Chuang-tzu* in the form ›The shadow of a flying bird never moves‹. A comment on this by Szu-ma Piao (died A.D. 306) seems to be based on the *Mohist Canons*, which he may have known in a better text: ›The bird screens the light as a fish excludes the water. When the fish moves it excludes the water but the water does not move. When the bird moves a shadow appears, and wherever the shadow appears the light disappears. But appearing and disappearing are not coming and going.« – Der von Forker ›Prinz Mao‹ genannte heißt bei Graham ›Prince Mou‹.

13 | Mè Ti (hrsg. von A. Forker), a.a.O. [Anm. 2], S. 432f. Hervorh. v. m.

[...] Wenn nahe oder fern ein Stück (eines Körpers) im Lichte liegt, so verdeckt der Schatten die Innenseite. Wenn das beschattete Sonnenlicht abprallend einen Menschen trifft, so entsteht der Schatten zwischen der Sonne und dem Mann. Ist ein beschattender Baum in die Breite gewachsen, so ist sein Schatten kurz, aber stark, ist der Baum schlank, so ist sein Schatten lang, aber schwach.«

Mo Ti.

Der Spiegel

und das Licht

Forke merkt an: »Kap. 41 Nr. 36 und 38 handeln vom Schatten, aber dieser Abschnitt ist keine Erklärung dazu, sondern gibt allerlei Beobachtungen über den Schatten von andern Gesichtspunkten, über sein Wesen, seine Entstehung und seine Richtung. [...] Nach Pi Yüan handelt der ganze Paragraph von der Sonnenuhr. Jedenfalls handelt er vom Schatten und *nicht*, wie Sun I-jang und andere annehmen, *zum großen Teil vom Spiegel*. Sun zerlegt das Ganze in sechs kurze Abschnitte und versteht nur den ersten und letzten vom Schatten, alle andern aber vom Spiegel. Ich halte es nicht für möglich, daß der Text zuerst vom Schatten spricht, darin ohne irgend ein Wort, das auf den Spiegel hindeutete, zu diesem überginge, um schließlich wieder zum Schatten zurückzukehren.«<sup>14</sup>

So bemerkenswert an Mo Tis Auslassung auch *logische* Probleme sind – man hat den ihm, zeitlich und gedanklich, nahestehenden Hui-tzu mit Griechenlands Eleaten verglichen<sup>15</sup> –, bemerkenswerter daran ist die von Forke zurückgewiesene Parallelität zwischen Licht (-Schatten) und Spiegel. Gerügt wird Sun I-jang, der Mo Ti 1894 ediert und kommentiert hat<sup>16</sup>; gleichwohl sei seine Ausgabe »eine hervorragende Leistung«, »eine Musterleistung philologischer Akribie« und könne »jüngeren Sinologen, welche sich mit der Textkritik vertraut machen wollen, warm empfohlen werden«. <sup>17</sup> Fehlt es Sun I-jang mithin nicht an *philologischem* Schein, soll es ihm indes an *philosophischem* Verständnis mangeln. Jedenfalls: »Sun ist ein großer Kritiker, vielleicht etwas zu radikal. Konjekturen sind sein Element, und er könnte es mit

---

14 | Ebd., S. 469f.; Hervorh. v. m. (Die von Forke angegebene Stelle »Kap. 41 Nr. 36 und 38« findet sich auf S. 432f.)

15 | So Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, Bd. 2, Cambridge 1956, S. 190. Hui-tzu (oder Hui Shih) gehört nicht zu den Mohisten, der *Mo-chia*, sondern zu »another school, never very clearly differentiated from [...] the Mohists, but sufficiently so to have been listed as an independent group, the *Ming-chia* (School of Names, or the Logicians) [...]« (ebd., S. 185).

16 | *Mo-tzu hsien-ku*, Müßige Erläuterungen zu Mo Ti.

17 | *Mê Ti* (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 10 bzw. IX.

*Korollare und Scholien* manchem klassischen Philologen aufnehmen.«<sup>18</sup> Kann er es auch mit Forke, dem Philosophen, aufnehmen?

Die Frage heißt erstens, ob Schatten und Spiegelung allezeit im Grad ihrer Verwandtschaft begriffen worden, heißt zweitens, wie weit Mo Tis Einsicht in ihr Verhältnis gegangen; immerhin möchte er, gegenüber drei Stufen der Relation (Verschiedenheit, Identität, *Unterschied*), der mittleren sich überlassen haben. Mit Schatten und Spiegelung sind frühe Jahrhunderte nicht vertraut; da beide Phänomene als Schemen sich ähnlich scheinen, setzt und benennt man sie gleich. Der Ausdruck ›Spiegel‹ kommt erst im nach-lateinischen Mittelalter auf; vorher regiert, mächtig in allen Formen, die Wurzel ›skau‹, die am Sehen den magischen Aspekt betont. Ins Althochdeutsche bringt sie ›scû-kar‹, ›Schattenbehälter‹, für den Spiegel ein, ins Altisländische *skuggja*, »Schattensehen«, ins Sanskrit entläßt sie ›kavi‹; das ist der Seher, der (wie ein »weiser« Spiegel) das sonst Verborgene sieht. Anderswo trennen sich zwar die Namen eher, doch überall bleiben sie lange austauschbar: ›σκιά‹ oder ›umbra‹, das traurige Wort für Eurydikes Dasein im Hades, wird auch zum Spiegelbild des Narziß gesagt; gerade im Widerschein von Welle und Wasser glaubt man den Schatten zu finden. »[...] una sombra falsa, que à nuestros ojos ofrece la reflexion en el agua [\* (...) ein falscher Schatten, der unseren Augen die Reflexion im Wasser darbietet]«, wird der Narciso noch bei Calderon belehrt.<sup>19</sup>

Bei Mo Ti also philosophische Rücksichten auf das Spiegel-Schatten-Verhältnis – sei es eines der Identität, noch nicht des Unterschieds – anzutreffen, ist schon viel; und ihre philologische Berücksichtigung wäre Sun I-jang zu danken. Aber Suns Ausführungen, sagt Forke, seien »auch sachlich unrichtig. Er nimmt an, daß die Sonne im Osten steht und im Westen ein Spiegel aufgehängt ist, der das Sonnenlicht zurückwirft, so daß es auf einen Mann fällt. Dann soll ein nach Osten gerichteter Schatten entstehen, der also zwischen den beiden Lichtern, Sonne und Reflex, und außerdem zwischen der Sonne und dem Mann liegt.« Forke wendet ein: »Ein solcher Reflex-Schatten entsteht gar nicht, sondern nur der natürliche Schatten des Mannes, welcher der Sonne abgewandt ist und nach Westen fällt, also

---

18 | Ebd., S. 11.

19 | Vgl. meinen Essay »Narziß. Zu Versen von Ovid«, in: *Antaios* III/5. Januar 1962 [in diesem Band ab S. 287]. Dort gehe ich auch auf den »spekularen« Unterschied zwischen dem Orpheus- und dem Narziß-Mythos ein. – Zur sprachlichen Äquivalenz zwischen den chinesischen Wörtern für ›Spiegel‹ und ›Schatten‹ siehe unten [die folgende Seite].

zwischen Mann und Spiegel, aber nicht zwischen Mann und Sonne *Mo Ti*. fällt.«<sup>20</sup> (Die Wahrheit ist, daß bei entsprechender Anordnung von *Der Spiegel* Sonne und Spiegel, dessen Reflexionskraft ausreichend bemessen, *und das Licht* beide Schatten fallen; west- und östlich). Doch diesen Einwand bringt Forke bloß beiläufig – um sogar den Praktiker Sun abzuwerten; schwerer wiegt sein Bedenken gegen den Theoretiker Sun, der vom Schatten zum Spiegel, vom Spiegel zum Schatten gehe – und das ohne ein einziges Wort, als würde die Reflexion einen Schatten, der Schatten einen Lichtreflex.

»Sechs kurze Abschnitte [...] nur der erste und letzte vom Schatten, alle ändern aber vom Spiegel« zu verstehen: das sagt Sun I-jang, dem widerspricht Forke. (1) »Wenn das Licht kommt, so verschwindet der Schatten [...]«; (6) »Wenn das beschattete Sonnenlicht abprallend einen Menschen trifft, so entsteht der Schatten zwischen der Sonne und dem Mann [...]«; diese Sätze werden als *Schatten*-Sätze akzeptiert, die Sätze (2) bis (5) hingegen als *Spiegel*-Sätze verworfen. Nun sagt (2): »Zwei Lichter schließen ein Licht in der Mitte ein, und dieses eine Licht ist der Schatten.« Und Forke erklärt: »Der Schatten [...] entsteht, indem das Licht an einem Gegenstande an beiden Seiten vorbeiflutet, so daß wir gleichsam zwei getrennte Lichter haben. Zwischen beiden entsteht hinter dem Gegenstand eine weniger erhellte Zone, welche kein direktes Licht erhält, denn der Körper läßt es nicht durch, sondern nur von beiden Seiten reflektiertes, indirektes. Das ist der Schatten.«<sup>21</sup> Aber (2) läßt sich auch lesen: Zwei Lichter – nämlich der in den Spiegel geworfene und der vom Spiegel zurückgeworfene Blick – schließen ein Licht in der Mitte ein, und dieses eine Licht ist das Spiegelbild. Ob diese Lesart gilt, hängt am Chinesischen; es müßte *ein* Wort für Schatten(bild) und Spiegelbild dastehen. Forke bemerkt: »ying<sup>22</sup> muß verschieden übersetzt werden, bald als ›Schatten‹, bald als ›beschatten‹.«<sup>23</sup> Sein Vorschlag reicht jedoch nicht aus;

---

20 | Mè Ti (hrsg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 471.

21 | Ebd., S. 470.

22 | ›ying‹: [Werner] Rüdberg-Stange (Chinesisch-deutsches Wörterbuch, Hamburg, 3. Auflage, 1963, Nr. 2206) führt dieses Zeichen nur unter der (primären) Aussprache ›ching‹ an; es bedeutet dann ›Ansicht‹. H[erbert] A[[llen] Giles (A Chinese-English Dictionary, London/Shanghai, 2. Auflage, 1912) nennt unter Nr. 2143 als (sekundäre) Aussprache auch ›ying‹ und verweist dafür auf Nr. 13339. Dieses ›ying‹ – Nr. 8832 bei Rüdberg-Stange – bedeutet aber sowohl ›Schatten-‹ als ›Spiegelbild‹.

23 | Mè Ti (hrsg. von A. Forke), [a.a.O. (Anm. 2), S. 470].

*Korollare und Scholien* ›ying‹, ebenso häufige Vokabel des Alltags wie wichtiger Terminus der Ästhetik, kündigt die Abbilder an: den Schatten den einer wirft, sein Spiegelbild oder sonst einen Widerschein; zugleich meint es ›Anzeichen‹ und ›Spur‹.<sup>24</sup> Wenn diese Lesart gilt, hätte Mo Ti schon das *virtuelle* (Spiegel-)Bild eines Gegenstandes erkannt (und er hätte begriffen, was lateinisch ›intuitio‹ bedeutet: das Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels).<sup>25</sup>

Der in den Spiegel geworfene, der vom Spiegel zurückgeworfene Blick – soll er ein Licht, muß er ein Strahl unsrer Augen sein. Tatsächlich liegt nach einer verbreiteten Etymologie dem Schriftzeichen ›chien‹, welches ›sehen‹ bedeutet<sup>26</sup>, das Bild eines Licht aussendenden Auges zugrunde: Sehr frühe Formen zeigen einen um einen Punkt gezogenen Kreis, von dem Strahlen ausgehen.<sup>27</sup> Demnach dachten die Chinesen, aus ihren Augen ströme Licht und mache die Dinge sichtbar, indem es sich zu ihnen hinbewegt. Diese Überzeugung wurde auch in Griechenland, allerdings nicht von Aristoteles, geteilt. Ähnlich der altindischen Medizin, die in der Augenlinse ein ewig brennendes Feuer angenommen hatte, stellte Platons Dialog »Timaios« sie als Mythos dar; die Optik Euklids und die Katoptrik (Spiegeltheorie) Herons von Alexandrien beschrieben sie als Wissenschaft. »Nach der Meinung einiger alten Mathematiker«, resümierte Gotthilf Heinrich von Schubert, »sollte das Sehen da geschehen, wo der vom rechten und der vom linken Auge ausgehende Strahl wie an der Spitze eines Kegels

---

24 | Ich erinnere daran, daß Josef Königs Studien zu »Sein und Denken« [a.a.O., Anm. 9], die den Selbstunterschied namentlich am Spiegel exemplifizieren, mit Erörterungen über die ›Spur‹ (z.B. von einem Hasen) anheben. Vgl. ebd., S. 14.

25 | Siehe Anm. 150 in: Dialektik in China (2), [in: J. Schickel, Große Mauer. Große Methode, Stuttgart 1968, S. 197].

26 | [W.] Rüdtenberg-Stange: [Chinesisch-deutsches Wörterbuch, a.a.O. (Anm. 22)], Nr. 2072.

27 | Anders B[ernhard] Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm 1957, Nr. 241 d. »The graph shows a ›man‹ with a big ›eye‹: [L[eon] Wieger, *Caractères Chinois* [étymologies, graphies, lexique], T'aiwan, 7. Auflage, 1963, Nr. 158 C: »Un homme, qui regarde du haut de sa taille« [\* Ein Mann, der von seiner ganzen Größe herabschaut]. Hingegen: [George Durand Wilder/James Henry Ingram], *Analysis of Chinese Characters*, from Baller's ›Mandarin Primer‹, [New York 1934], Nr. 85: »Wieger explains it as an eye, on a man. But Chalfant finds a writing more ancient than the seal writing, which is a picture of the eye emitting light. The Chinese believe that light comes out of a normal eye, enabling it to see?«

zusammenträfen.« Aber selbst der romantische Naturphilosoph beei- *Mo Ti.*  
te sich hinzuzusetzen, die Unzulänglichkeit solcher Ansichten habe *Der Spiegel*  
schon Basilius nachgewiesen, »ein vertrauter Freund der Natur unter *und das Licht*  
den Vätern«. <sup>28</sup>

Gewiß hätten derlei Theorien, wären sie nichts als Physik, längst ausgedient; indessen kommt ihnen noch andere Bedeutung zu. Von ihr beziehen wir das Recht, vom Strahl der Augen zu reden, der einen Spiegel trifft. Daß jemand sein »Augenlicht« ausschicke, um etwas zu erblicken, ist damit nicht gemeint; diese Erklärung des Gesichts wurde vor der physikalischen und physiologischen Optik so unglaublich wie jene Geschichte vom Kaiser Tiberius, der mittels der Phosphoreszenz seiner Augen sogar im Dunkel gesehen haben soll. Natürlich leuchten unsere Augen nicht – es sei denn, sie reflektierten Licht; allein auch ihr Reflex verblaßt angesichts des grünlich hellen Scheins, den das *tapetum lucidum* im Katzenauge selbst noch der Nacht zurückgibt. Soviel ist sicher: Damit wir die Dinge sehen, muß ihr Abglanz auf uns fallen. Die Redewendung vom Strahl der Augen verstößt dagegen nicht, nur liegt ihr Sinn jenseits von Physik. Das Sehen, obwohl es nichts von einem Lichtstrahl an sich hat, dennoch als Strahl zu begreifen, impliziert keinen Widerspruch; denn der präzise Sinn von ›Strahl‹, den verwandte Wörter wie das italienische ›strale‹ oder das litauische ›strélas‹ bewahren, ist ›Pfeil‹ und nicht ›Licht‹. Wir sehen etwas in der Weise des Pfeilschusses, der Blick erreicht pfeilgerade sein Ziel. Auch daß wir sagen, jemand fasse einen Gegner ins Auge oder richte den Blick auf ihn, deutet die Nähe zum Bogenschießen an; doch wird kein Pfeil gerader gerichtet als der Augenstrahl. Sicherlich wird auch keiner schneller sein, und gäbe die Sehne ihm Lichtgeschwindigkeit. Nur der Sehstrahl trifft in einem einzigen Augenblick, welcher sein eigener ist, und hat bereits getroffen; nur im Schuß dieses Pfeils sind Bogen und Scheibe eins.

Sehender und Gesehenes sind zweierlei *und* auch eines. Als Auge und Ding, was sie niemals aufhören zu sein, bleiben sie stets unterschieden; doch die Ansicht – »lebendig für sich«, »das ausgeschlossene Dritte« könnte Schelling, sie nennen – hebt beider Selbständigkeit und beider Trennung auf. Diese Spekulation befördert schon die Sprache, da sie die Ansicht, die ein Ding uns bietet, und unsere Ansicht von ihm, das Angesehene und das Schauen gleich benennt. Ähnlich büßen Verstehender und Verstandenes, sonst in Subjekt und Objekt zerfallen, ihre Fremdheit im Verständnis ein. Hierauf zielt auch Fichtes

---

28 | G[otthilf] H[einrich] von Schubert, *Die Geschichte der Seele* [Bd.] 1, Stuttgart, 5. Auflage 1877, S. 212.

*Korollare und Scholien* Beschreibung des Wissens (des absoluten Wissens freilich, das zum Gegenstand nicht etwas, vielmehr das Wissen selber hat): »Das Wissen ist ein *für sich* und *in sich* Sein, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses *Fürsichsein* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, daß du bedenken sollest, du *wisest* von dem *Gegenstände*, und nun dein Bewußtsein (eben *vom* Gegenstände) als ein Subjektives, und den Gegenstand als ein Objektives, begreifst, sondern daß du innigst lebendig erfassest, beides sei Eins, und sei ein *sich Durchdringen*: und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden. Du sollst sie nicht bloß nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgends herzunehmen weißt, sondern du sollst begreifen, daß sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könntest.«<sup>29</sup>

Ohne Gefahr, von der Spekulation, übe sie selbst Schelling, desavouiert zu werden – »Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl« –, erklären wir den Lichtstrahl durch »ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst«.<sup>30</sup> Und wiederum Schelling, interpretiert: »[...] das Licht ist in seiner Naturphilosophie die absolute Identität selbst. (Eine Vorstellung, die die deutsche Bewegung und Romantik durchgehend beherrscht hat: Licht = Selbstbewußtsein = unmittelbarer Zerfall in Sehendes und Gesehenes = Identität in der Verschiedenheit.) Die absolute Identität aber ist die Mitte der Identität von Wissendem und Gewußtem, die spekulative Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit.«<sup>31</sup> Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Wissens, sofern beiden *Intuition als ein Spiegelbegriff* wesentlich ist. Gemeinsam zeichnet sie aus – das Licht, den Spiegel, das Wissen –, daß eines zur strengen Metapher

---

29 | [Johann Gottlieb] Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801, 1. Teil, § 9, in: ders., Werke, a.a.O. [Anm. 6], Bd. 4, Leipzig o. J., S. 19.

30 | [Friedrich Wilhelm Johann] Schelling, System des transzendentalen Idealismus (III, B, c), in: ders., Werke (hrsg. von O[tto] Weiß), Bd. 2, Leipzig 1907, S. 104.

31 | J. König, Der Begriff der Intuition, [a.a.O. (Anm. 8),] S. 72; in Klammern Königs Anmerkung dazu. Er erinnert dort auch »an die berühmte Stelle des Platon im 6. Buch des ›Staates‹ (508 C, 509 B): ›Die Sonne, als ein Kind des Guten, sei für die Sehkraft und das Gesehene, was jenes für das Wissende und das Gewußte.‹ Eine Beziehung zwischen diesen Gedanken Platons und der spekulativen Grundkonzeption besteht offenbar [...].«

der anderen taugt, jedes spekulativ; denn ihr gemeinsamer Grund, zu *Mo Ti*. sehen und einzusehen, zu leuchten und einzuleuchten, zeigt sich im *Der Spiegel* Spekulum. Kaum zufällig beruft sich *Mo Ti*, spricht er vom Wissen, und das Licht gerne und häufig auf den Blick und das Licht.

»Erläuterung zum dialektischen Kanon.

Das Wissen ist die Substanz: Wissen ist das, wodurch man weiß; es weiß sicher wie durch eine Erleuchtung.

Nachsinnen ist Nachsinnen, sofern das Wissen auf Suchen beruht. Aber es ist nicht sicher, ob man findet. Es ist wie ein flüchtiger Blick.

Wissen ist Wissen, indem man dabei auf Dinge trifft und ihnen Gestalt verleihen kann wie beim Sehen.<sup>32</sup>

Wissen ist Wissen, insofern man mit seiner Hilfe Dinge diskutiert, wodurch die Kenntnis derselben hell wie Licht wird [...].

Der Verstand sieht mit dem Auge, und das Auge sieht mit Feuer (Licht), und das Feuer sieht nicht. Wenn man annimmt, daß nur das auf den fünf Wegen gewonnene Wissen lange währt, so ist das nicht zutreffend.«<sup>33</sup>

Zur letzten Erläuterung merkt Forke an: »Der Verstand bedient sich des Auges als eines Werkzeuges, um zu sehen. Sein Sehen ist mehr ein geistiges Sehen oder Verstehen. Das Auge benutzt das Licht, um zu sehen, das Licht hat kein weiteres Werkzeug und kann selbst nichts wahrnehmen. Die Erklärung scheint das Wissen des Verstandes den sinnlichen Wahrnehmungen gegenüberzustellen.«<sup>34</sup> Dazu der dialektische Kanon selber:

»Man erlangt Erkenntnis, aber nicht auf den fünf Wegen. Erklärt durch: dauernd.«

Forke merkt an: »Die chinesischen Kommentatoren wissen nicht zu erklären, was die fünf Wege bedeuten [...]. Ich vermute, daß die fünf

---

32 | Das ist eine Erläuterung zum dialektischen Kanon, Kap. 40 Nr. 9. *Mê Ti* (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 414: »Wissen ist Verknüpfen.« Forke merkt zur Erläuterung an: »[...] paßt zu Kap. 40 Nr. 9 sehr wenig, bringt aber einen sehr interessanten neuen Gedanken, nämlich, daß die Gestalt der Dinge ihnen erst von uns verliehen wird, daß wir sie uns im Geiste formen und gleichsam ihre Eigenschaften in sie hineinsehen.« Ist das keine *Synthesis*?

33 | Ebd., S. 442 und 485. – Die noch ausstehende Interpretation der *Spiegelsätze* (3)–(5) muß hier unterbleiben, zumal sie Komplikationen – freilich lösbare – mit sich bringen.

34 | Ebd., S. 485.

*Korollare und Scholien* Wege die fünf üblichen Wege sind, auf welchen man Kenntnis von der Außenwelt gewinnt, nämlich die fünf Sinne, welche Hsün-tzu als die *wu kuan* bezeichnet hat: Ohr, Auge, Nase, Mund und Körper. Mit der Erkenntnis, welche nicht auf Sinneswahrnehmungen beruht und trotzdem, wie die Erklärung hervorhebt, dauernd oder ewig ist, d.h. ewige Wahrheiten zu Tage fördert, ist ohne Zweifel die Intuition gemeint [...].«<sup>35</sup>

Mag auch das Eigentliche der *Intuition* von Mo Ti bloß annähernd getroffen, von Forke bloß entfernt begriffen sein – das Schlüsselwort ist neuerlich gefallen, der Spiegel abermals provoziert. Auch er heißt einer, der »weiß«, ein »wissender« Spiegel, vor dem Vergangenes und Zukünftiges, das Ferne und das Fremde, Verborgenes und Geheimes ganz klar, ganz hell werden. »Wegen seines allen Schein« – obzwar nicht den eigenen – »durchschauenden Wissens hat der Spiegel im Chinesischen das charakteristische Beiwort ›t'ung‹, was sowohl ›durchdringend‹ als auch ›umfassend‹ bedeuten kann. So heißt z.B. das große enzyklopädische Geschichtswerk des Szu-ma Kuang wörtlich: Durchdringender (und zugleich?) enzyklopädischer Spiegel als Hilfe zum Regieren. Noch viele andere chinesische Autoren haben in ihren Buchtiteln« – gleich den unsern in *Fürsten-, Sachsen-, Rechtsspiegel* – »das *t'ung-chien*<sup>36</sup>, d.i. enzyklopädischer Spiegel, verwandt. Im Zusammenhang mit einer Geschichte, die Tu Fu erzählt, sagt man von einem Beamten, der einen ungerechten Prozeß aufgedeckt hat, »der klare Spiegel hängt hernieder«. Überaus zahlreich sind die sprachlichen Wendungen, in denen der Spiegel klare Einsicht und helles Wissen versinnbildlicht. So ist *shui-ching*, d.i. der Wasser-Spiegel, nicht nur eine Bezeichnung für den mondklaren Himmel, sondern auch für Männer, die eine klare Unterscheidungsgabe haben. [...] Schon für Chuang-tzu war der Spiegel Symbol des Wissens, näherhin des alldurchdringenden oder besser des alles widerspiegelnden Geistes des Weisen. So sagt er im 13. Abschnitt seines Werkes: »Ist das Innere des Weisen in Ruhe, dann ist es (wie) ein Spiegel des Himmels und der Erde, ist (wie) ein Spiegel der Zehntausend Dinge.«<sup>37</sup>

---

35 | Ebd., S. 427.

36 | ›t'ung-chien‹: Darin ist ›t'ung‹ ([W.] Rüdénberg-Stange, [Chinesisch-deutsches Wörterbuch, a.a.O. (Anm. 22)], Nr. 8255) »durchdringend, umfassend«, ist ›chien‹ (ebd., Nr. 2080) ein anderes Wort für ›Spiegel‹, das auch »warnendes historisches Beispiel; einsehen, erkennen; Blick« bedeutet.

37 | Hermann Wister, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Stuttgart 1958, S. 95f. Das Kapitel (V, 3), aus dem zitiert wird, ist überschrieben »Der Spiegel als Symbol des Wissensdranges«.

Der Logos des Wissens hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des *Mo Ti*.  
 Spiegels – gerade auch darin, daß beide »eine spekulative Einheit *Der Spiegel*  
 von Einheit und Mannigfaltigkeit«, mithin einen dialektischen *Selbst-*  
 unterschied zwischen Wissendem und Gewußtem, Sehendem und Ge-  
 sehenem setzen. Nach seinem Schein wird hier Zwei in eines, nach  
 seinem Sein aber Eines in zwei, welches doch Eins ist, gebracht. Unter  
 diesem (logischen) Vorbehalt werde ein Sinologe angehört: »Ein selte-  
 ner T'ang-Spiegel [...] im Seattle-Museum trägt nach [Schuyler V. R.]  
 Cammann ›probably the most magnificent mirror pattern ever devised,  
 from the point of view of rich, and meaningful symbolism«. Davon sei  
 hier nur hervorgehoben, was Cammann ›symbols of unity in duality«  
 nennt. Es sind das paarweise dargestellte Symbole von umfassender  
 Bildträchtigkeit. Als erstes Paar erscheint dort Sonne und Mond. Das  
 zweite Paar sind ineinandergewachsene Bäume, ›intertwinnig trees«,  
 wie Tian Tjo Som sagt, d.h. *ein aus zwei* Wurzeln zusammengewachse-  
 ner Stamm. Das dritte Symbol, zwei Fische, die je nur eine Seite nach  
 außen zeigen und so als *ein* Fisch aussehen. Das vierte, *eine* Melo-  
 ne aus *zwei* sich vereinigenden Stengeln gewachsen; das fünfte, *eine*  
 Ähre aus *zwei* zusammengewachsenen Halmen; das sechste sind *zwei*  
 Juwelen zu *einem* Stab verbunden; das siebente, *ein* Bambus aus *zwei*  
 Stengeln zusammengewachsen; das achte, *zwei* Vögel, die mit *einem*  
 Flügelschlag zu fliegen scheinen; das neunte sind *zwei* Lotusstengel,  
 die *eine* Blüte bilden; das zehnte sind *zwei* Reisstengel, die *eine* Ähre  
 bilden, und schließlich ein Phönixpaar, das wohl bekannteste Symbol  
 ehelicher Treue.«<sup>38</sup> Die Sinologen haben nur die logische Grundfigur  
 nicht begriffen: Licht und Wissen ein *in sich* einiges Doppeltes; Spie-  
 gelung, als eine des Lichtes und des Wissens, ein *sich selber* über-  
 greifendes Allgemeines. Aber hat Mo Ti überhaupt dem Spiegel als  
 solchem nachgedacht?

»Dialektischer Kanon.

Wenn man vor den Spiegel tritt, so erscheint ein umgekehrtes Bild, in grö-  
 ßerem oder kleinerem Maßstabe [...]

Je nach der Stellung des Spiegels sind einige Bilder verkleinert und verscho-  
 ben, andere groß und normal [...].

Das Spiegelbild kehrt sich in der Kreuzung um. Es entsteht ein Punkt, der  
 größer ist als das Bild [...].

---

38 | H[ermann] Köster, a.a.O. [nicht bekannt], S. 64; Hervorhebung (von  
 »unity in duality«) von mir. Nachweis der Zitate – insbesondere aus Schuyler  
 Cammann, Significant Patterns on Chinese Bronze Mirrors – siehe dort.

*Korollare und Scholien* Die Größe des Spiegelbilds erklärt sich daraus, daß der Standpunkt gerade ferner oder näher ist.«<sup>39</sup>

»Erläuterung zum dialektischen Kanon.

Wenn man von nahe oder fern an einen aufrecht stehenden Spiegel herantritt, so sind die Bilder darin viele oder wenige. Dem Aussehn nach können sie [...] nahe und fern, schief oder gerade sein. Die Verschiedenheit kommt von der Spiegelung des Lichts [...].

Wenn das sich Spiegelnde der Mitte nahe kommt, so ist das Gespiegelte groß und auch das Spiegelbild groß. Entfernt es sich von der Mitte, so wird das Gespiegelte klein und auch das Bild klein. Es ist stets normal, indem es von der Mitte ausgeht [...]. Was nun den außerhalb der Mitte gelegenen Teil des Spiegels betrifft, so wird, wenn das sich Spiegelnde der Mitte nahe kommt, das Gespiegelte groß und auch das Spiegelbild groß. Entfernt es sich von der Mitte, so ist das Gespiegelte klein und auch das Bild klein, aber alles ist verschoben [...].«<sup>40</sup>

China, wie längst zu vermuten, ist ein Land der Spiegel, eines der Ve-  
xation und der Reflexion. Wir sind genarrt; werden wir weise.

---

39 | Mè Ti (hrg. von A. Forke), a.a.O. [Anm. 2], S. 429ff.

40 | Ebd., S. 471.

**Leitsätze**

**Vorwort**

**Studien**

I. Spiegelblicke

1. Das Sehen des Spiegels
2. Modi des Spiegelblicks
3. Der Begriff der Reflexion

II. Spiegelbilder

1. Das Zeigen des Spiegels
2. Modi des Spiegelbildes
3. Der Begriff der Intuition

III. Spiegelschein

1. Das Trügen des Spiegels
2. Modi des Spiegelscheins
3. Der Begriff der Illusion

IV. Spiegelzauber

1. Das Wirken des Spiegels
2. Modi des Spiegelzaubers
3. Der Begriff der Faszination

V. Spiegelkunst

1. Das Machen des Spiegels
2. Modi der Spiegelkunst
3. Der Begriff der Imitation

VI. Spiegelwelten

1. Das Kehren des Spiegels
2. Modi der Spiegelwelt
3. Der Begriff der Präsentation

VII. Spiegeldenken

1. Das Spiegeln des Spiegels
2. Modi des Spiegeldenkens
3. Der Begriff der Spekulation

### **Korollare**

1. Narcissus. Zu Versen von Ovid
2. Corpus ideae poeticum. Sonette von Michelangelo
3. Las meniñas. Ein Bild von Velazquez
4. Le miroir spirituel. Der Spiegel Buddhas
5. Das konvexe Selbst. Ein Bild von Il Parmigianino
6. Specchi, Troni. Dantes Spiegelhimmel
7. Narcisse. Zu Versen von Valéry
8. ff. Blake, Rembrandt [»Narcisse« bildet immer das Ende]

### **Scholien**

1. Platon. Drei Gleichnisse
2. Aristoteles. Sehen und gesehen haben
3. Cusanus. De visione Dei
4. Mo Ti. Der Spiegel und das Licht
5. Leibniz. Miroir vivants
6. Fichte. Intellectum oculus intelligens
7. Wittgenstein. Logik als Spiegeldenken
8. ff. Parmenides, Plotin, Proklos, Roger Bacon, Bonaventura, Thomas von Aquin, Schelling, Lao Tzu, al-Haitham

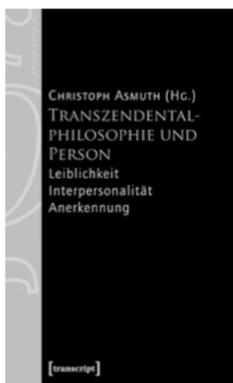
### **Beilage**

Was heißt philosophisch etwas dartun?  
Eine Orientierung an Josef König

### **Nachwort**

### **Anmerkungen**

# Edition panta rei



CHRISTOPH ASMUTH (HG.)  
**Transzendentalphilosophie und Person**  
Leiblichkeit – Interpersonalität –  
Anerkennung

2007, 532 Seiten, kart., 39,90 €,  
ISBN 978-3-89942-691-5



CHRISTOPH HUBIG  
**Die Kunst des Möglichen II**  
Grundlinien einer dialektischen  
Philosophie der Technik  
Band 2: Ethik der Technik als  
provisorische Moral

2007, 266 Seiten, kart., 28,80 €,  
ISBN 978-3-89942-531-4

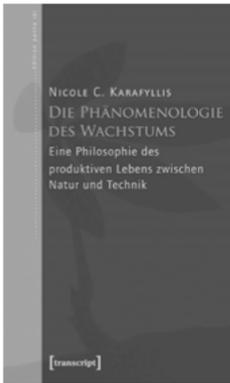


CHRISTOPH HUBIG  
**Die Kunst des Möglichen I**  
Grundlinien einer dialektischen  
Philosophie der Technik  
Band 1: Technikphilosophie als  
Reflexion der Medialität

2006, 302 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-89942-431-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

# Edition panta rei



NICOLE C. KARAFYLLIS  
**Die Phänomenologie des Wachstums**  
Eine Philosophie des produktiven  
Lebens zwischen Natur und Technik

Februar 2013, ca. 720 Seiten, kart., ca. 54,80 €,  
ISBN 978-3-89942-722-6



ANDREAS LUCKNER  
**Heidegger und das Denken der Technik**

2008, 152 Seiten, kart., 16,80 €,  
ISBN 978-3-89942-840-7



FABIAN SCHOLTES  
**Umweltherrschaft und Freiheit**  
Naturbewertung im Anschluss  
an Amartya K. Sen

2007, 302 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-89942-737-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

# Edition panta rei

SIEGFRIED BLASCHE,  
MATHIAS GUTMANN,  
MICHAEL WEINGARTEN (HG.)

## **Representatio Mundi**

Bilder als Ausdruck und  
Aufschluss menschlicher  
Weltverhältnisse.

Historisch-systematische  
Perspektiven

2004, 342 Seiten, kart., 25,80 €,  
ISBN 978-3-89942-127-9

ALBRECHT FRITZSCHE

## **Schatten des Unbestimmten**

Der Mensch und  
die Determination  
technischer Abläufe

2009, 194 Seiten, kart., 25,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1233-2

GERHARD GAMM,

MATHIAS GUTMANN,  
ALEXANDRA MANZEI (HG.)

## **Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie**

Zur Renaissance Helmuth  
Plessners im Kontext der  
modernen Lebenswissenschaften

2005, 264 Seiten, kart., 25,80 €,  
ISBN 978-3-89942-319-8

GERHARD GAMM,

ANDREAS HETZEL (HG.)

## **Unbestimmtheitssignaturen der Technik**

Eine neue Deutung  
der technisierten Welt

2005, 362 Seiten, kart., 28,80 €,  
ISBN 978-3-89942-351-8

MATHIAS GUTMANN

## **Erfahren von Erfahrungen**

Dialektische Studien  
zur Grundlegung einer  
philosophischen Anthropologie

2004, 766 Seiten, kart.,  
2 Bände, 49,80 €,  
ISBN 978-3-89942-187-3

HANS HEINZ HOLZ

## **Mensch – Natur**

Helmuth Plessner und das  
Konzept einer dialektischen  
Anthropologie

2003, 194 Seiten, kart., 24,80 €,  
ISBN 978-3-89942-126-2

ANDREAS KAMINSKI

## **Technik als Erwartung**

Grundzüge einer allgemeinen  
Technikphilosophie

2010, 306 Seiten, kart.,  
zahlr. z.T. farb. Abb., 32,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1470-1

JOSEF KÖNIG

## **Denken und Handeln**

Aus dem Nachlass I

2005, 190 Seiten, kart., 24,80 €,  
ISBN 978-3-89942-320-4

HEINWIG LANG

## **Die Individualität der Dinge**

Kultur-, wissenschafts-  
und technikphilosophische  
Perspektiven auf die  
Bestimmung eines  
Unbestimmbaren

2008, 362 Seiten, kart., 32,80 €,  
ISBN 978-3-89942-951-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

