

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

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

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

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

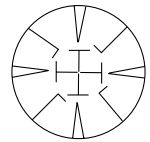
15 | Siehe Hans Heinz Holz, Dialektik und Widerspiegelung, a.a.O.; vgl. Jos Lensink, Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. 15–34

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

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

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

Symbolding als
Begriffssymbol:
Beispiel China



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

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

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

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

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

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

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

Schon in der mythologischen Verwendung des Symbols zeigte

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

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

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

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

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

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

Vom Mythos
zur Mimesis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28 | Publius Ovidius Naso, Metamorphosen XIII, 29

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Eine und das Andere: Platon

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

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

37 | Platon, Phaidros 255 c–d

38 | Siehe Platon, Politeia 514 ff.

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

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

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

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

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

40 | Platon, *Timaios* 29 d

41 | Platon, *Sophistes*, 240 a–c

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 | Ebd., S. 365

47 | Ebd.

48 | Ebd., S. 366

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Spiegelung
als In-Sein:
Nicolaus Cusanus

53 | Ebd., S. 254

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

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

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

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

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

56 | Ebd., S. 126

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

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

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

Die *Monade*
als Spiegel der
ganzen Welt:
Leibniz

57 | Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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