

GOTTHARD GÜNTHER

Beiträge zur Grundlegung
einer operationsfähigen Dialektik

Dritter Band:

Philosophie der Geschichte und der Technik

Wille – Schöpfung – Arbeit

Strukturanalyse der Vermittlung

Mehrwertigkeit – Stellen- und Kontextwertlogik

Kenogrammatik – Theorie der Zeit

FELIX MEINER VERLAG HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0485-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2554-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1980. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkungen	VI
Vorwort	VII
Ideen zu einer Metaphysik des Todes	1
Schöpfung, Reflexion und Geschichte	14
Logische Voraussetzungen und philosophische Sprache in den Sozialwissenschaften	57
Das Problem einer trans-klassischen Logik	73
Logik, Zeit, Emanation und Evolution	95
Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte	136
Die historische Kategorie des Neuen	183
Maschine, Seele und Weltgeschichte	211
Idee, Zeit und Materie	236
„Als Wille verhält der Geist sich praktisch“	255
Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts	260
Nachwort von Max Bense	297
Nachweis der Erstveröffentlichungen	303
Bibliographie der Veröffentlichungen Gotthard Günthers	305
Namenregister der Bände I–III	311
Sachregister der Bände I–III	316
1. Deutschsprachige Begriffe	316
2. Englischsprachige Begriffe	338

VORBEMERKUNGEN

Drei große Problemkreise spiegeln sich in den Untertiteln der drei Bände von Gotthard Günthers „Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik“ wieder, die der Verfasser aus der Philosophie des Deutschen Idealismus übernommen und struktur-theoretisch untersucht hat. Der Erste Band enthält Beiträge, in denen die Frage nach der Struktur der *Reflexion* dominiert, während im zweiten Band der Begriff der *Wirklichkeit* und sein Verhältnis zur Zahl in den Vordergrund rücken. Die Beiträge des vorliegenden Dritten Bandes sind der Philosophie der *Geschichte* gewidmet, die der Verfasser mehr und mehr mit Reflexionen auf Wesen und Entwicklungsmöglichkeiten der Technik zusammenlaufen läßt.

In der Philosophie Günthers sind Geschichte und Struktur, Zeit und Zahl, Hermeneutik und Logik Momente eines komplexen Zusammenspiels. Stehen daher einzelne Beiträge dieses Bandes mit Arbeiten der beiden ersten Bände auch in Zusammenhang, so sind doch alle Beiträge als eigenständige Abhandlungen geschrieben worden und sprechen für sich. Der Leser, der seine Eindrücke über das hier vorgelegte Material hinaus ergänzen und vertiefen möchte, wird sich selber die mit den Themen dieses Bandes korrespondierenden Beiträge der ersten beiden Bände herausuchen können.

Soweit möglich erfolgte der Druck der hier zusammengefaßten Arbeiten fotomechanisch auf der Grundlage der Erstveröffentlichungen. Sämtliche Beiträge wurden nochmals durchgesehen und korrigiert. Den beteiligten Verlagen sei für das Erteilen der Abdruckgenehmigung herzlich gedankt. Damit Zitate nach den Erstveröffentlichungen auffindbar bleiben, wurden die ursprünglichen Seitenangaben in den neu gestalteten lebenden Kolumnentiteln jeweils innenstehend wiedergegeben, während die neue durchlaufende Paginierung außen angeordnet wurde.

Dieser Band enthält eine Bibliographie sämtlicher Arbeiten Gotthard Günthers, in die auch alle englischsprachigen Veröffentlichungen sowie die Abhandlungen, die als BCL-Report (Biological Computer Laboratory) am Department of Electrical Engineering, Engineering Experiment Station der University of Illinois, Urbana, veröffentlicht worden sind, aufgenommen wurden. Ferner wurden ein Namen- und Sachregister für alle drei Bände beigegeben.

VORWORT

Der dritte Band der Aufsätze, die sich um das Thema einer operationsfähigen Dialektik bemühen, ist in seinem Inhalt wohl weniger heterogen als das Material der ersten beiden Bände. Es geht fast in allen Beiträgen um das Problem der Zeit und der Geschichte. Dabei wird immer deutlicher, daß wir in einer Periode leben, in der sich ein höchst hintergründiger Wechsel des Weltbildes vollzieht, der relativ langsam vor sich geht, eben weil er nicht allein das Vordergründige des Tagesgeschehens und das Unterhaltende der pausenlos wechselnden Sensationen betrifft, die in Zeitungen, Magazinen und im Fernsehen geboten werden. Der historische und gelegentlich Kosmisches streifende Tiefgang, auf den wir hinweisen wollen, ist heute noch ganz allgemein unbegriffen. Mehr noch, man will ihn gar nicht begreifen, weil ein dunkles Gefühl sagt, daß hier etwas Unwillkommenes, ja Bedrohliches auf den Menschen zukommt.

Man hat jüngst einem verführerischen und bequemen Irrglauben angehangen. Dem Glauben der Aufklärung an die unbedingte Exoterik alles Wissens. In ihm hat das moderne Säkularisationsbestreben seine Wurzeln. Man glaubt nur mythischen Unrat wegräumen zu müssen, ohne sich darüber klar zu werden, daß die so entstehenden Leerräume eine Forderung darstellen und eine Gefahr, weil man sich nicht sicher ist, der Forderung, die im Leeren liegt, gewachsen zu sein.

Tiefere Geister haben schon längst die Anmaßung begriffen, die in dem Anspruch der Aufklärung liegt, vermittels menschlicher Verstandesoperationen die Welt prinzipiell verstehen zu können. Wir begegnen hier einem Mangel an geschichtlichem Verständnis, der auch durch die Philosophie Hegels noch nicht weggeräumt worden ist. Zwar ist sich Hegel durchaus bewußt, daß schon bei Aristoteles eine merkwürdige Diskrepanz zwischen seiner eigenen Theorie des logischen Formalismus und seiner philosophischen Praxis existiert. Hegel bemerkt dazu in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in dem Teil, der der griechischen Philosophie gewidmet ist, anläßlich seiner Darstellung des Systems des Aristoteles, daß der letztere sich in seiner Metaphysik keineswegs an die Schlußformen der von ihm geschaffenen Logik gehalten habe. Wenn Aristoteles sich an seine Syllogistik gehalten hätte, „so würde er nicht dieser spekulative Philosoph sein als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Ideen könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte“. So heißt es auf den letzten Seiten des dritten Kapitels, das sich ausschließlich mit Plato und Aristoteles befaßt.

Angesichts der Tatsache, daß Aristoteles sich genötigt sah, in seinem Denken über seinen eigenen Formbegriff hinauszugehen, liegt es nahe, sich zu fra-

gen, warum nicht schon in der Blütezeit der griechischen Philosophie der Gedanke auftauchte, daß sich an dem Aristotelischen Vorbild deutlich zeige, daß der Begriff der Form, so wie ihn die Antike verstanden hat, zu eng sei. Rückblickend auf diese Epoche aber muß gesagt werden, daß sich die abendländische Wissenschaft nie hätte entwickeln können, wäre sie in ihren ersten Anfängen auf einen komplizierten Begriff der Form gestoßen, einen komplizierteren als jenen, der sich aus dem einfachen symmetrischen Umtauschverhältnis von Form und Stoff ergab. Das Wesen der Welt ist sowohl absolute Form wie absolute Materialität. Was ursprünglich Materialität (*πρώτη ὕλη*) war, kann sich zur Form (*νόησις*) sublimieren, und die Sublimation kann wieder als materielles Substrat für neue Formbildung dienen bis hinauf zur letzten Form der Form (*νόησις νοήσεως*).

Wie man sieht, ist in diesem Aristotelischen System der Entwicklung zwar eine Idee von Form gesichert, die uns in den verschiedensten Gestalten bis in die Gegenwart begleitet hat. Aber der Prozeß, vermittels welchem Inhalt zur Form wird und Form sich wieder zum Inhalt wandelt, ist nicht reversibel. Er dient nur als Rückgrat einer geschichtlichen Entwicklung, die einsinnig einem fernen Ziel zustrebt. Dieses Ziel gestattet auf keiner Etappe des Weges zu ihm eine Umkehr. Das bedeutet aber, daß in der Aristotelischen Logik sich zwar ein Formbegriff artikuliert, aber er ist unvollständig: ihm fehlt die totale Reversibilität. In anderen Worten: das, was Aristoteles unter Form versteht, betrifft nur das Zeitlose. Seine Vorstellung von ‚Gesetz‘ im Logischen versagt vor dem Problem der Geschichte.

Man hat diesen Mangel wieder und wieder empfunden, und diesem Innenwerden einer strukturtheoretischen Dürftigkeit in der Konzeption des Entwicklungsbegriffs in der Philosophie des Stagiriten kam als Komplementärintuition die Logosidee entgegen, von der das Johannesevangelium, nachdem es die Abkunft des ‚Worts‘ aus der äußersten und letzten metaphysischen Form beschrieben hat, kurz erklärt: „*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*“.

Die Kraft, die dem göttlichen Wort hier zugeschrieben wird, ist also die Umkehr dessen, was das Aristotelische System der Entwicklung vorwärtstreibt. Bei Aristoteles handelt es sich um ein ontologisches Gefälle, in dem sich die Substantialität progressiv so lange zur Form verdünnt, bis die Form schließlich nur noch sich selbst zum Inhalt hat. Damit muß der Prozeß zwangsläufig zur Ruhe kommen, weil er sich selbst aufgezehrt hat. In der Fleischwerdung des Logos aber läuft das ontologische Gefälle in der entgegengesetzten Richtung. Die reine Form verdichtet sich zur Substanz, und wieder kann der Vorgang erst zum Abschluß kommen, wenn auch die letzte Form sich zur Substantialität verdichtet hat.

Es ist schwer, sich vorzustellen, wie dieses in der Zeit zerdehnte Umtauschverhältnis von Form und Inhalt eine geschichtliche Entwicklung zustande bringen soll, da sich beide Tendenzen gegenseitig annullieren. Denn das ontologische Gefälle von der reinen „himmlischen“ Form zu den letzten „Niederungen“ der Materie kann in der klassischen Logik nur als einfaches

Spiegelverhältnis verstanden werden – wenn man es den strengen Kriterien eines logischen Formalismus unterwirft. Im unmittelbaren Abbildverhältnis aber ist impliziert, daß man im Abbild nur das weiß, was man schon im Urbild gewußt hat. Im Raum einer solchen Konstanz des Wissens ist aber schlechterdings nicht zu begreifen, wie Abbilder je zustande kommen können. Über den Produktionsmodus der Wiederholung durch Spiegelung wird nichts mitgeteilt. In anderen Worten: aus den Spekulationen vergangener Jahrhunderte lernen wir nichts über die elementarsten Mechanismen geschichtlichen Daseins. Nicht umsonst sind im Kirchenlied die ersten sieben Worte des Logos: „Vom Himmel hoch da komm ich her . . .“ Das bedeutet für den Logiker: frag nicht nach meiner Abkunft. Sie ist das reine Licht, in dem das menschliche Auge erblindet. Damit aber lehrt uns der Logos – freilich in anderen Worten, um die Gleichheit zu verbergen – das, was wir von der Stofflichkeit her schon wissen, die Botschaft von der absoluten Nacht des Kontingenten, in der noch kein Auge etwas gesehen hat noch je sehen wird.

Darum bemerkt auch Hegel auf den einleitenden Seiten seiner Philosophie der Geschichte, daß noch nie jemand etwas aus der Geschichte gelernt hat. Und das wird, was den Menschen anbetrifft, auch so bleiben, denn jede Reflexion auf die Geschichte kann wesensmäßig durch eine andere abgelöst werden, die das angeblich Gelernte wieder desavouiert. Wer wirklich aus der Geschichte „lernt“, das ist nur Hegels mythischer Weltgeist. –

Die im dritten Band vorgelegten Betrachtungen befassen sich im Wesentlichen mit der Säkularisierung dessen, was Hegel „Weltgeist“ nennt, wobei man sich aber hüten muß zu erwarten, daß als letztes Resultat eines solchen Prozesses der Verweltlichung Hegelscher Denkmotive die ideale bzw. eschatologische Konzeption des Menschen gesetzt werden soll.

Genau das Gegenteil ist der Fall. Bewertet man die Erlösung bzw. Verdammnis des Menschen als das, was der Geschichte sub specie aeternitatis Sinn und Ziel gibt, dann ist man als Geschichtsphilosoph das Opfer einer einfach lächerlichen Eitelkeit und huldigt einem Lokalpatriotismus des menschlichen Gehirns, den zu widerlegen sich gar nicht lohnt. *Nicht der Mensch ist das Subjekt der Geschichte sondern das, was wir – etwas hilflos – als das All bezeichnen.* Was dann unter Subjektivität zu verstehen ist, das wird zwar menschliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein als engen – und wahrscheinlich nicht übermäßig wichtigen Spezialfall einschließen. Es ist aber kaum zu erwarten, daß das menschliche Ich sich in einer solchen ins Universale ausweitbaren Subjektivität wiedererkennen kann. Um eine solche aber muß es bei einer äußersten Konfrontation von Form (Logos) und Inhalt (Substrat) gehen.

Daß eine solche Gegensätzlichkeit viel mehr als eine Entweder-Oder-Situation beinhaltet, hat Hegel schon mit vorbildlicher Klarheit gesehen. Es ist jenes Mehr, das uns bei Hegel unter dem Terminus der Vermittlung begegnet, wobei die letztere ihren eigenen Operator hat, der seinerseits im spekulativen

Idealismus unter den Namen der „zweiten“ Negation bekannt ist. Soweit scheint das Verhältnis von Form und Stoff in der Dimension des raum-zeitlichen Kontinuums richtig gezeichnet. Aber das, was Hegel zum Thema gesagt hat, kann heute lange nicht mehr genügen. Im ganzen Deutschen Idealismus bleibt nämlich völlig rätselhaft, was historische Mechanismen eigentlich sind und nach welchen mehr oder weniger beherrschbaren Gesetzen sie sich im Detail eigentlich richten. Eine Theorie der Operabilität seiner zweiten Negation hat Hegel nicht geliefert. Die Bezeichnung „zweite Negation“ ist für ihn nicht mehr als ein vager Sammelbegriff für alle jene unbestimmte und überschüssige Negativität, die nicht mehr als Selbstspiegelung der Totalität des Seins alles Seienden interpretiert werden kann.

Anders gesagt: Sein und die ihm zugehörige Negativität formen ein System logischer Symmetrie, das in sich geschlossen ist und das keine Veränderung seiner ontischen Fundamentalstruktur erlaubt. Dem gegenüber bedeutet die Idee einer zweiten Negation die Einführung der Vorstellung einer bis in ontische Tiefen hinabreichenden Asymmetrie von Positivem und Negativem. Positivität ist immer das Einmalige, das nie Wiederkehrende. Es ist widersinnig, von einer zweiten Positivität – also Unmittelbarkeit – zu reden. Aber es gehört zur Idee des Negativen, daß es das ewig Wiederkehrende ist. Ja, man geht kaum fehl, wenn man Negation mit Wiederholung gleichsetzt. Der Unterschied zwischen der ersten, klassischen und den folgenden, transklassischen Negativitäten ist nur der, daß die erste eine Negation mit Null-variation ist, während in allen folgenden eine beschreibbare Veränderung stattfindet. Diese generelle Unterscheidung ist in der Hegelschen Logik verstanden und durchgeführt; wenn es dort am Anfang heißt, daß das reine Sein „nicht mehr noch weniger als“ die Bestimmungslosigkeit des reinen Nichts ist.

Damit ist ganz unmißverständlich gesagt, daß die erste Negation eine Wiederholung mit Null-variation ist und entsprechend dem Gesamtansatz einer spekulativ-transzendentalen Geschichtsphilosophie konnte damit das Fundamentalthema der Negation als Wiederholung nicht erschöpft sein. Es ergab sich als denknotwendig, auch die Idee einer Wiederholung des Seins mit Variation einzuführen. Das ist das, was Hegel pauschal die „zweite“ Negation nennt.

Die Schwäche des Panlogismus enthüllt sich nun darin, daß er nicht weiter als bis zu der abstrakten, vage-allgemeinen Vorstellung der Variabilität des Total-Negativen kommt und sich darin erschöpft. Weshalb die Hegelsche Philosophie gerade als Geschichtsphilosophie, wo man ihr bahnbrechende Einsichten nachrühmt, letzten Endes doch versagt. Aus diesem Versagen nährt sich die weltbewegende Kraft des Marxismus .

In dem letzteren ist nicht so wichtig, daß er eine Umkehrung des Hegelschen Weltbildes produziert hat – da sind schwerwiegende Symmetrieprobleme unerledigt geblieben – sondern, daß im Prozeß der Umkehrung eine The-

se des Panlogismus sich als grundfalsch erwies, nämlich die der Identität von Begriff und Wille, bzw. Handlung.

Heute darf die Philosophie wohl mit überwältigender Wahrscheinlichkeit, angesichts des Phänomens der Technik, vermuten, daß das Problem des Verhältnisses von Denken und Wollen nicht eine Frage transzendentaler *Identität*, sondern die einer weltgeschichtlichen *Komplementarität* ist. Dort, wo man heute von Geschichte ausschließlich unter dem Stichwort „Evolution“ spricht, hat man allerdings von dieser Komplementarität nichts verstanden. Komplementarität bedeutet, daß das evolutive Moment der geschichtlichen Bewegung einer Ergänzung bedarf durch ein emanatives. Das sollte zumindestens für den Leser von „Logik, Zeit, Emanation und Evolution“ (Veröffentlichungsdatum 1967) längst denknotwendig geworden sein. Eine ergänzende Analyse war übrigens im englischen Sprachbereich von dem Verfasser dieser Aufsätze zusammen mit dem Co-Autor Heinz von Foerster in den *Annals of the New York Academy of Sciences* (38/2), pp. 874–891 (1967) herausgebracht worden.

Was in dem modernen geschichtsphilosophischen Denken immer wieder vergessen wird, ist die Tatsache, daß im historischen Raum der Bezug auf die Zukunft, der von den evolutiven Tendenzen getragen wird, strukturelle Kompensation erfährt durch einen in den besten Zeiten gleich starken Rückbezug auf das Vergangene. Eine Kultur stirbt, wenn das Gewesene aufhört, den evolutiven Zukunftsantizipationen im emanativen Geschehensraum leitende und korrigierende Prinzipien des Verhaltens zu liefern. Evolution ohne Komplementarität durch emanative Rechtfertigung ist wenig mehr als ein durchgegangenes Pferd.

Für den Logiker und Strukturtheoretiker ist es leicht, eine Symmetrie sub specie aeternitatis zwischen Emanation und Evolution festzustellen. Eine solche Feststellung ist de facto unbedingt notwendig, weil die konkrete Geschichte gar nicht sub specie aeternitatis ablaufen kann und man den symmetrischen Idealfall als Maßstab für den Grad der Abweichung braucht, mit dem sich das individuelle historische Geschehen von der begrifflichen Konstruktion entfernt. Was sub specie aeternitatis allein der Analyse zugänglich ist, das ist die paradoxe Vorstellung einer „ewigen“ Dauer. Also einer Zeit, die entweder nicht in Bewegung gekommen ist oder in Stillstand übergegangen ist.

Eine Dauer aber mit einem einsinnig gerichteten Bewegungsantrieb muß partielle Asymmetrien zwischen den emanativen und evolutiven Struktureigenschaften beinhalten, die ihrerseits auf Ausgleich drängen. Und zwar muß die Asymmetrie im Prinzip liegen. Der Aristotelische Prozeß der $\psi\lambda\eta$, die sich zur reinen Form sublimiert, ist weltgeschichtlich nicht gleichsinnig dem Gegenprozeß — trotz aller strukturellen Gleichwertigkeit im Spiegelbild —, in dem der Logos sich im Fleisch „verkörpert“. Eine solche Gleichwertigkeit existiert nur unter dem Hegelschen Postulat des Panlogismus, gemäß dem das Fleisch ganz und gar begriffen werden kann.

IDEEN ZU EINER METAPHYSIK DES TODES

Grundsätzliche Bemerkungen zu Arnold Metzgers „Freiheit und Tod“*

Die absolute Freiheit ist der Schrecken und dieser Schrecken ist der Tod. Mit dieser Gleichsetzung beschreibt Hegel in der „Phänomenologie“ das Wesen des sich entfremdeten Geistes. Das Bewußtsein, das reflektierend in sein eigenes, privates Fürsichsein zurückgeht, ist (überraschenderweise) „als reine Einsicht ... nicht *einzelnes* Selbst, dem der Gegenstand ebenso als *eigenes* Selbst gegenüberstände, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolut *sich selbst* doppelt Sehen“.

„Hiermit ist der Geist als *absolute Freiheit* vorhanden.“ In dieser ausschließlichen Wendung auf sich selbst als reine Subjektivität hat der Geist die „bestehende“ Welt hinter sich gelassen. Der „Gegenstand“ hat in dieser Reflexionssituation das „Prädikat alles realen Seins ... verloren; das Bewußtsein fängt seine Bewegung nicht an ihm an als an *einem Fremden*, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtsein selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des *einzelnen* und *allgemeinen* Bewußtseins; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur *den Schein* des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtsein und Willen. Das *Jenseits* dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *Être suprême*“.

Das Resultat einer solchen radikalen Wendung des reflektierenden Bewußtseins auf sein eigenes Fürsichsein, dem jetzt alle vermittelnden Übergänge fehlen, die die Kontingenz eines denkunabhängigen Seins liefert, ist eine abstrakte Aufspaltung der lebendigen Einheit der mit sich identischen Subjektivität in reines Denken und (leer) Gedachtes. Das sich selbst bewußte Leben des Ichs zerfällt so in zwei „abstrakte Extreme, in die einfache unbiegsame, kalte Allgemeinheit und in die diskrete, absolute, harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseins“.

Wenn also das Bewußtsein nichts anderes mehr ist, als „dies Wissen von sich als absolut reinem und freien einzelnen Selbst“, dann existiert es zwar in der „absoluten Freiheit“, aber das reelle Resultat dieser Freiheit ist nichts anderes als der *Tod*. Hegel begründet das so: in dieser radikalen Reflexion auf sich selbst zerstört sich das Ich als Leben, weil es eben in die „abstrakten Extreme“ der „kalten Allgemeinheit“ und der „eigensinnigen Punktualität“ des Selbstbewußtseins auseinanderfällt. Diese beiden

* Verlag Max Niemeyer, Tübingen 1955. 290 S.

Extreme stehen sich absolut unvermittelt gegenüber. Es führt keine Brücke von dem einen zum anderen. „Das Verhältnis also dieser beiden, da sie unteilbar absolut für sich sind und also keinen Teil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpfen, ist die ganz unvermittelt reine Negation, und zwar die Negation des Einzelnen als Seienden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllbare Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhauptes oder ein Schluck Wasser.“ (Hegel [Meiner 1928] II, S. 413 bis 418.)

Und einige Seiten weiter heißt es noch einmal bestätigend: alle objektiven Bestimmungen der Welt „sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat“ (S. 421).

Wir haben diese Sätze so ausführlich zitiert, weil sie bestätigen und tiefer erläutern, was Hegel bereits weiter oben in sehr bündiger Form in der Phänomenologie bemerkt hatte, nämlich daß die einzige „Allgemeinheit, zu der der Einzelne als *solcher* gelangt, ... das *reine Sein, der Tod*“ ist (S. 321).

Man muß sich die (milde gesagt) erstaunlichen Konsequenzen der hier angeführten Textstellung einmal ohne Beschönigung klar machen. Wir werden nämlich klipp und klar darüber belehrt, daß im tiefsten Reflexionsgrunde unserer Subjektivität nicht eine unsterbliche „Seele“, sondern der Tod wohnt. Und zwar ein platter Tod, ein Tod ohne die geringste metaphysische Relevanz. Das individuelle Ich, die private Subjektivität, also die in sich ruhende und mit sich selbst identische Besonderheit der Person existiert in der Dimension des Todes nicht. Der Begriff der unzerstörbaren Seele, die im Körper hauste und ihn im Tode verläßt, ist ein Selbstwiderspruch. Der Mensch gibt, wie die Sprache bezeichnenderweise sagt, *seinen* Geist im Sterben auf. Das heißt er gibt das, was seine Reflexivität zur Seele machte, an das impersonale Sein zurück. Metaphysisch reell ist die „Seele“ nur als allgemeines Denken (oder Wille), also als impersonale und unindividuelle Essenz.

Damit ist unmißverständlich gesagt, daß das Reich des Todes nicht die Domäne der persönlichen Unsterblichkeit ist. Der Mensch ist nur so lange ein einzelnes, für-sich-seiendes Ich, als er in diesem seinem Leibe lebt. Der entlebte Geist ist Allgemeinheit, weil ihm die Möglichkeit fehlt, sich in einem „Fremden“ zu reflektieren. Aus diesem Grunde wird auch dort, wo die Auferstehung vom Tode gelehrt wird, wie beim Apostel Paulus, ausdrücklich betont, daß die auferstandenen Toten wieder einen „Leib“ besitzen. Denn „nicht ist alles Fleisch einerlei Fleisch ... Und es sind himmlische Körper und irdische Körper. Aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, und eine andere die irdischen ... Also auch die Auferstehung der Toten ... Es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib ... Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche; danach der geistliche ... Der erste Mensch

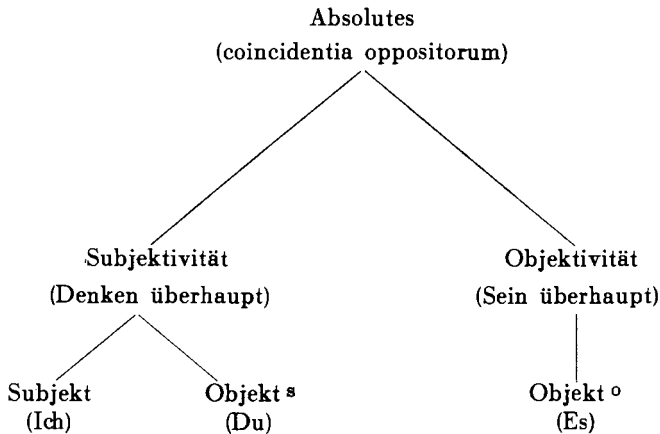
ist von der Erde und irdisch; der andere Mensch ist der Herr vom Himmel ... Und wie wir getragen haben *das Bild des irdischen*, also werden wir auch tragen *das Bild des himmlischen*“ (I. Kor. 15, 39–49. Die beiden Sperungen sind die unsrigen.)

Der Tote kann nicht auferstehen, es sei denn „im Körper“, denn die Seele ist nur insofern eine einzelne als sie sich im Anderen spiegelt und so ihr „Bild“ hat, in dem sie ihre private Identität erlebt. Nur in seiner Freiheit individuiert sich der Geist. In der radikal auf sich selbst bezogenen Eigenheit und absoluten „Innerlichkeit“ ist er nicht mehr individuell, persönlich oder ich-haft. – Damit aber sehen wir uns in der philosophischen Tradition des Abendlandes zwei prinzipiell verschiedenen Konzeptionen der Idee des Todes gegenüber. Die eine ist die griechisch-klassische, als deren letzten großen Repräsentanten wir Hegel zitiert haben. Die andere aber ist die christliche, die – philosophisch viel weniger durchgebildet – die klassischen Gedanken als anonymes aber mächtiges Hintergrundmotiv auf ihrem langen Wege durch die Geschichte des westlichen Geistes begleitet hat.

Der Unterschied der beiden Ideen ist aufs schärfste konturiert in ihrer Haltung gegenüber der Frage der persönlichen Unsterblichkeit, d. h. der Kontinuität der ich-haft privaten Identität über den Tod hinaus. In der klassischen Sicht auf das Todesproblem ist diese für das Individuum so brennende Frage philosophisch ganz irrelevant – soviel auch in der etwas irreführenden Terminologie des Phaidon von der Unsterblichkeit der Seele die Rede sein mag. Wenn Sokrates davon spricht, daß die Seele dem Tode schlechthin nicht begegnen kann (der Tod ist kein mögliches Objekt der *Erfahrung*), so nimmt der Hörer unwillkürlich an, daß der den Giftbecher Erwartende von seinem individuellen Ich spricht. Die ganze Situation suggeriert eine solche Interpretation! Aber die platonische „Seele“ ist Idee, d. h. Allgemeinheit, und als solche das genaue Gegenteil zu individueller Einzelheit und subjektiv-persönlicher Privatheit, die sich gegenüber und unabhängig von allem Sein behauptet. Diese Seele ist „objektiv“, sie ist das absolute Sein selbst und deshalb im letzten Grunde impersonal. „Sokrates“, „Kebes“, „Simmias“, kurz jede individuelle für sich seiende Personalität sind in ihr nur vorübergehende Manifestationen. Daher das zyklische Verhältnis von Leben und Tod. Die ἀνάμνησις, als Garant der individuellen Identität, überdauert den Zyklus nicht.

In der klassischen Metaphysik hat die Unsterblichkeit der Einzelperson keinen Platz. Die erste und fundamentalste Grundthese dieser Philosophie ist das Prinzip der Identität von Subjekt und Objekt, resp. von Denken und Sein. Im Absoluten fallen beide zusammen. Das Denken, oder das Subjekt, kann sich aber erst dann als reines, allgemeines Sein konstituieren, wenn in ihm jener metaphysische Bruch aufgehoben ist, demzufolge alles Denken in „eigenes“ Denken im Ich und „fremdes“ Denken im Du (im anderen Ich) aufgespalten ist. In anderen Worten: der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der alles Denken vom gegenständlichen Sein trennt, wiederholt sich noch einmal im Denken selbst ... derart, daß stets nur eine spezielle Variante aus der Totalität von Denken überhaupt „subjektiv“ sein, also einem individuellen Einzel-Ich zugeordnet werden kann.

Alles übrige Denken ist „objektiv“, d. h., es vollzieht sich „für mich“ in der Seinswelt in einer beliebigen (kontingenten) Anzahl von anderen Ich'en, die dem denkenden Subjekt als Du-Objekte unvermittelt gegenüber treten. Diese, für unsere Problematik höchst relevante Tatsache läßt sich in dem folgenden einfachen Schema darstellen:



Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die absolute Identität von Denken und Sein, die *coincidentia oppositorum*, erst dann stattfinden kann, wenn die reine Subjektivität in sich selbst identisch geworden ist. Wenn also die Selbstentzweiung des Denkens in Denken im Ich und Denken im Du erst einmal aufgehoben ist. Ein gemeinsamer metaphysischer Grund für Subjektivität und Objektivität besteht also erst dort, wo der unser ganzes Leben beherrschende Gegensatz von Ich und Du vernichtet ist. Daraus aber ergibt sich für alles klassische Denken die unbarmherzige Folgerung, daß der Tod die personale ich-hafte Identität der „Seele“ unwiderruflich auflöst. Es ist nichts mit der Unsterblichkeit des individuellen Subjektes – solange man den platonisch-aristotelischen Voraussetzungen unserer ontologischen Tradition strikt und pünktlich folgt.

Darum ist, wie Hegel sagt, „das Jenseits“, das „über dem Leichname der verschwundenen Selbständigkeit“ des individuellen Ichs schwebt, gleich der „Ausdünstung eines faden Gases“. Und für die Seele, als eine in sich geschlossene Einzelheit und Individualität, hat der Tod „keinen inneren Umfang und Erfüllung“. Für die „eigensinnige Pünktlichkeit“ des Ichs, das sich selbst um keinen Preis aufgeben will, folgt dem Sterben „der kälteste platteste Tod“.

Ganz in diesem Sinne heißt es bei einem modernen Denker: „Dying is almost the least spiritual of our acts, more strictly carnal even than the act of love“. (Aldous Huxley, *After Many A Summer Dies The Swan*, 1939.)

Dem Tod kann auf dem Boden dieses Denkens seine metaphysische Dignität nur dadurch wiedergegeben werden, daß man ihn nicht auf das

LOGISCHE VORAUSSETZUNGEN UND PHILOSOPHISCHE SPRACHE IN DEN SOZIALWISSENSCHAFTEN*)

Eine Betrachtung zur „Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt“ von Friedrich Jonas

Als vor einigen Jahren der bekannte Physiker *Erwin Schrödinger* die sogenannten *Turner Vorlesungen* am Trinity College der Universität Cambridge hielt, machte er im Verlauf seiner Ausführungen die folgende Bemerkung: „Unsere Wissenschaft — griechischer Herkunft — beruht auf der Objektivation. Damit versagt sich dieselbe ein adäquates Verständnis des Subjekts der Erkenntnis, des Geistes“¹⁾. Die Gründe für diese Situation sind lange bekannt. Unser ganzes wissenschaftliches Denken hat bisher danach gestrebt, das Sein der Welt ganz objektiv zu erkennen, so wie es „an sich“, d. h. unabhängig und unentstellt durch mögliche „optische“ Verzerrungen unseres Bewußtseins (in dem es sich notgedrungen spiegelt) wirklich besteht. Konsequenterweise ist seit zweitausend Jahren der Ehrgeiz aller kompetenten Wissenschaftler darauf ausgegangen, durch geeignete — und, wie die Geschichte beweist, äußerst erfolgreiche — Methoden auch die letzte Spur von personaler Subjektivität aus unsern theoretischen Aussagen über die Wirklichkeit radikal auszumerzen. Dieses Streben blieb nicht nur auf die Naturwissenschaften beschränkt. Radikale Objektivation erschien auch als ein Ideal in den Geisteswissenschaften. Der Historiker *Leopold von Ranke* sprach es aus, wenn er den sehnächtigen Wunsch äußerte, daß er sein Selbst völlig auslöschen möchte, um die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich gewesen seien.

Heute ist dieses Ideal tot. Es existiert nicht einmal mehr in den exaktesten Naturwissenschaften. Schon im Anfang der dreißiger Jahre sah sich *Werner Heisenberg* veranlaßt, in einem philosophischen Rechenschaftsbericht über die moderne Quantenmechanik zu schreiben: „Eine ganz scharfe Trennung der Welt in Subjekt und Objekt (ist) nicht mehr möglich“, und dementsprechend hat der „völlig isolierte Gegenstand... prinzipiell keine beschreibbaren Eigenschaften mehr“²⁾. Wenn das aber heute schon die Situation in der Physik ist, in der wir es angeblich nur mit totem, reflexionslosen Material zu tun haben, wieviel mehr muß das gleiche von den Geistes- resp. Sozialwissenschaften gelten, die es mit einer Welt zu tun haben, die zwei fundamentale Klassen von möglichen wissenschaftlichen „Objekten“ enthält: erstens einmal die bona fide-Objekte der Naturwissenschaft und zweitens eine etwas mysteriöse Gruppe von theoretischen Gegenständen, die sich — der Himmel weiß wie — als Reflexionszentren betätigen, eine unerklärliche Eigenschaft, Bewußtsein genannt, besitzen und von sich selbst behaupten, daß sie Subjekte seien und sich als solche im diametralen Gegensatz zum ganzen objektiven Universum befänden. Vergewegenwärtigt man sich überdies, daß die Physik sich heute in ganz enormen logischen Schwierigkeiten befindet und daß außerordentliche Anstrengungen notwendig sein werden, den Naturwissenschaften

*) Diese Arbeit ist von der National Science Foundation durch Grant 17 414 unterstützt worden.

eine neue logische Unterkellerung zu geben, dann erscheint die Lage in den Geisteswissenschaften fast aussichtslos.

Da es von äußerster Wichtigkeit ist, den eigentlichen Kernpunkt der logischen Differenz von Gegenstand als echtem Objekt (Materie) und als Pseudo-Objekt (Subjekt) ins Auge zu bekommen, wollen wir die Situation so drastisch wie möglich schildern. Relativ zum Geistes- und Sozialwissenschaftler hat es der Physiker noch ganz gut; denn seine wissenschaftlichen Objekte schweigen wenigstens, solange man sie nicht auffordert, zu reden. Erst wenn sie durch das Experiment befragt werden, antworten sie und dann nur innerhalb der Grenzen der Fragestellung. Andernfalls bleiben sie stumm. Aus eigener Spontaneität bieten sie keine Auskunft an. Die Geistes- und Sozialwissenschaftler haben es aber, wie schon bemerkt, überdies mit Pseudo-Objekten, 'd. h. Subjekten zu tun! Für den Logiker bedeutet das, daß er sich hier in einen bisher nicht dagewesenen theoretischen Konflikt verwickelt sieht. Diese Pseudo-Objekte eines möglichen Wissensbereiches bieten nämlich ganz spontan Information an. Und was sie da von sich geben, widerspricht kraß den begrifflichen Intentionen, mit denen der Wissenschaftler an sein Werk geht: Indem nämlich diese Pseudo-Objekte den Anspruch machen, denkende und handelnde Subjekte in der geschichtlichen Welt zu sein, konstatieren sie laut und deutlich, daß der Logiker kein Recht hat, sie als bloße theoretische Objekte in seinem Universum zu behandeln. Seine Aussage, sie seien positiv gegebener Bewußtseinsinhalt in seinem theoretischen System sei falsch, weil man ebenso gut sagen könne, der betreffende Logiker samt allen seinen begrifflichen Konstruktionen ist möglicher positiver Bewußtseinsinhalt eines jeden dieser Pseudo-Objekte, über die er so kavaliermäßig disponiert. D. h., für ein mögliches Subjekt A gehört ein zweites Subjekt B zum *objektiven* Bestand der Welt (W). Also für A gilt $B + W$. Aber B kann sich damit nicht einverstanden erklären. Es behauptet seinerseits, daß vielmehr $A + W$ den möglichen Objektbereich bezeichnet.

Für die ältere Tradition, die das Subjekt als ursprüngliche Quelle alles trügerischen Scheins und Irrtums am liebsten ganz ausgelöscht hätte, existierte dieses Problem nicht. Erkennt man nämlich als legitime logische Gegenstände nur echte Objekte, aus denen jede Spur von Subjektivität sorgfältig ausgemerzt ist, an, dann bilden alle möglichen logischen Subjekte sozusagen eine geschlossene Phalanx gegenüber der toten irreflexiven Objektwelt. Macht dann Subjekt A eine Aussage über den gegenständlichen Bestand des Universums, dann gilt diese Aussage auch für jedes mögliche Subjekt B, C, D usw., vorausgesetzt, daß dieselbe widerspruchsfrei ist und auch alle übrigen epistemologischen Regeln der Erkenntnis erfüllt. In andern Worten: wird als Thema des Denkens eine völlig subjektfreie Welt gewählt, dann ist es möglich, einen eindeutigen theoretischen Ort für die Konstruktion eines logischen Systems anzugeben, das für alle denkenden Subjekte *in gleicher Weise* verbindlich ist!

Nun ist offensichtlich, daß sich niemand in den Geistes- oder Sozialwissenschaften mit solch bescheidenen logischen Ansprüchen zufrieden geben kann. Das Thema dieser Disziplin ist ja ausdrücklich eine Welt, in der neben echten Objekten auch Subjekte existieren, die manchmal als solche auftreten, zu gleicher Zeit aber selbst Objekte der Behandlung durch andere Subjekte sind. Glücklicherweise gibt es einen Weg, der aus der logischen Sackgasse, in der wir uns heute befinden, herausführt: vorausgesetzt, daß wir willig sind, einige Schritte zurückzugehen und uns noch einmal mit der traditionellen Logik der

radikalen Objektivität zu befassen. Diese Logik ist das klassische Aristotelische System der zweiwertigen Anordnung aller Begriffe. Zweiwertigkeit bedeutet — wie jedermann aus dem täglichen Gebrauch seines Denkens weiß — daß jeder Begriff zwei mögliche Werte hat. Er kann entweder „positiv“ oder „negativ“ gebraucht werden. Für die populäre Auffassung deckt sich diese Unterscheidung mit der von „wahr“ und „falsch“. Das ist aber nur in einem sehr beschränkten Sinne richtig, und dem Leser sei angeraten, die letzteren Termini in den folgenden Ausführungen völlig zu vergessen.

Diese tradierte zweiwertige Logik hat nun eine ganz fundamentale Struktureigenschaft, die bisher für die Weiterentwicklung der Logik im Interesse der Geisteswissenschaften nicht genügend berücksichtigt worden ist: sie ist ein System, das zwei „Sub-systeme“ enthält, die einander isomorph sind! Unter Isomorphie ist dabei die umkehrbar eindeutige Zuordnung der Eigenschaften und Relationen des einen Systems zu denen des zweiten zu verstehen. Nun beruht die Logik auf dem sogenannten Aussagenkalkül, d. h. auf einem Inbegriff von Gesetzen und Prozeduren, die die Beziehungen von Aussagen untereinander regeln. Man geht dabei gewöhnlich von zwei Grundbeziehungen aus, die innerhalb gewisser Grenzen beliebig gewählt werden dürfen. Solche Beziehungen sind z. B. die Paarung von „Negation“ und „Konjunktion“ (sowohl ... als auch ...) oder auch „Negation“ und „Disjunktion“ (... oder ...). Die Isomorphie kann dann auf die folgende Weise demonstriert werden:

- 1) Jeder Aussage wird im Gegensystem ihre Negation zugeordnet.
- 2) Die Grundbeziehung „Negation“ wird auf sich selbst abgebildet.
- 3) „Konjunktion“ und „Disjunktion“ werden einander zugeordnet.

Bei inhaltlicher Interpretation eines Kalküls besagt das nun folgendes: Eine jede Aussage, die wir machen, ist zwar formal von ihrer Negation verschieden, es existiert aber kein wesentlicher ontologischer Unterschied zwischen positiven und negativen Aussagen und, schärfer genommen, nicht einmal zwischen einer bestimmten Aussage und ihrer Negation.

Das klingt nun sehr abstrakt und in den Ohren des Nicht-Logikers vielleicht sogar ganz unsinnig. Aber die Isomorphie ist genau die Eigenschaft, in der die Rolle des denkenden Subjekts in der traditionellen Logik sichtbar gemacht werden kann. Wir wollen das jetzt in einer mehr anschaulichen Weise tun, wobei die obigen abstrakt formalen Überlegungen besser, weil inhaltlich, verständlich werden sollen. Gemäß einer antiken Theorie, die mit der Entwicklung der traditionellen Logik Hand in Hand gegangen ist, ist Bewußtsein, resp. Subjektivität, ein einfaches Spiegelungsphänomen. Die Außenwelt sendet „Bilderchen“ in den lebenden Organismus, der dann in sich dieselben mosaikartig zusammensetzt und so ein Gesamtbild der Außenwelt erzeugt. Wenn das aber der Fall ist, dann muß das Denken, um die „wirkliche“ Welt von ihrem Abbild im Inneren des Bewußtseins zu unterscheiden, in seiner eigenen Struktur diese Weltdoublette ebenfalls nachbilden. D. h., die Logik muß zwei „Subsysteme“ enthalten derart, daß das eine das genaue Spiegelbild des anderen ist. Und das ist genau das, was durch das Isomorphieprinzip logisch-ontologisch demonstriert wird. Wenn das Denken nun zu dieser Einsicht gelangt ist, dann liegt die Frage nahe, ob man das eine Subsystem nicht zur Beschreibung der Welt und das andere zur Darstellung der Subjektivität gebrauchen könne. Wer sich aber eine so einfache Lösung erhofft, beweist nur, daß er die Konsequenzen des Isomorphieprinzips noch nicht voll erfaßt

hat. Die zweiwertige Logik spiegelt zwar „subjektiv“ das Objekt ab, aber was im Spiegelbild *erscheint*, ist eben immer nur das Objekt und niemals das Subjekt. Das letztere manifestierte sich nur als der *Prozeß* der Spiegelung, und der ist in dem formalen System der Zweiwertigkeit weder abgebildet, noch indirekt als Relation zwischen Original (Welt) und Abbild (Bewußtseinsinhalt) darstellbar. Die folgende Tafel, die drei logische Motive samt ihren Spiegelbildern darbietet, soll das illustrieren:

P	und	oder	Äquivalenz	N
N	weder — noch	unvereinbar	Äquivalenz	P

Wir haben den bereits erwähnten Motiven der Konjunktion (... und ...) resp. Disjunktion (... oder ...) noch die Äquivalenz beigelegt. Der Grund ist der, daß „und“ und „oder“ unsymmetrische Beziehungen darstellen, die Äquivalenz aber ist symmetrisch. Die großen Buchstaben „P“ und „N“ deuten durch ihre Stellungen an, daß Positivität und Negation formal nichts weiter als ein einfaches Umtauschverhältnis (wie „rechts“ und „links“) darstellen. Wir können nun die Tafel derart interpretieren, daß wir sagen: das, was über dem horizontalen Strich sich befindet, repräsentiert das „objektive“ Subsystem, und unter dem Strich erkennen wir sein „subjektives“ Spiegelbild. Dazu besteht in der Tat ein Recht, denn „weder — noch“ ist, wie man sich leicht überzeugen kann, die spiegelverkehrte Struktur von „und“. D. h., „weder — noch“ ist die einfache Negation der Disjunktion. Das Gleiche gilt für das gegenseitige Verhältnis von „oder“ und „unvereinbar“. Die Äquivalenz dagegen bleibt auch im Spiegelbild sich gleich, weil sie eine symmetrische Funktion ist. Da aber positiv (P) und negativ (N) ein einfaches Umtauschverhältnis darstellen, sind wir genau so gut berechtigt, das untere System als Beschreibung des Objekts und demgemäß das obere als Ausdruck der „subjektiven“ Reflexion anzusehen. Wir können mit völlig gleichem Recht behaupten: die Markuskirche in Venedig steht auf der rechten Seite des Dogenpalastes oder auf der linken.

Ontologisch besagt das Isomorphieprinzip der klassischen (zweiwertigen) Logik also, daß wir mit beiden Subsystemen genau dasselbe aussagen. Das Gesamtsystem ist indifferent gegenüber dem Unterschied von Subjekt und Objekt. In anderen Worten: eine zweiwertige Struktur kann in ihren Formeln so verstanden werden, daß sie entweder das Objekt beschreibt oder das Subjekt... aber nicht beides zugleich! *Erwin Schrödinger*, der in seinen *Tarner Vorlesungen über „Geist und Materie“* die einseitige Thematik der Naturwissenschaften ausführlich beschreibt, hat den Gedanken des Ausschlusses der Subjektivität aus unserm bisherigen wissenschaftlichen Weltbild auf die folgende überraschende Weise dargestellt: „Der Grund, warum unser fühlendes, wahrnehmendes und denkendes Ich nirgendwo in unserm wissenschaftlichen Weltbild anzutreffen ist, kann ganz einfach in sieben Worten angegeben werden: weil es nämlich selbst dieses Weltbild ist. Es ist identisch mit dem Ganzen und kann deshalb in demselben nicht als ein Teil enthalten sein“³⁾. Die naive Betrachtungsweise sieht in den naturwissenschaftlichen Aussagen und Formeln eine direkte Beschreibung einer radikal objektiven Welt, die an sich besteht und davon ganz unabhängig ist, ob irgend jemand von ihrer Existenz weiß. Im Gegensatz dazu nimmt nun *Schrödinger* einen reflektierten Stand-

punkt ein, der besagt, daß genau dieselben Aussagen und mathematischen Formulierungen auch unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden können, daß sie Bewußtseinsphänomene des Menschen sind, der sich der Natur gegenüber sieht. Und als solche liefern sie selbstverständlich *indirekt* ein Bild des Subjekts... wie es sich in *sehr speziellen* Bewußtseinsinhalten erlebt und konstituiert.

Aber mit Bewußtseinsinhalten stellt man im Grunde genommen kein Subjekt dar. Denn unter Subjekt wird doch gerade dasjenige verstanden, was Erlebnis-inhalte *hat*, aber qua Subjekt nimmer und niemals selbst ein solcher *ist*. Das bedeutet aber: unser Wissen von der objektiven Natur kann zwar „subjektiv“ interpretiert werden, aber es verfälscht das eigentliche Wesen der Subjektivität. Dieselbe wird in ihrem Spiegelbilde als Pseudo-Objektivität dargestellt. Das Subjekt *als solches* erblickt sich in der Natur nicht. Die exakte Symmetrie der Abbildung, die durch das klassische Isomorphieprinzip ausgedrückt wird, verhindert das. Diese metaphysische Situation ist das Thema eines geistvollen und profunden Gedichtchens von *Christian Morgenstern*, das die logische Situation anschaulicher illustriert, als das langatmige logische Erörterungen tun können:

Ein blonder Korke spiegelt sich in einem Lacktablett.
Doch sähe er sich selber nicht, selbst wenn er Augen hätt!
Das macht, die weil er senkrecht steigt zu seinem Spiegelbild.
Wenn man ihn freilich seitwärts neigt, zerfällt, was oben gilt.
Bedenk, oh Mensch, Du spiegelst Dich, im — sagen wir — im All
Und senkrecht, wärest Du dann nicht ganz in demselben Fall?

Das ist genau das, was das Isomorphieprinzip, das aus der genauen Symmetrie von Positivität und Negation in der zweiwertigen Logik folgt, gegenüber dem Subjektproblem besagt: das Subjekt spiegelt sich in der Tat im objektiven Sein der Natur, aber diese Spiegelung ist „senkrecht“. Es „sieht“ sich also in diesem Widerschein nicht, es sieht immer nur „das Andere“. Dementsprechend tritt das Subjekt in den Naturwissenschaften auch nur negativ, d. h. als Störung der exakt zweiwertigen Darstellung auf. Es produziert eine „Unbestimmtheitsrelation“! Unter diesen Umständen erhebt sich die Frage, ob sich die Geistes- resp. Sozialwissenschaften mit einer solchen Logik zufrieden geben können? Tun sie das, dann können sie die ihnen eigene Betrachtungsweise nie auf ein exaktes wissenschaftliches Niveau erheben. Sie bleiben Pseudo-Wissenschaften mit pseudo-rationalen, nicht-formalisierbaren Grundprinzipien. Und das ist in der Tat die Haltung des transzendental-spekulativen Idealismus von *Kant* bis *Hegel* und *Schelling*, wo das Problem des Subjekts als Subjekt zum ersten Mal in seinem vollen methaphysischen Umfang gesehen worden ist. *Kant* und seine Nachfolger setzten die zweiwertige Logik als einzig mögliche formale Grundlage des Denkens mit Selbstverständlichkeit voraus und kamen so unvermeidlich zu dem Resultat, daß man das Problem des Subjekts prinzipiell nicht exakt formalisieren kann. Etwas anderes war bei dem damaligen Bestand des Wissens über die Technik logischer Prozeduren auch gar nicht möglich. Folglich blieb dieser ersten und bisher einzigen Philosophie in der Welt, in der das Subjekt ebenbürtig neben dem Objekt sich selbst sichtbar wird, nichts Besseres übrig, als ihre Einsichten und Resultate in einer indirekten Sprache mitzuteilen, die zwischen Ich, Du und Es „dialektisch“ die Schwebelage hält und die die unterschiedlichen Reflexionsdimensionen ihrer Termini durch die Vieldeutigkeit des unterlegten Wortes und durch bewußte Manipulation seines mehrfachen Sinnes

zum Ausdruck zu bringen sucht. Es ist eine Sprache, die daran appellieren muß, daß der Empfänger sie auf dem gleichen dialektischen — nicht objektivierbaren — Niveau akzeptiert und versteht. Sie setzt sozusagen einen geheimen Konsensus der Eingeweihten voraus. Wer nicht durch die erforderlichen Riten der Initiation hindurchgegangen ist, ist trotz allem Bemühen von dem Verständnis grundsätzlich ausgeschlossen.

Eine neue Erscheinung, die diesem ehrwürdigen Traditionsgang der metaphysischen „Spekulation“ über Objekt und Subjekt angehört, ist die außerordentlich tiefeschürfende Studie von *Friedrich Jonas*, die unter dem Titel: „Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt“ erschienen ist⁴⁾. Der philosophische Stil dieser Arbeit ist genau jener, den wir oben kurz beschrieben haben und die Initiationsriten, durch die der Leser, der das außerordentliche Niveau der *Jonasschen* Gedanken wirklich würdigen will, erst einmal hindurchgegangen sein muß, bestehen in einem eingehenden Studium von *Hegels* Phänomenologie des Geistes und der spekulativen Logik. Ist man mit den dort entwickelten Problemstellungen, der angewandten Denkmethode und speziell dem terminologischen Bestand der Phänomenologie genügend vertraut, dann ist die Lektüre dieser „Sozialphilosophie“ ein Genuß. Man sieht dann auch, mit welcher Kompetenz *Jonas* in die geistige Welt des transzendental-spekulativen Idealismus eingedrungen ist und wie tief er die Grundlagen der Theorie der industriellen Arbeitswelt zu legen befähigt ist. Hier sind wirklich die letzten metaphysischen Wurzeln eines uns allen geläufigen Vordergrundphänomens freigelegt worden. In diesem Sinne ist die Arbeit von *Jonas* erst-rangig auf dem Gebiet der Sozialphilosophie. Aber wir sagen ausdrücklich „in diesem Sinn“ und weisen mit dieser Einschränkung auf ein grundsätzliches Problem hin, daß dem Geisteswissenschaftler, der wirklich exakter Wissenschaftler sein will, schon des längeren auf den Nägeln brennt. Es ist das Problem der praktischen Kommunikation solcher „spekulativer“ Einsichten. *Jonas* macht, wie bereits angedeutet, umfangreichen Gebrauch von der Terminologie des Deutschen Idealismus. Solche Termini wie „Schädelstätte“, „Vermittlung“, „Knecht“, „spekulativer Karfreitag“, „Moment“, „Andersein“, „Freiheit und Schrecken“, „Negation der Negation“, „negative Macht“, „unmittelbare Bestimmung“ u. a. m. spielen in dieser Sozialphilosophie eine entscheidende Rolle. Dazu wird eine fast unübersehbare Vielheit von Bewußtseinsbegriffen, die sich definitorisch einfach nicht gegeneinander abgrenzen lassen, eingeführt wie „edelmütiges“, „technisches“, „moralisches“, „anthropologisches“, „natürliches“, „erscheinendes“, „skeptisches“, Bewußtsein usw. Wer nicht in die Mysterien der spekulativ-transzendentalen Dialektik eingeweiht ist, dürfte die Schwierigkeiten dieser Darstellung vielleicht unüberwindlich finden. Der Verf. dieser Kritik, der sich seit dreißig Jahren mit diesen Problemen befaßt hat, muß gestehen, daß ihm *Jonas'* Text gelegentlich auch über den Kopf gegangen ist. Dort freilich, wo man *Jonas* folgen kann, wird man durch einen ganz außerordentlichen Reichtum an tiefen und überraschenden Einblicken belohnt, die allerdings, wie gar nicht genug betont werden kann, nur dem „Eingeweihten“ zugänglich sind.

Und hier liegt die Crux der Sache. Die industrielle Arbeitswelt ist heute ein Phänomen, das sich unaufhaltsam über den ganzen Erdball ausbreitet. In Indien sind die metaphysischen Träume der Upanishaden ausgeträumt. Statt dessen ist von Stahlquoten die Rede. In China ist *Chuang-tse* und sein „Wahres Buch von südlichen Blütenland“ vergessen. Stattdessen sucht man in

Peking nach den Eigenschaften der Elementarpartikel im Atomkern, und Afrika schickt sich gerade an, den gleichen Weg zu gehen. Der theoretisch-formalistische Wissenschaftsbegriff der abendländischen Tradition, die daraus resultierenden technischen Prozeduren und ihre Ausweitungen in sozialen Formen und industriellen Institutionen sind heute überall mit Selbstverständlichkeit akzeptiert. Was man aber in Übersee (Amerika eingeschlossen!) *nicht* übernommen hat — und auch gar nicht übernehmen könnte, selbst wenn ein guter Wille dazu vorhanden wäre — das ist die große historische Tradition und die sie belebende Metaphysik, die sich in moderner Wissenschaft, Technik und Industrie einen endgültigen objektiven Ausdruck gegeben hat. Gewiß sind diese modernen Gebilde aus dem Geiste *Heraklits*, *Platos* und *Demokrits* geboren. Aber warum soll der Asiate auf *Aristoteles* hören, wenn ihm die großen Philosophen der indischen Logik und Erkenntnistheorie, *Dignaga* und *Dharmakirti*, die seinem Denken Ausdruck geben, zur Verfügung stehen? Und was kann *Plato* für einen Bantu-Neger bedeuten, in dessen muntu-Lehre vom Inneren kein Hauch abendländischen Geistes gedrungen ist? Gemessen an dem Maßstab *Goethes* und *Hegels* ist ein Eskimo „primitiv“. Aber das hindert ihn nicht, vielleicht ein besserer Flugzeugmechaniker oder Pilot zu sein als die heutigen Nachkommen von *Newton* und *Leibniz*.

Ein auch nur annäherndes Verständnis der heutigen weltgeschichtlichen Situation muß vor allem von der Einsicht ausgehen, daß die unaufhaltsame Ausbreitung der abendländischen Wissenschaft und Technik über den ganzen Erdball und die damit verbundene Fähigkeit, ihre Methoden überall fachmännisch zu manipulieren, auf der Tatsache beruht, daß sich diese geistigen Gebilde von dem ursprünglichen Seelentum, das sie geschaffen hat, restlos und vollkommen abgelöst haben. Um sich in diesem neuen rational-technischen-industriellen Lebensraum unseres Planeten sicher zu bewegen, dazu gehört weder ein bewußtes noch ein unbewußtes Wissen um Meister *Eckhart*, *Buddha* oder *Lao-tse*. Der Kannibale kann, vorausgesetzt, daß er willig ist, ein paar subalterne Handfertigkeiten zu erlernen, direkt aus seinem Kanu in den Pilotensitz einer Düsenmaschine steigen. Das ist das phantastische Resultat des radikalen Objektivationsprozesses, den die Spiritualität der abendländischen Wissenschaft in mehr als zweitausendjähriger Entwicklung durchgemacht hat. Ihr Endergebnis ist ein theoretischer und praktischer Formalismus, der von dem Menschen, der in ihn verwickelt ist, nur noch eine ganz pragmatische Mentalität ohne jede Reflexionstiefe verlangt. Keines der bewegenden Motive dieses Bewußtseins quillt aus einem inneren Wissen und Gewissen. Alles kommt aus der Außenwelt.

Der europäische Denker, der auch heute noch über die ganze Erde hin gehört werden will, kann unter diesen Umständen nicht mehr an eine historisch uniforme Subjektivität, an ein gemeinsames psychisches Grundwissen, an einen durch die Tradition erarbeiteten spirituellen Rapport, in dem alle Bewußtseinszentren aufeinander abgestimmt sind, appellieren. Der direkte Kontakt von Subjekt zu Subjekt ist unterbrochen, und dort, wo die Subjektivität wirklich wissenschaftlich traktiert werden soll, kann man nicht einmal wünschen, daß er wiederhergestellt wird. Wissenschaft ist kein mystischer Consensus von Eingeweihten, sondern öffentliche Betätigung, die auch von dem widerspenstigen Subjekt Anerkennung erzwingt. Wer die traurige Parodie der englischen Übersetzung der Phänomenologie des Geistes kennt, dem ist in ganz unwidersprechlicher Weise vor demonstriert worden, wie unzulänglich das

reine Gold dieses Textes dem von aller spirituellen Tradition der euro-asiatischen Hochkulturen entleerten pragmatischen Bewußtsein ist, in dessen Namen sich heute europäischer Wissenschaftsformalismus, Technik und Industrie über die ganze Erde ausbreiten. Da bleibt nur eine Alternative: Entweder man bewahrt die Zaubersprüche des spekulativen Idealismus für den winzigen Kreis der Eingeweihten auf und verurteilt diese größte Gedankenschöpfung seit Plato und Aristoteles damit zur Wirkungslosigkeit, oder aber man findet einen Weg, den allgemeingültigen Kern derselben in einen exakten, para-mathematischen Formalismus zu übersetzen, der sich Anerkennung erzwingt, weil er technisch wirksam ist und auch in dem plattesten pragmatischen Gehirn die Einsicht erweckt, daß „social engineering“ ohne diese Formeln nicht auskommen kann. Die klassische Philosophie des objektiven Seins (Ontologie) hat sich damit gerechtfertigt, daß sie anwendbar war und aus ihrem Geist die Naturwissenschaft und die archimedische Technik produzierte. Die Reflexionsphilosophie des Deutschen Idealismus hat sich bisher zu vornehm gefunden, solchen praktischen Ambitionen zu folgen. Sie huldigt auch heute noch in der geisteswissenschaftlichen Tradition, die sie hervorgebracht hat, dem Glauben, daß ihr Thema kraft dem letzten Endes unbegreiflichen Wesen der Subjektivität und ihrem unendlichen iterativen Zurückweichen vor der sich auf sie richtenden Reflexion dem Formalismus und damit der exakten Berechnung grundsätzlich nicht zugänglich ist. Eine merkwürdige Ansicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß schon *Aristoteles* die höchste, göttliche Subjektivität der νοησις νοησεως als reine Form oder Form der Form bezeichnet.

Die einzige Widerlegung des idealistischen Antiformalismus ist der praktische Nachweis, daß ein logischer Formalismus, der über die klassische Tradition hinausgeht, existiert. In andern Worten: es muß gezeigt werden, daß die Negation der Negation, von der Hegel spricht, zwar ein legitimes formales Prinzip ist, aber als formale Operation nicht mit dem traditionellen Negationsoperator der zweiwertigen Logik zusammenfällt. Für *Hegel* selbst besteht die Alternative: entweder ist die iterierte Negation formal, dann handelt es sich um den klassischen Operator. Ist der Negationsprozeß aber nicht klassisch, dann ist er auch nicht formal. Es gilt zu demonstrieren, daß diese Alternative falsch ist. *Hegel* selbst hat schon mit unübertrefflichem logischen Scharfsinn festgestellt, daß der begriffliche Schlüssel zum Wesen des Subjekts eine dem naiven Ich nicht geläufige Eigenschaft des Bewußtseins ist: das Bewußtsein verdeckt sich in seinem Reflexionsprozeß die Sicht auf sich selbst. „Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, *aber er verdeckt sich denselben...*“ heißt es in der Einleitung zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (*Glockner* XI, 90f. Sperrung von uns). Zwar haben wir den *Hegelschen* Terminus des „Verdeckens“ bisher nicht gebraucht, aber den Sachverhalt, den *Hegel* meint, haben wir in Gestalt des Isomorphieproblems bereits eingeführt (s. S. 292) und darauf hingewiesen, daß die genaue Umtauschsymmetrie von Positivität und Negation in einem zweiwertigen System nur die Konzeption „Objekt“ erlaubt, aber nicht die von Subjekt qua Subjekt. Der blonde Korker sieht sich nicht, eben weil er und seine Spiegelung eine genaue Bildsymmetrie formen. *Morgenstern* sowohl wie *Hegel* sehen genau, wo die Lösung ihres Reflexionsproblems liegt: man muß die Symmetrie zerstören. *Hegel* tut das auch, indem er in seiner Logik neben der klassischen Negation (N) jetzt noch eine zweite Negation (N') einführt; damit ist die ursprüngliche Symmetrie

von Positivität (P) und Negation (N), wie die beiden folgenden Schemata zeigen, eliminiert durch ein Übergewicht an Negativität.

$$\begin{array}{c} \text{---} \\ \text{P} \quad \text{N} \end{array} \quad \text{und} \quad \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{P} \end{array} \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{N} \end{array} \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{N} \end{array}$$

Die Lösung sieht verführerisch einfach aus. Sie ist es aber nicht und, obwohl die ihr zugrunde liegende Idee völlig richtig ist, hat die falsche Durchführung derselben den Deutschen Idealismus in eine philosophische Sackgasse geführt, aus der wir ihn heute zu befreien haben. Die irrtümliche Überlegung, von der *Hegel* ausgeht, ist die: jeder Formalismus ist zweiwertig. Ein zweiwertiges System kann per definitionem nur einen Negationsoperator haben. Folglich kann eine zweite Negation (N') nicht mehr formal sein. Beschreibt man also vermittels der so erzeugten Asymmetrie eine Wirklichkeit, in der auch das Subjekt, qua Subjekt, auftritt, dann kann diese Beschreibung keine exakten formalen Strukturen zeigen. Zu *Hegels* Zeiten bestanden schwerwiegende Gründe für diese Auffassung. Die Übersetzung der philosophischen Logik in eine exakte Kalkülrechnung mußte erst geleistet werden, und es war unmöglich damals sich auch nur eine annähernde Idee von den kommenden Möglichkeiten zu machen. Die große Wende ist das Jahr 1854. In ihm stirbt *Schelling*, und in ihm erscheint *G. Boole's* Algebra der Logik. Aber die anti-formalistische Tradition der Geisteswissenschaften hat sich bis heute hartnäckig erhalten. Die Sozialphilosophie von *Jonas* ist ein Beweis dafür, und wenn man dem Autor auch die Bewunderung für die außerordentliche Leistung, die er mit dem ungefügten Werkzeug der transzendental-spekulativen „Logik“ vollbracht hat, nicht versagen kann, so überwiegt gerade dort, wo wie bei dem Verf. die absolute Überzeugung vorhanden ist, daß der Problemansatz des Deutschen Idealismus den Kern der Philosophie der Zukunft enthält, ein tiefes Bedauern, daß die wirklich tiefe Grundlegung der Sozialphilosophie, die *Jonas* liefert, dem nüchternen pragmatischen Bewußtsein in der vorliegenden Form unzugänglich ist. Dafür ein Beispiel: Ein gewichtiger Satz bei *Jonas* lautet: „Die Idee ist die Form, in der das Zugrundegehen des Selbstbewußtseins für es selbst wird: hier gelangt es in sein Unwesen, keine wirkliche Bestimmung, sondern das unendliche Bestimmen selbst zu sein“. (S. 39) Einer der bedeutendsten Kybernetiker Amerikas, *Warren S. McCulloch*, schrieb vor einiger Zeit ebenfalls eine sozialphilosophische Studie unter dem Titel: „Towards some Circuitry of Ethical Robots“. Zwischen diesen beiden philosophischen Mentalitäten klafft ein geradezu unvorstellbarer Abgrund. Er wird entweder durch einen exakten Kalkül von Sozialstrukturen oder gar nicht überbrückt werden. Die Beweislast aber liegt bei dem Deutschen Idealismus. Er hat durch Reduktion seiner Einsichten auf die internationale Sprache des Kalküls zu demonstrieren, daß er etwas zu bieten hat, was wert ist, überall auf dem Planeten gehört zu werden, wo sich menschliche Institutionen befinden. Mit einer spekulativen Geheimsprache nach dem Vorbild der Phänomenologie des Geistes ist ein solches Ziel aber nicht zu erreichen. Die Verteidiger der idealistischen Sprache sagen dagegen: eine Kalkülsprache kann nur Bekanntes beschreiben, aber *Hegel* betont ausdrücklich, daß das Bekannte darum, weil es bekannt, deshalb noch nicht erkannt ist. (Jene Antithese dominiert auch das Buch von *Jonas*.) Jene Selbstverdeckung, die das Subjekt sich leistet und die sich in der Spannung zwischen Bekanntem und Erkanntem Ausdruck gibt, macht die Aufgabe des Erkennens zu einer nicht-formellen, spekulativen.

Angesichts dieses Vorurteils empfiehlt es sich, den Rest dieser Betrachtung einer Erörterung der Frage zu widmen, ob sich der Reflexionsprozeß, vermittle dessen sich das Subjekt in seinen eigenen geschichtlich institutionellen Schöpfungen sein spezifisches Subjektsein verdeckt — und sich deshalb in ihnen nicht wiedererkennt —, nicht vielleicht doch formalisieren läßt. Denn ohne eine solche Formalisierung werden wir es nie zu einer Logik der Kooperation zwischen Ich und Du gegenüber dem Objekt bringen, so daß wir in der Lage wären, die heutigen gutgemeinten, aber stümperhaften Versuche des „social engineering“ auf das Niveau einer zuverlässigen Technik zu bringen. Da wir so allgemeinverständlich wie möglich sein wollen, verzichten wir in dem Folgenden auch auf die einfachsten Formeln. Wir versichern aber, daß das, was weiter unten nur in bildlichen Vorstellungen und Approximationen der Umgangssprache seinen Ausdruck finden soll, sein exaktes Gegenstück in einem logistischen Kalkül hat, der der transzendental-spekulativen Problematik durchaus angemessen ist.

Wir beginnen mit einem Resümee: in der Erörterung des Isomorphieprinzips wiesen wir darauf hin, daß die zweiwertige Logik zwar einen objektiven und einen subjektiven Aspekt hat, daß der letztere aber deshalb nicht zu eigenem thematischen Ausdruck kommen kann, weil er in einem symmetrischen Reflexionsmechanismus verborgen ist. Das führt zu der paradoxen Situation, daß zwischen einer positiven Aussage und ihrer Negation im Grunde genommen kein logischer Unterschied besteht. Da der Gegensatz von positiv und negativ die Differenz zwischen Objekt und Subjekt reflektiert (*Hegel*), besitzen wir hier bereits den formalen Tatbestand der Verdeckung des Subjekts durch den eigenen Reflexionsprozeß. Der Typ der „negativen“ Aussagen, die uns vorläufig allein zur Verfügung stehen, ist unbrauchbar. Diese Aussagen sind ja von den positiven (die das Objekt beschreiben) thematisch gar nicht zu unterscheiden. Der springende Punkt für eine projektierte Logik der Geschichte und der Sozialwissenschaften ist also der: gibt es eine formale Technik, negative (d. h. reflektierte!) Aussagen zu konstruieren, die nicht durch Systemsymmetrie mit den positiven, die wir über Objekte machen, zusammenfallen? Die Antwort lautet: ja, und das Mittel dazu ist die Einführung einer mehrwertigen Logik. Darunter verstehen wir jedes System, das eine objektive Aussage nicht nur ein- sondern mehrmal negativ reflektiert und damit die klassische Symmetrie zwischen Objekt und Subjekt aufhebt. Man kann sich das anschaulich machen, wenn man sich den einfachsten Fall einer physischen Reflexion vorstellt. Wenn wir uns im Spiegel betrachten, dann gibt der Spiegel genau das wieder, was ihn konfrontiert. Also unsere Vorderseite. Jedem optischen Punkt unserer dem Glas zugewandten Seite korrespondiert ein äquivalenter Punkt des reflektierten Bildes. Original und Bild formen eine Symmetrie, in der das eine das andere invers *wiederholt*. Jetzt stellen wir die Frage: ist es möglich, in *demselben* Spiegel, ohne daß wir unsere Position ändern (also unter Erhaltung des originalen Bildes) auch unsere Rückseite zu sehen. Jedermann weiß, daß die Antwort darauf „nein“ lautet, solange wir darauf bestehen, nur einen Reflexionsprozeß zuzulassen. Andererseits ist aber jedermann aus alltäglicher Erfahrung bekannt, daß wir vermittle eines zweiten Spiegels dasselbe leicht bewerkstelligen können. Dieser zweite Spiegelungsvorgang unterscheidet sich gar nicht von dem ersten. Es ist nun nicht im geringsten einzusehen, warum das im Logischen anders sein soll, und warum wir dort, wenn wir einen zweiten Reflexionsmechanismus einführen, damit auf einmal das Gebiet des exakten

formalen Denkens verlassen und in eine mystische Region des „Substantiellen“ eintreten, in der Gesetze herrschen, die nur der „absolute“ Geist begreifen kann.

Für einen metaphysisch unvoreingenommenen Blick liegen die Dinge vielmehr so: wir haben in der klassischen Logik zwei Werte, die wir hier mit Ziffern, positiv: (1) und negativ (2) bezeichnen wollen. Diese Werte stehen in einem Umtauschverhältnis miteinander, und dieses produziert eine formale Logik. Die einzige, die wir heute vorläufig besitzen. Wir stellen dieses Umtauschverhältnis anschaulich durch einen Doppelpfeil

$$1 \longleftrightarrow 2$$

dar und führen nun folgende elementare Überlegung ein: Charakteristisch für dieses Umtauschschema ist, daß der niedere Wert mit dem nächst höheren nach bestimmten Regeln, (die eine Logik ausmachen), vertauscht werden kann. Es ist nun gar nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch für den Wert „2“ gelten soll, nämlich, daß er ebenfalls mit dem nächsthöheren, der ihm folgt, in einem solchen Verhältnis steht. Akzeptieren wir diesen Gedanken, so erhalten wir das erweiterte Schema

$$1 \longleftrightarrow 2 \longleftrightarrow 3$$

das die Idee einer dreiwertigen Logik repräsentiert. Hat man aber erst einmal diesen Schritt zu einem erweiterten Schema getan, dann ist die Generalisation unvermeidlich, die besagt: jeder beliebige logische Wert hat die Eigenschaft, mit seinem Nachfolger in einem formalen Umtauschverhältnis zu stehen. Wir gewinnen also jetzt das verallgemeinerte Schema:

$$1 \longleftrightarrow 2 \longleftrightarrow 3 \longleftrightarrow 4 \dots \dots \dots N \longleftrightarrow N+1$$

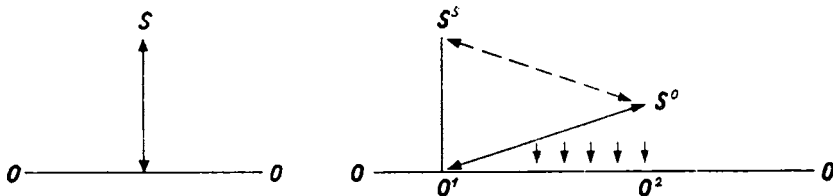
wobei „n“ unbeschränkt zu wachsen gestattet ist⁵⁾. Damit aber wird auch klar, warum der Deutsche Idealismus beginnend mit *Kant* völlig davon überzeugt ist, daß jeder Schritt über die zweiwertige Logik hinaus die Region des exakten und operierbaren Formalismus verläßt. Den Idealisten war nur *ein* Schritt über die Zweiwertigkeit hinaus bekannt. Kant nennt ihn „transzendental“ und Hegel „dialektisch“. Die Logik der Realität vollzieht sich in einem Dreischritt, deshalb gibt es bei *Hegel eine* „Negation der Negation“, die nicht zum Positiven (1) zurückkehrt. Das würde also unserm Schema:

$$1 \longleftrightarrow 2 \longleftrightarrow 3$$

entsprechen, wo die Negationen „2“ und „3“ ein gegenseitiges Umtauschverhältnis darstellen, durch das „1“ nicht berührt wird. Wenn das aber die ganze Logik aller überhaupt möglichen Reflexionsstrukturen sein soll, so bleibt gar nichts anderes übrig, als den ganzen fernerer Reichtum an zusätzlichen Reflexionsstrukturen, der sich durch die Addition eines vierten, fünften usw. Wertes ergibt, in das enge Umtauschverhältnis von $2 \longleftrightarrow 3$ zu packen. Aber die Formalisierung dieser reflexiven Dichte ist eine Aufgabe, der nicht einmal ein Gott gewachsen wäre. Will man also in dem Umtauschverhältnis $2 \longleftrightarrow 3$

alle Reflexivität, die nicht schon in $1 \leftarrow \dots \rightarrow 2$ enthalten ist, auffangen, so bleibt gar nichts anderes übrig, als den Boden des Formalismus zu verlassen und „konkret“ zu denken. Daß solches in einem beschränkten Maße möglich ist, haben erst einmal *Fichte*, *Hegel* und *Schelling* bewiesen. In der Gegenwart hat *Arnold Gehlen* in seiner „Theorie der Willensfreiheit“⁶⁾ höchst kompetent mit der Methode des „konkreten“ Denkens experimentiert. Aber gerade die weitere wissenschaftliche Entwicklung dieses Gelehrten beweist, daß diese philosophische Sprache sich nicht weiter ausbilden läßt. Immerhin war sie in Gehlens Demonstration zu vertreten, weil in seinem Problem der Willensfreiheit nur vom Subjekt-überhaupt die Rede ist. Die dafür benötigten Reflexionsstrukturen sind noch relativ einfach.

In dem allerneuesten Versuch, mit „konkretem“ Denken sich philosophisch zu orientieren, nämlich der Sozialphilosophie von *Jonas*, ist aber die Schwierigkeit der Aufgabe ins Unüberwindliche gewachsen. Hier kann man sich nicht mehr mit dem „Subjekt-überhaupt“ des transzendentalen Idealismus zufrieden geben. Wir werden auf dem Boden des geschichtlichen Daseins, wie bereits weiter oben bemerkt, erstens von dem Gegensatz von Ich und Du in der Subjektivität und zweitens von einer prinzipiell unendlichen Vielheit von differierenden Subjektzentren im Bereich des Du-Seins konfrontiert. Und die implizite Komplikation der historisch-sozialen Welt, die uns umgibt, entspricht genau dem anschaulich einfach unvorstellbaren Reichtum an Reflexionsbeziehungen, die sich aus der Relation Ich-Du-Es ergeben. Dem ist letzten Endes kein konkretes Denken, mag man es auch mit solcher artistischen Finesse beherrschen, wie das Jonas tut, gewachsen. Spekulation ist Kunst, die sich einer unmitteilbaren Methode bedient. Was wir brauchen, ist Wissenschaft mit exakt mitteilbaren rationalen Prozeduren. Bisher war die Subjektivität dem „Verstehen“ ausgeliefert. Das Reflexionsgefälle, das von einem individuellen Subjekt, das als Ich auftrat, zur Subjektivität eines zweiten Individuums, eines Du, führt, war logisch nicht formalisierbar. Heute aber kann diese Aufgabe auf dem Boden des mehrwertigen Kalküls fraglos geleistet werden. Da jedoch eine präzise Demonstration dieses Faktums bereits eine erhebliche Vertrautheit mit mehrwertigen Systemen voraussetzt, wollen wir uns hier mit zwei elementaren zeichnerischen Schemata begnügen, die wenigstens den primitivsten Fall einer logischen Unterscheidung zweier Subjekte bis zu einem gewissen Grade veranschaulichen.



Das erste Schema enthält nur zwei senkrecht aufeinanderstehende Linien, von denen die horizontale die Reflexionsbreite der Objektivität (O) darstellen soll. Seine Reflexionstiefe (Doppelpfeil) spiegelt sich nur in einem Punkt, d. h. sie ist auf der O-Basis nicht abgebildet. Das Schema rechts zeigt die Subjektivität als subjektives Ich (S^S) und als objektives Du (S^0), und beide stehen in einem Umtauschverhältnis, angedeutet durch gestrichelten Doppelpfeil. Wir

fragen uns jetzt: wie sieht diese Erkenntnissituation von dem Standpunkte des subjektiven Subjekts (Ss) eigentlich aus? Es ist ohne weiteres klar, daß (Ss) jetzt zwei Objekte besitzt. Erstens das bona-fide-Objekt (O) und zweitens das Pseudo-Objekt (So). Wir fragen uns nun weiter: sind diese beiden Beziehungen exakt logisch unterscheidbar? Die Antwort darauf ist ganz eindeutig positiv; denn was für (So), von (Ss) aus gesehen, sich durch diese Ausrückung aus dem Subjekt-überhaupt (S) geändert hat, ist das *Aristotelische* Verhältnis von Form und Inhalt. Denn für das denkende Subjekt (Ss) besteht zwar weiterhin die Relation, daß O den Inhalt ($\epsilon\lambda\eta$) darstellt und (Ss) die reine, vom Objekt klar abgetrennte Form ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$), aber für die generelle Kategorie des Du hat sich dieses Verhältnis genau umgekehrt! Wenn wir nämlich die Du-Subjektivität (So) als objektives Dasein in der Welt begreifen, so ist das, was vorher — nämlich in der Ss \longleftrightarrow O¹ Relation — Form war, jetzt unser Material und Inhalt, über den wir nachdenken. Und wenn wir zugleich behaupten, daß dieser unser Gegenstand „eigentlich“ auch Subjektivität sei, so meinen wir damit, daß uns die Objektivität nur die Form liefert, in der seine Betrachtung für uns möglich ist. In zusammenfassender Formulierung: im Ich ist Subjektivität Form und das Gegenständliche Material; im Du ist Subjektivität Material und die Gegenständlichkeit Form für unser Denken.

Mit dieser groben und für unser aktuelles Denken de facto unzureichenden Unterscheidung⁷⁾ — denn wir begegnen ja nie dem Du-überhaupt, sondern nur der Vielheit individueller Du-Subjekte — wollen wir uns hier aber trotzdem begnügen, denn sie reicht aus, um prinzipiell aufzuweisen, daß ein logisch definierbarer Unterschied zwischen (Ss) und (So) besteht. Und wurde in der klassischen Logik zwischen Subjekt-überhaupt (S) und Objekt-überhaupt (O) durch die Einführung einer formalen Umtauschrelation zweier Werte eine formal-logische Beziehung etabliert, so hindert uns nichts, dasselbe für den Gegensatz von (Ss) und (Oo) zu tun. In diesem Sinn haben wir in das obige Schema rechts einen gestrichelten Doppelpfeil eingetragen. Beide Umtauschrelationen können dann in einer dreiwertigen Logik der über Ich und Du distribuierten Subjektivität vereinigt werden. Damit aber ist auch die *Morgensternsche* Bedingung für die Spiegelung der Subjektivität im All erfüllt. Nur in dem ersten Schema, wo die Subjektivität völlig undistribuiert in der punktförmigen Einheit eines absoluten Subjekts konzentriert ist und sich deshalb auch nur punktförmig in (O), also gar nicht sichtbar reflektiert, bleibt die Reflexionstiefe der Subjektivität verborgen. Das zweite Schema aber zeigt anschaulich, daß die Reflexionsdistanz zwischen Ich und Du über die Strecke O¹ — O² auf (O) abgebildet werden kann⁸⁾. In anderen Worten: in einer mehrwertigen Logik kann die Reflexionstiefe des Subjekts in der Reflexionsbreite der objektiven Welt sichtbar gemacht werden. *Wenn aber die Reflexionsdimensionen der Subjektivität der Abbildbarkeit auf das gegenständliche Sein fähig sind — jede historische Institution ist eine solche Abbildung — dann ist ihre Theorie auch formalisierbar* und kann in „öffentlichen“ Begriffen nachvollzogen werden, d. h. in solchen, die nicht Termini einer spekulativen Geheimsprache sind, für deren Verständnis eine tief innerliche Aneignung der europäischen Geistesgeschichte unabdinglich ist. Diese Aneignung hat man in Übersee nicht nötig, und niemand ist gewillt, sie zu vollziehen. Will also die deutsche Sozialphilosophie sich den Platz in der Welt erwerben, der solchen Leistungen wie der von Friedrich Jonas gebührt, so muß sie die Sprache der mehrwertigen Logik beherrschen. Führende an der Kybernetik orientierte Wis-

NACHWORT VON MAX BENSE

Jedes Nachwort zu einem Werk faßt Merkmale dieses Werks und seines Autors zusammen, die gemäß einem regulativen Prinzip ausgewählt wurden, das nicht immer ein Prinzip jenes Autors ist. Doch schon auf diese Weise wird das spezifische Verhältnis dessen, der das Nachwort schrieb, zu dem bezeichnet, der das Werk verfaßte. Eine solche Beziehung ist immer als der Versuch einer experimentellen Auseinandersetzung mit den Gedanken eines Anderen zu verstehen. Denn nicht alles in der Rekonstruktion der „intelligiblen Welt“ des Anderen – und jedes Verstehen ist eine solche Rekonstruktion – kann evident und definitiv sein. Aber wo das Definitive und Evidente nicht völlig erreichbar ist, beginnt die spekulative Kommunikation, die mit der ästhetischen gemein hat, daß sie nicht an jeder Stelle normiert oder konventionalisiert werden kann, besonders dann, wenn die Aporien, von denen die Rede ist, immer wieder die philosophischen Fundamente streifen, und das ist in jedem der Aufsätze Gotthard Günthers der Fall. Daß es Aufsätze sind, erhöht für mich den experimentellen erkenntnistheoretischen Reiz, der von ihrem Sujet ausgeht. Denn nach und nach mißtraut man jeder angekündigten Vollständigkeit. Der Blick auf die Wahrheit setzt ein Facettenauge voraus.

Mario Bunge, der Physiker, sprach vom „technischen“ Gebrauch, den man von der Philosophie mache, wenn man heute gewisse Grundlagen der Physik erhellen wolle. Die Freunde Richard Montagues, die vor ein paar Jahren die „Selected Papers“ dieses jung verstorbenen Logikers herausgaben, gaben ihnen den Titel „Formal Philosophy“. Gotthard Günther, so scheint mir, hat beide Intentionen mit einer dritten, wahrscheinlich der ursprünglichsten, nämlich der „spekulativen“ kombiniert, und diese dreifache Beziehung, besonders da sie sich auf interdisziplinäre Grundlagen erstreckt, kann wie selbstverständlich durch den Terminus „nicht-Aristotelisch“ charakterisiert werden, der im Titel der ersten zusammenfassenden Publikation „Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik“ (1959) vorkommt. Bis zu diesem Werk wird Günthers, übrigens ebenso applikative wie theoretisierende Denkweise, von der Vorstellung der „Mehrwertigkeits-Logik“, wie sie am frühesten von Peirce, Post und Lukasiewicz erwogen wurde, beherrscht. Erst danach, um 1958, taucht die völlig originale Konzeption der „Stellenwert-Logik“ auf, und beide Modifikationen können, wenn auch in verschiedener Hinsicht, als „nicht-Aristotelische“ Logiken bezeichnet werden, was ihre formale Rekonstruktion betrifft. Aber über die formalen unterschiedlichen Charakterisierungen der „Mehrwertigkeits-Logik“ und der „Stellenwert-Logik“ hinaus, gebraucht Gotthard Günther beide zu einer technologischen Interpre-

tation kybernetischer Realisate, was sicherlich nicht im aristotelischen „Organon“ identifiziert werden kann. Ich würde sagen, daß die Sammlung der Aufsätze Gotthard Günthers die Veränderung der theoretischen und applikativen Konzeption im Verhältnis zu „Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik“ markant zum Ausdruck bringt, aber auch so, daß der übergreifende Zusammenhang und die tieferliegende Grundlage nicht unsichtbar bleibt.

Gotthard Günther – Schlesier, Jahrgang 1900, über Leipzig, Südafrika (Universität Stellenbosch), die Vereinigten Staaten (Universität von Illinois) als naturalisierter Amerikaner 1955 wieder nach Deutschland zu Vorlesungen in Hamburg zurückkehrend, wie aus seiner glänzenden „Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas“ (1975) zu erfahren ist – Gotthard Günther also stellt in der angedeuteten Hinsicht tatsächlich eine neuartige philosophische Intelligenz dar. Es ist eine seltene Verbindung, wenn die Motivationen des Denkens zwischen historischer und theoretischer Argumentation und in den dazwischen eingebetteten Spekulationen technischer und theologischer Provenienz ihren entitativen Ort finden. Die historisch-theologischen Motivationen und Legitimationen seiner Argumentation reichen zweifellos in die Frühzeit zurück, als ihn die Schriften Heims, Spenglers und Sprangers beeindruckten. Hegels „Phänomenologie des Geistes“ auf der einen, der substantiellen und seine „Wissenschaft der Logik“ auf der anderen, der methodologischen Seite vermitteln die „historische“ der „theoretischen“ Intelligenz, wie man leicht aus Gotthard Günthers noch immer wichtigen Frühwerk „Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik“ (1933) erkennen kann. Denn diese neue Theorie des Denkens, wie sie – so muß man jetzt sagen, um der von N. Hartmann vermuteten Zweideutigkeit des Güntherschen Titels zu entgehen – aus Hegels „Logik“ von Günther präpariert wurde, ermöglicht einen Übergang von der „klassischen“ Rationalität (historisch-logisch über der Epoche von Aristoteles bis zum Idealismus definierbar) zu einer „trans-klassischen“ Rationalität, wie sie eben von Hegel wenn auch nicht formal und theoretisch, sondern inhaltlich und spekulativ antizipiert worden sei. Die historisch-systematische Interpretation dieses Vorgangs wird – 1933 – vom Autor noch nicht an der modernen formalisierten Logik gespiegelt. Boole, Peirce, Frege, Peano und die Principia Mathematica von Russell und Whitehead sind in der Untersuchung Günthers bibliographisch nicht existent und wurden wohl bewußt ausgespart. Aber daß Hugo Dinglers „Philosophie der Logik und Arithmetik“ von 1931 und Hermann Weyls „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft“ von 1927 zitiert werden, deutet die Richtung der zukünftigen Ausarbeitung des im Hegelbuch indirekt formulierten Programms bereits an.

Doch entsprechen solchen intelligiblen Vorgängen auch äußere Entwicklungen. Ich meine damit, daß sich gerade in Amerika Gotthard Günthers zunehmende und zugestandene Entfernung von der traditionalisierten „Kathe-derphilosophie“ vollzogen hat. In seiner ebenso erstaunlichen wie tiefliegen-

den Kulturkritik Amerikas, die sich in der zitierten „Selbstdarstellung“ findet, wird zwar eine bedrückende Kluft zwischen europäischer und amerikanischer Denkweise aufgewiesen, aber gleichzeitig mit selbstverständlichem Behagen die Tatsache notiert, „daß er seine letzten zehn bis elf Berufsjahre bis zur Emeritierung als Professor für Biologische Computerlogik im Department of Electrical Engineering an der Staatsuniversität von Illinois (USA) zugebracht hat“. Aus jenen Jahren stammen zwei Arbeiten, deren Titel für diese nicht-kathederphilosophische Phase charakteristisch sind. Bei der einen handelt es sich um die erste wissenschaftliche Publikation zum Übergang von der einfachen Stellenwertlogik (begründet und dargestellt in „Die Aristotelische Logik des Seins und die nicht-Aristotelische Logik der Reflexion“, 1958), unter der eine Distribution der klassischen zweiwertigen Fregefunktionen auf eine Mehrzahl von Stellen im „Reflexionssystem des Bewußtseins“ zu verstehen ist, zur generalisierten Stellenwertlogik. Sie erschien in den damals in Stuttgart redigierten „Grundlagenstudien / Aus Kybernetik und Geisteswissenschaft“ unter dem Titel „Ein Vorbericht über die generalisierte Stellenwerttheorie der mehrwertigen Logik“ (1960). Mit dieser Generalisierung stieß Günther auf Funktionen, die nicht, wie die Fregefunktionen eine Beziehung innerhalb einer vorgegebenen ontologischen Thematik herstellen, sondern eine solche Thematik als ganze verwerfen – die „Transjunktionen“. Die Theorie der Transjunktionen wurde in der anderen Arbeit, die 1962 vom „Electrical Engineering Research Laboratory/Engineering Experiment Station/University of Illinois/Urbana, Illinois unter dem Titel „Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations“ veröffentlicht wurde, ausführlich entwickelt. (Vgl. das in deutscher Sprache abgefaßte Gegenstück: „Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik“, 1. Beiheft der „Hegel-Studien“, 1962.) Beide Arbeiten kennzeichnen offensichtlich Gotthard Günthers Übergang von der bloßen metaphysischen Begriffsbildung zu ihrer wissenschaftstheoretisch sicheren logischen Einbettung. Darüber hinaus aber auch seinen typisch modernen Weg zur *Grundlagenforschung*, die sich bei ihm auf die relativ junge und sehr verzweigte Kybernetik (McCulloch-Pitts-Wienerscher Prägung) bezog. Wenn ich in Bezug auf Gotthard Günther schon auf Grund seiner anfänglichen methodologischen Vielfalt von einer neuartigen philosophischen Intelligenz gesprochen habe, so kann ich das jetzt und zwar mit einem Hinweis auf Peirce verschärfen, der (allerdings in einer für einen ausgesprochen amerikanischen Denker einmaligen beständigen Reflexion auf europäische Philosophie) von einem Gegensatz zwischen „Seminary Philosophy“ und „Laboratory Philosophy“ gesprochen hat. Ich würde die Entwicklung Gotthard Günthers von Leipzig nach Richmond und Urbana, von der metaphysischen Ontologie zur „Cybernetic Ontology“ als seinen Weg von der „Kathederphilosophie“ zu einer Laboratoriumsphilosophie verstehen. Dabei interessiert mich in der ersten der beiden zitierten Arbeiten Günthers die meines Erachtens höchst innovative Einbeziehung des informationstheoretischen Gesichts-

NACHWEIS DER ERSTVERÖFFENTLICHUNG

- Ideen zu einer Metaphysik des Todes, in: Archiv für Philosophie, Bd. 7, 1957, Nr. 3/4, S. 335–347 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag).
- Schöpfung, Reflexion und Geschichte, in: G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 3, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980; Davon Erster Teil unter gleichlaufendem Titel, in: Merkur, 14. Jahrgang, 1960, S. 628–650 (Stuttgart: Verlagsgemeinschaft Klett-Cotta).
- Logische Voraussetzungen und philosophische Sprache in den Sozialwissenschaften, in: Soziale Welt, Bd. (12) 1962, S. 289–303 (Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co).
- Das Problem einer trans-klassischen Logik, in: Sprache im technischen Zeitalter, (16) 1965, S. 1287–1308 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag).
- Logik, Zeit, Emanation und Evolution, in: G. Günther, Logik, Zeit, Emanation und Evolution, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaft, Heft 136), Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967, S. 7–47.
- Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte, in: Actes du IIIeme Congres Internationale pour l'Etude de la Philosophie de Hegel, Lille: Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1968, S. 159–205.
- Die historische Kategorie des Neuen, in: W. R. Beyer (Hg.), Hegel-Jahrbuch 1970, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, S. 34–61.
- Maschine, Seele und Weltgeschichte, in: G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 3, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.
- Idee, Zeit und Materie, in: W. R. Beyer (Hg.), Hegel-Jahrbuch 1976, Köln: Pahl-Rugenstein, 1978, S. 167–186.
- „Als Wille verhält der Geist sich praktisch“, in: W. R. Beyer (Hg.), Hegel-Jahrbuch 1977/78, Köln: Pahl-Rugenstein, 1979, S. 55–59.
- Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts, in: V. Guzzoni (Hg.), Nachdenken über Heidegger, Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1980, S. 80–116.