Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik

Gotthard Günther

Inhalt [*]

Nur die Titel der sechs Hauptkapitel sollten als Überschriften im üblichen Sinn verstanden werden. Der kontinuierliche Fluss der Analyse macht eine weitere scharfe Abgrenzung der Textabschnitte häufig unmöglich, weshalb die Untertitel und die weiteren "Inhaltsangaben" mehr den Charakter einer Heraushebung wesentlicher thematischer Motive haben, an denen sich der Gedankengang orientiert.

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE		XI
VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE		XXII
EINLEITUNG:		
1.	Der gegenwärtige Stand der Logik und die Identitätsthese	3
	Die Ausbreitung der logistischen Methode – Ihr Gegensatz zur philosophischen Logik – Der klassische Wahrheitsbegriff	
2.	Formale Logik, Ontologie und das Problem des Nichts	12
	Die höhere Mächtigkeit der Reflexion und das Identitätstheorem – Ontologie ist monothematisch – Das Nichts als zweites philosophisches Thema – Die problematische intersubjektive Gültigkeit des Denkens	
3.	Der Zusammenbruch der klassischen Metaphysik	25
	Der transzendentale Versuch einer Neuorientierung der Logik – Sein Versagen - Die Vergeblichkeit des Neukantianismus und der Hegelrenaissance	
4.	Der Begriff und das existentielle Ich	38
	Der Liquidationsprozess des Denkens durch den Nihilismus – Die Selbstbesinnung der Subjektivität seit Descartes – Das private Ich und seine Transzendenz	
ERSTES KAPITEL:		
	Das logische Problem des Du	
1.	Der Subjektmythus im Problem der Zweiwertigkeit	54
	Der Zerfall der klassischen Tradition in Philosophie und Einzelwissenschaften – Die Entdeckung des trans-klassischen Problembereiches – Die dialektische Auflösung der Subjektivität	
2.	Das "unendliche" Subjekt und die Idee des Du	63
	Die Verleugnung des Bewusstseins durch den Pragmatismus Schellings positive Philosophie des Willens – Ansatz einer Deduktion des Du bei Schelling – Die Abwürgung der neuen Fragestellung durch die zweiwertige Schematik des traditionellen Denkens.	
3.	Das doppelte Subjektsein als Motiv eines dreiwertigen Formalismus	77
	Zwei trans-klassische Theoreme – Die Doppelkomponente der Subjektivität als Korrelat der ontologischen Zweideutigkeit des Ichseins – Die logische Irrelevanz des endlichen Ichs als Korrelat des Primats der unendlichen Subjektivität – Die partielle Identität von Denken und Sein in einer dreiwertigen Logik	
4.	Subjektives Subjekt und objektives Subjekt als logische Werte	86
	Die verhängnisvolle Ignorierung des Du-Problems in der transzendentalen Logik – Hegels Umgehung dieses Themas durch die Idee der totalen Reflexion – Kants "unhintertreiblicher Schein" – Die beiden Negationsattitüden des Ich	
5.	Der metaphysische Selbstwiderspruch des Denkens	99
	Zwei verschiedene Objektkategorien für Du und Ding – Die trichotomische Struktur des hermeneutischen Denkens – Der Hegelsche Widerspruch als Resultat der Projektion einer dreiwertigen Problematik auf ein zweiwertiges System – Der Zwang zur Dialektik durch die Distribution der Subjektivität über den Bereich von Ich und Du – Reflexionsbreite und Reflexionstiefe	

Die erste Auflage von "Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik" erschien 1959 (Felix Meiner Verlag, Hamburg). Die zweite Auflage (erweitert um die 'Materialien zur Formalisierung der Dialektischen Logik und der Morphogrammatik bis 1975' von Rudolf Kaehr erschien 1979. Eine dritte Auflage wurde 1991 herausgegeben.

ZWEITES KAPITEL:		
	Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Ontologische Interpretation)	
1.	Seinsthematik und Reflexionsüberschuss	116
	Das "Dritte" als der aus dem System der Begriffe ausgeschlossene Reflexionsprozess – Der oberste Bestimmungsgesichtspunkt – Wahrscheinlichkeit als Pseudo-Mehrwertigkeit	
2.	Logische Existenz und Intuitionismus	127
	Das Tertium non datur definiert subjektfreie Objektivität – Die Universalsprache – Allheit, Existenz und Drittes	
3.	Sein, Formalismus und Implikation	139
	Der Formalismus des Drittensatzes als Ausdruck des Prinzips der Zweiwertigkeit – Die Auflockerung der klassischen Axiomatik im empirischen Denken – Implikative Zweiwertigkeit	
4.	Der prinzipielle Fehler des transzendentalen Idealismus	150
	Reflexionsidentität und Wahrheit – Die Idee der Metasprache – Der Idealismus etabliert keine formale Trennung von Seinsidentität und Reflexionsidentität – Das "unendliche Subjekt" als angebliche Auflösung des Widerspruchs zwischen Objektivität als Ding und Objektivität als Du	
DRITTES KAPITEL:		
	Reflexion und Quantifikation (Kalkültheoretische Deutung des Tertium non datur)	
1.	Das klassische Reflektieren auf die Reflexion	168
	Negation und Quantifikatoren – Die Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt in der Quantifikationstheorie – Das Entscheidungsproblem in der Reflexion –Logische Schichten in der Prädikatsfunktion	
2.	Der doppelte Gegenstand des Reflektierens	179
	Ein neuer Aspekt des Tertium non datur – Der intuitionistische Verzicht auf den prädikativen Existenzbegriff – Das Versagen der klassischen Theorie gegenüber dem Existenzproblem der Reflexion – Russels Typentheorie	
3.	Zeit und Begriff	194
	Die Pseudo-Objektivität der Reflexion – Hegels Einführung des Zeitbegriffs in die Logik – Die temporale Abbildung des Reflexionsüberschusses auf das Sein durch das monothematische Denken	
VIERTES KAPITEL:		
	Der Satz vom transzendentalen Grunde in der einfachen Reflexion	
1.	Der Grund als thematisches Motiv des Denkens	207
	Hegels Interpretation des "absoluten" Grundes – Der Grund als Ursprung des Zweiwertigkeitsprinzips und als Indiz einer trans-klassischen Theorie des Denkens	
2.	"Aristotelisches" und "kontra-Aristotelisches" Reflektieren	217
	Hegels Theorie "ein Komplement zur Aristotelischen Logik" (Bense) – Die Wiederholung der Seinsthematik im "Schein" – Die Diskontinuität im theoretischen Bewusstsein – "Aristotelik" und "Kontra-Aristotelik" als Umtauschverhältnis	
3.	Der Grund als "Vermittlung" und absolute Reflexionsgrenze	232
	Die absolute Grenze des klassischen Denkens – Die falsche Trichotomie der Transzendentalphilosophie – Der Verlust des Denkens im privaten Ich – Hegels Rückzug in den absoluten Grund	
4.	Der Doppelsinn des Grundes als Selbstwiderspruch der Reflexion	245
	Ortho-Subjektivität und Para-Subjektivität ein trans-klassisches Problem – Die dreifache Wurzel des transzendentalen Grundes – Das Hegelsche Verhältnis von Grund und Bedingung – Die "leere Negativität" des Einzelsubjekts	
5.	Der Grund im irreflexiven Sein und im reflexiven Nicht-sein	254
	Die Doppelläufigkeit der ichhaften Reflexion distanziert Sein und Denken – Die inversen Führungssysteme des klassischen Begriffs – Der Grund als Vermittlung der Inversion	
FÜNFTES KAPITEL:		
	Der Übergang zur doppelten Reflexion	
1.	Die "Aristotelische"Abschnürung der Reflexionsthematik	267
	Die Illegitimität des Bruches zwischen mathematisch-formalem und philosophischem	

	Denken – Die Verwechslung von Implikation und Äquivalenz in der dialektischen Methode – Mit welcher Logik kann man die klassische Logik denken?	
2.	Die konjunktive und die disjunktive Reflexion	278
	Hegels Versuch, den Reflexionsüberschuss konjunktiv in der doppelten Reflexion aufzufangen – Eine zweite Version der Großen Logik – Die vorläufige Reflexivität der klassischen Negation Die Kontingenz der Ich- und Du-Relation	
3.	Die logische Trinität von Ich - Du - Es	290
	Das Verhältnis des denkenden Subjekts zur Logik bei Kant und Hegel – Die Notwendigkeit der Unterscheidung von denkender und gedachter Reflexion – Der Versuch Maimons	
SECHSTES KAPITEL:		
	Die Grenzsituation der klassischen Logik	
1.	Vermittlung und Reflexionsidentität	302
	Realität als logisches Umtauschverhältnis – Der Identitätswechsel der gedachten Reflexion – Die Unmöglichkeit, den Identitätswechsel zweiwertig darzustellen	
2.	Vermittlung und "kontra-Aristotelische" Wahrheit	314
	Die Veränderung des Wahren in der Selbstreflexion – Das Ungenügen der einfachen Vermittlung – Die sich selbst spiegelnde Vermittlung – Die Tafeln der Aristotelik und der Kontra-Aristotelik und ihre semantische Bedeutung	
3.	Vermittelte Reflexion und Negation	330
	Das sich selbst negierende "Wesen" – Hegels These von der Nichtformalisierbarkeit der doppelten Reflexion-in-sich – Subjektive Existenz ist sich auf sich selbst beziehende Negation – Widerlegung der idealistischen Lösung durch die mathematische Logik – Schlussbemerkungen	
BIBLIOGRAPHIE		343
NAMENVERZEICHNIS		
ANHANG		
	»Materialien zur Formalisierung der dialektischen Logik und der Morphogrammatik 1973-1975« von Rudolf Kaehr	1
1.	Proeminalrelation	5
2.	Polykontexturale Logik	9
3.	Morphogrammatik	82
4.	Bibliographie	115

Anmerkung_Gotthard Günther:
In diesem Werk wird der Terminus Aristotelisch in einer doppelten Bedeutung gebraucht. Erstens als generelle philosophische Konzeption im traditionellen Sinn und im Gegensatz zu nicht-Aristotelisch. Zweitens als technischer Komplementärbegriff zu "kontra-Aristotelisch". In diesem zweiten Fall ist unser Terminus im Text in Anführungsstriche gesetzt.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by *E. von Goldammer*

Copyright 2004 © vordenker.de
This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker
ISSN 1619-9324

How to cite:
Gotthard Günther: Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik, in: www.vordenker.de (Edition: Sommer 2004), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/downloads/grndvorw.pdf >

Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik

Gotthard Günther

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik[*]

Was ist eine nicht-Aristotelische Logik? Auf diese Frage hat im Jahre 1935 Oliver L. Reiser die folgende, bündige Antwort gegeben: "... any abandonment of the three laws of thought would constitute a non-Aristotelian logic." Es wird gut sein, sich die Radikalität dieser Aussage deutlich zu machen. Es genügt also nicht, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten teilweise oder endgültig zu suspendieren, wenn man in echte trans-Aristotelische Bereiche der Logik vorstoßen will. Der klassische Satz der Identität des Denkgegenstandes mit sich selbst und das aus ihm folgende Prinzip des verbotenen Widerspruchs müssen ebenfalls preisgegeben werden.

Reiser ist sich der Ungeheuerlichkeit seiner Charakterisierung einer nicht-Aristotelischen Logik ganz bewusst gewesen, denn er bemerkt ausdrücklich: "If the laws of thought should fall, then the most profound modification in human intellectual life will occur, compared to which the Copernican and Einsteinian revolutions are but sham battles."[1]

Es liegen sehr gute, fast überzeugende Gründe vor anzunehmen, dass wir Menschen den Bannkreis des Aristotelischen identitätstheoretischen Denkens niemals überschreiten können. Unsere klassischen Denkgesetze sind der direkte Ausdruck der Funktionsweise unseres Gehirns. Die Aristotelische Logik wurzelt in der physiologischen Unmöglichkeit einer simultanen Ingangsetzung reziproker (inverser) neuraler Reaktionen. Wenn der physische Prozess, der den Gedanken "A" trägt, im Vollzug ist, kann der korrespondierende Vorgang, der "non-A" produzieren würde, nicht gleichzeitig sich abwickeln [2]. Ein Neuron, das im Sinne eines bestimmten Erlebniswertes besetzt

---

* Zweite erweiterte Auflage von 1978 (Felix Meiner Verlag, Hamburg – ISBN 3-7873-0392-8)
In der zweiten Auflage sind die "Materialien zur Formalisierung der dialektischen Logik und der Morphogrammatik" von Rudolf Kaehr enthalten.
Die erste Auflage von "Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik" erschien 1959 (Felix Meiner Verlag, Hamburg). Die zweite Auflage (erweitert um die 'Materialien zur Formalisierung der Dialektischen Logik und der Morphogrammatik bis 1975' von Rudolf Kaehr erschien 1979. Eine dritte Auflage wurde 1991 herausgegeben.

1 O. L. Reiser, Non-Aristotelian Logic, The Monist, 45; S. 103.

2 Aristotelische Logik setzt voraus: "the impossibility of simultaneous innervation of reciprocal neuro-museular patterns. If the bodily process underlying the thought of 'A' is in process, the bodily process underlying the thought of 'non-A' cannot also be in process at the same time", Ibid. S. 114.

ist, kann nicht zu gleicher Zeit die Negation dieses Bewusstseinsimpulses vollziehen.

Unsere physische Existenz ist "Aristotelisch", daran kann gar kein Zweifel bestehen. Und soweit unser Denken ein "existentieller" Vorgang ist, ist es ebenfalls "Aristotelisch" und wird diese Eigenschaft auch bis zum jüngsten Gericht nicht aufgeben! In diesem Sinn liefert die auf der einfachen Antithese von Sein und Nicht-Sein beruhende klassische Logik die primordiale Gestalt des Denkens. Sie reflektiert ihre eigenen Seinsbedingungen als logische Gesetze. Diese Einsicht aber provoziert sofort die weitere Frage: Ist unser Denken durch seine eigenen Existenzvoraussetzungen kategorial endgültig und erschöpfend determiniert, oder aber liegen in der Reflexion die Möglichkeiten zu einer Überdetermination, durch die sich dieselbe dem ursprünglichen und ausschließlichen Diktat einer existentiell und objektiv vorgegebenen Seinsthematik zu entziehen vermag? In andern Worten: ist Sein des Seienden das erste, einzige und letzte Thema des Begreifens, oder besitzt das Denken in sich die Möglichkeit, über jene bisher äußerste Grenze seiner theoretischen Intentionen in neue trans-klassische metaphysische Regionen des begrifflichen Verstehens vorzustoßen?

Die bisherige Geschichte des abendländischen Denkens hat diese Frage selbstsicher und emphatisch verneint. Man hat unermüdlich darauf hingewiesen, dass die Frage nach dem Sein des Seienden logisch von nicht zu überbietender Allgemeinheit ist. Alles Denken müsse ein Objekt haben, und die letzte äußerste Bestimmung, unter der Objektivität überhaupt begriffen werden könne, falle mit der Grenzformel alles theoretischen Verstehens: Sein des Seienden, zusammen. Insofem ist die klassische Gestalt der Logik nicht nur die erste, sie ist auch die letzte und endgültige Form des reinen Begriffs. Selbst ein göttliches Bewusstsein, wenn es "denkt", muss "klassisch" denken.

Aber dieses Urteil ist neuerdings verdächtig geworden. Man vergesse nicht, der – höchst befangene – Richter in diesem Streit ist die klassische Logik selbst. Das Urteil, dass man über die einfache (zweiwertige) Antithese von Sein und Nichtsein im Denken nie hinausgehen könne, ist selbst mit klassischen Denkmitteln produziert worden. Und wir wollen gar keinen Zweifel daran lassen, dass dasselbe evident, überzeugend und völlig unwidersprechlich ist, wenn man sich eben jener Argumente bedient, die auf dem Boden der traditionellen Identitätslogik zur Verfügung stehen. Aber es bleibt eine petitio principii. Niemand kann erwarten, dass der Satz von der seinsthematischen Identität des Denkgegenstandes durch eine Reflexion außer Kraft gesetzt wird, die jenes Identitätsprinzip fraglos voraussetzen muss, um selbst erst in Bewegung zu kommen.

Solange also keine anderen Mittel zur Verfügung standen als die, welche nur eine einfache, auf ihren "objektiven" Gegenstand ausgerichtete, identitätstheoretische Formalisierung der Reflexion erlaubten, konnte vernünftigerweise auch kein anderes Urteil erwartet werden. In der uns von den Griechen überlieferten Alternativlogik gab es nur die eine Möglichkeit: "das Wahre

oder das Falsche erfassen als das ewig sich gleich bleibende Verhalten desselben Objekts" (Aristoteles, Metaphysik). Damit war die identitätstheoretische Thematik des Seins des Seienden als letztes Ziel alles Denkens inthronisiert.

Nicht von der Philosophie her, die schwer an ihrem metaphysischen Erbe trug, sondern von einem allen transzendentalen Problemen stark entfremdeten mathematischen Denken ist nun in jüngster Zeit der folgende Gedanke vorgetragen worden. Eine Wahr-und-Falschlogik produziert, wenn sie strikt formalisiert wird, einen zweiwertigen Kalkül. Was hindert uns nun, von einem solchen zu drei-, vier- oder generell n-wertigen Kalkülsystemen überzugehen? Dem Gedanken folgte die Tat, und man begann mit mehrwertigen logischen Rechenstrukturen zu experimentieren. Eins der wichtigsten Resultate dieser anfänglichen Bemühungen war die Einsicht, dass die Wahrscheinlichkeitslogik mit ihrer beliebig zu differenzierenden Skala von Wahrscheinlichkeits"werten" keine echte trans-klassische Logik ist und dass die Umgestaltung der zweiwertigen (seinsthematischen) Systematik des Denkens vom Standpunkt der Erfordernisse der Wahrscheinlichkeitslehre weder notwendig noch auch erwünscht sei. Unter einer mehrwertigen (transklassischen) Logik sei vielmehr ein logischer Strukturzusammenhang zu verstehen, der auf einem mehrwertigen System des Aussagenkalküls aufgebaut sei [3].

Diese Auffassung – der wir uns übrigens vorbehaltlos anschließen – ist schon 1935 vertreten worden. Seither aber hat die Entwicklung der mehrwertigen Kalküle nur geringe, ihre philosophische Interpretation als nicht-Aristotelische Logik überhaupt keine Fortschritte gemacht. Im Gegenteil, es ist von Logikern öfters darauf hingewiesen worden, dass der logische Charakter dieser mehrwertigen Strukturen sehr problematisch sei, speziell unter dem Gesichtspunkt, dass sie das Kontradiktionsprinzip auflösen. Man hat auch vermutet, dass gewisse – ev. die Mehrzahl – der Funktoren, die in den höherwertigen Kalkülen auftreten, keiner logisch-philosophischen Interpretation fähig seien. Aus diesem Grunde liegt das Schwergewicht der modernen Kalkülforschung selbst heute noch auf dem Gebiet des zweiwertig-klassischen Denkens. D.h., es ist in seinen letzten philosophischen Intentionen Platonisch-Aristotelisch.

Dazu ist folgendes zu bemerken: Die Vermutung, dass die mehrwertigen Kalküle in ihrem vollen Umfang ev. einer philosophischen Interpretation nicht fähig seien, ist irrig. Das hier der Öffentlichkeit unterbreitete Werk ist der Aufgabe gewidmet, eine solche Interpretation und damit die philosophische Grundlage einer generell mehrwertigen Logik zu liefern. Wir nennen eine solche Logik 'nicht-Aristotelisch', weil sich in ihr in der Tat die klassischen Grundmotive des Denkens:

---

3 Tarski, Wahrscheinlichkeitslehre und mehrwertige Logik. Erkenntnis V (1935) Siehe S. 174. Vgl. auch J. Lukasiewicz, Zur vollen dreiwertigen Aussagenlogik. Ibid. S. 176.

- das Prinzip der undifferenzierten Identität des logischen Objekts,
- des absolut verbotenen Widerspruchs und
- des Satzes vom zweiwertig ausgeschlossenen Dritten

auflösen. Schon in einem dreiwertigen System als dem einfachsten Fall einer mehrwertigen Logik spaltet sich das einfache klassische Identitätsprinzip in das Doppelmotiv der unmittelbaren Seinsidentität und der inversen Reflexionsidentität. In einem vierwertigen Kalkül gabelt sich die Reflexionsidentität in weitere streng zu unterscheidende Identitätsmotive. Es ist leicht einzusehen, dass wachsender Wert von "n" in einem n-wertigen System der Logik zu einer generellen Auflösung der klassischen Reflexionsmotive führt. Denn mit einer Schwächung des ursprünglichen rigorosen zweiwertigen Identitätsaxioms geht eine korrespondierende thematische Verdünnung des Kontradiktionsprinzips Hand in Hand. Und was das Tertium non datur anlangt, so wird, dasselbe schon im dreiwertigen Strukturbereich durch das Prinzip vom ausgeschlossenen Vierten ersetzt.

Unser Denken schreckt vor solchen Konsequenzen zurück. Um so mehr, als es zu diesem Zeitpunkt noch ganz unmöglich ist, endgültig die Bilanz dessen zu ziehen, was wir verlieren, und dessen, was wir bei einem Vorstoß über die bisherigen Grundlagen unseres theoretischen Bewusstseins hinaus etwa gewinnen können. Und doch muss der Versuch gemacht werden. Dass die klassische Identitätslogik in der Naturwissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts mehr und mehr zu versagen beginnt, das pfeifen schon die Spatzen von baufällig gewordenen Dächern. Und wenn wir in den historischen Wissenschaften uns auch nur flüchtig umsehen, so kann nur konstatiert werden, dass hier die traditionelle Alternativlogik nie auch nur im entferntesten genügt hat. Die Kategorien, die sie zu produzieren fähig ist, sind von einer geradezu lächerlichen Inadäquatheit, vergegenwärtigt man sich einmal die komplexen und metaphysisch hoch belasteten Voraussetzungen unserer Geistes- und Sozialwissenschaften. Aber gerade hier wird das Bedürfnis nach Exaktheit und rational verbindlicher Orientierung immer dringender. Denn unser mangelndes Wissen um die metaphysischen Gesetze, die unser gegenwärtiges historisches Dasein dominieren, treibt uns nur immer tiefer in die Unordnung einer nicht mehr regelbaren Lebensführung und in die Wüste einer aller spirituellen Werte beraubten Existenz

Der Besitz einer trans-Aristotelischen Logik aber impliziert zugleich die Verfügbarkeit eines neuen metaphysischen Weltbildes. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass die Aristotelische Logik der "getreue Ausdruck und Spiegel" der klassischen Metaphysik ist. Und die essentielle Verknüpfung beider hat sich durch die ganze abendländische Geschichte des Geistes erhalten "und tritt an bestimmten Wendepunkten der geschichtlichen Entwicklung immer von neuem in charakteristischer Deutlichkeit hervor"[4]. Und solange die tradierte identitätstheoretische Logik der Maßstab unseres

4 E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. S. 4.

Bewusstseins bleibt, werden wir aus den Voraussetzungen und Attitüden eines metaphysischen Lebensgefühls handeln, das zwar die Weltgeschichte für mehr als zweitausend Jahre beherrscht hat, dem wir de facto aber innerlich seit der Renaissance langsam zu entwachsen beginnen und das sich mehr und mehr als unzureichend erweist, angemessene Entscheidungen und Orientierungen angesichts der unerwarteten und bestürzenden Perspektiven zu liefern, die sich dem Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts eröffnen.

Es liegt damit auf der Hand, dass die Entwicklung einer neuen philosophischen Konzeption des Denkens nicht die subalterne Angelegenheit der Konstruktion einer noch nicht dagewesenen Variante der abstrakten symbolischen Kalkülsysteme ist. Es genügt nicht, ein neues Rechensystem für theoretische Begriffe, das allen früheren überlegen ist, einzuführen. Logische Kalkültechnik ist allerdings in unserm Fall ganz unabdinglich notwendig. Die theoretische Intuitionskraft unseres Denkens beginnt schon auf dem Gebiet der klassischen Logik zu versagen, wenn die entwickelten begrifflichen Konstellationen auch nur einen untergeordneten Grad von Komplikation überschreiten, in nicht-Aristotelischen Regionen aber sind unsere natürlichen Evidenzgefühle hoffnungslos inadäquat, und auch die elementarsten Voraussetzungen müssen durch eine exakte Technik gesichert werden. (Eine Aufgabe, der der zweite Band dieses Werkes gewidmet ist.) Die Grundlegung eines nicht-identitätstheoretischen, nicht-Aristotelischen Denkens ist vielmehr in erster Linie eine philosophische Aufgabe. Es muss ein materialer Problemkreis aufgewiesen werden, der auf der klassischen Ebene des Denkens nicht existiert und der, selbst wenn er entdeckt und formuliert ist, sich den Behandlungsmethoden unseres überlieferten Denkens grundsätzlich entzieht

Ein solches trans-klassisches – nur mit nicht-Aristotelischen Denkmitteln zu behandelndes – Problemgebiet wird im ersten Bande beschrieben. Sein designierendes Kennwort ist: Reflexion.

Sein-überhaupt als die metaphysische Wurzel alles Seienden ist nicht Reflexion. Und Reflexion kann nicht in Seinskategorien begriffen und verstanden werden. Sein ist – so lehrt uns die klassische Tradition – absolute Identität der Existenz mit sich selbst. Sie ist das absolute Ausgeschlossensein des anderen (δάτερον). So ist es das Wesen des Seins, nur Beziehung auf sich selbst und zu sich selbst zu haben. Reflexion aber ist das Verhältnis des Bildes zum Abgebildeten. In den "Tatsachen des Bewusstseins" (1813) bemerkt Fichte: "… Ich nun erscheint sich niemals bloß als Ich, sondern immer mit einem Bilde, als habend und seiend ein Bild; denn nur dadurch, dass es sich *also* erscheint, erscheint es sich auch als Ich, und wird verstanden." Und einige Absätze weiter heißt es noch einmal: "das Ich erscheint sich in und mit einem Bilde überhaupt, und zwar mit einem Bilde des Seine."[5]

[5] Fichte, N. W. I. S. 426 f

Der Archetyp aller Reflexion ist das Bewusstsein, und Fichte wird nicht müde, seinen Hörern einzuhämmern, dass ichhaftes Bewusstsein nicht durch die einfachen identitätstheoretischen Kategorien der "gemeinen" (klassischen) Logik begriffen werden könne. Das Verstehen von Reflexion ist dem von Sein genau invers. Das Selbstverständnis des auf sich selbst reflektierenden Bewusstseins hat "zwei entgegengesetzte Momente des Verstehens ... Verstehen des Seins eben schlechtweg, und Verstehen des Verstehens des Seins".[6] Dass das Verstehen des Seins eine klassische, strikt identitätstheoretische Logik produziert, daran kann nun wirklich nicht gezweifelt werden. Die ganze Geistesgeschichte des Abendlandes ist vom Gesichtspunkt der formalen Logik her gesehen eine unermüdlich wiederholte Demonstration dieser These. Wie aber steht es um das Verstehen des Verstehens von Sein? Die Frage lässt sich präziser formulieren, wenn man sie in etwas moderneren Wortlaut kleidet und z.B. in der folgenden Variante äußert: Ist es möglich, die klassische Logik und ihr Verhältnis zum Objekt in einer Metasprache zu denken, die die formale Struktur unseres traditionellen, ontologisch orientierten theoretischen Bewusstseinsprozesses noch einmal genau wiederholt? Kann also eine Reflexion auf das zweiwertige Platonisch-Aristotelisch-Leibnizsche System des abendländischen Denkens selber sich einer zweiwertigen identitätstheoretischen formalen Logik Aristotelischer Provenienz bedienen?

Es dürfte möglich sein, auf diese Frage heute eine definitive Antwort zu geben. Was in der mathematischen Logik der letzten Jahrzehnte unternommen worden ist, ist in seinen prinzipiellen Fragestellungen ein praktischer Versuch, durch eine Reflexion auf die klassische Gestalt des Denkens in einer neuen Reflexionsdimension die theoretische Tragweite und den generellen Gültigkeitsmodus unserer tradierten Formidee des zweiwertigen Denkens festzustellen. Man hat dabei für die Metasprache, in der die klassische Objektsprache untersucht wurde, ebenfalls einen zweiwertigen, strikt identitätstheoretischen Formalismus benutzt. Es kann nun gar kein Zweifel daran bestehen, dass die auf diese Weise gewonnenen Resultate unser logisches Wissen ganz immens bereichert haben. Andererseits aber haben sich uns Perspektiven geöffnet, die es von nun ab unmöglich machen, dass wir uns der Einsicht verschließen, dass die zweiwertige Logik kein zureichendes Instrument ist, um in einer Metatheorie *auf* die zweiwertige Theorie der objektiven Seinsidentitäten zu reflektieren! Unsere Frage, ob das klassische Denken die Kapazität besitzt, auf seine eigene logische Systematik zu reflektieren und sich so in einem (zweiwertigen) Nachdenken über den zweiwertigen Formalismus zu wiederholen, muss also mit einem, entschiedenen Nein beantwortet werden.

Die wesentlichsten Daten, die diese negative Antwort provozieren, sollen kurz aufgezählt werden. Erstens besteht in der entwickelten Metatheorie eine empfindliche Diskrepanz zwischen Aussagen über das Identitätsprinzip und

6 Ibid. S. 410.

denen, die das Tertium non datur betreffen. Zweitens bleibt die logische Relation zwischen der klassischen Basissprache, die untersucht wird, und den sich in einer unendlichen Hierarchie ordnenden Metasystemen, die diese Untersuchung anstellen, sehr obskur. Es ist nicht festzustellen, in welchem transzendentalen System sich der Gegensatz von logischem Objekt und logischem Subjekt jetzt konstituiert. Drittens ist in einer zweiwertigen Metasprache der Begriff "Objekt" grundsätzlich zweideutig, weil der zweiwertige Aussagenkalkül uns kein Mittel an die Hand geben kann, zwischen "Objekt" als denktranszendentem kontingentem Gegenstand und "Objekt" als gedachtem Reflexionsprozess zu unterscheiden. Ganz gewiss muss es unser Ziel sein: "… to set up a consistent theory of classes and concepts as objectively existing entities", wie Kurt Gödel in einer Analyse der Russelschen Ideen zur Logik feststellt [7]. Die Frage, die aber bis heute nicht beantwortbar ist, ist die: Was ist der Unterschied zwischen der objektiven Existenz eines seienden Dinges (mit dem sich die klassische Logik beschäftigt) und der objektiven Existenz eines klassischen Reflexionsprozesses, auf den jetzt seinerseits reflektiert werden soll? Viertens und letztlich ist es bis dato nicht gelungen,. die logischen Paradoxien aufzulösen. Was man allein erreichen konnte, war eine Verbannung dieses höchst gefährlichen Sprengstoffes aus den praktisch benutzten Formalismen mit ad hoc stipulierten Techniken. Diese Techniken – wie z. B. die Typentheorie – sind aber selbst höchst problematisch und erfreuen sich keineswegs allgemeiner Anerkennung. Unter diesen Umständen muss die bisherige Methode, die zweiwertige Logik selbst zu benutzen, um auf die Struktureigenschaften des zweiwertigen Denkens zu reflektieren, als nur vorläufig gelten. Ihre Resultate, so wertvoll und unersetzlich sie auch für den Fortschritt der Logik sind, sind wesentlich "negativ". D.h., die klassische Logik als systematisch geschlossenes System löst sich in ihnen auf. Hier vollzieht sich ein historisch unvermeidlicher und unbedingt notwendiger Prozess [8]. Aber diese Methode kann keine *positiven* Resultate im Sinn einer echten trans-klassischen Logik produzieren, wobei wir unter einem trans-klassischen Formalismus ein System verstehen, das auf einer nicht Platonisch-Aristotelischen Idee des Denkens aufgebaut ist. Auch die moderne Theorie der Metasprache bleibt in der alten Tradition befangen.

Wir stipulieren also: echtes trans-klassisches Denken kann nur dort entstehen, wo auf unser bisheriges zweiwertiges Denken mit den Mitteln einer drei- oder generell n-wertigen Logik reflektiert wird.

Der zweiwertige Kalkül der klassischen Tradition stellt eine extensionale Technik dar, die mit ebenfalls extensionalen Begriffen arbeitet. Das ist durch

---

7 K. Gödel, Russell's Mathematical Logic, S. 152, in: The Philosophy of Bertrand Russell.

8 Zum abschließenden Charakter des bisherigen mathematisch-logischen Denkens, Vgl. die außerordentlich klare und überzeugende Darstellung in G. Martin, Neuzeit und Gegenwart in der Entwicklung des mathematischen Denkens. Kantstudien 45 (1953/54) S. 155-165.

den logischen Positivismus mit dankenswerter Klarheit festgestellt worden. Reflektieren wir aber auf den theoretischen Sinn und die Gültigkeitsstruktur der klassischen Logik selbst, so ist das Begriffssystem, das wir benutzen, ganz fraglos intensional Andererseits bleibt ein logisches Rechensystem, wenn wir von zwei zu drei oder generell n Werten übergehen, unveränderlich extensional.

Wir müssen uns also vorerst darüber Rechenschaft abgeben, ob eine intensionale Problematik durch eine extensionale Kalkültechnik dargestellt werden kann. Wir nehmen die in den hier vorgelegten Untersuchungen erzielten Resultate vorweg, wenn wir sagen, dass dies in der Tat möglich ist. Es wird sich folgendes ergeben:

1. Eine zweiwertige Logik arbeitet mit ausschließlich extensionalen Begriffen und ist immer eine Theorie des objektiven, denktranszendenten Seins.
2. Jedes n-wertige System, wobei n > 2, ist eine formale Theorie des Reflexionsprozesses. Die mehrwertige Logik ist technisch extensional, aber begrifflich-thematisch intensional.
3. Der Unterschied von 1. und 2. konstituiert die Unterscheidung von Aristotelischer und nicht-Aristotelischer Logik.

Wenn aber das Interpretationssystem der mehrwertigen Kalküle intensionalen Charakter hat, so bedeutet das, dass *die metaphysischen Voraussetzungen, die durch das zweiwertige klassische System impliziert werden, für ein generell n-wertiges Denken nicht mehr gelten.* Das ist bisher nicht beachtet worden. Man hat versucht, die mehrwertigen Funktoren in strikter Analogie zu den klassischen zu denken. Dabei hat sich aber herausgestellt, dass die überwältigende Mehrzahl aller Funktoren, die in den mehrwertigen Systemen auftreten, völlig uninterpretierbar sind. Schon die Wertstruktur des relativ einfachen dreiwertigen Kalküls zeigt völlig rätselhafte Eigenschaften, die jeder Erklärung spotten, solange man das metaphysische Modell, das dem zweiwertigen Denken zugrunde liegt, auf mehrwertige Strukturen zu übertragen versucht. Kurz gesagt, man hat mit nicht-Aristotelischen Kalkülen bisher noch nicht philosophisch arbeiten gelernt [9]. "Und die Fachlogistiker, die einst diese Systeme mit Enthusiasmus begrüßt haben, stehen ihnen heute zum größten Teil sehr skeptisch gegenüber."[10]

---

9 Daher die begreifliche Abneigung philosophisch orientierter Denker gegen diese Systeme, vgl. etwa: Paul F. Linke, Die mehrwertigen Logiken und das Wahrheitsproblem. Ztschr. f. Phil. Forsch. 111 (1948). Bes. S. 378 ff. u. 530 ff. Dto. B. v. Freytag-Löringhoff, Logik. Siehe S. 175 ff. Und schließlich W. Albrecht, Die Logik der Logistik. Etwa S. 43f. Obwohl dort nur generell von mathematischen Kalkülen und nicht ausdrücklich von mehrwertigen Systemen die Rede ist. Interessant auch die skeptische Haltung hinsichtlich der Mehrwertigkeit bei C. I. Lewis in "Alternative Systems of Logic" Bes. S. 507.

10 J. M. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus. S. 132.

Es gilt also zuerst ein philosophisches Modell für die mehrwertigen Kalküle zu liefern, das uns erlaubt, mit solchen Systemen inhaltlich interpretativ zu arbeiten und das vor allem ein unbeschränktes Identifizierungsverfahren für beliebige mehrwertige Funktoren liefert. Dieser *philosophischen* Grundlegung einer nicht-Aristotelischen, also mehrwertigen Logik ist der erste Band ausschließlich gewidmet. Dabei zeigte es sich, dass die philosophische Theorie des Selbstbewusstseins als einer totalen Reflexionsstruktur in der Entwicklung der transzendental-metaphysischen Logik von Kant bis zu Hegel und Schelling bereits in erstaunlichem Maße ausgebildet worden ist. Ihre bisher reifste Form hat sie in der Hegelschen Logik, speziell in den ersten drei Kapiteln des zweiten Buches der Großen Logik gefunden. Unsere Entwicklung des Problems schließt sich deshalb auf das engste an den Hegelschen Text an. Das hat eine teilweise Übernahme der Terminologie der Großen Logik zur Folge gehabt, und der Verfasser fühlt sich verpflichtet, dies Verfahren zu rechtfertigen. Die philosophische Theorie der Mehrwertigkeit ist schwierig genug, warum also ihre Darstellung dadurch noch unzugänglicher machen, dass man sich der obskuren Hegelschen Sprachweise bedient? Der Grund ist genau der gleiche, der Hegel und die übrigen spekulativen Idealisten zu ihrer schwerverständlichen Diktion getrieben hat.

Alle bisher entwickelten Sprachen in unseren terrestrischen Hochkulturen setzen ein zweiwertiges Weltbild voraus. Ihre Reflexionsstruktur ist deshalb ebenfalls rigoros zweiwertig, und es fehlen die linguistischen Mittel, um mehrwertige Erlebnissituationen in ihnen angemessen auszudrücken. Ein Beispiel soll die Situation verdeutlichen. Der klassische Kalkül kennt einen und nur einen Begriff von "und". Das gleiche gilt für die deutsche, englische, französische usw. Sprache. In einer dreiwertigen Logik aber werden bereits vier (!) verschiedene und durch differente logische Funktoren identifizierte Bedeutungen von "und" unterschieden. In unseren heutigen Umgangssprachen hat "und" in den folgenden Konjunktionen "ein Gegenstand *und* noch ein Gegenstand", "Ich *und* die Gegenstände", "Du *und* die Gegenstände", "Wir *und* die Gegenstände" immer die gleiche Bedeutung. In anderen Worten: die klassische Logik und die an ihr spirituell orientierten Sprachen setzen voraus, dass der metaphysische Begriff der Ko-existenz so allgemein gefasst werden kann und muss, dass in ihm der Unterschied zwischen gegenständlicher Existenz und den drei möglichen Aspekten von Reflexionsexistenz irrelevant ist. Begriffe wie "Ich", "Du" und "Wir"' haben in der uns überlieferten Logik schlechthin keinen Sinn. Logisch relevant ist dort nur die Konzeption: "Subjekt-überhaupt". Eine dreiwertige Logik aber setzt voraus, dass es logisch relevant ist, ob ich den Reflexionsprozess im subjektiven Subjekt (Ich) oder im objektiven Subjekt (Du) beschreibe. Unter dieser Voraussetzung aber müssen die obigen vier verschiedenen Bedeutungen von "und" genau auseinander gehalten werden.

Die spekulativen Idealisten haben diesen Abstand zwischen klassischer Umgangssprache und Reflexionstheorie instinktiv begriffen und sprachliche Notbrücken zu bauen gesucht. Wir haben ihrem Vorbild notgedrungen folgen

müssen. Überdies existiert diese Schwierigkeit nur für den ersten Band, wo wir uns in der paradoxen Lage sehen, mit den Hilfsmitteln einer "Aristotelisch" orientierten Sprache eine nicht-Aristotelische Theorie des Denkens entwickeln zu müssen. Im zweiten Band liegen die Dinge einfacher. Dort steht uns der mehrwertige Kalkül zur Verfügung. Mit Mehrwertigkeit aber kann man epistemologisch nicht arbeiten, es sei denn, man besitzt bereits eine philosophische Theorie, die angibt, wie mehrwertige Systeme interpretiert werden müssen. Der Aufbau mehrwertiger logisch metaphysischer, Grundbegriffe musste deshalb vorausgeschickt werden. Und dass wir dafür die in der bisherigen Geschichte der Philosophie geleistete Vorarbeit, selbst wenn sie in einer mehr als obskuren Terminologie dargestellt ist, weitgehend in Anspruch genommen haben, ist nur selbstverständlich.

Die Notwendigkeit einer trans-Aristotelischen Grundlegung der modernen Logik hat dem Verfasser mindestens seit 1930 vorgeschwebt. Mehrere seiner Versuche, eine neue Theorie des Denkens in einer zweiwertigen Systematik aufzubauen, sind gescheitert. Seine Arbeit begann erst dann einige Fortschritte zu machen, als er sich gegen Ende des Krieges (1945) endgültig entschloss, "Nicht-Aristotelik" mit Mehrwertigkeit gleichzusetzen. Dann aber stockte der Fortgang der Arbeit von neuem. Eine philosophische Theorie der Mehrwertigkeit war nicht durchführbar, ehe sich nicht ein allgemeines Verfahren feststellen ließ, durch das jeder beliebige logische Funktor eines n-wertigen Systems semantisch einwandfrei identifizierbar war. Die Lösung dieses Problems nahm weitere Jahre in Anspruch und hat erst etwa 1951 eine den Verfasser einigermaßen zufrieden stellende Formulierung gefunden.

Damit schien der Wunsch gerechtfertigt, mit den bisher erreichten Resultaten an die Öffentlichkeit zu treten. Der Plan eines Werkes über die philosophischen Grundlagen einer nicht-Aristotelischen Logik wurde der Bollingen Foundation in New York im Jahre 1953 unter Hinweis auf eine vorläufige Veröffentlichung des Verf. unter dem Titel: "Die philosophische Idee einer nicht-Aristotelischen Logik" (Brüssel 1953) vorgelegt. Die Foundation bewilligte großzügig die Mittel, die den Verf. für die nächsten drei Jahre zwecks Ausarbeitung des ersten Bandes freistellten. Diese Niederschrift war Anfang 1957 in einer revidierten Fassung im großen und ganzen abgeschlossen, und dank der Fürsprache von Prof. Dr. Kurt Gödel vom Institute For Advanced Studies in Princeton und Dean Jacob Klein, St. John's College, Annapolis, Md., entschloss sich die Foundation, ein weiteres mehrjähriges Stipendium für die endgültige Niederschrift des zweiten Bandes "Logistischer Grundriss und Intro-Semantik" zu bewilligen. Der zweite Band soll dem ersten baldmöglichst folgen.

An dieser Stelle scheint es geraten, rechtfertigend oder, wenn man will, entschuldigend auf den Darstellungscharakter des ersten Bandes hinzuweisen. Von sachverständigen Lesern des Manuskripts ist der Verf. darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Text, "Wiederholungen" und wohl auch "Abschweifungen" enthält. Was den ersten der beiden Einwände betrifft, so ist in der Tat ein ehrliches Schuldbekenntnis angebracht. Die ärgsten diesbezügli-

chen Verstöße sind bei mehrmaligem Lesen des Textes ausgemerzt worden. Wir haben aber eine reichliche Anzahl periodisch wiederkehrender Formulierungen geflissentlich stehen lassen. Wer vertraut mit den Originalfassungen fern-östlicher, religiöser, z.B. buddhistischer, Texte ist, weiß, dass sich dort bestimmte Wendungen mit minimalen Variationen in nicht enden wollender Weise iterieren. In europäischen Übertragungen wird diesem Missbrauch mit der Geduld des Lesers mit Recht ein Riegel vorgeschoben. Wir lesen diese Texte zwecks Erwerb von religionsgeschichtlicher Information, die durch eine derartige Redundanz der Sprache nicht im geringsten bereichert wird. Es ist aber mit Recht darauf hingewiesen worden (und die moderne Kommunikationstheorie hat das Urteil der Religionsgeschichtler bestätigt), dass ein solcher sprachlicher Überfluss einem bestimmten reflexionstheoretischen Zweck dient. Es soll durch die Monotonie der Wiederholungen erreicht werden, dass ein für die religiöse Information noch unvorbereiteter Bewusstseinszustand allmählich auf ein neues Reflexionsniveau gehoben wird, auf dem allein ihm die durch den Text vermittelten religiösen Gehalte zugänglich sein können. Diese durch Redundanz induzierte Erlebnisverfassung ist nicht die normale.

Bei dem Übergang von der klassischen Logik zu einer trans-klassischen Reflexionssituation begegnen wir einer analogen Schwierigkeit. Unser Bewusstsein ist mit dem chronischen "Defekt" einer ontologischen Ermüdbarkeit behaftet. D.h., es gravitiert, sich selbst und seinem Mechanismus überlassen, immer auf den niedrigsten und spannungslosesten Reflexionszustand hin. Das aber ist die einwertige Erlebnisverfassung. Sie allein ist "natürlich". In ihr ist die Selbstreflexivität des Subjektiven ganz passiv. Sie ruht gelöst im Sein. Aber schon der uns heute gewohnt gewordene Zustand zweiwertigen Denkens, in dem sich das Ich vom Sein abstößt und von ihm "theoretische" Distanz gewinnt, verlangt eine reflexive Energie, die extra geleistet werden muss. Hegel spricht sehr bezeichnend von der "Anstrengung des Begriffs". Was den klassischen Bewusstseinszustand anbetrifft, so haben wir diese Anstrengung im großen und ganzen hinter uns. Eine mehrtausendjährige, längst vor Aristoteles beginnende Bewusstseinsgeschichte hat dem Reflexionsprozess in den institutionellen Formen des objektiven Geistes Fundamente untergeschoben, die einem Rückfall des Bewusstseins in reflexiv entspanntere Zustände einen erheblichen Widerstand leisten. Es bedarf schon einer Panik oder Schockwirkung, um die Abdämmung der Reflexion nach unten zu zerstören und primitiv archaischen Erlebnisformen wieder die Oberhand zu verschaffen.

Für ein mehrwertiges Denken aber existieren heute noch keine solche Stützen und Sicherungen, und einen hoch reflektierten Bewusstseinszustand im Denken dauernd festzuhalten ist mit einer ganz ungewöhnlichen Anstrengung verbunden. Zweiwertige Gedankenvollzüge haben für uns heute einen zuverlässigen "Übungswert" (Avenarius). Das gleiche kann von mehrwertigen Erlebnissituationen kaum gesagt werden. In diesem Sinn ist der Zweck des ersten Bandes nicht nur, gewisse objektive Information zu vermitteln, was

allerdings mit einem Minimum an Redundanz bewerkstelligt werden könnte, sondern darüber hinaus die Reflexionsfähigkeit durch geflissentliche Wiederholung bestimmter Thesen zu stützen. Logische Evidenz, die unseren bisherigen Erlebnisraum transzendiert, fällt nicht vom Himmel. Sie muss langsam erworben werden. Der Verf. bittet inständig ihm zu glauben, wenn er versichert, dass ihm jegliche Anmaßung fern liegt, wenn er bestimmte Sachverhalte, die der ungeduldige Leser nun schon "weiß", wieder und wieder formuliert. Es ist relevant, den Unterschied zu erfahren, wenn dasselbe Wissen auf verschiedenen Reflexionsebenen auftritt.

Darüber hinaus treten in einer logischen Theorie des Selbstbewusstseins Iterationen von strukturellen Motiven auf, die in der Natur der Sache liegen und völlig unvermeidbar sind – auch wenn auf die chronische Ermüdbarkeit der Reflexionskapazität des Lesers und den daraus resultierenden Hang zum Vergessen keine besondere Rücksicht genommen werden soll. Nur in einem ausschließlich das isolierte Objekt anvisierenden Denken strömt die Reflexion unentwegt von der. Subjektivität fort und folgt ihrem "natürlichen" Gefälle. Eine Darstellung der Selbstreflexivität des Bewusstseins aber definiert ein logisches Rückkopplungssystem (feed-back). Ein Gedanke, der diese Situation beschreibt, bewegt sich in einem Kreis und kehrt so dauernd zu sich selbst zurück. In den folgenden Kapiteln treten mehrere solcher "Kreise" auf. Der weiteste ist vielleicht der, in dem das logische Motiv vom Tertium non datur zum Grunde und von da zum Drittensatz zurückläuft.

Die hier versuchte Rechtfertigung gewisser anstößiger Eigenschaften des Textes erstreckt sich nicht auf die ästhetisch-stilistische Seite. Der. Verf. ist sich sehr bewusst, dass er seine Aufgabe mit viel weniger Subtilität und Geschick gehandhabt hat, als im Interesse der glatten Lesbarkeit wünschenswert gewesen wäre. Was das betrifft, bleibt ihm nichts übrig, als um die Nachsicht derer zu bitten, die ihm auf dem hier betretenen Weg folgen wollen. Der zweite Band, in dem eine andere Technik der Darstellung zur Verfügung steht, wird, wie wir hoffen, einer solchen Entschuldigung nicht bedürfen.

Es ist dem Verfasser ein aufrichtiges Bedürfnis, an dieser Stelle der Bollingen Foundation in New York und speziell Herrn Ernest Brooks jr. seine warme Dankbarkeit für die so willig gewährte und so generös gegebene Unterstützung dieses in deutscher Sprache geschriebenen Werkes auszusprechen. Dank gebührt ebenfalls den Herren Prof. Dr. Robert Ulich (Harvard University), Prof. Dr.C.F. v. Weizsäcker (Universität Hamburg) und Prof. Robert B. Johnson (Virginia Union University), die sich ernsthaft und erfolgreich darum bemühten, dieser Arbeit die notwendige materielle Unterstützung zu verschaffen. Ganz besonders aber fühle ich mich den Herren Jacob Klein und Kurt Gödel verpflichtet. Der Verfasser ist überzeugt, dass er heute noch nicht in der Lage wäre, diesen ersten Band der Öffentlichkeit vorzulegen ohne den dauernden Rückhalt, den er an den beiden Herren gefunden hat.

Da dem Verfasser einige Punkte in der Interpretation der klassischen Logik durch den Mathematiker nicht klar waren, hat er sich mehrere Male brieflich

zwecks Information an Herrn Gödel gewandt. Die bereitwillige erteilte Auskunft, für die wir an dieser Stelle Herrn Gödel ganz besonders danken möchten, ist im Text (unter Hinweis auf die Quelle) verwendet worden. Es erübrigt sich zu sagen, dass der Verfasser für die von ihm gewählten Formulierungen verantwortlich ist und dass selbstverständlich auch eine mögliche Missinterpretation der ihm gegebenen Hinweise nicht ausgeschlossen werden darf.

Als es an die technische Fertigstellung des Manuskripts ging, war es wieder Herr Ernest Brooks jr., der helfend einsprang, indem er die Kosten für die maschinelle Abschrift des Manuskripts noch zusätzlich bewilligte. Auch dafür möchte der Verfasser seinen Dank ausdrücken. Soviel über die amerikanische Seite der Unterstützung dieser Arbeit. In Deutschland ist es erstens die Deutsche Forschungsgemeinschaft, der der Verfasser seinen warm gefühlten Dank aussprechen möchte. Ohne ihren Druckkostenzuschuss hätte sich die Publikation dieses etwas umfangreichen Werkes nicht ermöglichen lassen. Was Korrekturenlesen and andere, wesentlichere Hilfe anbelangt, so hat sich die Frau des Autors, Marie Günther, ein besonderes und freudig anerkanntes Verdienst erworben. Und last but not least ist die Dankesschuld gegenüber Herrn Dr.h.c. Felix Meiner zu erwähnen, der die Publikation übernommen hat. Es war der Meiner Verlag, der im Jahre 1933 die "Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik" veröffentlichte, in welcher Schrift der Verfasser zum ersten Mal die Vermutung aussprach, dass es exakt rationale Bereiche jenseits der Region unseres klassischen, Denkens geben müsse. Indem Herr Meiner jetzt diesen ersten Grundriss einer Theorie des nicht-Aristotelischen Denkens verlegt und damit einem philosophischen Motiv über mehr als zwei Jahrzehnte hinweg die Treue hält, hat er uns seinem Verlag tief verpflichtet.

Das Hegelbuch des Verfassers enthielt ein Versprechen hinsichtlich jener unbekannten Dimension des Denkens. Der tief gefühlte Wunsch, dass dieses neue Werk vom philosophischen Publikum als eine Einlösung dieses alter Versprechens betrachtet werden möchte, soll dieses Vorwort schließen.

Richmond, Va. 9. Juni 1957.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

18 Jahre sind verflossen, seit der Felix Meiner Verlag die erste Auflage von "Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik" veröffentlichte. Es blieb bei dem ersten Band, der unter dem Untertitel "Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen" erschienen ist. Wäre der zweite Band dem ersten im Abstand einiger weniger Jahre gefolgt – wie ursprünglich vorgesehen –, so müsste der Autor auf jenes Folgeprodukt jetzt mit ganz erheblichem Unbehagen zurückblicken. Er war zwar schon 1958 in der Lage, eine spezielle Theorie der Mehrwertigkeit zu entwickeln, deren ausgedehnte Darstellung das Rückgrat des zweiten Bandes bilden sollte, aber der Kalkül, den er unter dem Titel "Die Aristotelische Logik des Seins und die nicht-Aristotelische Logik der Reflexion" in der Ztschr. f. Phil. Forsch. XII, 3 im Jahre 1958 vor das philosophische Publikum gebracht hatte, erwies sich bei weiterer Bearbeitung nicht als tragfähig genug, die im ersten Bande angeschnittene Problematik ausreichend zu unterstützen. Es war ein Glück für ihn, dass er schon in den Jahren, in denen er mit der Vorbereitung des ersten Bandes beschäftigt war, mit der seit dem Anfang der 40er Jahre langsam entstehenden amerikanischen Kybernetik in Berührung kam. Dieser Kontakt war höchst folgenreich. Vor allem vermittelte er ihm überraschend schnell die Einsicht, dass das, was er sich bisher unter einem transklassischen Logikkalkül vorgestellt hatte und was fast ausschließlich auf der Idee beruhte, dass eine nicht-Aristotelische Logik nichts anderes sei als ein Stellenwertsystem der klassischen Logik, das sich in einfacher Analogie zu den Zählmethoden unserer elementaren Rechensysteme aufbauen ließe, den philosophischen Forderungen, die daran gestellt werden müssten, nicht im entferntesten genügen könne.

Als der Autor dann am Ende der 50er Jahre erst brieflich und dann persönlich mit dem Schöpfer der amerikanischen Kybernetik – Warren Sturges McCulloch – in Berührung kam, hatte das für ihn eine weitgehende persönliche Konsequenz. Dank der Vermittlung von McCulloch nahm er eine Position als Spezialist für die Logik der biophysischen Computertheorie im Department of Electrical Engineering der Staatsuniversität von Illinois (Urbana) an. Hier wartete eine neue Erfahrung auf ihn. Es war ihm selbstverständlich seit langem geläufig, dass zwischen der Mathematik, die in einem Department für Ingenieurwissenschaft natürlich eine dominierende Rolle spielte, und der Philosophie in Gestalt einer philosophischen Logik sich etwa seit Leibniz eine solche Kluft gegenseitigen Unverständnisses aufgetan hatte, dass man sich in keinem Punkte mehr zu verstehen schien. Dieser Eindruck konnte kaum mehr verstärkt werden, als der Verfasser im Jahre 1965 las, was ein geschätzter Kollege eben geschrieben hatte: "The present state of mathematies as a distinct subject is indeed anomalous. Its claim to truth has been abandoned. Its efforts to eliminate the paradoxes have thus not only failed but also have even produced controversy as to what correct reasoning in mathematics is and as to what the proper foundations of mathematics are.

The claim, therefore, to impeccable reasoning must also be abandoned ... What is needed is a new evaluation of the nature of mathematics. " (Morris Klein, " The Concept of Mathematies Historically Surveyed" in: Science in the Sixties, Albuquerque 1965, pp. 10-31).

Hier wurde dem Verfasser bestätigt, was ihn ursprünglich zur Konzeption des ersten Bandes von "Idee und Grundriss..." geführt hatte, nämlich, dass die zeitgenössische Philosophie nicht in der Lage war, ein tragfähiges philosophisches Fundament für eine Logik zu liefern, aus der die Mathematik Gesichtspunkte entwickeln konnte, die den Fragen, die die junge Disziplin der Biologischen Computertheorie stellte, gemäß waren.

Es war die Aufgabe, des ersten Bandes von "Idee und Grundriss...", eine dringend geforderte Erweiterung des philosophischen Horizontes für künftige Weiterentwicklung der Logik zu liefern. Da dieser Versuch bisher unbeachtet geblieben ist, ist das Werk auch heute noch aktuell, und darum wird es neu aufgelegt. (Eine mehrbändige gleichzeitig im Felix Meiner Verlag erscheinende Sammlung von Aufsätzen des Verfassers enthält Stücke zu einem zweiten Band von "Idee und Grundriss ..." und andere, selbständige Arbeiten, die das Material bearbeiten, das Gegenstand dieses Buches werden sollte.)

Man will immer noch nicht sehen, dass das einfache Umtauschverhältnis von Affirmation und Negation, das durch die klassische Negationstafel bestimmt wird, einen Denkzwang auslöst, der sich in einem metaphysischen Glauben an eine finale ontische Symmetrie von Subjekt und Objekt manifestiert. Solange man als selbstverständlich voraussetzt, dass im Absoluten Subjekt und Objekt zu totaler Deckung kommen, muss jede Wirklichkeitsdeutung, soweit sie aussprechbar sein soll, entweder wieder auf dem Hintergrunde einer absoluten Subjektivität oder einer ebenso absoluten Objektivität erfolgen. Erwies sich die eine Deutung als unzureichend, dann musste die Wahrheit eben auf der andern Seite liegen. Das führte unvermeidlich zu der ideologischen Kontroverse von Idealismus und Materialismus. Formal gesprochen: Das einfache Umtauschverhältnis von Affirmativität und Negation, mit dem die klassische Logik anfängt, wurde in seiner Anwendung auf die Welt immer als ein Rang- oder Vorzugsverhältnis gedeutet, in dem die eine Komponente der andern unbedingt über- bzw. untergeordnet wurde.

Dass die Bedenklichkeit eines solchen Verfahrens im Verlauf der Geschichte der Wissenschaft nur höchst langsam in das reflektierende Bewusstsein drang, war sehr verständlich, denn alle auf dieses Prinzip sich stützenden Welterklärungen konnten bis zur Gegenwart hin mit enormen Erfolgen auf naturwissenschaftlichem Gebiet aufwarten. Kein Wunder! Der wissenschaftliche Naturbegriff, der sich unter dem Einfluss griechischen Denkens und speziell der Aristotelischen Logik entwickelte, zielte mit völliger Selbstverständlichkeit auf die Darstellung eines subjektlosen Universums von totaler Objektivität, in der Subjektivität nur soweit tolerierbar war, als es möglich schien, die letztere restlos in der Gediegenheit eines gegenständlichen An-

sichs aufzulösen. Das führte zu zwei ebenbürtigen Weltbildern, die sich gegenseitig nicht mehr widerlegen konnten, bzw. zu der letzten Alternative von Wissen und Glauben. Entweder man sah die Welt als Natur, als subjektloses System, in dem alle Ichhaftigkeit sich nur als Störquelle darstellte, deren Beseitigung dringendste Angelegenheit der Erkenntnis war, oder aber die letzte formale Umtauschsymmetrie von Assertivität und totaler Negation machte ihre andere Seite geltend, und übrig blieb am Ende nichts anderes als die Universalität eines absoluten Subjekts, in der alle Objektivität wie wesenloser Schein vergangen war. Das war nicht das Wissen, das war der Glaube.

Was auf beiden Seiten dabei mit fragloser Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, ist die totale Reduzibilität der beiden Weltkomponenten Objekt und Subjekt auf endgültige Identität. Sowohl für das Objekt wie für das Subjekt gilt, dass es sich um transzendente Größen handelt, deren Eigenschaften auf eine letzte primordiale Identität zurückführbar sind. In dem einen Fall ist dann vom objektiven Sein überhaupt die Rede und in dem anderen von dem ewigen, lebendigen Gott. Nun dürfte heute kaum ein Zweifel existieren, dass in einem subjektlosen Universum die These von der absoluten Reduzibilität der Vielheit auf Einheit einen unverlierbaren Wahrheitskern enthält. Der Verfasser sieht sich aber hier genötigt, ebenso emphatisch zu behaupten, dass die Übertragung dieser These auf das Problem der Subjektivität einen schweren philosophischen Irrtum darstellt. Zwar scheidet Kant noch ein Ding an sich von einem Ich an sich; da aber im An-sich-Bereich nichts mehr aussagbar ist, ist es auch unzulässig, der Subjektivität andere primordiale Eigenschaften zuzuschreiben als der Objektivität. Wird also von der Objektivität ihre absolute Reduzibilität auf Einheit (Sein überhaupt) behauptet, so muss das auch von der Subjektivität gelten. Das führt dann letzten Endes wieder zu der metaphysischen These der coineidentia oppositorum, in der die klassische Tradition gipfelt und die idealistisch *oder* materialistisch ausgelegt werden kann.

Gibt man aber erst einmal die These von der absoluten Rückführbarkeit aller Subjektivität auf ein universales Subjekt auf, so ändert sich unser Weltbild bis in seine letzten Tiefen. Der Weg von der Einheit zur Vielheit, den die sich entwickelnde Subjektivität geht und der erst von der Trennung zwischen Ich und Du markiert wird und dann im Du-Bereich sich unzählbar spaltet, ist ein Pfad, der nicht in gegenläufiger Richtung gegangen werden kann! Der Preis, diesen Weg zurückzugehen, ist die Subjektivität selbst und das Vergehen der Reflexion in der Reflexionslosigkeit der ungestörten Objektivität.

Daraus aber folgte für den Autor von "Idee und Grundriss" das vorerst paradox anmutende Ergebnis, dass der Versuch, die Subjektivität, die in der bisherigen Geistesgeschichte nur als der transzendente Urheber alles Denkens aufgetreten war, jetzt selber zum Thema eines Denkprozesses zu machen, den Idealismus als Weltanschauung unweigerlich zerstört. Statt uns zu einem universalen Subjekt hinzuführen, trägt die Selbstthematisierung des Reflexionsprozesses nur zu seiner weiteren Aufsplitterung und ungeahnter Verviel-

fältigung autonomer Ichzentren bei. Nur seelenlose Objektivität erhält sich in der Einheit, Subjektivität lebt nur in der Vielheit.

In anderen Worten: die Zwei-Welten-Theorie, von der unser Denken auch heute nur höchst ungern lassen will, erwies sich als unhaltbar, und damit musste sich auch die philosophische Deutung ändern, die der Autor der Theorie der Mehrwertigkeit im ersten Band von "Idee und Grundriss" unterlegt hat. Dort war ihm noch das Phänomen der Dreiwertigkeit als das Portal erschienen, durch das das Denken den klassischen Raum der Philosophie endgültig hinter sich lässt und in ganz neue, transklassische Bereiche der Ontologie vorstößt. Als er den ersten Band abschloss, lautete seine Grundformel noch: Zweiwertigkeit ist Klassik, alles, was jenseits dieses Rahmens erscheint, liegt schon im Transklassischen. Es ist notwendig, heute zuzugeben, dass dieses Urteil eine erhebliche ontologische Fehlleitung des Denkens beinhaltet.

Wir hatten eben darauf hingewiesen, dass die bisherige philosophische Tradition mit einer Zwei-Welten-Theorie rechnet. D.h., da ist erstens die vergängliche Erscheinungswelt, in der antithetische Widersprüche um ihr Dasein kämpfen und deren Darstellung ein zweiwertiges Denken beansprucht; hinter ihr aber liegt jene ewige Welt, die in dem Gluthauch des Absoluten alle irdischen Widersprüche einschmilzt und in der Gestalt der göttlichen Trinität den ewigen Wahrheitsgrund entfaltet. Das ist alles echteste und ursprünglichste klassische Tradition, und es wird deutlich, dass, wenn man in einem Formalisierungsprozess das ontologische Problem der Trinitätslehre durch einen Übergang zur Dreiwertigkeit zu bändigen versucht, man damit auch nicht einen einzigen inhaltlichen Schritt über unsere klassische Gedankenwelt hinausgekommen ist. Was im dreiwertigen System logisiert erscheint, ist nur der dreieinige Gott, der diese zweiwertige Welt substantiell trägt und in ihr erscheint. Die Hinzufügung eines dritten Wertes liefert nur die Möglichkeit, dass wir über dieselbe Welt, die wir bisher als Objekt anthematisiert haben, nun auch als Subjekt sprechen können, ohne damit den Boden einer exakten Logik zu verlassen.

Das wirft auch ein Licht des Verständnisses auf die Reduktionslehre von Charles S. Peirce, gemäß der alle höheren polyadischen Relationen formal auf Triaden reduzierbar seien, aber ihrerseits nicht auf Dyadik und Monadik zurückgeführt werden könnten. Peirce war sich sehr deutlich bewusst, dass die bisherigen klassischen Formalismen nicht mehr ausreichten. Andererseits aber war er kaum willig, den inhaltlichen Bereich unserer klassischen Weltanschauung zu verlassen. Also mussten sich alle wirklichkeitsbezogenen Denkintentionen im Strukturbereich der Trinitätsvorstellung erfüllen lassen. In der Triade war das Diesseits als Zweiwertigkeit und das Absolute – designiert durch den dritten Wert – eingeschlossen. Alle über die Trinität hinausgehenden polyadischen Relationen mussten der Reduktion auf das Trinitätsprinzip fähig sein, denn ihnen entsprach ja nichts über den trinitarischen Gott hinausliegendes Reales.

Auf Grund solcher Überlegungen ergab sich, dass die Dreiwertigkeit zwar *formal* einen Schritt über das Klassische hinaus suggerierte, dass ihre ontologische Interpretation, auf die es in "Idee und Grundriss" ja ausdrücklich ankam, aber noch ganz der klassischen Weltvorstellung angehörte.

Es hat eine erhebliche Zeit gedauert, bis die Aussicht auf das Transklassische schärfere Konturen annahm und deutlich wurde, dass das Neue nicht in der Reduzibilität der Subjektivität auf einen einzigen Wert liegen konnte. Eine Reduzierung, in der impliziert war, dass das Du keinen metaphysischen Status neben der Subjektivität als Ich haben könne. Die Irreduzibilität von Ich und Du ist eine Einsicht, zu der man erst dann gelangt, wenn man begreift, dass Ich und Du eine *Umtauschrelation* innerhalb der Subjektivität darstellen. Eine Umtauschrelation aber ist kein Ordnungsverhältnis in dem das eine Glied je dem anderen übergeordnet werden kann. Oder in dem die beiden Wechselglieder auf irgend eine andere, gar nicht definierbare Weise miteinander "versöhnt" werden könnten. Aller Idealismus aber beruht auf der Voraussetzung einer universalen Subjektivität, die ganz mit sich selbst in einem übergreifenden Subjekt identisch ist. Ein Denken aber, das einem solchen Postulat zu dienen sucht, muss unweigerlich in Materialismus umschlagen, denn diese, fraglose Identität von etwas mit sich selbst ist ja gerade das primordiale Kennzeichen, das wir dem *Objekt* zugeschrieben haben. Wir können Objekte schlechterdings gar nicht anders denken als totale Identität mit sich selbst. Dem Subjekt gegenüber aber besteht nirgends ein solcher Denkzwang.

Idealismus und Materialismus erscheinen, von hier aus gesehen, nicht mehr als alternierende Weltanschauungen, von denen entweder die eine oder die andere falsch sein muss, sondern als Entwicklungsstufen eines in sich folgerichtigen Denkprozesses, in dem erst unter dem Einfluss der Aristotelischen Tradition das Thema 'reflexionsloses Sein' und dann das andere, 'reflektierter Sinn', abgehandelt wird. Interessant (aber gar nicht paradox) ist die Tatsache, dass das Thema Sein – also Objektivität – zuerst zu einer idealistischen Weltanschauung führt, in dem die Objektivität letzten Endes verleugnet wird. Damit gibt die Geschichte der Philosophie selbst einen Fingerzeig, dass sich das Denken mit diesem Resultat nicht zufrieden geben kann und nach neuen Wegen suchen muss.

Für solche Gedankengänge war der Autor von "Idee und Grundriss..." bereit, als die Problematik der Kybernetik von ihm Besitz ergriff. Die geschichtliche Entwicklung des Denkens seit den Griechen hatte unwiderleglich gezeigt, dass das, was an den vergangenen Bemühungen das Prädikat strenger Wissenschaftlichkeit verdiente, in eine technische Zivilisation ausgelaufen war, in der allmählich – aber vorläufig noch sehr unterirdisch – Fragestellungen sich zu entwickeln begannen, die ganz offensichtlich den klassischen Rahmen des Denkens sprengten. Die Frage, um die es in der Kybernetik ging und die nach einem philosophisch orientierten Logiker rief, dessen eigene Entwicklung ihn prädestinierte, sich damit zu befassen, betraf das Verhältnis zwischen klassischem Mechanismus und lebendigen, potentiell bewusstseinsfähigen Organismen. Die Zeit war reif für neue Problemstellungen. Es war

kein Zufall, dass unmittelbar nach dem Geburtsjahr der Kybernetik (1943) das Buch des Physikers Erwin Schrödinger "What is Life?" (Cambridge 1944) erschien, in dem dieselbe Fragestellung – allerdings unter grundverschiedenen Gesichtspunkten – aufgegriffen wurde.

Der Autor betrachtet alle bisherigen Lösungsversuche – seinen eigenen eingeschlossen – als unzureichend, aber er glaubt, dass doch ein gewisser Fortschritt gemacht worden ist und man eine Etappe erreicht hat, die einerseits einen philosophischen Rückblick und andererseits einen Ausblick auf die Zukunft erlaubt. Das außerordentliche Verdienst, einen solchen Aussichtspunkt erreicht zu haben, gebührt einem jungen Berliner Logiker, Herrn Rudolf Kaehr, dessen kaum zu überschätzenden Beitrag zu der angedeuteten Problematik der Autor seiner zweiten Auflage angefügt hat. Herr Kaehr hat seine Ausführungen einen "Anhang" genannt. Das Wort setzt eine Abhängigkeit von dem Vorangegangenen voraus und demonstriert eine Bescheidenheit, die unseres Erachtens nach gar nicht nötig ist. Denn was Herr Kaehr geleistet hat, offenbart z.T. Einsichten, die dem Verfasser von "Idee und Grundriss …" und von " Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik" vor der Lektüre des "Anhangs" noch unbekannt und überraschend waren. Das kann kann hier nur an ganz wenigen Beispielen exemplifiziert werden. Wir beginnen mit der proemiellen Relation. Was diese anbetrifft, so kann der Autor von "Idee und Grundriss …" sich leider nicht rühmen, ihr Entdecker zu sein; er beansprucht nur das minimale Verdienst, sie anlässlich der 1971 Fall Conference of American Society for Cybernetics in die kybernetische Logik eingeführt zu haben. Er selber hatte sie als 15- oder 16jähriger Gymnasiast schon dem Buch eines Theologen entnommen, das bereits 1904 erschienen war. Auf diese Quelle hat er auch in der Erst-Publikation von "Cognition and Volition" ausdrücklich hingewiesen. (1971 Fall Conference of American Soeiety for Cyberneties. Veröffentlicht 1973.) Trotz seiner lebenslangen Vertrautheit mit dieser Idee war es jedoch in seiner Darstellung bei einem generellen Hinweis auf diese Konzeption geblieben; ein Hinweis, der von Herrn Kaehr auf den ersten beiden Seiten seines Beitrags im englischen Originaltext zitiert ist. Herr Kaehr hat seither entdeckt, dass es zwei proemielle Relationen gibt, die er als "offen" bzw. als "geschlossen" bezeichnet. Weiter ist Herrn Kaehr die Entdeckung zuzuschreiben, dass das Verhältnis von Formalisierbarkeit und Nicht-Formalisierbarkeit dialektisch ist und dass diese Relation präzis darstellbar ist.

Ebenso sollte darauf hingewiesen werden, dass der Abschnitt "Zur polykontexturalen Quantorenlogik" eine neuartige Lösung des Antinomienproblems enthält. Sehr unerwartet und von außerordentlicher Originalität ist auch die Gegenübersetzung von "Standpunktinvarianz" logischer Systeme und der traditionellen Theorie der logischen Allgemeingültigkeit. Schließlich war der Autor von "Idee und Grundriss …" überrascht, als er las, dass Herr Kaehr die Günthersche Stellenwerttheorie der klassischen Logik derart erweitert und präzisiert hat, dass sie jetzt als "eine Theorie der Distribution und Vermittlung, d.h. der *Dissemination* von Logiksystemen überhaupt" erscheint. Der

Autor ist mit dieser Neu-Interpretation vollkommen einverstanden, aber er hat sie nicht entdeckt.

Herrn Kaehrs Weiterführung der Theorie einer transklassischen Logik war von vornherein aus rein praktischen Gründen als Zusatz zu "Idee und Grundriss ..." geplant, obwohl seine Analysen sich viel stärker auf die "Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik", also die Aufsatzsammlung beziehen. Es existiert aber auch ein philosophisches Motiv für ein solches Arrangement. Ein kritischer Kopf wird sich vielleicht nach Kenntnisnahme des Schriftenkomplexes Günther-Kaehr sagen (und man wird ihm recht geben müssen), dass, wenn es in dem Gesamtthema darum geht, wie ein von Subjektivität belebtes Universum im Gegensatz zu einem subjektivitätsfreien Sein verstanden werden kann, dann die Gedankengänge beider Autoren einseitig einer Tradition gefolgt sind, die man im Mittelalter als die thomistische bezeichnet hat. Von den letzten Fragen des Scotismus ist in dem bisher Dargebotenen nur wenig zu spüren. Wir dürfen vielleicht ohne Anmaßung sagen, dass wir heute schon so etwas wie eine transklassische Theorie des Denkens besitzen; wir sind aber noch himmelweit von einer äquivalenten Theorie des Willens im Raume der Transklassik entfernt. Für den Kybernetiker genügt es dabei, auf ein unbestreitbares Faktum hinzuweisen. Wir können zwar heute in einem Computer in sehr bescheidenen Grenzen Denkvollzüge nachahmen oder analogisieren, aber wir haben auch noch nicht die geringste Ahnung, wie wir das gleiche für Manifestationen des Willens leisten sollen. Wie macht man einer Maschine verständlich, dass sie in einem gegebenen Augenblick nicht "denkt", sondern "will"? Die so genannten Entscheidungsmotive, die im Betrieb eines Computers angewandt werden, sind nichts weiter als kaschierte theoretische Operationen. Von ihnen her kann eine Maschine niemals begreifen, was eigentlich der Unterschied von einem guten und einem bösen Willen ist. Wir wissen nur in einer sehr vagen Weise, dass eine sehr enge Affinität zwischen Wille und Heterarchie zu bestehen scheint ... und eine analoge zwischen Denken und hierarchischer Struktur. In einem sehr, sehr engen Sinne haben also diejenigen recht, die partout ihr Denken auf Zweiwertigkeit beschränken wollen, denn nur in einer strikt zweiwertigen Logik (die sich bestenfalls einer Pseudo-Form der Mehrwertigkeit, in Gestalt von Wahrscheirilichkeit und Modalität bedient) können Bewusstseinsprozesse ausschließlich auf hierarchische, Relationen beschränkt werden. Schon in einer Trinitätslogik mit einem echten dritten Wert, der "jenseits" von Wahrheit und Falschheit beheimatet ist, lässt sich das heterarchische Element nicht mehr ausschließen.

Der Beitrag von Herrn Kaehr beschränkt sich notwendigerweise bei seinem Vorstoß in die Mehrwertigkeit auf das philosophische Problem, wie weit der originär heterarchische Wille in der Verbindung mit der hierarchischen Bewusstseinskomponente sich selber als denkend gibt und nicht, was er als Wille ist. Eine Ausdehnung seiner Bemühungen auf eine noch zu liefernde, Ontologie des Willens, als deren Ahnherrn wir Duns Scotus bezeichnen möchten, hätte seinen Beitrag im jetzigen Stadium der Arbeit ins Uferlose

verschwimmen lassen. Die vorläufige Begrenzung seiner Leistung war also wohlgetan. Andererseits weist sie darauf hin, wie notwendig es ist, dass die von ihm begonnene Arbeit fortgesetzt wird. Wissenschaftsgeschichtlich jedenfalls steht sie zwischen "Idee und Grundriss ..." und solchen Konsequenzen, wie sie aus den "Beiträgen zur Grundlegung ..." bereits zu entnehmen sind. Wir spielen dabei auf die Aufsätze "Das Janusgesicht der Dialektik" und "Cognition and Volition" (beide abgedruckt in "Beiträge zur Grundlegung ...", Band 2) an. Beides sind Fragmente mit einer Zukunftsperspektive, die in eine Ontologie des reinen Willens weist. Der Autor hängt hier nicht leeren Wunschträumen nach; denn zwei sich mit dieser Thematik befassende Untersuchungen hat er bereits auf den Hegelkongressen 1976 in Lissabon und 1977 in Salzburg vorgetragen. Die diesbezüglichen Essays werden in den Transaktionen dieser Kongresse erscheinen. Vorerst haben wir es aber nur mit jenen beiden Arbeiten zu tun, die wir oben genannt haben und die als vorläufig letzte Konsequenzen des bisherigen Standes einer Grundlagentheorie, eines transklassischen Bewusstseinszustandes festzustellen sind. In ihnen deutet sich ein historischer Prozess an, in dem die Subjektivität eine jahrtausend alte Selbstdeutung ihres Wesens aufzugeben im Begriffe ist und eine sehr andersartige Bewusstseinsgestalt sich zu formen beginnt. Herrn Kaehrs Untersuchungen weisen in diese Richtung, wie er in der Notwendigkeit einer partiellen Abkehrung von der Identitätslogik überzeugend demonstriert. Sie stellen für den Verfasser den endgültigen Abschluss jener philosophischen Thematik dar, die in "Idee und Grundriss ..." präsentiert worden war. Aber sie schließen noch nicht dasjenige ab, was in den Bänden der Aufsatzsammlung sich zu entwickeln begonnen hat. Herrn Kaehrs Arbeit erscheint deshalb trotz gewisser praktischer Bedenken als die Beendigung von Idee und Grundriss denn für die dort vorgetragenen Ideen bedeutet sie wirklich ein Ende.

Zum Schluss hat der Autor die angenehme Pflicht, den Herren Richard Meiner und Claus Baldus auf das wärmste zu danken. Herr Meiner beweist großen Mut als Verleger, wenn er diese Arbeit, die dem philosophischen Geiste der Gegenwart so radikal widerspricht, trotz der im Laufe der Jahre sichtbar gewordenen erheblichen Mängel in einer zweiten Auflage veröffentlicht. Herr Baldus hat sich ein großes Verdienst erworben, indem er das Buch vor der erneuten Drucklegung aufs sorgfältigste durchgesehen hat und dem Verfasser zahlreiche produktive Änderungsvorschläge unterbreitet hat. Aus Kostengründen konnten aber nur die schlimmsten Druckfehler der ersten Ausgabe berichtigt werden. Sollte die Kathederphilosophie auch weiterhin entschlossen sein, die in "Idee und Grundriss ..." enthaltenen Ideen zu ignorieren, so würden weitere Verbesserungen ja auch nicht helfen. jedenfalls ist nichts Grundsätzliches widerlegt worden. Dazu reicht die Technik des Totschweigens nicht aus.

Hamburg, Juni 1977 *Gotthard Günther*

Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik

Gotthard Günther

Nur für Studienzwecke

Einleitung

1. Der gegenwärtige Stand der Logik und die Identitätsthese

Im Jahre 1933 publizierte der Verfasser ein Buch unter dem Titel "Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik" (Leipzig, Felix Meiner). Diese Arbeit vertrat die Auffassung, dass der Problemkreis Hegels im besonderen und generell der alles nach-Kantischen Denkens sich auf dem Boden der überlieferten klassischen (Aristotelischen) Logik nicht mehr adäquat darstellen lässt. Es läge deshalb die Vermutung nahe – so wurde weiter ausgeführt –, dass der philosophische Anspruch unserer tradierten Logik, den totalen Bereich aller exakt beherrschbaren Rationalität zu umfassen, zu Unrecht bestehe und dass heute noch unbekannte rationale Strukturbereiche existieren, die nur in einer trans-klassischen, nicht-Aristotelischen Logik beschrieben werden könnten.

Das wurde im Jahre 1933 geschrieben. Die Idee einer nicht-Aristotelischen Logik war damals so neu, wie sie es auch heute noch ist. Inzwischen aber ist eine philosophische Verwirrung eingetreten, die erst zu beheben ist, ehe die Arbeit auf diesem Gebiet mit einiger Aussicht auf Erfolg fortgeführt werden kann. Es wird nämlich heute ganz allgemein und unter den verschiedensten Gesichtspunkten von nicht-Aristotelischem Denken gesprochen, wobei mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt wird, dass ein trans-Aristotelisches Niveau der Reflexion längst erreicht ist und dass es nur gilt, dasselbe auch anzuerkennen.

Die Gründe für diese Haltung sind leicht einzusehen. Seit etwa hundert Jahren hat die Theorie der mathematisierenden Logikkalküle einen ungeahnten Aufschwung genommen. Die dabei erzielten Resultate gehen so weit über die in den philosophischen Fakultäten heimische ältere Schullogik hinaus und ergeben so völlig neuartige Ausblicke auf eine allgemeine Theorie des Denkens, dass sehr bald der nur zu berechtigte Zweifel entstand, ob die neu gewonnenen technischen Verfahren und frischen materiellen Einsichten in den Charakter menschlicher Rationalität wirklich noch der klassischen Gestalt der Logik zuzurechnen seien. Von der überwiegenden Anzahl der Vertreter der symbolischen Logik wurde die Frage schlechtweg verneint. Man begann von einer "alten" und einer "neuen" Logik (Carnap) zusprechen, wobei die alte Logik gewöhnlich mit Aristoteles, der mittelalterlichen Logik, den logischen Traktaten der Aufklärung und den modernen Methodenlehren gleichgesetzt wird, die "neue" Logik aber mit einer streng formalistischen Entwicklung, deren Anfang gewöhnlich mit den Theorien von Leibniz identifiziert wird.

Was ist nun das Kriterium dieser neuen Logik? Wir können an dieser Stelle nichts Besseres tun, als Heinrich Scholz zu zitieren, der den entscheidenden Wendepunkt bei Leibniz vortrefflich herausgehoben hat.

Die erste Auflage von "Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik" erschien 1959 (Felix Meiner Verlag, Hamburg). Die zweite Auflage (erweitert um die »Materialien zur Formalisierung der Dialektischen Logik und der Morphogrammatik bis 1975« von Rudolf Kaehr erschien 1979. Eine dritte Auflage wurde 1991 herausgegeben.

> "Leibniz sah, dass die alte Logik nicht ausreicht für eine Metaphysik, die neben der Mathematik als eine strenge Wissenschaft auftreten kann. Es galt eine neue Logik zu schaffen, von der man dies erwarten durfte.
>
> Und was ist von dieser Logik zu fordern? Es ist zu verlangen, dass sie das Schließen ebenso unabhängig macht von dem Denken an die inhaltliche Bedeutung der Sätze, die in einen Schlussprozess eingehen, wie die neue Mathematik das Rechnen im weitesten Sinne des Wortes ... unabhängig gemacht hat vom Denken an die inhaltliche Bedeutung der Zeichen, die in diese Rechnungen eingehen. Mit dem Blick des Genies hat Leibniz gesehen, dass auf dieser Entlastung des Denkens der beispiellose Aufschwung der neueren Mathematik beruht; denn sie erleichtert das Schließen ganz ungemein, indem sie es durch ihre geistreichen Ansätze von allen unnötigen Denkleistungen befreit, und sie sichert es zugleich in einem exemplarischen Sinne gegen die Fehler, von deren das inhaltliche Denken beim Schließen unablässig bedroht ist. Es kommt also darauf an, die Logik so aufzubauen, dass sie in dieser entscheidenden Beziehung mit der neuen Mathematik konkurrieren kann. Es kommt m.a.W. darauf an, die Regeln des Schließens überhaupt in Rechenregeln zu verwandeln. Was heißt das? Es heißt, dass diese Regeln so formuliert werden müssen, dass man bei ihrer Anwendung an die inhaltliche Bedeutung der Ausdrücke, auf die sie angewendet werden, überhaupt nicht mehr zu denken braucht. Die Einsicht in diese eigentliche Funktion der Rechenregeln ist als eine der größten Erleuchtungen Leibniz' anzusehen und als eine der schönsten Erleuchtungen des menschlichen Geistes überhaupt. Durch diese Interpretation ist jede Einwendung a priori erledigt, die sich bis zum heutigen Tage auf den Satz von der so genannten Nichtquantifizierbarkeit des Qualitativen stützt; denn in den Leibnizschen Begriff der Rechenregel geht das Quantitative überhaupt nicht mehr ein, und ausdrücklich hat er den zu schaffenden Kalkül – den Calculus ratiocinator (= Logikkalkül), wie er ihn wiederholt genannt hat – selbst schon als einen Qualitätenkalkül bezeichnet."[1]

Wir haben Scholz so ausführlich zitiert, weil niemand besser als er die wesentliche Bedeutung des modernen Logikkalküls in seiner Stärke sowohl wie in seiner Schwäche beschrieben hat. Die Stärke der symbolischen Technik ist aus Scholz' Worten ohne weiteres ersichtlich. Auf die Schwäche, die nicht so ohne weiteres zutage liegt, werden wir nach einigen historischen Bemerkungen zurückkommen. Leibniz selbst hat für die neue Logik im wesentlichen nur programmatische Bedeutung. Er hat das Konzept einer solchen neuen Technik des Denkens beschrieben, aber nicht selbst ausgeführt[2]. Immerhin, das Eis war einmal gebrochen, und so bedeutende Logiker wie Joh. Heinrich Lambert (1728-1777) und Gottfried Ploucquet (1806-1878) konnten seine Gedanken aufnehmen und in fruchtbarer Weise fortsetzen.[3] Damit waren aber die Preliminarien noch nicht vorüber. In der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt ein neuer Vorstoß in der gleichen Richtung, der sich an die Namen der englischen Mathematiker Augustus de Morgan (1806-1878) und George Boole (1815-1864) anschließt. Ihnen folgt der deutsche Mathematiker Ernst Schröder (1841-1902), der Italiener Giovanni Peano (1858-1932) und schließlich der Bedeutendste von allen, der Verfasser der "Grundlagen der Arithmetik" (1884) und der "Grundgesetze der Arithmetik"

---

1 Heinrich Scholz, Geschichte der Logik, S. 50f. Neben der Rechenregel ist kennzeichnend für die "neue" Logik "die Symbolsprache". So B. Juhos, Elemente der neuen Logik S. 5.

2 "Leibniz ... is more important for his prophetic insight, and for his stimulation of interest in the possibilities of logistic, than for any positive contribution ... He did not lay a foundation which could be later built upon, because he was never able to free himself from certain traditional prepossessions or to resolve the difficulties which arose from them." C.I. Lewis and C.H. Langford, Symbolic Logic. S. 6f.

3 Auch der weniger bedeutende M. G. Hansch (1683-1753) könnte in diesem Zusammenhang genannt werden. Vgl. seine Ars inveniendi, 1727.

(1893, 1903), Gottlob Frege (1848-1925). Aber selbst Freges "Begriffschrift" sowie die Arbeiten des Franzosen Louis Couturat (1868-1914) sind noch zu den Vorarbeiten zu rechnen. In dem Sinn, wie sie von Heinrich Scholz charakterisiert worden ist, beginnt die symbolische Logik erst mit dem epochemachenden Werk von Bertrand Russell und Alfred North Whitehead "Principia Mathematica" (Cambridge I, 1910; II, 1912; III, 1913).

Charakteristisch ist, dass die Entwicklung der neuen Disziplin fast ausschließlich in den Händen der Mathematiker gelegen hat. Selbst in Russell und Whitehead ist die mathematische Ader unvergleichlich viel stärker als die philosophische.[4] Auch nach dem Erscheinen der Principia Mathematica ist die weitere Entwicklung der symbolischen Logik überwiegend von mathematisierenden Denkern wie Rudolf Carnap, Kurt Gödel, David Hilbert, Alfred Tarski, H.B. Curry, H. Reichenbach und Willard V. O. Quine, um nur einige zu nennen, beherrscht worden. Die Entwicklung ist so weit gegangen, dass – speziell in Amerika – die Termini 'Symbolische Logik' und 'Mathematische Logik' in einer überwiegenden Anzahl aller Fälle einander einfach gleichgesetzt werden.[5] Es gibt selbstverständlich auch Stimmen, die gegen diese Entwicklung Einspruch erheben, aber sie sind in beträchtlicher Minderzahl, und damit sind wir bei dem schwachen Punkt der heutigen symbolischen Logik angelangt. Sie ist ausschließlich von Mathematikern und mathematisch denkenden Wissenschaftlern entworfen worden. Es ist darum nicht verwunderlich, dass in ihrer Ausbildung nicht die geringste Rücksicht auf die seit Kant erfolgte Entwicklung der philosophischen Logik in Gestalt der Transzendentallogik (Kant, Hegel, Schelling) und der späteren geisteswissenschaftlichen Methodologik (Dilthey, P. Hofmann, Erich Rothacker u.a.) genommen worden ist.

Die beiden Zweige der Logik, der technisch-symbolische und der inhaltlich-philosophische, haben sich heute so weit voneinander entfernt, dass eine Verständigung überhaupt nicht mehr möglich erscheint. Logiker aus dem mathematischen Lager gehen soweit, zu erklären, dass die Hegelsche Logik überhaupt nichts mit Logik zu tun habe.[6] In modernen amerikanischen Darstellungen der symbolischen Logik ist der Name Hegels meist überhaupt nicht erwähnt[7] und wenn, dann gewöhnlich nur polemisch. Ebenso sind die logischen Probleme Diltheys in den Kreisen der Forscher, die sich mit der mathematisch formalisierten Logik befassen, völlig unbekannt.

---

4 Vgl. etwa die skeptische Haltung Whiteheads gegenüber der bisherigen Metaphysik. "The continual breakdown of pretensions to the achievement of final metaphysical truth is pathetic." Essays in Science and Philosophy. S. 125. So spricht niemand, der den Schwerpunkt seines eigenen Denkens in der Metaphysik findet.

5 Als Beispiel: Frederic Brenton Fitch, Symbolic Logic. S. 3.

6 Charakteristisch ist das Urteil Heinrich Scholz': "Die Hegelsche 'Wissenschaft der Logik' hängt mit der Logik im Aristotelischen Sinne nur noch durch das Zerrbild zusammen, das sie im zweiten Band von dieser Logik entwirft, und so, dass selbst dieses Zerrbild ein Fremdkörper ist ... Alles übrige ist von allem was nur irgendwie an eine Aristotelische Logik angeschlossen werden kann, so himmelweit entfernt und verschieden, dass es für den Aristoteliker überhaupt nicht zugänglich ist." Geschichte der Logik S. 18.

7 Vgl. etwa: C. I. Lewis and C. H. Langford, Symbolic Logic; Willard Van Orman Quine, Mathematical Logic; Frederic Brenton Fitch, Symbolic Logic; H. Reichenbach, Elements of Symbolic Logic. Es gibt natürlich Ausnahmen. Als eine solche ist z.B. der Abschnitt "Transzendental Logic" in A. P. Ushenko, The Problems of Logic, S. 143-151, anzusehen. Immerhin ist auch hier das Resultat eine Ablehnung des Hegelschen Begriffs der Logik.

Der Grund für diese Trennung zwischen exakter formaler Logik auf der einen und inhaltlicher Philosophie auf der anderen Seite ist unschwer einzusehen. Wenn es die Aufgabe der "neuen" Logik ist, dass "sie das Schließen ... unabhängig macht von dem Denken an die inhaltliche Bedeutung der Sätze, die in einen Schlussprozess eingehen ...", dann scheint es in der Tat besser, formale Logik und inhaltliche Philosophie – also letzten Endes: Metaphysik – bedingungslos voneinander zu trennen. Das wäre dann allerdings das endgültige Ende aller Aussichten auf eine wissenschaftliche Metaphysik. Auf der anderen Seite würde damit die Logik selbst in ihrer legitimen Form als Logikkalkül auf eine technische Regulierung unseres empirischen Denkens reduziert. "The chief function of a logical calculus in its application to science is ... to guide the deduction of formal conclusions from formal premises."[8] Dieses Urteil Carnaps ist die natürliche Konsequenz der Trennung des Denkprozesses von der inhaltlichen Bedeutung des Gedachten. Die letztere wird dann ganz empirisch aus der Tatsächlichkeit der Außenwelt aufgenommen, und die Philosophie ist damit zwar nicht mehr ancilla theologiae, wohl aber die Magd der praktisch orientierten Naturwissenschaften. Das ist das Evangelium des logischen Positivismus.

Die Positivisten sind nicht zu tadeln. Ihre Haltung ist das notwendige Resultat einer bankrott gegangenen Philosophie. Die Abwendung vom philosophisch-spekulativen Denken, wie sie seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in immer stärkerem Maße erfolgt ist, war eine Folge des faktischen Zusammenbruchs des idealistischen Denkens. Es sollte zu denken geben, dass die formale Logik gerade dann einen unerhörten und in der bisherigen Geschichte des Denkens noch nicht da gewesenen Aufschwung zu nehmen begann, als sie zum ersten Mal von der Fessel des materialen philosophischen Problems befreit war und sich in völliger Unbefangenheit der Frage nach der abstrakten Mechanik der begrifflichen Reflexion zuwenden durfte. Es darf ohne Übertreibung gesagt werden, dass die formale Logik, in der Gestalt des Logikkalküls, in den letzten hundertfünfzig Jahren mehr Fortschritte gemacht hat als in ihrer gesamten mehr als zweitausendjährigen Entwicklung, von den griechischen Sophisten und dem indischen Nyāyasūtra angefangen bis zu dem Erscheinen von George Booles "An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities" (London 1854).

Es sollte weiter zu denken geben, dass Leibniz, sicher der begabteste und tiefste Logiker zwischen Aristoteles und Kant, kein ausgebildetes System der Logik hinterlassen hat. Wir besitzen von ihm nur logische Fragmente, deren Bruchstückcharakter deutlich zeigt, dass das Gewicht der philosophischen Tradition der klassischen Ontologie, die noch in unverminderter Schwere auf ihm lastete, die Ergänzung der Fragmente zum System verhindert hat. Leibnitz' neue logische Intuitionen widersprachen den elementaren Grundsätzen dieser Metaphysik. Aber die philosophische Tradition war in ihm noch so stark und ungebrochen, dass er sich nicht entschließen konnte, sie zugunsten seiner neuen logischen Einsichten aufzugeben. Dieser von Leibniz nie überwundene Zwiespalt ist die Ursache für den unbefriedigenden Zustand, in dem seine die Theodizee betreffenden Gedanken auf uns überkommen sind, er ist ebenso für den skizzenhaften Charakter der Monadologie verantwortlich. Aber er hat gleicherweise das Wachstum seiner logischen Konzeptionen verhindert, weil sie mit seinen metaphysischen Überzeugungen nicht in Einklang zu bringen waren. Bezeichnend ist, dass ein späterer Gelehrter und Philosoph, der selbst auf der Höhe des metaphysischen Tradition stand, von der Leibnizschen Idee der Characteristica Universalis und des philoso-

8 Rudolf Carnap, Foundation of Logic and Mathematics, S. 35.

phischen Kalküls als von einer "wunderlichen Bemühung" sprach.[9] Heute ist Leibniz längst gerechtfertigt. Wunderlich sind seine Ideen zur Logik nur auf dem Boden der klassischen Ontologie. Die Idee jedes Logikkalküls setzt nämlich voraus, dass die traditionelle ontologische These von der metaphysischen Identität von Denken und Sein, wenn überhaupt, dann nur in einem viel eingeschränkteren Maße gilt, als von den verschiedenen philosophischen Schulen angenommen wird.[10] Für Leibniz galt die Identitätsthese noch uneingeschränkt (siehe seine Monadologie); deshalb bleibt seine rechnende Logik in den ersten Ansätzen stecken.

Erst der endgültige Zusammenbruch des Platonisch-Kantisch-Hegelschen Idealismus befreite die Logik aus ihren metaphysischen Fesseln und schuf zum ersten Mal ein intellektuelles Klima, in dem die Technik des logischen Formalismus jenen unglaublichen Aufschwung nehmen konnte, den wir in den logistischen Veröffentlichungen der letzten hundert Jahre vor uns sehen. Die Befreiung der Logik von den metaphysischen Vorurteilen, die ihr die Vergangenheit aufgelegt hatte, war ein historisch sowohl wie sachlich notwendiger Prozess. In ihm spiegelt sich eine spirituelle Erscheinung, die ihre politischen Vorgänger und Parallelen in den sozialen Revolutionen von 1789 (Frankreich), 1848 (Frankreich und Deutschland) und 1917 (Russland) hatte. Es ist kein Zufall, dass in demselben Jahre, in dem Boole und A. de Morgan grundlegende Arbeiten zur Begründung der mathematischen Logik herausgaben[11], Marx und Engels sich mit den Ideen des Kommunistischen Manifests befassten.[12] Der erste Band von Marx' "Kapital" erschien 1867. Ihm war 1850 Th. Spencer Baynes logisches "Essay"[13] vorausgegangen. J. Venn's "Logik of Chance" folgte 1876. "Symbolik Logic" vom selben Autor wurde 1881 gedruckt, und der zweite Band des "Kapitals" kam 1885 heraus. Als Engels den letzten Band des "Kapitals" im Jahre 1894 veröffentlichte, waren inzwischen die ersten beiden Bände von Ernst Schröders "Algebra der Logik" erschienen. Der dritte Band des Schröderschen Werkes folgte genau ein Jahr nach Engels' Herausgabe des posthumen Teils des Werkes von Marx.

Es ist das gleiche seelische Klima, das diese so disparaten Schöpfungen hervorgebracht hat. Sein Produkt ist auch Ernst Machs "Mechanik" (1883) und der Empiriokritizismus von Richard Avenarius.[14] So wie Marx die metaphysischen Aussagen Hegels in ihr direktes Gegenteil verkehrt hatte, invertiert Avenarius – dem Beispiel Marxens folgend – in seiner berühmten Theorie des "System C" den Begriff der Realität. Realität ist ausschließlich empirisch. Sie hat keinen jenseits der Erfahrung liegenden metaphysischen Kern. Alle philosophischen Weltbegriffe sind unverbindliche Variationen eines ursprünglich nach radikaler "Ökonomie" strebenden reaktiven Bewusstseins. Die Verdoppelung der Welt als Bewusstseinswirklichkeit "in uns" und transzendente Außenwelt ist ein Irrtum eines nicht rein empirischen Denkens. Alle Erfahrungsinhalte der Person (die E-Werte) sind direkt von dem "System "C", dem Gehirn abhängig. Da aber die Erfahrung des jeweiligen Subjekts mit der aller anderen Subjekte gleichwertig ist, so liegt der "Kritik der reinen Erfahrung" die

---

9 Wilhelm Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 335.

10 Mehr darüber in einem späteren Kapitel.

11 G. Boole, The Mathematical Analysis of Logic, London und Cambridge, 1847 und A. de Morgan, Formal Logic; or, The Calculus of Inference, Necessary and Probable. London 1847.

12 Das Kommunistische Manifest wurde 1848 an die Öffentlichkeit gebracht.

13 An Essay an the New Analytic of Logical Forms, 1850.

14 Kritik der reinen Erfahrung, 1888-1890.

Aufgabe ob, durch Eliminierung aller individuellen Bestandteile die reine Erfahrung herauszudestillieren.

Das System des Empiriokritizismus ist, abgesehen von seiner Wirkung auf Politiker wie Lenin und Trotzki, deshalb so interessant, weil es im wesentlichen die Weltanschauung des logischen Positivismus, d.h. der "Philosophie", die hinter den Bemühungen um die Ausbildung des Logikkalküls steht, wiedergibt. Gemäß dem der symbolischen Logik zugrunde liegenden Erkenntnisbegriff besitzt das Denken keine transzendentale Autonomie. Es ist vielmehr durch "Konventionen" geregelte Angleichung des Bewusstseins an die Erfahrung. Soweit die Logik "deduktiv" ist, beruht sie auf Axiomen (Konventionen), die sich durch ihren denkökonomischen Charakter und ihre Anwendbarkeit im Sinne widerspruchsloser Systeme auszeichnen. Die Erkenntnis selbst, die sich dieses Denkens bedient, beschäftigt sich mit der Beschreibung der in Gruppen von Beobachtungsdaten aufgelösten Erfahrungswelt. Sie bedient sich dabei eines Systems logischer Symbole, deren Relationen axiomatisch definierbar sind. Die Symbole selbst haben, da sie ja nicht als Erfahrungstatsachen in der Welt aufgefunden werden, keinen angebbaren individuellen Sinn. Sie erhalten ihre Bedeutung nur durch ihre implizite (D. Hilbert) Definition im System, dem sie angehören. Wahrheit ist äquivalent mit empirischer Verifizierbarkeit eines erlebten Bedeutungsgehaltes.[15] Dies ist selbstverständlich nur der Begriff der kontingenten Wahrheit, der hier erfasst wird (vérité de fait, Leibniz). Ihm steht der Begriff der formalen (logischen) Wahrheit gegenüber (vérité éternelle). Eine Aussage ist logisch wahr, wenn sich ihr Aussagenwert "wahr" bei beliebiger Ausfüllung der Leerstellen in ihrer Struktur niemals ändert.[16] Dies scheint eine relativ einfache und durchsichtige Definition der Wahrheit zu sein. Aber der Anschein täuscht. Es hat sich nämlich ergeben, dass der Begriff einer formalen Aussagestruktur nicht finit bestimmbar ist. D.h., es existiert eine unendliche Hierarchie formaler Aussagetypen, die auf Grund ihrer systematischen Struktur und ohne Rücksicht auf die Ausfüllung ihrer Leerstellen immer wahr sein müssen. Sie beginnt mit den formal-wahren Strukturen des Aussagenkalküls und schreitet von da zu der unendlichen Stufenreihe der strukturell-wahren Formen des Prädikatenkalküls fort. Ein Begriff der logischen Wahrheit, der so umfassend ist, dass er alle logischen Formeln, die wahr in dem eben beschriebenen Sinne sind, unter sich begreift und diejenigen ausschließt, die falsch sind, würde nur in einem Medium möglich sein, das so reich und so unendlich komplex ist, dass es sich einer Formalisierung auf dem Boden der theoretischen Logik für immer entziehen muss.[17]

Damit aber entflieht das, was einstmals metaphysische Wahrheit genannt wurde, in unendliche, dem Denken unerreichbare Fernen. Der Begriff des Platonischen Seins, auf dem alle klassische Ontologie sich aufbaut, verdünnt sich zum Begriff des Wertes einer variablen Größe. "To be is to be the value of a variable" wurde kürzlich von einem Logistiker

---

15 Ganz in diesem Sinn hat H. Reichenbach zwei Prinzipien der Wahrheitstheorie der Bedeutung aufgestellt. Sie lauten: "First principle of the truth theory of meaning: a proposition has meaning if, and only if, it is verifiable as true or false." Und: "Second principle of the truth theory of meaning: two sentences have the same meaning if they obtain the same determination as true or false by every possible observation." H. Reichenbach, Experience and Prediction. S. 30 f.

16 "A Statement is logically true if it is not only true but remains true when all but its logical skeleton is varied at will." W.V.O. Quine, Mathematical Logic, S. 28. Eine konzisere Formulierung findet sich in "Elementary Logic", vom selben Autor. "A statement is logically true if it is true by virtue solely of its logical structure." Elem. Log. S. 1.

17 Vgl. Quine, Mathematical Logic, S. 316.

bemerkt.[18] Damit entfällt der Begriff einer transzendenten Wahrheit völlig. Soweit Wahrheit überhaupt noch "existiert", erscheint sie als eine "physische" Eigenschaft der Körperwelt, von der sich das empirische Bewusstsein umgeben sieht. Wahrheit ist nicht mehr eine Funktion des Sinnes, der erlebten Bedeutung, sondern ein funktioneller Zusammenhang zwischen physischen Zeichen. Die idealistische Idee der Wahrheit transzendiert das Denken und bezieht sich auf ein Jenseitiges der Erfahrung. Die positivistische sucht das Wahre im sinnlich erfahrenen Gegenstande selbst. Die radikalste Formulierung dieser Haltung, die der Verfasser bisher gefunden hat, ist die Reichenbachsche Definition der Wahrheit: "Wahrheit ist eine physische Eigenschaft physischer Dinge, die Symbole genannt werden; sie besteht in einer Relation zwischen diesen Dingen, den Symbolen, und anderen Dingen, den Objekten."[19]

Die Konsequenz eines solchen Wahrheitsbegriffes ist die bei allen logischen Positivisten bemerkbare Ablehnung jeder Metaphysik, die nach dem transzendenten "Grund" des Seins, d.h. im Sinn der klassischen Tradition nach dem Sein des Seienden (τὸ ὄντως ὄν, τὸ τί ἦν εἶναιι τὸ πσῶτον) fragt. Eine solche philosophische Frage ist nach positivistischer Auffassung sinnlos. Es gibt keine theoretischen Begriffe, vermittels derer sie sinnvoll gestellt oder gar beantwortet werden könnte. Denn es liegt im Wesen metaphysischer Sätze, dass sie nicht empirisch verifiziert werden können. Begriffe haben nur Sinn in einem Satz. Der Sinn eines Satzes aber wird durch die Methode seiner Verifikation ausschließlich bestimmt. Wenn jedoch für einen Satz grundsätzlich keine Methode erreichbar ist, um seine Wahrheit oder ihr Gegenteil festzustellen, so besteht er nur aus einer bedeutungsleeren Folge von Zeichen. Ein Satz wie "Gott ist die Liebe" mag einen *emotionalen* Bedeutungsgehalt haben, als *theoretische* Aussage in einem theologisch-dogmatischen System ist er ohne jeden angebbaren Sinn.

Diese Ablehnung der Metaphysik in jeder Form hat außerordentliche wissenschaftstheoretische Konsequenzen. Sie zwingt den logischen Positivismus, den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, der sich historisch seit Giovanni Battista Vico (1668-1744) zu einer neuen Wissenskonzeption entwickelt hat [20], bedingungslos abzulehnen. Es gibt nach logisch-positivistischer Auffassung methodisch betrachtet nur eine "Einheitswissenschaft", die in der Physik bereits praktisch verwirklicht ist. Damit fällt auch das Historische in den Bereich der "physikalistischen" Theorien. Auch der Mensch ist – nach kartesischer Methode – aus Grundsätzen nach der Art der Mathematik und Physik zu verstehen. Und da die Geschichte ein Produkt des Menschen ist, ist sie unvermeidlich den "physischen" Kategorien untergeordnet. Die Vicosche These, dass die Geschichte nicht ein Produkt des Menschen, sondern umgekehrt der Mensch (partiell wenigstens) ein Resultat seiner Geschichte ist, wird in Bausch und Bogen abgelehnt.

Es wird nützlich sein, sich an diesem Punkt zu vergewissern, was die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Historischen und seiner Übermacht über das menschliche Ich formallogisch impliziert. Der logische Positivismus erklärt, dass nur "intersubjektive", d.h. für jedermann geltende, und im Prinzip von allen nachprüfbare Sätze wahr oder falsch sein können. D.h., ein Satz ist allgemein wahr, wenn er von jedem Objekt, das unter seinen

---

18 Quine, Designation and Existence. Journ. of Phil., 26, 1939, S. 708.

19 Reichenbach, Experience and Prediction, S. 32. Vgl. auch die folgende höchst bezeichnende Bemerkung R.s: "Truth is not a function of meaning but of physical signs; conversely, meaning is a function of truth ... " Ibid.

20 Prinzipj d'una scienca nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni. 1725.

Allgemeinheitsgrad fällt, und für alle Subjekte gilt, die sich des besagten Satzes bedienen. Logische Wahrheit hat deshalb zwei genau voneinander zu unterscheidende Geltungsformen! Sie gilt erstens für alle möglichen Objekte, auf die sie sich bezieht. D.h., ein Satz soll "allgemein gelten für alle Objekte, die unter den Begriff seines grammatischen Subjektes fallen". Es soll aber zweitens auch allgemein gelten für alle urteilenden Individuen: d.h. für mich selbst zu jeder Zeit und ebenso für alle anderen denkenden Wesen.[21] Im ersten Fall besitzen wir interobjektive, im zweiten intersubjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit. Die logische Tradition – und in diesem Sinne gehört auch die symbolische Logik ihr an – setzt nun als selbstverständlich voraus (seit Plato), dass das, was objektiv wahr ist, auch für alle denkenden bzw. erkennenden Subjekte gleichermaßen verbindlich ist. In anderen Worten: Interobjektive und intersubjektive Allgemeingültigkeit sind nur verschiedene Aspekte derselben Wahrheit und kommen metaphysisch stets zur Deckung.[22]

Die Entdeckung der Eigengesetzlichkeit der Geschichte als eines Erfahrungskomplexes, der nicht mit dem der Natur, auch im weitesten Sinn des Wortes, identisch ist, setzt aber eine andere Auffassung des Verhältnisses von intersubjektiver und interobjektiver Wahrheit voraus. Wenn nämlich der Mensch nicht als Autor der Geschichte gilt, sondern seinerseits als Resultat eines historischen Prozesses anzusehen ist, dann lässt sich der Grundsatz der bedingungslosen intersubjektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit, der überall dort auftritt, wo die interobjektive Seite zuverlässig etabliert worden ist, nicht mehr aufrechterhalten. Vico hat gelehrt, dass die Geschichte (Kultur als Gegensatz zur Natur) "nicht ... aus der abstrakten Natur des Menschen, sondern umgekehrt die Menschennatur aus der Geschichte zu verstehen ist."[23] Wenn eine solche Auffassung aber einen theoretisch formulierbaren Sinn haben soll, dann kann sie nichts anderes bedeuten, als dass die Geschichte der Boden ist, auf dem sich eine metaphysische Differenzierung des Menschen vollzieht. Auf dem Felde der bloßen Natur ist am Menschen nicht mehr zu verstehen wie am Tier, der Pflanze und schließlich dem unorganischen Objekt, d.h. *natürliche* Differenzen. "Geschichte" nach Vico muss dann bedeuten, dass der Mensch sich nicht nur gegenüber dem Nicht-Menschlichen differenziert, seinesgleichen gegenüber aber essentiell undifferenziert bleibt, sondern dass er in sich selbst grundsätzliche metaphysische Differenzen entdeckt, die nicht in einem harmonischen Akkord aufzulösen sind. Wo aber metaphysische Unterschiede bestehen, dort müssen auch logische Unterscheidungen existieren. "Natur" bedeutet, dass sich das Ich von den Dingen (Objekte) unterscheidet und diese thematische Unterscheidung in dem Begriff des natürlichen Seins zusammenfasst, um damit das Unterschiedene zu bezeichnen. Die Unterscheidung von Ich und Du ist in dieser Grundrelation zwischen Subjekt und logisch passivem Objekt völlig irrelevant. Charakteristischerweise spricht Kant vom Bewusstsein-überhaupt, wenn er die Haltung des denkenden und erkennenden Subjekts dem objektiven Weltzusammenhang gegenüber zu verstehen sucht.

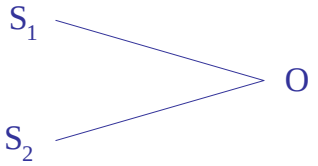
Ein einfaches Schema mag die Situation erläutern:

---

21 Paul Hofmann, Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit. S. 32. Es ist das Verdienst von Hofmann, den prinzipiellen Unterschied von intersubjektiver und interobjektiver Allgemeingültigkeit zum ersten Mal deutlich herausgearbeitet zu haben.

22 Hofmann (siehe die vorangehende Anmerkung) ist noch durchaus dieser Meinung. Sinn und Sein sind sich genau spiegelbildlich entgegengesetzt. Es gibt kein Sinndatum, dem kein Seinsdatum entspräche und umgekehrt. Vgl. dazu vom selben Autor: Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft, Bes. S. 38.

23 Ernst von Aster, Geschichte der Philosophie, S. 207.



Es seien S_1 und S_2 zwei Subjekte und O ihr gemeinsamer Gegenstand. Die geraden Linien, die die beiden S mit O verbinden, sollen bedeuten, dass beide Subjekte S_1 und S_2 einen *wahren* Begriff von O haben. Wenn das der Fall ist, dann tritt notwendig intersubjektive Allgemeingültigkeit ein, denn wenn zwei Größen (S_1, S_2) einem Dritten (O) gleich sind, dann sind sie auch einander gleich. Alle Begriffe, die für das Objekt überhaupt gelten, sind nach Plato und Aristoteles auch für jedes beliebige Subjekt verbindlich. Die intersubjektive Allgemeingültigkeit ist für diesen Typus der Philosophie überhaupt kein Problem. Alle klassische Metaphysik bis zur Gegenwart – wo diese Form des Denkens in rapider Auflösung begriffen ist – setzt als selbstverständlich voraus, dass mit der so genannten "Objektivität" des Denkens eine ausreichende Grundlage gegeben ist, die uns erlaubt, jedes überhaupt mögliche rationale Problem sinnvoll zu formulieren und in absolut allgemeinverbindlicher Weise für jedes denkende Subjekt zu lösen ..., falls eine solche Lösung überhaupt im Bereich der praktischen Möglichkeit liegt. In der abendländischen Erkenntnistheorie sind die Begriffe "objektiv" und "wahr" fast zu Synonymen geworden.

Der formalisierte Ausdruck für diese Haltung unseres theoretischen Bewusstseins ist die Aristotelische oder zweiwertige Logik. (Um eventuelle Missverständnisse zu vermeiden, soll hier ausdrücklich festgestellt werden, dass wir die beiden Prädikate "Aristotelisch" und "zweiwertig" von jetzt an stets als bedeutungsäquivalent benutzen wollen. Das ist im Augenblick nur eine Konvention. Wir hoffen aber weiter unten zu zeigen, dass diese Gleichsetzung sachlich berechtigt ist und dass ihr unbeschränkte Gültigkeit zuzuerkennen ist.)

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass die klassische[24] These von der undifferenzierten Verbindlichkeit des objektiven (wahren) Begriffs für alle denkenden Subjekte bis zu einem bestimmten Grade in der Tat richtig ist. Die enormen Erfolge der klassischen Naturwissenschaft, die sich auf diesem Fundament erhebt, sind ein vollgültiger Beweis. Was in Frage steht, ist einzig und allein dies: Ist die selbstverständliche Voraussetzung all unseres bisherigen Denkens, dass das, was objektiv richtig ist, auch für jedes denkende Bewusstsein in gleicher Weise gilt, von absoluter, uneingeschränkter theoretischer und praktischer Geltung? Die Platonischen Dialoge und mit ihnen die ganze Entwicklung des abendländischen Geistes bejaht diese Frage unbedingt. Alles persönliche Lehren als Form intellektueller Kommunikation, so wie wir es bisher kennen, beruht auf dieser Idee der Invarianz der Gestalt der Wahrheit in allen denkenden Subjekten. Die Gestalt des Sokrates in den Platonischen Dialogen hat genau diese Bedeutung. Es wäre unmöglich für Sokrates, durch seine mäeutisch-dialektische Methode seine Schüler oder Gegner zu seinen eigenen Ansichten heranzuführen, wenn nicht als unverbrüchliches Gesetz vorausgesetzt würde, dass das, was für ein beliebiges Ich *objektiv* gültig ist, in invarianter Gestalt einem Du mitgeteilt werden kann. Der, sagen wir schon, experimentelle Erfolg der sokratischen Tätigkeit ist für Plato ein Beweis, dass das Theorem, dass interobjektive Allgemeingültigkeit eines Begriffs die

24 Zu der in diesem Buch gebrauchten Terminologie soll weiter bemerkt werden, dass auch die weiteren Ausdrücke "klassisch", "traditionell", "ontologisch" (die beiden "Werte" sind: τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν mit "Platonisch-Aristotelisch" und "zweiwertig" gleichgesetzt werden sollen.

intersubjektive unmittelbar nach sich zieht, unzweifelhaft richtig ist. Die sokratische Technik enthält allerdings eine reservatio mentalis; davon aber soll in einem späteren Kapitel gehandelt werden.

Für die gesamte von Plato und Aristoteles abhängige Entwicklung gilt die obige These unbeschränkt. Sie ist "metaphysisch", d.h., man führt sie auf das klassische Identitätstheorem der Identität von Denken (Bewusstsein) und Sein zurück. Wenn Denken und Sein metaphysisch identisch sind, dann ist die Trennung von Subjektivität-überhaupt in S_1 und S_2 nur vorläufig und scheinbar. S_1 und S_2 fallen im Absoluten mit O zusammen, und da *wahres* (objektives) Denken eine Angleichung an und Identifikation mit dem Absoluten ist, konvergieren S_1 und S_2 im Denkprozess solange gegeneinander, bis sie sich, was die rationale Struktur ihrer relativen Bewusstseine anbelangt, vollkommen decken. Der *Denkprozess* repräsentiert dabei die Angleichung und das Denk*resultat* die Identifikation von S_1 und S_2 in dem transzendentalen Bereich von Bewusstsein-überhaupt, das seinerseits im Absoluten mit O zusammenfällt. Das ist die ursprüngliche platonische Idee; auf ihr als metaphysischem Schema beruht alle bisherige Wissenschaft. Sie tritt bei Cusanus als die *coincidentia oppositorum* auf. "In omnibus partibus relucet totum" heißt es bei dem mittelalterlichen Theologen und Kirchenfürsten. In allen Teilen spiegelt sich das Ganze. Wenn aber diese Spiegelung wahr ist, dann müssen sich in S_1 und S_2 alle O auch in derselben Weise spiegeln. Das Gesetz der Spiegelung ist invariant im Übergang von S_1 und S_2 oder jedes beliebige S_n.

Diese metaphysische Haltung lässt sich bis in die moderne (angeblich metaphysikfreie) symbolische Logik hinein verfolgen. Sie äußert sich hier in der Idee der logischen Wahrheit. Wir wiederholen hier die weiter oben erwähnte Bemerkung Quines: "A statement is *logically* true if it is true by virtue solely of its logical structure." Das bedeutet, dass die logische Struktur einer Aussage invariant bleibt, wenn sie vom Ich auf ein beliebiges Du übertragen wird. Die Inhalte (die Werte der Variablen) mögen sich ändern, aber ihr struktureller Zusammenhang bleibt unverändert und ist der gleiche für jedes sich in wahren (objektiven) Kommunikationen bewegende Bewusstsein. Was für ein Ich wahr ist, das ist in demselben Sinn und derselben Form auch für jedes beliebige andere denkende Subjekt verbindlich, sofern es sich nur den etablierten Regeln rationaler Kommunikation zwischen Ich und Du willig unterwirft. In diesem Fall ist die letztliche Übereinstimmung aller unvermeidlich, denn sie beruht auf dem primordialen Zusammenhang zwischen Ich und Du und Es. Wer sich hier weigert zuzustimmen, leugnet die Existenz jenes spirituelle Kommunikation begründenden Zusammenhanges entweder teilweise oder ganz. Darum wurden im Mittelalter Hexen verbrannt, weil man in den diesen unglücklichen Wesen zugeschriebenen Überzeugungen und Handlungen diesen prä-etablierten Zusammenhang bestritten sah. Der Teufel ist der absolut einsame, zu spiritueller Kommunikation ewig unfähige Geist. Umgekehrt ist die klassische Wissenschaft das säkulare Bekenntnis zu der Religion Platos und des Cusaners. Denn hier wird dieser metaphysische Glaube bestätigt, indem man ihn zur Grundlage allgemeinverbindlicher Aussagen über die Welt macht. Was die Wissenschaft als wahr aussagt, gilt: sowohl für alle Objekte, die unter den Begriff des jeweiligen grammatischen Subjekts fallen, als auch für alle Ich-Subjekte, die diese Sätze zur Kenntnis nehmen.

2. Formale Logik, Ontologie und das Problem des Nichts

In der hier der Öffentlichkeit vorgelegten Arbeit wird zum ersten Mal die unbedingte metaphysische Geltung der klassischen These von der absoluten Identität von Denken und Sein

bewusst und mit formallogischen Argumenten bestritten. Und sie wird durch das neue metaphysische Theorem ersetzt, welches lautet:

das Denken ist von höherer metaphysischer Mächtigkeit als das Sein.

Im Interesse einer sinngemäßen Interpretation des neuen metaphysischen Theorems ist es von äußerster Wichtigkeit, zu verstehen, dass damit die klassische These keineswegs als falsch erklärt und schlechthin außer Kraft gesetzt wird. Im Gegenteil. Es wird sich zeigen, dass die traditionelle Identitätstheorie und die aus ihr resultierende philosophische Ontologie als unbedingte historische und systematische Voraussetzung des neuen metaphysischen Standpunktes gelten müssen. Das erste Theorem ist in dem zweiten, in dem dreifachen Sinn der Bedeutung des Hegelschen Wortes, "aufgehoben". D.h., es hat zwar den Anspruch verloren, die alleinige metaphysische Basis unseres Denkens und der aus ihr resultierenden intersubjektiven Kommunikation zu sein. Zweitens tritt es aber im Rahmen des neuen metaphysischen Theorems als Subthema derart auf, dass jetzt impliziert ist, dass sich die spezielle Seinsthematik im Denken genau zweiwertig mit dem ihm gegenüberstehenden objektiven (empirischen) Seienden deckt. Und schließlich hat das alte Identitätsprinzip dadurch gewonnen, dass es nun in einen allgemeinen Reflexionszusammenhang emporgehoben ist, in der dem klassischen Thema neue Bedeutungen zuwachsen.

Dies zu der konservativen Seite der neuen metaphysischen Problematik. Ihr revolutionärer Charakter indessen überwiegt; denn es ergibt sich als unvermeidliche Konsequenz des Theorems von der höheren Mächtigkeit des Denkens gegenüber dem Sein, dass von jetzt an die intersubjektive Allgemeingültigkeit des Denkens durch die interobjektive Wahrheit nicht mehr unbedingt gewährleistet wird. Die Theorie von der grundsätzlichen metaphysischen Überlegenheit des Denkens über das Sein wird in den späteren Kapiteln dieses Buches ausgiebig abgehandelt werden; es empfiehlt sich aber schon jetzt der allgemeinen Orientierung halber anzudeuten, wie sie verstanden werden soll.

Gemäß der klassischen Maxime von der metaphysischen Identität von Denken und Sein besteht zwischen Subjekt und Objekt ein strenges Symmetrieverhältnis. D.h., alles Denken ist eindeutig auf das Sein abbildbar. Das totale System der Begriffe und das totale System des Seins verhalten sich wie zwei kongruente geometrische Figuren, die man genau zur Deckung bringen kann. Darum sollte die Philosophie "more geometrico" (Spinoza) betrieben werden. Ein Begriff, dem kein ontisches Seinsmotiv entspricht, hat in diesem Typus des Philosophierens deshalb keinen *endgültigen* Sinn. Er kann höchstens vorläufige Bedeutung haben, und es ist die Aufgabe des metaphysischen Denkens, seine Vorläufigkeit zu entlarven und ihn damit zum Verschwinden zu bringen. Die Disziplin, in der das geschieht, ist die Ontologie, jene Wissenschaft, in der die beiden Komponenten des Seins, also Subjekt und Objekt, zur vollständigen und endgültigen Korrespondenz gebracht worden sind. Metaphysik *als System* und Ontologie sind in der klassischen Tradition der Philosophie deshalb äquivalente Begriffe.

Dass die Idee der Metaphysik weitere, aber bisher stets anonym gebliebene Bereiche umgreift und sich nicht in der Ontologie allein erschöpft, das ist tieferen Denkern stets gegenwärtig gewesen. Aber die Unruhe, die jenes Bewusstsein, dass Ontologie nur ein Spezialfall von Metaphysik überhaupt sein könne, in das philosophische Denken gebracht hat, hat nirgends zur Schöpfung einer nicht am Ontischen orientierten Metaphysik geführt. Selbst in der Metaphysik der Geschichte, die am weitesten über das Thema "Sein" hinaus stößt, kehrt das Denken, wenn es nach letzten Kategorien des Verstehens sucht, reuig zur Thematik des Ontischen zurück. Der größte und tiefste aller bisherigen Versuche zu einer Metaphysik der

Geschichte, Hegels Philosophie der Weltgeschichte, wird durch das Leitmotiv bestimmt, dass die Idee das Sein ist. Und umgekehrt ist das Sein die Idee. Die logische Struktur dieser Geschichtsphilosophie setzt die These von der eineindeutigen Abbildbarkeit von Denken und Sein aufeinander als unbedingte Grundlage aller Reflexion über das Wesen der Geschichte voraus. Auch die Metaphysik der Geschichte bleibt deshalb Ontologie.[25] Ihr einziges Thema ist, wie Freiheit sich realisiert, d.h. wie sie zum *Sein* wird. Was Freiheit aber *bedeutet*, wird durch sie nicht aufgehellt. Und ebenso wenig das un-ontologische Phänomen der Zeit. Es ist der eigentümliche Geschmack aller klassischen Metaphysik der Geschichte, dass sie Freiheit und Zeit, anstatt sie aufzuhellen und dem Logos zugänglicher zu machen, immer rätselhafter, unbegreiflicher und unrealer erscheinen lässt.

Gerade diese metaphysische Identität von Idee und Sein, von Denken und Objektivität ist es, die Marx das historische "Recht" gibt, die Hegelsche Geschichtsphilosophie umzudrehen und das idealistische System in materilistischen Begriffen zu interpretieren. Es gibt nämlich für Sätze wie: "die Idee ist das Sein" und "das Sein ist die Idee", nur eine ganz elementare Matrize, die der abstrakten Negation:

Sein	Reflexion
P	N
N	P

Ist der eine Satz als Seinsaussage (P), also als Beschreibung eines positiven, endgültigen Faktums zu interpretieren, dann indiziert der andere Satz die negative Situation (N) der Reflexion. Beide Sätze aber sind *inhaltlich* logisch äquivalent. D.h. es ist unmöglich festzustellen, welcher P und welcher N ist. Das bedeutet aber: Jeder Satz kann beide Wertstellen besetzen. Und beide Sätze zusammen bilden ein *Umtauschverhältnis*, wie es die obige Matrize veranschaulicht. Marx bedient sich einfach der klassischen Negationstafel, und vom traditionellen logischen Standpunkt aus kann gegen das Verfahren schlechthin nichts eingewendet werden. Die materialistische Geschichtsphilosophie ist auf dem Boden der Aristotelischen Logik definitiv unwiderlegbar!

Die Ontologie wird zum System des Materialismus, sobald man ihr ihre tieferen Hintergründe raubt. Diese Hintergründe aber sind auf dem Boden der klassischen These von der absoluten Identität von Denken und Sein nicht artikulierbar zu machen. Sie müssen einem Denken, das sich willig im Thema "Sein" erschöpft, unerreichbar bleiben. Das Nichtsein, das das Sein umhüllt, erscheint darum in der klassischen Metaphysik nur als Thema des Mystizismus, des Irrationalismus und der negativen Theologie (Dionysius Areopagita). Es ist aus der klassischen Logik durchaus ausgeschlossen. Daher die Ablehnung dieser Logik bei den Mystikern und beim modernen Existenzialismus, der ebenfalls dafür empfindlich geworden ist, dass der Mensch nicht nur vom Sein, sondern erst recht vom Nichts konfrontiert wird.

Genau in diesem Sinn verwirft auch Heidegger die klassische Logik. Er begründet das damit, dass "die gesamte uns bekannte und wie ein Himmelsgeschenk behandelte Logik in einer ganz bestimmten Antwort auf die Frage nach dem Seienden gründet, dass mithin alles Denken, das lediglich den Denkgesetzen der herkömmlichen Logik folgt, von vornherein

25 Vgl. dazu das Kapitel V. des Hegelbuches des Autors: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Vgl. bes. S. 217, 1. Abs.

außerstande ist, von sich aus die Frage nach dem Seienden auch nur zu verstehen, geschweige denn wirklich zu entfalten und einer Antwort entgegenzuführen".[26] Dieser Satz würde in unsrer Terminologie und Interpretation etwa die folgende Bedeutung haben: Sein-überhaupt umschließt Seiendes sowohl wie Nichts. Die klassische Logik versagt, weil sie an der Thematik des Seins nur die Gegenständlichkeit des Seienden begreift und die Frage nach der Nicht-Gegenständlichkeit des im Sein eingeschlossenen Nichts nicht versteht und deshalb auch nirgends logisch bestimmt. Diese Logik ist deshalb kein brauchbares Organon der Philosophie, weil sie radikal monothematisch ist. Sie kennt nur *ein* Thema: Sein, und sie ignoriert das komplementäre Thema: Nichts.

Von hier aus gibt es nur einen Weg weiter. Man stellt entweder fest, dass alle Logik immer und unveränderlich monothematisch ist, wie das alle diejenigen Logiker tun, die auf der Alleingeltung der Aristotelischen Logik bestehen. In diesem Falle sucht man den Fortschritt der Philosophie außerhalb und in direktem Widerspruch zur Logik, wie das auch Heidegger konsequent tut, wenn er die gesamte durch die Platonisch-Aristotelische Logik provozierte, spezifische Problemgeschichte des Abendlandes verwirft. Die andere Möglichkeit ist: Man verwirft das griechische Vorurteil, dass das Sein dem Nichts übergeordnet ist und dass das Nichts stets nur als Nicht-*Seiendes* auftreten kann. In diesem Fall ist Logik überhaupt *nicht* monothematisch. Monothematik ist dann nur eine spezielle Eigenschaft eines zweiwertigen Formalismus. Unter diesen Umständen tritt das Nichts als zweites ebenbürtiges Thema *neben* das Sein. Die Logik wird also (mindestens) doppelthematisch.[27]

Heidegger – der übrigens viel mehr klassischer Ontologe ist, als er zugeben würde – kann diesen Schritt nicht tun, weil er den von ihm deutlich empfundenen Mangel der traditionellen Logik in dieselbe verlegt, anstatt ihn in der historisch unzureichenden Basis *unseres Bewusstseins* aufzudecken. Die traditionelle Logik ist in ihrer Beschränkung vollkommen. Wäre sie das nicht, dann hätte sie sich nicht als zureichendes Mittel erwiesen, die abendländische Mathematik und Naturwissenschaft bis zu Georg Cantor und der Quantentheorie aufzubauen. Es ist sachlich unrichtig, wenn dem Aristotelischen Formalismus vorgeworfen wird, dass er nur auf Seiendes und nicht auf das Sein des Seienden geht. Diese oft gehörte Auffassung ist durch die Entwicklung der symbolischen Logik endgültig widerlegt. Der moderne Kalkül besteht aus zwei Teilsystemen, die sich zueinander genau wie das Sein zum Seienden verhalten. Der erste Teil ist der auf den Frege-Konstanten aufgebaute Wahrheitskalkül, während der zweite Teil sich aus den Grundbegriffen von Allheit und Existenz durch den Gebrauch eines All-operators (x)f(...) und eines Existenzoperators (Ex)f(...) entwickelt. Näheres darüber weiter unten.

Heidegger hat deshalb unrecht, wenn er die klassische Logik anklagt, dass sie nur in einer ganz bestimmten Antwort auf die Frage nach dem Seienden sich äußert. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Die von Gödel entdeckte Transzendenz der Widerspruchsfreiheit gegenüber jedem finiten Prädikatenkalkül, die durch den Kalkül notwendig gewordene Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache, die infinite Regression der Aussagentypen im Prädikatenkalkül usw., das sind alles deutliche Beweise dafür, dass die bisherige Logik nicht eine bestimmte Antwort auf das Thema vom Ontischen gibt, sondern dass sie das Gefäß für alle überhaupt möglichen Antworten ist, die das gesamte Fundamentalthema "Sein" betreffen.

---

26 Einführung in die Metaphysik. S. 19.

27 Zum Begriff der logischen Thematik vgl. des Verfassers: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, bes. S. 204 ff.

Diese Logik ist für den modernen Philosophen in der Tat unbefriedigend. Sie ist es aber nicht deswegen, weil sie ihn bei der Frage nach dem Sein des Seienden im Stiche lässt, sondern weil sie ihn mit unerschöpflichen logischen Mitteln bei dieser Frage *festhält* und ihm nicht erlaubt, über dieselbe hinauszugehen und sich ein zweites metaphysisches Fundamentalthema zu suchen, das jenseits der Transzendenz des Seins, als des einzigen Grundes des Seienden, liegen mag. Es ist dies nämlich die unabdingbare These der Ontologie, dass alles Seiende, also empirisch Gegebene, nur eine einzige primordiale Wurzel hat, nämlich das absolute Sein als die metaphysische Einheit von Subjekt und Objekt, von Seele und Ding.

Wir wollen einmal für einen Augenblick annehmen, dass das Theorem von der transzendenten Einheit von Denken und Sein wirklich die absolute und endgültige Basis für jede überhaupt mögliche (sinnvolle) philosophische Reflexion ist und dass der Begriff eines jeden Dinges in der Welt und überdies das sich auf sich selbst wendende Selbstverständnis des Begriffes von jener identitätstheoretischen Grundlage her entwickelt werden kann und muss. Wir sagen also kurz und bündig: Alles Wirkliche entspringt aus jener Einheit des absoluten, in sich selbst ruhenden Seins. Aber mit diesem Ausspruch verstricken wir uns in eine unlösbare Schwierigkeit. Denn wenn auch "Alles" als Manifestation und Resultat dieser Einheit verstanden werden kann, so ist mindestens ein Datum unseres philosophischen Bewusstseins davon ausgenommen, nämlich der Satz, *in dem wir die metaphysische Identität von Denken und Sein konstatieren*. Dies ist alles andere als ein dialektischer Trick. Wir haben hier nur in philosophischer Sprache einen Grundsatz der formalen Logik ausgesprochen, der allen Logikern, die mit dem symbolischen Kalkül vertraut sind, seit langem geläufig ist. Dieser Grundsatz bezieht sich auf den All-operator der logischen Quantifikation. Er besagt, dass jede All-Aussage sich aus dem, was sie aussagt, selber ausschließt. Sie gehört einem höheren logischen Typus an als ihr eigener Aussageinhalt.[28] D.h. in der Aussage: Denken und Sein sind metaphysisch identisch, bleibt ein Reflexionsrest bestehen, der jeder eineindeutigen Abbildung auf das Sein unbedingt widersteht. Anders ausgedrückt, die klassische Identitätsthese von der endgültigen metaphysischen Koinzidenz von Denken und Sein kann selber in diese Koinzidenz nicht eingeschlossen werden. Der erweiterte Funktionenkalkül der symbolischen Logik gibt die genauen Bedingungen an, unter denen sich dieser Reflexionsrest der Abbildung auf das Sein entzieht.

Diese Tatsache ist von Philosophen mit Fingerspitzengefühl längst gespürt worden, bevor sie durch den logischen Kalkül zu einem gesicherten wissenschaftlichen Ergebnis erhoben worden ist. Sie hat aber in der Philosophie bis dato nur zu einem höchst negativen Ergebnis geführt. Man hat begonnen, sich von einer ehrwürdigen zweitausendjährigen Tradition, die sich mit steigendem Erfolg bemüht hat, die Philosophie und speziell die Metaphysik als strenge Wissenschaft zu etablieren, abzuwenden und die Disziplin der Plato, Aristoteles, Kant und Hegel zu einem Spezialfall der Poesie zu degradieren. Ironischerweise geschieht dies in derselben Epoche, der es endlich gelungen ist, zum ersten Mal Metaphysik als eine Wissenschaft von mathematischer Strenge zu demonstrieren.[29]

Der graduelle Abfall vom Wissenschaftsbegriff der Philosophie beginnt mit dem Zusammenbruch der klassischen Tradition der Metaphysik im deutschen Idealismus. Als einer

---

28 "The function which identifies a class is ... not the same as the totality of the members of that class." W. H. Werkmeister, An Introduction to Critical Thinking. S. 431.

29 Wir beziehen uns hier selbstverständlich auf das kaum zu überschätzende Werk von Heinrich Scholz, Metaphysik als strenge Wissenschaft.

seiner ersten Wortführer mag Kierkegaard gelten. "Das Nichtseiende (τὸ μὴ ὄν, bei den Pythagoräern: τὸ χενόν) beschäftigte die alte Philosophie viel mehr als die moderne", klagt Kierkegaard. "Von den Eleaten wurde es ontologisch aufgefasst; was man über dasselbe aussagen könne, sei nur durch den Gegensatz auszudrücken, dass nur das Seiende sei. Will man dem weiter nachgehen, so wird man finden, dass dies in allen Sphären wieder hervortritt. Metaphysisch-propädeutisch wurde der Satz so ausgedrückt: Wer das Nichtseiende aussagt, sagt überhaupt nichts ... In der neueren Philosophie ist man in der Auffassung des Nichtseienden durchaus nicht weitergekommen ... Die griechische und die moderne Philosophie nimmt diese Stellung ein: Alles dreht sich darum, das Nichtseiende ins Sein zu bringen, denn es wegzubringen und verschwinden zu lassen scheint gar so leicht. Die christliche Betrachtung nimmt diese Stellung ein: Das Nichtseiende ist überall da als das Nichts, woraus geschaffen wurde, als Schein und Trug, als Sünde, als die vom Geist entfernte Sinnlichkeit, als die von der Ewigkeit vergessene Zeitlichkeit; darum gilt es nun, es wegzubringen und das Seiende hervorzurufen."[30]

Der Gegensatz der klassischen, ontologischen und der nicht-klassischen "nihilistischen" Metaphysik ist selten klarer herausgearbeitet worden. Die tradierte Philosophie nimmt den Standpunkt ein, dass das Thema "Sein" dem Denken seine letzte metaphysische Ausrichtung gibt und dass das Thema "Nichts" ihm untergeordnet ist. Alles Nichts ist ontologisch betrachtet immer nur vorläufige Negation innerhalb des absoluten Bereiches von Sein-überhaupt und deshalb einer Transferierung in den kategorischen Zustand des Seins grundsätzlich zugänglich.

Die christliche Betrachtung dagegen, die ontologisch betrachtet "Nihilismus" ist, setzt voraus, dass das oberste metaphysische Thema des Menschen nicht das Sein, sondern vielmehr das Nichts (und nichts als das Nichts) ist. Dies führt zu der überraschenden Konsequenz, dass das Seiende, nicht wie die sprachliche Wortverbindung uns suggerieren will, seinen Grund im Sein, sondern viel mehr im Nichts hat. Aus dieser metaphysischen Abkunft aus dem Nichts erklärt sich der Schein und Trug des Seienden und seine Vergänglichkeit. Der Weg zum Absoluten führt hier durch eine Verneinung des Seienden als einer metaphysischen Chiffre des Nichts. Nur dadurch wird das wahre Seiende, das Sein, das jenseits des Nichts liegt, hervorgerufen.

Man sieht hier ganz deutlich, warum Hegel verworfen wird. Die "Große Logik" setzt das Sein und das Nichts einander ausdrücklich gleich. Für Kierkegaard hat das Sein eine tiefere Transzendenz als das Nichts. Das Nichts ist die Transzendenz des Seienden, aber das Sein ist seine Ultratranszendenz. Und doch beruht die Abwendung vom Idealismus auf einem Missverständnis. Die subtile Unterscheidung von Transzendenz und Ultratranszendenz ergibt sich nur von "unten", vom zufällig Seienden her. Von "oben" gesehen, dem Standpunkt der Logik, sind Seiendes und Nichts (das begrifflich ja stets Nicht-*Seiendes* ist) nur gleichwertige Varianten, Spezialfälle der absoluten Identität. Das Problem war im Mittelalter längst mit der Feststellung erledigt worden, dass es hierarchische Grade der Realität gibt, je nachdem ob sie eine stärkere oder schwächere Komponente "Nichts" enthalten. Ein Resultat, das jedem Metaphysiker mindestens seit den Zeiten des Neuplatonismus geläufig war.

Trotz aller Missverständnisse, die die Verwerfung der Entwicklung der ontologischen Tradition von Plato bis Hegel für den Existenzialismus im Gefolge geführt hat, ist hier aber (bei

30 Soeren Kierkegaard, Der Begriff der Angst. (Übers. Christoph Schrempf.) S. 79 f. Anm.

Kierkegaard und seinen Nachfolgern) ein deutliches Gefühl für die Inadäquatheit der klassischen Logik gegenüber dem modernen Problem der Metaphysik lebendig. Dieses Problem lässt sich mit einem einzigen Wort umschreiben: Geschichtlichkeit. Die Geschichte geht im Problem des eleatischen Seins, das in ontologischer Gestalt alles Philosophieren bis zur Gegenwart umfasst, nicht auf. Geschichte, das ist Zukunft. Aber das Sein des Seienden kennt keine Zukunft, weshalb Hegel, der dieser ontologisch-metaphysischen Formel so verfallen ist wie jeder andere Metaphysiker vor ihm, die Geschichte in seiner Darstellung des absoluten Geistes enden lässt. Der konkrete Begriff hat keine Zukunft mehr. Und es ist bezeichnend, dass der einzige Geschichtsmetaphysiker von Rang, der noch nach Hegel erschienen ist, Oswald Spengler, zu dem gleichen Schluss getrieben wird. In der faustischen Kultur "ist der Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch sein *historisches* Dasein gegen sie aufgelehnt hat, *praktisch zu Ende geführt worden*".[31] Diese Bemerkung ist kein Zufall, ihr geht, eine Anzahl von Seiten früher, die Bemerkung voraus: "Die Geschichte des Menschen ist ..., kurz, ein jäher Aufstieg und Fall von wenigen Jahrtausenden ..."[32]

Das ist Geschichtsphilosophie mit den Denkmitteln der Ontologie, die prinzipiell unfähig ist, die Zukunft als solche zu begreifen. Sein ist immer gewesene Zukunft und der theoretische Begriff, wie ihn die klassische Logik entwickelt, kennt nur die Vergangenheit. Die Logik ist unfähig, wie Kierkegaard bemerkt, den "Übergang" von der Vergangenheit durch den gegenwärtigen "Augenblick" in die Zukunft zu bewerkstelligen. "Das Wort Übergang ist und bleibt in der Logik eben 'geistreich'. Es hat seine Heimat in der Sphäre der historischen Freiheit, denn der Übergang ist ein *Zustand* und ist wirklich."[33]

Was gemeint ist, ist ganz klar. *Die Realität hat eine unbekannte Dimension, der nichts in der klassischen Logik korrespondiert*. Statt aber sich die Frage vorzulegen, ob dies nicht eine Folge der Tatsache ist, dass der Begriff des exakten Denkens im Aristotelischen System unzureichend ausgelegt wird und durch eine Systematik von größerer Tragweite ergänzt werden müsse, zieht man den voreiligen Schluss, dass die Metaphysik das exakte Denken überhaupt aufgeben müsse und sich nur als Religion oder Dichtung konstituieren könne. Die Spenglersche Geschichtsmetaphysik wird von der bezeichnenden Feststellung begleitet: "Geschichte *wissenschaftlich* behandeln wollen ist im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles. Die echte Wissenschaft reicht so weit, als die Begriffe richtig und falsch Geltung haben. Das gilt von der Mathematik, das gilt auch von der historischen *Vorwissenschaft* der Sammlung, Ordnung und Sichtung des Stoffes. Der eigentliche geschichtliche Blick aber, der von hier erst *ausgeht*, gehört ins Reich der Bedeutungen, wo nicht richtig und falsch, sondern flach und tief die maßgebenden Worte sind ... Natur soll man wissenschaftlich behandeln, über Geschichte soll man dichten."[34]

Um es kurz und bündig auszudrücken: Wissenschaft ist immer Naturwissenschaft, und Logik ist immer Natur-(Seins)Logik. Eine exakte Logik der Geschichte, aufgebaut auf mathematisch symbolischer Methode, ist ein Unding. Hierin sind sich Kierkegaard, Dilthey, Spengler, die so genannte Lebensphilosophie und der moderne Existentialismus durchaus

---

31 Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik. S. 63. Die erste Sperrung ist die unsrige, die zweite die Spenglers.

32 Ibid. S. 12.

33 Soeren Kierkegaard, Der Begriff der Angst. S. 79.

34 Untergang des Abendlandes, I, S. 128 f.

einig. Das Gespenst einer "Logik der Geisteswissenschaften" ist von seinen eigenen Propheten nie so ganz ernst genommen worden. Hätte man wirklich ernst gemeint, was man predigte, so wäre der erste Schritt in der Richtung eines solchen neuen Systems des Denkens eine Formalanalyse der Hegelschen Logik gewesen. Aber es ist bezeichnend, dass eine solche nie ernsthaft versucht worden ist.[35] Vielleicht am stärksten unter den Philosophen von Rang tritt der antilogische Charakter der gegenwärtigen Philosophie bei Heidegger auf. Hier geht argumentative Diktion und Terminologie ganz in eine solipsistische Poetik über, die sich jeder objektiven Kontrolle durch logische Symbole entzieht. Es ist dies mit Recht als eine bedenkliche Verfehlung gegen den philosophischen Geist beanstandet worden (Heinrich Scholz).[36]

Das Erscheinen eines Buches wie "Sein und Zeit" muss als ein deutliches Symptom des Glaubens, dass das Projekt einer Logik der Geisteswissenschaften undurchführbar ist, gewertet werden. Man findet sich damit ab, die Idee einer auf exakte Logik aufgebauten strengen Wissenschaft den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen zu überlassen. Unter diesen Umständen wirkt es höchst ironisch, dass schon Vico in seiner *Scienza nuova* den Naturwissenschaften den genauen wissenschaftlichen Charakter abspricht. Er hat den Unterschied zwischen Natur und Geist dahingehend formuliert, "dass es der Naturalismus mit letztlich rein gegebenen, *unbegreiflichen* Körpergrößen des Raumes zu tun hat, während der Historismus das Selbstverständnis des Geistes ist, sofern es sich um die eigenen Hervorbringungen seiner in der Geschichte handelt."[37] Hegel nimmt das gleiche Motiv später auf. Für ihn sind Mathematik und die aus derselben abgeleitete Theorie der Natur nur Pseudowissenschaften. Die wahre Wissenschaft beginnt erst mit dem Geist. Die Logik gründet sich im Geist und nicht in der Natur, weshalb die letztere durch den dialektischen Prozess auch restlos aufgelöst werden soll.

Die Situation beginnt jetzt etwas durchsichtiger zu werden. Wissenschaftstheoretisch gesprochen stehen sich zwei Parteien gegenüber, die einander genau korrespondierende Aussagen machen. Beide sind sich darüber einig, dass es zwei grundsätzliche Aussagetypen gibt. Wir wollen sie "S" und "O" nennen. Der Typus "S" bildet seine Aussagen auf den Hintergrund der Subjektivität (Bewusstsein, Geist) ab, während der inverse Typus "O" sie auf den Objektzusammenhang (Gegenstand, Natur) projiziert. Beide Aussagetypen haben sich im Laufe der Entwicklung in zwei Wissenschaftsgruppen kristallisiert. Aussagetypus

---

35 Der Verfasser hat in seinem Buch, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, das Programm einer solchen Formalanalyse aufgestellt. Das war im Jahre 1933. Sein Programm ist völlig ignoriert worden. Mit einer Ausnahme! Max Benses bemerkenswerte Arbeit: Theorie dialektischer Satzsysteme, Philosophische Studien, 1949. S. 202-233 und S. 153-167. Es ist das unschätzbare Verdienst dieser Untersuchung, zum ersten Mal überzeugend demonstriert zu haben, dass die Hegelsche Logik in der Tat einer mathematisierenden Analyse zugänglich ist. Bense liefert ein ausgezeichnetes Stück einer solchen Analyse. Äußerst wichtig ist u. E. Benses Entdeckung, dass die Hegelsche Negation als eine Folge von Disjunktionen aufzufassen sei. Durch diese Negationstechnik ist Hegel in der Lage, "völlig neuartige Satzmengen" (Bense) zu produzieren.

36 Von Anhängern der mathematisierenden Logik ist Heideggers Sprache schon seit langem als wissenschaftlich indiskutabel kritisiert worden. Es beginnen sich aber auch die Stimmen aus dem anderen Lager zu mehren, die feststellen, dass "Heideggers Philosophieren durch die Art seiner Aussage, (sich) immer mehr der wissenschaftlichen Argumentation und der Möglichkeit mit dem herkömmlichen Mittel der Logik fassbar und beurteilbar zu bleiben", entzieht. Fritz Kraus, *Denken und Dichten*, Neue Lit. Welt Nr. 18, 25. IX. 1953, S. 3. Neuerdings auch Günther Ralfs, *Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit*. Kant-Stud. 48, 4 (1956/57), S. 525-549.

37 Ernst Troeltsch, Ges. Schriften. III. S. 104.

"O" hat die Mathematik und die Naturwissenschaften hervorgebracht. Aussagetypus "S" hat Philosophie und Geschichtswissenschaften produziert.

Zwischen den Vertretern beider Typen hat sich nun ein grundsätzlicher Streit erhoben, der die ganze abendländische Geistesgeschichte in der einen oder anderen Form beherrscht. Beide Parteien behaupten nämlich, dass Wahrheit nur durch den eigenen Aussagetypus endgültig bestimmbar und eindeutig kommunikabel ist. Der gegnerische Aussagetypus sei entweder irrational oder bestenfalls provisorisch richtig, aber keinesfalls wahr im endgültigen Sinn. Wir sind heute in der Lage, die Ansprüche der beiden Parteien etwas besser zu beurteilen als etwa Hegel und seine Vorgänger. Die Leistungen der Mathematik und der an ihr orientierten Naturwissenschaften sind indiskutabel. Es braucht zu ihrer Verteidigung kein einziges Wort verschwendet zu werden. Der Aussagetypus "O" erfüllt alle Ansprüche, die man an ihn stellen kann. Er setzt eine rational exakte Logik voraus und produziert eindeutig kommunikable Aussagen.

Aber gerade die ganz außerordentliche Verfeinerung, die die Theorie und Praxis der Logik vom Aussagetypus "O" in den letzten hundert Jahren erfahren hat, hat ein weiteres, ebenfalls ganz unbestreitbares Faktum zum Vorschein gebracht, nämlich, dass die Logik der Mathematik und Naturwissenschaften an ihren letzten Grenzen in neue und fremdartige Formen übergeht, die ebenso präzis rational und kommunikabel sind, die aber offenkundig zu einem neuen Logiktypus gehören. Versucht man diese fremdartigen Strukturgebilde in das System der alten bewährten Logik zu zwingen, so produzieren sie dort beträchtliche Schwierigkeiten, unter denen die so genannten logischen Paradoxien (Richard, Burali-Forti, Russell usw.) die bekanntesten sind. Ein weiteres unbestreitbares Faktum ist, dass die Geisteswissenschaften – wenn auch in einem logisch völlig chaotischen Zustand – seit Herder, Schiller und Hegel eben doch als Disziplinen sui generis existieren. Dieser Tatbestand ist nicht mehr aus der Welt zu schaffen – und es hat sich überdies gezeigt, dass jene merkwürdigen Grenzphänomene, die an den Randgebieten der klassischen Logik auftauchen (wie etwa die infinite Iteration des Alloperators im weiteren Funktionenkalkül), genau die logische Problematik widerspiegeln, die die Grundlage der so genannten Geisteswissenschaften ist. Es scheint also doch so etwas wie eine "Logik" der Geisteswissenschaften und der Geschichte (als Gegensatz zur Natur) zu geben. Der Schluss, dass die Vertreter beider Parteien, sowohl die Anhänger des Aussagetypus "O" wie die des entgegengesetzten Typus "S", recht haben, wenn sie behaupten, dass der Gehalt ihrer Aussagen rational und kommunikabel ist, lässt sich kaum mehr umgehen. Damit ergibt sich sofort als unvermeidliche Konsequenz, dass beide gleicherweise unrecht haben, wenn sie behaupten, dass nur die eine Seite echte Rationalität repräsentiert und deshalb allein eine Logik als Instrument genereller Kommunikabilität besitzen kann, die andere Seite aber nicht.

Diese Alternativsituation eines exklusiven Entweder-Oder, in der sich beide Parteien bewegen, zeigt eins sehr deutlich. Es besteht gar kein Zweifel, dass sich die ganze Kontroverse auf dem Boden der klassischen Logik selbst abspielt. Diese Logik besitzt ein radikal zweiwertiges Denkschema. In demselben oszilliert das Denken zwischen zwei Polen unaufhörlich hin und her. Die Eigenschaften beider Pole schließen sich gegenseitig aus. Hat also das Objekt eine präzise rationale Struktur und kann es durch das System einer formalen Logik definiert werden, dann kann dasselbe unmöglich vom Subjekt gelten. Unter dieser Voraussetzung fügt sich nur die Natur exakten und allgemeinverbindlichen Kategorien, nicht aber der Geist. Nimmt man aber umgekehrt an, dass das Subjekt die Quelle aller Rationalität ist und das System der Logik sich in ihm gründet, dann erscheint die Natur als irrationales factum brutum. Sie kann jetzt bestenfalls in geborgten Kategorien – und damit grundsätzlich

nur inadäquat verstanden werden. Es ist die Position, die von Vico, Fichte, Schelling, Hegel, Novalis [[38]] und bis zu einem gewissen Grade von Kant eingenommen wird. Kants berühmtes Wort: "Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori durch Begriffe auszumachen ... gingen unter dieser Voraussetzung zunichte"[[39]], zeigt diese Alternativsituation sehr deutlich. Erkenntnis wurzelt entweder im Objekt *oder* im Subjekt. Indem Kant diesen Alternativcharakter der klassischen Problematik der Metaphysik aufzeigt, bereitet er die kommende Wendung vor, die zu einer Abwendung von der zweiwertigen Logik als alleinigem formalen Organ der Philosophie führen muss.

Was Kant anbetrifft, so ist jedoch zu bemerken, dass er sich nicht völlig von der Theorie der im Objekt orientierten Logik trennen kann. Er lässt die traditionelle Logik im wesentlichen unangetastet und schafft neben ihr ein an der Idee der Subjektivität orientiertes Zwittergebilde, seine so genannte Transzendentale Logik, die diesen Namen aber schwerlich verdient, weil sie weder "formal" ist noch einen Operator oder Operationsregeln besitzt. Kants Transzendentalismus ist Erkenntnistheorie, aber nicht Logik. Erst seine Nachfolger, besonders Fichte und Hegel, haben sich bemüht, diese Theorie nach der logischen Seite hin zu entwickeln. Aber auch ihre "Logiken" lassen den Organon-Charakter der Aristotelischen Logik völlig vermissen. Sie sind nicht willkürlich operierbar, was man doch eben von einem Organon verlangt. Bezeichnend ist, dass den Logiken des spekulativen Idealismus die Kategorie des Falschen fehlt. Die Hegelsche Version der Logik enthält zwar einen Pseudo-Operator, den dialektischen Prozess (Fichtes Wissenschaftslehren enthalten etwas Ähnliches) und eine einfache Operationsregel, die intensionale Inversion jedes Begriffes als Basis für eine unendliche Serie von Negationsfolgen.[[40]]

Aber dieser Operator erlaubt keine "willkürliche" Handhabung durch das denkende Ich. Er operiert sich selber. Und die Bedingung seiner Operation ist der voraufgehende Zustand des ganzen Systems. Aus diesem Grunde existiert der Begriff des Falschen in der spekulativen Logik nicht mehr. Derselbe setzt Willküroperation voraus. Erst die Möglichkeit von Freiheitsgraden in einer Logik macht dieselbe zu einem formalen System. Nur Form ist Freiheit.

---

38 "Das Prinzip Ich ist gleichsam das echte, gemeinschaftliche und liberale, universelle Prinzip, es ist eine Einheit, ohne Schranke und Bestimmung zu sein. Es macht vielmehr alle Bestimmung möglich und fest und gibt ihnen absoluten Zusammenhang und Bedeutung. Selbstheit ist der Grund aller Erkenntnis als der Grund der Beharrlichkeit im Veränderlichen, auch das Prinzip der höchsten Mannigfaltigkeit." Philosophische Fragmente 162. "Jetzt erhalten wir ein neues Licht, warum das eigentliche Ding an sich unerkennbar ist; es ist absolut isoliert, es ist der einfache Stoff. Es ist nur in Gemeinschaft etwas Bestimmbares und Bestimmtes" und alle unsere Wissenschaften sind Verhältnis-Wissenschaften. Alle Wissenschaften ruhen auf der einfachen Wissenschaft, dem einfachen synthetisierenden Satze – Ich." Philosophische Fragmente 163. "Das Nicht-Ich ist das Symbol des Ich und dient nur zum Selbstverständnis des Ich." Philosophische Fragmente 405.

39 Kr. d. r. V. B XVI.

40 Das klassische Beispiel einer solchen intensionalen Inversion ist der Hegelsche Satz, dass das "reine Sein das Nichts ist". Hegel gibt sich große Mühe, zu zeigen, dass Sein und Nichts zwar extensional verschieden sind, aber intensional denselben Begriff in einer doppelten Inversionsform darstellen. Diese Inversion wird dann als Ganzes in einer Negation verworfen, und das Denken schreitet auf diese Weise zu einem dritten Begriff fort, weil es die Spannung zwischen extensionaler Differenz und intensionaler Identität nicht erträgt. Diese Spannung produziert eine von Hegel selbst so genannte "Unruhe" die als Operator der Hegelschen Logik zu gelten hat. Vgl. hierzu §§ 86-88 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Aber der Denker operiert diese "Unruhe" nicht, er wird vielmehr von ihr operiert. Es ist diese Unruhe, die durch die iterierte Negation jeder intensionalen Inversion das Denken zwangsläufig vorwärts treibt.

Inhaltliche Bestimmung aber ist gewesene Freiheit, ist Zwang. Am Ende der Hegelschen Logik ist das Bewusstsein unwiderruflich gebunden. In der späteren Anwendung dieser Logik in der materialistischen Geschichtsphilosophie von Marx folgt dann die historische Gebundenheit des Individuums an die gegebene geschichtliche Situation unvermeidlich nach. Es enthüllt sich verspätet der gefährliche Doppelsinn des idealistischen Freiheitsbegriffes: "Bejahen dessen, was sowieso geschieht."[41]

Diese letzten historischen Konsequenzen zeigen deutlich, *dass* der Versuch, die Logik am Subjekt statt am Objekt zu orientieren, in den ersten Anfängen steckengeblieben ist, sie lassen uns aber ebenfalls sehen, *warum* er vorläufig missglückt ist. Man war nicht imstande, einen neuen logischen Operator einzuführen, der von einem individuellen denkenden Ich behandelt werden konnte und durfte. Die am subjekthaften Geist orientierte Logik wurde sofort zu einer *absoluten* Logik des Universums oder Gottes. Das Einzel-Ich durfte ihrem kosmischen Gang nur zuschauen und einen Versuch machen, ihn zu beschreiben. Alle logischen Traktate Fichtes und Hegels sind in diesem Sinne "deskriptiv".

Man kann zwar feststellen, dass die logische Haltung des transzendentalen Idealismus von der Einsicht bestimmt ist, dass das Subjekt eine andere rationale Struktur als das Objekt besitzt. Das ist aber auch alles. Was die formale Logik angeht, so ist der moderne Idealismus nie über diese vage generelle Erkenntnis hinausgekommen. Die Gründe dafür sind unschwer zu begreifen. Seit den Griechen schwingt in der philosophischen Diskussion die Frage, was logische und metaphysische Wahrheit ist, zwischen zwei extremen und einander widersprechenden Lösungen hin und her. Einmal wird gesagt, Wahrheit ist Objektivität und vollkommene Identität des Bewusstseins mit dem Sein als Prädikat. Das andere Mal wird diese Grundthese in ihr genaues Gegenteil verkehrt, und es heißt, Quell der Wahrheit ist das Subjekt (Gott) und Identität des Seins mit dem Bewusstsein ... als Prädikat. D.h., der ganze philosophische Streit geht um die metaphysische Zweideutigkeit des klassischen Identitätssatzes: Geht in der absoluten Identität von Sein und Denken das Sein im Denken auf oder umgekehrt das Denken im Sein? Die Frage kann auch so formuliert werden: Welche der beiden Größen Sein oder Denken hat einen metaphysischen Primat?

Die Frage ist in einem endgültigen Sinn selbstverständlich unbeantwortbar. Es lässt sich leicht nachweisen, dass sie grundsätzlich mit unzureichenden Mitteln gestellt werden muss und deshalb eine definitive Antwort von vornherein ausgeschlossen ist. Der Mystizismus fand hier einen Ausweg. Sein sowohl wie Denken, so wird erklärt, verlieren ihre differentielle Identität im Absoluten. Weder löst sich das Sein im Denken auf noch das Denken im Sein, sondern beide verschwinden in einem unbeschreibbaren Dritten.

Soweit eine solche Aussage aus dem Munde eines Mystikers kommt, mag dagegen nichts einzuwenden sein. Sie taugt aber nicht für die Wissenschaft. Schon Hegel hat sich gegen die Einführung dieses grauen Neutrums, die einen Verzicht auf alle wissenschaftliche Metaphysik und philosophische Logik bedeutet, gewehrt. Überdies hat die Geschichte der Philosophie in dieser Angelegenheit schon seit der frühen Epoche der Philosophie der Griechen eine Vorentscheidung gefällt. Die Lehre vom Absoluten ist mit der Lehre vom reinen Sein des Seienden identifiziert worden. *Man hat also von vornherein einen Primat des Seins über*

---

41 "... das Sein kann in keiner Weise anders sein, als es ist, es ist alles, was es sein kann und sein soll, schon notwendig, indem es ist. Wird es *in der Weise der Freiheit* genommen, d.h. *bejaht*, so sind wir in die metaphysische Dimension der Wirklichkeit eingetreten, und die Welt ist die vollendete Fülle und "glückselige Notwendigkeit", das Sein im Dasein vollendet." Arnold Gehlen, Theorie der Willensfreiheit, S. 132f.

das Denken postuliert. Die griechische Metaphysik beginnt mit der großen Entdeckung, dass der Grund des Denkens mit dem Anfang (ἡ ἀρχή) des Denkens identisch ist.[42] Alles Denken beginnt am Sein und wird sich selber *nur* am Sein verständlich. Es ist der Reflexion grundsätzlich nicht möglich, sich unmittelbar auf sich selbst zu richten. Jedes Subjekt oder Ich tritt im Denken immer nur durch das Sein vermittelt auf.

Diese an sich richtige Einsicht hat unser Denken seit mehr als zweitausend Jahren beherrscht. Auf sie gründet sich die traditionelle Identifikation von *rationaler* Metaphysik und Ontologie. Die Frage nach dem ewigen Sein, das allem Seienden zugrunde liegt, gilt als das Zentralthema aller wissenschaftlichen Metaphysik. Das System der klassischen Ontologie ist – in allen Variationen, die es im Verlauf unserer Geistesgeschichte erfahren hat – der Ausdruck der Entscheidung, dass die These von der metaphysischen Identität von Denken und Sein als Aufgehen des Denkens ins Sein zu verstehen ist und nicht umgekehrt. Die Frage nach dem Sein ist das erste und grundlegende Thema der Metaphysik. Die Reflexion, die sich als Subjekt verdichtet, ist nur ihr sekundärer Widerschein. Sie ist Abfall vom Sein und vorläufige Entzweiung, die in der Geschichte wieder zurückgenommen werden muss (Alexandrinisches Weltschema). Primordiales Sein – biblisch: das Paradies – hat keine Geschichte. Die Geschichte, d.h. das Verhältnis des Bewusstseins zur Zeit und damit zu sich selbst, beginnt erst mit dem Sündenfall. Sie beginnt, ontologisch gesprochen, mit der Aufteilung des absoluten Seins in objektiv Seiendes und subjektives Bewusstsein.

Damit wird auch die der traditionellen Logik zugrunde liegende These verständlich, dass alle objektive Wahrheit auch intersubjektiv für jedes denkende Ich bedingungslos verbindlich ist. Es ist ein sehr einfacher, aber zwingender Gedankengang, der zu diesem logischen Grundsatz führt. Das absolute Sein ist absolute Einheit und vollkommene Identität mit sich selbst. Das Denken ist mit diesem Sein identisch. Es ist also ebenfalls in allen seinen Manifestationen einfach Identität mit sich selbst. Und soweit sich verschiedene Subjekte in ein und demselben wahren Begriff begegnen, d.h. objektiv dasselbe denken, müssen sie auch subjektiv übereinstimmen. Denn im Denken gleichen sie sich dem Sein an. Das Sein aber ist das Eine (τὸ ἓν) In dieser Angleichung an das Eine müssen aber die intersubjektiven Unterschiede, die ein Bewusstsein von dem anderen unterscheiden, verschwinden. Im Denkprozess zieht sich das individuelle Bewusstsein auf Bewusstsein-überhaupt zurück. Letzteres ist aber, wie Kant überzeugend nachgewiesen hat, in allen Ideen identisch dasselbe – *wenn es sich auf Gegenstände richtet*. Logisch gesprochen: In der seinsthematischen Orientierung des Denkens verschwindet der Pluralität stiftende Gegensatz von Ich und Du. Was für ein beliebiges Ich logisch wahr ist, das gilt in dem gleichen Sinn für jedes jeweilige Du.

Der klassische Standpunkt hinsichtlich des logischen Problems der Allgemeingültigkeit lässt sich also in der einfachen Formel zusammenfassen: *das absolute Sein ist eins. Wenn Denken und Sein sich metaphysisch decken, dann ist auch das Denken eins. Das Denken ist also in allen Subjekten identisch dasselbe*. Wahres Denken hat unmittelbar intersubjektive Allgemeingültigkeit zur Folge. Der Unterschied von Ich und Du hat in der Logik keine Relevanz. Das individuelle Ich existiert metaphysisch nicht, und deshalb haben Ich-Sätze in der Logik, und insbesondere im Kalkül, keinen Sinn. Der Satz "ich gehe in die Stadt" kann im symbolischen Kalkül nur dann als wahre oder falsche Aussage behandelt werden, wenn die leere Argumentsstelle "ich" mit einem bestimmten Aussagewert besetzt wird. Sagen wir: ich =

42 Vgl. W. Windelband, Gesch. d. Philosophie, S. 115 f.

Hans[43]. Der obige Satz muss also in den anderen "Hans geht in die Stadt" umgeformt werden, ehe er für den Kalkül als positive Aussage brauchbar ist. Das gilt als so selbstverständlich, dass es in den üblichen Darstellungen des Logikkalküls kaum erwähnt wird.[44] Soweit praktische Zwecke in Frage kommen, ist ein solcher Hinweis in der Tat überflüssig. Wir alle sind durch mehrtausendjährige Entwicklung des theoretischen Bewusstseins im Sinne einer zweiwertigen Identitätslogik intellektuell bereits derart vorgeformt, dass wir es selbstverständlich finden und gar nicht mehr des Erwähnens wert, dass subjektive Aussagen, die sich auf das aus dem Seinszusammenhang herausgenommene Ich beziehen, keine allgemeinen logischen Wahrheitswerte besitzen können und solche erst durch entsprechende Umformung erlangen. Dazu gehören übrigens nicht nur Satzgebilde, die das personale Pronomen enthalten, sondern auch andere Sätze, die sich indirekt auf das Ich *als* subjektives beziehen wie "Hier regnet es" oder "Spargel schmeckt gut". Vermutlich könnte sich die Logik für den Rest aller Tage mit der Auffassung zufrieden geben, dass der *subjektive* Unterschied zwischen Ich und Du theoretisch vollkommen irrelevant ist und dass interobjektive Allgemeingültigkeit die intersubjektive zwangsläufig nach sich zieht, wenn alle "Geschmacksurteile" von dem Typus des "Spargel schmeckt gut" wären. Gerade das aber ist nicht der Fall. Wilhelm Dilthey hat auf das merkwürdige Phänomen aufmerksam gemacht, dass die *geschichtliche* Entwicklung des theoretischen Bewusstseins drei Fundamentaltypen der Weltanschauung, d.h. des Weltgeschmacks, entwickelt. Diese drei Typen, Dilthey nennt sie Naturalismus, kritischer Idealismus und objektiver Idealismus, sind in keiner Weise aufeinander reduzierbar. Alle gehen von logisch (Aristotelisch) unwiderleglichen theoretischen Voraussetzungen aus. Alle drei Typen sind immanent konsequent und in sich widerspruchsfrei. Es ist jedoch unmöglich, die elementaren Grundsätze, von denen sie ausgehen, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Das aber bedeutet, dass bei dem Aussagetypus "Weltanschauung" die interobjektive Gültigkeit einer Aussage nicht mehr ihre intersubjektive Verbindlichkeit garantiert. "Geschmacks"- oder Ich-Urteile sind logisch in der Tat irrelevant, wenn sie sich nur auf empirisch individuell Seiendes richten.[45] Sie erhalten aber logische Bedeutung, wenn sie sich auf Sein-überhaupt beziehen, wie das in den drei Weltanschauungen des Naturalismus, des kritischen und des objektiven Idealismus in der Tat geschieht.

Hier stoßen wir zum Kernproblem einer so genannten "Logik der Geisteswissenschaften" vor. Die Irreduzibilität der drei Weltanschauungen muss nämlich als Anzeichen dafür gelten, dass die primordiale Haltung des Bewusstseins zum Sein mehrdeutig ist und dass deshalb die aus dieser Haltung abgeleitete Logik diese Mehrdeutigkeit nolens volens übernimmt. Wir hatten weiter oben bereits auf die Willkür in der klassischen These von der Identität von Denken und Sein aufmerksam gemacht. Diese Identität wird – wie wir feststellten – seit den Griechen seinsthematisch interpretiert, d.h. Denken und Sein sind identisch im Sinne von *Sein*. Das Absolute ist endgültige Seinsidentität. Die Entscheidung, die diese Interpretation formte, war historisch notwendig. Die inverse Deutung, nach der

---

43 Wobei "Hans" überdies ausdrücklich als individuelle Person (als empirisch Seiendes) identifiziert werden muss. Also etwa als: Hans Richter, Berlin, Bleibtreustraße 22 Nur dann ist der Satz verifizierbar als wahr oder falsch.

44 Eine Ausnahme bildet Willard V. O. Quine, Elementary Logic. Vgl. S.5f. Aber auch hier werden die metaphysischen Voraussetzungen, die uns zwingen, subjektive Begriffe wie "ich" oder auch Subjekt-bezogene Termini wie "hier", "gut" usw. erst seins-thematisch zu definieren, nicht erwähnt.

45 D.h. wenn Sein nach der Formel Quines "To be is to be the value of a variable" definiert wird. Vgl. Einleitung Anm. 18.

Denken und Sein im Sinne von Denken (Sinn) identisch sind, durfte nicht an die erste Stelle gestellt werden. Sie hätte keine genügende Basis für ein metaphysisches System abgegeben. Überdies ging jene zweite Deutung damit ja nicht verloren. Denn wenn Denken und Sein seinsthematisch miteinander identisch sind, dann *folgt* daraus ihre sinnthematische Identität. D.h., dann ist das *einzige* metaphysische Thema des Denkens: Sein des Seienden. Seinsidentität ist von höchster Exklusivität. Sie verbannt alles andere ins Nichts. Die Lehre von der seinsthematischen Identität wird in der klassischen Ontologie entwickelt. Die Theorie der sinnthematischen Identität aber in dem "leeren" Formalismus (Hegel) der klassischen Logik.

Was hier entscheidend ist, ist nicht, welche der beiden Deutungen richtig ist; beide sind in einem bestimmten Sinn richtig, und jeder Metaphysiker und Logiker, der diese Namen verdient, weiß das. Das Willkürelement tritt an einer anderen Stelle ein. Es macht nämlich einen ungeheuren Unterschied, welche der beiden Deutungen man als *metaphysische* und welche man als *logische* Interpretation ansieht. Aus dem Satze

A) Denken und Sein sind identisch als Sein (einfache Identität), folgt unvermeidlich:

B) "Denken" und "Sein" sind identisch als Reflexionsmotiv (Reflexionsidentität).

Da A) ein höherer Aussagetypus ist, impliziert er den niederen B). Anders ausgedrückt: im System A) sind alle Leerstellen mit inhaltlichen Aussagen besetzt. Folglich ist der leere Formalismus von B) impliziert. Dreht man nun aber die Reihenfolge der beiden Deutungen um und setzt B) an die erste Stelle, sagt man also: "Denken" und "Sein" decken sich als Sinnbereiche, oder: der Sinn von "Sein" konstituiert allein Bewusstsein, dann folgt der frühere Satz A) keineswegs. Wir können zwar aus der ontologischen Identität von Sein und Denken darauf schließen, dass das Denken kein anderes metaphysisches Fundamentalthema kennen kann als: Sein des Seienden. Aber wir können nicht umgekehrt aus der Tatsache, dass als das primordiale metaphysische Thema alles Denkens "Sein" und "Nichts als Sein" angesehen werden muss, den Schluss ziehen, dass dann auch Sein und Denken ontologisch identisch sind. Dass also Denken nur eine "objektive" Seinsweise des Absoluten ist.

Aus A) folgt B). Aber aus B) folgt keinesfalls A). Was aber mag aus B) folgen, wenn nicht A)? Diese Frage hat heute beträchtliche Wichtigkeit, da der Kredit der klassischen Ontologie so ziemlich erschöpft ist und man lieber mit einem formalen Satz, d.h. einem einfachen Leerstellensystem, beginnt. Die Antwort, die einen wirklichen Kenner der Hegelschen Logik nicht überraschen sollte, lautet: aus B) folgt sofort nicht-B). Dabei darf das Wort "folgen" allerdings nicht im Sinn einer einseitigen Implikation genommen werden. B) impliziert in der Tat nicht-B). Aber ebenso impliziert nicht-B) seinerseits B). D.h., die beiden Sätze:

B) "Denken" und "Sein" *sind* identisch als Reflexionsmotive, und: nicht-B) "Denken" und "Sein" sind *nicht* identisch als Reflexionsmotive, sind logisch einander genau äquivalent. Aus B) folgt nicht-B); und da aus nicht-B) ebenso B) folgt, ergibt sich nichts, aber auch gar nichts für den ursprünglichen Satz A).

3. Der Zusammenbruch der klassischen Metaphysik

Die Geschichte der Logik kennt bisher zwei Versuche, die Logik auf einer radikalen Umkehrung der griechischen Identitätsthese aufzubauen. Der erste ist Fichtes Wissenschaftslehre, und der zweite ist in Hegels Logik unternommen worden. Da wir auf den bedeutenden Beitrag, den Fichte in dieser Richtung geleistet hat, noch später eingehen wollen, ziehen wir

an dieser Stelle nur Hegel zur Illustration heran. Die Große Logik beginnt damit, dass in ihr die Identität von Sein und Denken nicht seinsthematisch, sondern sinn- oder reflexionsthematisch verstanden wird. In andern Worten: Hegel entwickelt die Logik nicht von der Tautologie aus: Sein = Sein. Anstatt von der griechischen Idee, dass das Sein sich selbst gleicht und damit einfache, unmittelbare Identität ist, Gebrauch zu machen, beginnt er mit der paradoxen These: Sein = Nichts.

Da es für die Entwicklung einer neuen philosophischen Logik von äußerster Wichtigkeit ist, diesen einfachen metaphysichen Sachverhalt, auf den sich jede Theorie aufbaut (gleichgültig ob es dem Autor des betreffenden Systems bewusst ist oder nicht), unbedingt deutlich zu machen, wollen wir die beiden bisherigen metaphysischen Ausgangspunkte der Logik durch zwei einfache Diagramme erläutern.

Diagramm 1. beschreibt die ursprüngliche Version der Identitätsthese, aus der die klassische Ontologie und Aristotelische Logik entsprang. Diagramm 2. gibt den Hegelschen Standpunkt wieder. Im ersten Fall ist der absolute Oberbegriff der Identitätsverhältnisse "Sein", in zweiten ist es "Denken".

Hegel sieht nun sehr genau, dass nur im Falle 1. Denken und Sein *umkehrbar* eindeutig aufeinander abbildbar sind. Nicht aber, wenn wir für die Interpretation der Identitätsthese den Fall 2. annehmen. D.h. aus A) folgt wohl B), wie wir im vorangehenden Abschnitt bereits ausgeführt haben. Aus B) aber folgt anstatt A) immer nicht-B). Höchst unklassisch bemerkt Hegel in den Fragmenten zur Jenenser Realphilosophie: "Das *Sein* ist dies, für das Selbstbewusstsein die Bedeutung des Negativen desselben und des Unmittelbaren zu haben; und es ist allein darum zu tun, dies Sein in eben derselben und zugleich in seiner entgegengesetzten (Bestimmung), *den Begriff, der zugleich er selbst ist und über sein Gegenteil übergreift*, zu haben."[[46]] Gemäß der ontologischen Tradition und der aus ihr folgenden Aristotelischen Logik greift das Sein über den Gegensatz von Denken und Seiendem über. Bei Hegel aber gilt das Denken als Oberbegriff in dieser Disjunktion.

Die Große Logik beginnt deshalb in genauer Ausführung dieses neuen metaphysischen Programms mit dem Satz der logischen Äquivalenz von Sein und Nichts. Es wird nützlich sein, sich die genaue Bedeutung der erstaunlichen These Hegels, dass das reine Sein das Nichts ist, zu verdeutlichen. In ihr steckt die Wurzel einer echten nicht-Aristotelischen Logik. Werfen wir noch einmal einen Blick auf die obigen Diagramme. Laut Diagramm 1. kann die Logik nur ein Thema haben: Sein. Das Denken tritt in diesem Schema nämlich nur auf der unteren Stufe auf. Es bezieht sich zurück auf das Sein und nur durch die Vermittlung desselben auf das Sub-Thema: Seiendes. Dieser Unterschied von metaphysischem Thema und empirischem Sub-Thema ist in der symbolischen Logik deutlich herausgearbeitet worden. Er tritt dort als Unterschied von Wahrheitskalkül (Frege-Konstanten) und Prädikatenkalkül auf. Der erste ist ein reiner Formenkalkül. Der zweite vereinigt Form und Inhaltsproblematik. In jedem Fall aber ist diese Logik monothematisch. D.h. sie hat ein, und nur ein Thema: Sein. Sie muss monothematisch sein; denn wird die klassische These von der metaphysischen Identität von Sein und Denken dahin interpretiert, dass im Absoluten das Sein sich

[46] Hegel XIX. S. 262.

wiederholt, dann existiert zwischen dem Denken und seinem Thema ein umkehrbar eindeutiges Abbildungsverhältnis. Denken ist immer abstrakt, und das einzige Thema, durch das es erfüllt werden kann, ist das Sein.

Werfen wir jetzt einen Blick auf Diagramm 2., das den Hegelschen Standpunkt repräsentiert. Wird die metaphysische Identität von Denken und Sein dahingehend ausgelegt, dass in dieser Identität das *Denken* die Dominante bildet und das Sein in sich aufnimmt, dann drückt sich das Verhältnis des Denkens zu seinem Inhalt jetzt als Form zweier Grundthemen aus. Erstens hat das Denken sich *selbst*, und zweitens hat es das "andere" (Sein) als Objekt einer möglichen Reflexion. Eine Logik, die dieses Verhältnis entwickelt, wird also doppelthematisch sein. Gehen wir nämlich von unserem Satze B) aus, demgemäß "Denken" und "Sein" identisch als Reflexionsmotive sind, so tritt ihm sofort Satz nicht-B), der aussagt, dass "Denken" und "Sein" *nicht* identisch als Reflexionsmotive sind, als logisch ebenbürtig und formäquivalent an die Seite.

Damit wird die methodische Bedeutung des Ausgangssatzes der Großen Logik sonnenklar. Hegels bündiger Satz: "das Sein ist das Nichts" etabliert am Anfang der Logik sofort den Grundsatz, *dass Denken nicht eindeutig ist, wie Aristoteles annahm, sondern prinzipiell doppelsinnig*. Hegel führt außerordentlich sorgfältig aus, dass der Sinn von reinem Sein dem von Nichts genau korrespondiert. Beides sind verschiedene Sinnmotive. Sie sind thematisch einander genau invers. Es ist dem Denken aber unmöglich, das eine zu "setzen" (sich als Thema zu nehmen), ohne dass das andere kontra-thematisch mitgesetzt ist. Die thematische Intentionalität eines reflektierten logischen Begriffes ist niemals eindeutig. Eine solche Eindeutigkeit ist nur das Privileg einer naiven Seinslogik, wie sie uns die Tradition hinterlassen hat.

Jeder logische Begriff besitzt potentiell zwei thematische Komponenten. In der Hegelschen Terminologie: Sein und Nicht-Sein. Begriffe differenzieren sich gegeneinander nun dadurch, dass am "konkreten" Begriff die beiden Komponenten, gemäß der thematischen Intention des Denkens, im verschiedenen Maße teilhaben können. Die doppelthematische Hierarchie der Begriffe beginnt bei dem Grenzfall, dass das Denken sich auf die Idee "Seinüberhaupt" richtet. Also Sein unabhängig von allem Denken: totales Anderssein. In diesem Falle dominiert die seins-thematische Komponente im Begriff in einem solchen Grade, dass sie die kontra-thematische Komponente: Sinn oder Reflexion, bis auf ein absolutes Minimum ausschließt. Das Minimum, das sich in dem angegebenen Falle noch im Denken erhält, ist das logische Motiv des Nichts. Es repräsentiert den letzten Reflexionsrest, der sich in einem Denken, das zu dem Sein nur in eindeutiger, aber nicht in *ein*eindeutiger Beziehung steht, nicht auflösen und in Seinsthematik übertragen lässt.

Der Ausgangssatz der Hegelschen Großen Logik, dass das Sein das Nichts ist, lässt sich also folgendermaßen deuten: reines Sein bedeutet die vollkommen zur Ruhe gegangene und aufgelöste Reflexion. Die Selbstdifferentiation der Reflexion in Subjekt und Objekt, wie sie sich im empirischen Bewusstsein in dem Unterschied von Ich und Du zeigt, ist damit endgültig aufgehoben. Was von der Reflexion noch übrig bleibt, ist *Nichts* – wenn das Denken sich völlig mit dem Sein identifiziert hat. Das ist der metaphysische Gehalt des Satzes. Seine formallogische (für Hegel: dialektische) Bedeutung lässt sich etwa auf diese Weise ausdrücken: das Verhältnis der beiden thematischen Komponenten im Denkprozess ist genau umgekehrt proportional; wenn das eine Thema *alle* logischen Leerstellen mit seinen Argumenten besetzt, dann bleibt für das andere Thema "Nichts" übrig. D.h., dasselbe tritt ohne jedes Argument auf. Es ist *nur* als Leerstelle anwesend, nicht aber als positives Argument einer solchen. Man kann denselben Sachverhalt auch quantitativ anschaulich – aber

logisch ungenau – damit ausdrücken, dass man sagt: steigt im konkreten Begriff der Anteil der einen thematischen Komponente auf 100%, so sinkt der Anteil der Gegenthemas auf 0% hinunter. Inhaltlich zum mindesten. Das Gegenthema bleibt aber wenigstens als Leerstelle (Nichts) und damit als nicht aufgelöster Reflexionsrest bestehen. Jener Reflexionsrest aber, der sich in der Identität von Denken und Sein nicht zur Deckung bringen lässt, produziert jene "Unruhe", die sich als dialektischer Prozess manifestiert und das Denken von einem Begriff zu dem nächsten treibt.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass Hegel hier einen ernsthaften Versuch gemacht hat, über den Bannkreis der Aristotelischen Logik hinauszuschreiten. Die Idee von der prinzipiellen Doppelsinnigkeit alles logischen und metaphysischen Denkens ist positiv nicht-Aristotelisch. Andererseits braucht kaum ausdrücklich betont zu werden, dass der Hegelsche Versuch, den Bereich der Logik grundsätzlich zu erweitern, so gründlich gescheitert ist, dass nicht die geringste Hoffnung besteht, ihn von dem Hegelschen Ansatzpunkt her noch einmal unternehmen zu können. Dass die Logik seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft einer Erneuerung höchst bedürftig war, hat der spekulative Idealismus sehr genau gewusst. Aber Hegel ist nicht beeindruckt von Kants Teilung der Logik in Aristotelische Formallogik und ontologische Transzendentallogik. Trotz allem, was von Kritikern, die dem spekulativen Niveau des Idealismus nicht gewachsen waren, gegen Hegel als Logiker gesagt worden ist, muss festgestellt werden, dass er auf diesem Felde Kant unvergleichlich überlegen war. Hegel begriff, dass die Einheit des Bewusstseins eine solche Trennung unter keinen Umständen zulässt und dass Aristotelische Formallogik und die Kantische, die Gegenstände aufbauende, Transzendentallogik zu einem einheitlichen System verschmolzen werden müssten. Hegel begriff weiter, dass in dieser Union Aristotelischer und Kantischer Denkprinzipien der transzendentale Grundsatz die dominierende Rolle spielen müsse. Er wusste, dass es unmöglich ist, eine neue Logik auf der Basis der Kritik der reinen Vernunft aufzubauen, ohne der Idee des Ichs, der synthetischen Einheit des Bewusstseins, eine grundlegende Stellung im System der Logik zu geben. Er war neben Fichte der erste Denker, der klar erkannte, dass die Aristotelische Logik deshalb ein ungenügendes Organon der Philosophie ist, weil sie unterlässt, das denkende Ich in das System ihrer Begriffe hineinzudefinieren.

Die große Schicksalsstunde in der Geschichte der Logik war gekommen. Aber sie ging ungenutzt vorüber. Was Hegel in seiner Jenenser und später in der Großen Logik schuf, war ein unglückseliges Zwittergebilde zwischen Logik und Metaphysik. Hegels Genie schuf einen Text, dessen rätselhafte Diktion ganz auf der Intuition des Autors beruhte und der nirgends objektive logische Rechenregeln enthielt, wie sie sein großer Vorgänger Aristoteles wenigstens in den ersten Anfängen eingeführt hatte. So bahnbrechend wie die Große Logik als Metaphysik ist – sie übertrifft an metaphysischer Perspektive und Tiefe alles bisher Dagewesene –, so unzureichend ist sie als Logik.

Hegel scheiterte an einem unvermeidlichen historischen Umstand. Er wusste nicht und konnte nicht wissen, dass die Theorie des logischen Formalismus, wie sie Aristoteles aufgestellt hat, um 1800 sich noch immer in den ersten Kinderschuhen befand. Er bekämpfte den damals existierenden Formalismus in der Logik leidenschaftlich, weil er ebenso wie Kant

deutlich erkannte, dass die existierenden Formalprinzipien der Logik sowie die zu ihnen gehörige Technik den transzendentalen Problemen gegenüber restlos versagten.[47]

Der transzendentale Idealismus lebte in dem Glauben und baute seine Systeme auf diesem Glauben auf, dass die Entwicklung der formalen Logik bereits abgeschlossen sei[48] und dass der durch Aristoteles bekannt gewordene Begriff logischer Form mit begrifflicher Form überhaupt identisch sei. Keiner dieser Denker konnte ahnen, dass die Geschichte der formalen Logik überhaupt noch nicht ernsthaft begonnen hatte und dass die Entwicklung des logischen Formbegriffs eine Ausdehnung annehmen würde, die inzwischen auch die kühnsten logischen Spekulationen von Schelling und Hegel weit hinter sich gelassen hat.

Andererseits muss einmal gesagt werden, obwohl das von den Vertretern der modernen symbolischen Logik nur ungern gehört wird, dass die spekulativen Idealisten im vollen Recht waren, wenn sie die formale Logik als theoretische Basis ihres metaphysischen Denkens unbedingt ablehnten. Die Logik, wie sie zu ihrer Zeit existierte, war lächerlich unzureichend gegenüber den Ansprüchen, die seit dem Erscheinen der Kr.d.r.V. an sie gestellt werden mussten. Überdies ist, wie wir heute wissen, die radikale Trennung von Form und Inhalt, die die klassische Logik vor 1800 vorzunehmen pflegte, positiv falsch. Sie schloss die Logik vom Gebrauch in der Metaphysik aus. Sowohl Kant wie Fichte und Hegel hatten ein deutliches Bewusstsein davon. Was sie nicht wussten und was niemand um diese Zeit voraussehen konnte, war, dass die um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts einsetzende rapide Entwicklung der formalen Logik diesen Gegensatz schließlich überwinden würde. Für den modernen Funktionenkalkül ist unter anderem durch die Einführung des Existenzoperators (E...)f(...) und der Unterscheidung von gebundenen und ungebundenen Variablen der ursprüngliche Gegensatz von logischer Form und Inhalt relativiert worden. Das lag zu Fichtes und Hegels Zeiten noch in weiter Zukunft. Für sie galt noch, speziell nach Kants Kritik der klassischen Ontologie, dass man von der "bloßen" Form unmöglich zu transzendentalen Inhalten gelangen könne. Unter diesem Gesichtspunkt bestand die Ablehnung der formalen Logik durch die spekulative Metaphysik zu Recht. Wer den transzendentalen Idealismus deshalb verwirft; beweist damit gar nichts für die Philosophie. Er demonstriert nur seine Ignoranz hinsichtlich der philosophischen Situation um 1800.

Der Weg, der von den transzendentalen Idealisten eingeschlagen wurde, war unvermeidbar. Aber er hatte für die Entwicklung der wissenschaftlichen Metaphysik katastrophale Folgen. Er führte direkt zum Zusammenbruch des idealistischen Philosophierens und zu einer

---

47 Anstatt Hegel, dessen erbitterte Ausfälle gegen die formale Logik nur zu bekannt sind, hier anzuführen, zitieren wir lieber Fichte nach der Wissenschaftslehre von 1794. Wir finden dort, wenn auch in wesentlich gemäßigteren Ausdrucksweise, dieselbe entscheidende Ablehnung der Aristotelischen, formalen Logik als ein Organon für *philosophische* Reflexion. Die Logik ist, so bemerkt Fichte, "so sonderbar dies auch bei der gegenwärtigen Verfassung der Philosophie jemandem vorkommen möge, überhaupt keine philosophische, sondern ... eine eigene abgesonderte Wissenschaft ... Die Logik soll die bloße Form, vom Gehalte abgesondert, aufstellen ... Man nennt eine solche Absonderung *Abstraktion*; und demnach besteht das Wesen der Logik in der Abstraktion von allem Gehalte der Wissenschaftslehre ... Endlich, die Wissenschaftslehre ist notwendig – die Logik aber ist ein künstliches Produkt des menschlichen Geistes ..." J. G. Fichte, WW. I. S. 67 und 69.

48 Vgl. Kants berühmtes Wort (das von Hegel beifällig zitiert wird): "... dass die Logik seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. *Merkwürdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen vollendet zu sein scheint.*" Kr. d. r. V. B VII. Die Sperrung des letzten Satzes ist von uns.

Diskreditierung der Metaphysik, von der sich dieselbe auch heute noch nicht erholt hat. Wo sich heute Metaphysik wieder aus ihren obskuren Schlupfwinkeln hervorwagt, kleidet sie sich in eine mystische oder poetische Sprache, um der unvermeidlichen Kritik durch den rationalen logischen Begriff zu entgehen. Außerdem wird einer Diktion gepflogen, die dem Leser insinuieren muss – wenn es nicht gar unverfroren ausgesprochen wird –, dass die vorgetragenen Gedanken zu tief oder zu "wesentlich" seien, um sich in das Prokrustesbett eines abstrakten logischen Formalismus zu fügen. Deshalb ist es "die Hauptsorge eines existentiellen Denkens, die 'Geheimnisse' nicht zu 'Problemen degenerieren zu lassen, deren verwickelte Dialektik den Weg voll ontologischer Löcher nicht sehen lässt", schrieb unlängst ein französischer Existentialist.[49]

Wir wollen keinen Zweifel daran lassen, dass wir diese Haltung schlechthin ablehnen und uns zu demjenigen Begriff der Metaphysik bekennen, wie er methodisch von H. Scholz[50] auf dem Boden der symbolischen Logik entwickelt worden ist. Merkwürdig aber ist, dass sich beide Strömungen der gegenwärtigen Philosophie, die irrationalistische sowohl wie die logistische, darin vollkommen einig sind, dass sie sich mit Emphase vom transzendental-spekulativen Idealismus abwenden.[51] Die logistische Partei will (mit Ausnahme von Heinrich Scholz) überhaupt nichts mit Metaphysik zu tun haben, weil sie metaphysische Aussagen für sinnlos hält. "Alle Philosophie im alten Sinne, knüpfe sie nun an Plato, Thomas, Kant, Schelling oder Hegel an, oder baue sie eine neue 'Metaphysik des Seins' oder eine 'geistes-wissenschaftliche Philosophie' auf, erweist sich vor dem unerbittlichen Urteil der neuen Logik nicht etwa nur als inhaltlich falsch, sondern als logisch unhaltbar, daher sinnlos."[52] Die Gegenseite aber wendet sich von der ontologischen Tradition, wie sie bei Hegel und Schelling zum letzten Mal im größten Rang verkörpert ist, deshalb ab, weil sie am "Geheimnis" des "Lebens" vorbeigeht oder weil ihr das Phänomen des "Dämonischen" unbekannt ist oder was dergleichen Anwürfe mehr sind.

Das Resultat ist – wie es Karl Jaspers bereits im Jahre 1930 geschildert hatte – der Verlust der geistigen Basis, auf der jeder mit jedem sich im Prinzip verständigen konnte. "*Die sichere Begrenzung durch ein Ganzes fehlt* ... Seit hundert Jahren wurde es immer fühlbarer, dass der geistig Schaffende auf sich selbst zurückgewiesen ist. Zwar war Einsamkeit durch alle Geschichte die Wurzel echten Tuns; aber diese Einsamkeit stand in Relation auf das Volk, dem sie geschichtlich angehörte. Heute wird es notwendig ein Leben ganz zu leben,

---

49 Emmanuel Mounier, Einführung in die Existenzphilosophie (Deutsch v. W. Richter). S. 30.

50 Vgl. Metaphysik als strenge Wissenschaft. Siehe bes. S. 12-14.

51 H. Scholz Ibid S. 16, 46 79, 110, 168. Ebenso: Geschichte der Logik, S.5 Anm., S.11 f. Charakteristisch das Urteil eines an der Mathematik orientierten Philosophen, Alfred North Whitehead: "I have never been able to read Hegel: I initiated my attempt by studying some remarks of his an mathematics which struck me as complete nonsense." Essays in Science and Philosophy. S. 7. Weiter: Rudolf Carnap, Die alte und die neue Logik: "Da alle Sätze der Logik tautologisch und gehaltleer sind, kann aus ihr nichts darüber erschlossen werden, wie die Wirklichkeit sein muss oder wie sie nicht sein kann. Jeder logisierenden Metaphysik, wie sie im größten Maßstabe von Hegel aufgestellt worden ist, ist damit die Berechtigung genommen." Erkenntnis 1, 1. S. 23. Hier wird wissenschaftliche Metaphysik überhaupt abgelehnt. Als Beispiel der Ablehnung von der anderen Seite, der Geschichts- und Lebensphilosophie her, soll nur erwähnt werden, dass das kürzliche geschichtsphilosophische Werk Alfred Webers, "Der dritte oder der vierte Mensch, Vom Sinn des geschichtlichen Daseins", Hegel so gut wie überhaupt nicht anführt. Er ist nur einmal beiläufig als das Opfer einer "naturalistischen Umstülpung" durch Karl Marx genannt. S. 59. Auch bei Karl Jaspers kommt die logisierende Geschichtsmetaphysik schlecht weg. Vgl. die ausgezeichnete Kritik derselben in "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte'". S. 320 f.

52 Rudolf Carnap, Erkenntnis I, 1. S.13.

als ob man allein stehe und von vorn anfinge; es scheint niemanden anzugehen, kein Feind und kein Freund umgibt es mit einem Raum. Nietzsche ist die erste große Gestalt dieser furchtbaren Einsamkeit."[53] Das Denken des Einzelnen wird privater und privater, es findet bestenfalls einen Raum im Sektierertum. Heute sind alle philosophischen Richtungen Sekten, die Logistik nicht ausgenommen. Die Philosophie hat ihren beherrschenden "Öffentlichkeitscharakter"[54], den sie zur Zeit Hegels besaß, für die Gegenwart eingebüßt. Der viel beredete Zusammenbruch des deutschen Idealismus in Deutschland und seine Unfähigkeit im Ausland je festen Fuß zu fassen, sind unmittelbare Symptome dafür, dass das philosophisch metaphysische Denken seit etwa 1830 seinen Öffentlichkeitscharakter überall verloren hat. Der Idealismus erlebte zwar eine schwächliche Nachlese in den angelsächsischen Ländern in den Gestalten von Thomas Hill Green (1836 bis 1882), Thomas Herbert Bradley (1846-1924) und anderen.[55] Auch der Amerikaner Josiah Royce (1855-1916) gehört hierher. Zu einem öffentlichen "Zusammenbruch" dieser Tradition aber ist es in England und Übersee aus dem einfachen Grunde nicht gekommen, weil dort der neuere Idealismus nie mehr als eine "ivory tower" Angelegenheit gewesen ist. Er ist nirgends in das öffentliche Bewusstsein gedrungen. Die Tradition der Aufklärung, die im kontinentalen Europa mit Kant sachlich abgeschlossen ist, hatte in den angelsächsischen Ländern eine Breite und praktische Intensität der Haltung erreicht, dass an ihr die Argumente des transzendental-spekulativen Idealismus wirkungslos abprallten. Das gleiche gilt von der dem modernen Idealismus parallel laufenden ästhetisierenden Romantik. Von ihrer amerikanischen Variante, der Philosophie George Santayanas, sagt ein populärer Philosophiehistoriker mit Recht: it "is a European philosophy in everything but the place of its composition. It has the nuances and polish and mellow resignation characteristic of an old culture; one could tell from any paragraph in the 'Life of Reason' that this is no native American voice"[56]. Das Bemerkenswerteste an Santayanas Denken ist, dass diese letzte poetische Blüte des romantischen Geistes in Skeptizismus und lyrisch verbrämtem Materialismus endet.[57] Der "Geist" ist auch in Santayana nicht mehr stark genug, sich gegenüber der auflösenden Kritik einer empirischen, naturalistischen und positivistischen Aufklärung durchzusetzen. Der Bankrott von Romantik und Idealismus wiederholt sich, aber eben ohne öffentlichen Zusammenbruch, auch in Übersee. Es ist bezeichnend, dass er hier in viel weniger sensationellen Formen vor sich geht. Die moderne idealistische Metaphysik war in den angelsächsischen Gebieten nie mit den enormen politischen und historischen Prätensionen aufgetreten, die jedem geläufig sind, der die Atmosphäre der Hegelschen Philosophie um 1830 und ihre Reflexion in der deutschen Revolution von 1933 oder im russischen Bolschewismus kennt.

Man kann den geistigen Weltzustand, der unmittelbar hinter uns liegt, mit wenigen Worten etwa dahingehend charakterisieren: Die Platonisch-Aristotelische Metaphysik des Abendlandes ist im Zeitalter der Aufklärung in ihrer unvermeidlichen Auflösung begriffen, und nichts scheint diesen Prozess aufhalten zu können. Da erscheinen auf einmal, etwa gleichzeitig mit der Französischen Revolution (1789), die transzendental-idealistischen Systeme,

---

53 Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931). S. 136 f.

54 Vgl. die bemerkenswerte Studie von Hans H. Floeter, Cultural Lag und Philosophie. "Es ist der Philosophie ... abhanden gekommen jene Art von Sachlichkeit und Ernsthaftigkeit, die Öffentlichkeitscharakter konstituiert." Proceedings of the XI-th International Congress of Philosophy. VIII. S. 94-100.

55 Z.B., H. Stirling, W. Wallace, Th. H. Hodgson und E. Caird.

56 Vgl. Will Durant, The Story of Philosophy S. 553.

57 Siehe bes., Scepticism and Animal Faith. (1923).

beginnend mit der Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781). Schellings System des transzendentalen Idealismus folgt 1800, und Hegel schreibt 1806, während die Kanonen von Jena unter seinem Fenster donnern, die Schlusssätze der "Phänomenologie des Geistes". Die Aufklärung und der in ihrem Gefolge heraufkommende Materialismus und Naturalismus schienen damit endgültig überwunden. Das geistige Format dieser Werke übertraf (Leibniz vielleicht ausgenommen) alles seit Plato und Aristoteles Dagewesene. An metaphysischer Tiefe war die Trinität von Kant, Schelling, Hegel den großen griechischen Philosophen ebenbürtig, an Weite des Blickes und inhaltlichem Umfang des Denkens war selbst der Stagirite unvergleichlich übertroffen. Gemessen an der "Phänomenologie des Geistes" erschien die englische, französische und deutsche Aufklärung flach, spirituell inferior und kraftlos. Aber mit Hegels Tod bricht diese Bewegung zusammen. Als der gealterte Schelling 1841 in Berlin seine "positive" Philosophie vortrug, begegnete er ratlosem Unverständnis, wenn nicht Gleichgültigkeit.

Es folgen, wie genügsam bekannt, noch zwei schwächliche Erneuerungsversuche, bekannt unter den Namen Neukantianismus und Hegelrenaissance. Schon 1865 erhob Otto Liebmann (1840-1912) den Ruf, dass auf Kant zugegangen werden müsse.[58] Ihm folgt unmittelbar Friedrich Albert Lange, dessen Geschichte des Materialismus dem Neukantianismus am gründlichsten den Boden bereitete und seinerzeit als die überzeugendste Widerlegung des naturwissenschaftlichen Materialismus angesehen werden durfte.[59] Lange erklärte, dass der naturwissenschaftliche Materialismus im vollen Rechte sei, solange er alles physisch Wirkliche auf die Bewegung "materieller" Teilchen in Raum und Zeit zurückführen wolle. Derselbe sei aber ein Irrtum, wenn er annehme, dass damit das Wesen der Wirklichkeit begriffen oder erkannt sei. Denn "Materie" ist kein objektives Ding an sich, sondern eine kategoriale Form unseres Verstandes, also ein Gedachtes. "Materie" ist ein sekundärer Faktor der Welt, da sie das wahrnehmende und erkennende Bewusstsein voraussetzt. Letzteres kann nie als aus dem materiellen Sein entstanden gedacht werden. Der Materialismus ist nur "die erste, die niedrigste ... Stufe der Philosophie".

Aber der Geist Kants wollte sich nicht mehr beschwören lassen. Der Versuch einer Erneuerung der kantischen Transzendentalphilosophie wurde nur mit halbem Herzen unternommen. Die materialistischen Untertöne ließen sich nicht mehr zum Schweigen bringen. Dies wird in der bei den Neukantianern Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Alois Riehl (1844-1923), Ernst Cassirer (1874-1945) ausgesprochenen antimetaphysischen Haltung deutlich, die sich in der südwestdeutschen Schule Wilhelm Windelbands (1848-1915), Heinrich Rickerts (1863-1936) und Emil Lasks (1875-1915) fortsetzt. Auch der französische Neukantianismus, hauptsächlich vertreten durch Charles Renouvier (1815-1903), Jules Lachelier (1832 bis 1919) und Emile Boutroux (1845-1921), hat den metaphysischen Anschluss an den transzendentalen Idealismus nicht mehr gefunden. Man möchte zwar gerne wieder in den Besitz einer Metaphysik kommen, aber man ist nicht mehr imstande, *positive* metaphysische Begriffe zu formulieren. Charakteristisch ist Boutroux' Argument gegen den Materialismus. Alle Naturgesetze sind nach ihm kontingent.[60] Sie haben deshalb die Eigenschaft der logischen Unableitbarkeit; sie sind zufällig. Von den Naturwissenschaften aus gesehen ist Existenz nicht notwendig, da sich der erste Modalschritt vom Möglichen zum Wirklichen nicht deduzieren lässt. Folglich sind die höheren

---

58 Otto Liebmann, Kant und die Epigonen. 1865 (neu herausgegeben von der Kantgesellschaft 1912).

59 Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 1866. 2. Aufl. 1873-75.

60 De la contingence des lois de la nature.

Formen der, Existenz: das organische Leben, das Bewusstsein und die Geschichte aus den niederen nicht ableitbar. Der Wirklichkeit als ganzer muß deshalb ein höheres schöpferisches Prinzip zugrunde liegen.[61]

Wie man sieht, ist der Zugang zur Metaphysik, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen kann, rein negativ. Anstatt von einer positiven metaphysischen Intuition auszugehen, wie das Fichte, Schelling und Hegel im stärksten Maße tun, begnügt sich das Denken damit, die Grenzen der nicht-metaphysischen Reflexion nachzuziehen und zu versichern, dass etwas "dahinter" sein müsste. Auf Versicherungen aber ist in der Philosophie nichts zu geben, wie schon Hegel sarkastisch bemerkt hatte.

Tief symptomatisch in der Haltung des Neukantianismus ist die Interpretation, die man Kants Kritik der klassischen Ontologie des Rationalismus gibt. Was Kant wirklich nachgewiesen hatte, war, dass dieser spezielle Typus von Ontologie keinen Anspruch auf den Charakter einer Wissenschaft machen könne; weshalb durch denselben kein Wissen über die Transzendenz vermittelt werden könne. Im Neukantianismus aber schleicht sich die alte Aristotelische Tradition ein, nach der Metaphysik und Ontologie sich in ihrem rationalen Geltungsbereich vollkommen decken. Mehr und mehr wird daher das Resultat Kants von seinen neukantischen Nachfolgern dahingehend verstanden, dass durch die Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit *aller* Metaphysik – wenigstens einer solchen mit rationaler Gestalt – endgültig aufgehoben worden ist.

Metaphysik oder nicht Metaphysik – das eine hatte die Transzendentalphilosophie von Kant bis zum späten Schelling deutlich gezeigt, nämlich dass die denkende Reflexion im Thema Natur nicht aufgeht. Es bleibt ein Reflexions*überschuss* zurück, der mit der nur objektiven Seinsthematik nicht zur Deckung zu bringen ist und der sich ein neues Betätigungsfeld sucht. Der Weg in die Metaphysik war ihm, gemäß einem missverstandenen Kant, versperrt. Der Neukantianismus hatte versucht, diese überschüssige Reflexion ins Gebiet der autonomen, sich selbst fortzeugenden und ins Unendliche fortschreitenden Methode zu verbannen. Eine Lösung von äußerster Vorläufigkeit. Denn es erhob sich sehr schnell die Frage, in welchem "Raum" eine solche Methode sich betätigen könne. Die Antwort, die unvermeidlich war, lautete: Die Kultur (als Gegensatz zur bloßen Natur) oder die Geschichte liefert jenen Raum. Damit ging der Neukantianismus langsam, aber unaufhaltsam in eine Hegelrenaissance über. Der erste, der diesen Terminus bewusst (um 1900) gebrauchte, war wohl der feinfühlige W. Windelband. Für H. Rickert, Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918), Theodor Litt (geb. 1880) und Eduard Spranger (geb. 1882) war die eigentliche und ursprüngliche Aufgabe der Philosophie das Verstehen von Kultur und Geschichte. Aber auch die Geschichte vermittelt keinen Weg zur Metaphysik. Denn so, wie auf dem Gebiete der Natur die Kontingenz und Transzendenz des bloß Faktischen dem Denken den Weg in das Jenseits versperrt, so ist nach der Lehre dieser geisteswissenschaftlichen Philosophen die Geschichtlichkeit der Welt die absolute Schranke, die das Denken von der metaphysischen Dimension des Absoluten trennt. An die Stelle der Metaphysik tritt nach Dilthey die Geschichte des Menschen. Der Mensch in seiner geschichtlichen Welt ist der letztmögliche Gegenstand der philosophischen Reflexion.[62] Er ist aber ebenso sehr der Ausgangspunkt aller Besinnung auf sich selbst und die Geschichte, weshalb es eine voraussetzungslose

61 Science et religion.

62 Vgl.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

Geisteswissenschaft und geisteswissenschaftliche Philosophie nicht geben kann.[63] Ein *System* der Naturwissenschaften mag ein methodisches Ideal sein. Die Forderung nach einem System der Geisteswissenschaften aber ist, wie Rothacker bemerkt, unerfüllbar: alle Wissenschaften vom Geiste sind weltanschaulich bedingt, weshalb es bestenfalls möglich ist, statt eines Systems eine *Systematik* der philosophischen Kulturwissenschaften zu entwerfen. –

Damit haben wir das andere wissenschaftstheoretische Extrem erreicht, durch das die wissenschaftlich- philosophischen Bemühungen der Gegenwart charakterisiert werden. Wir begannen mit dem Hinweis auf die symbolische Logik, die sich parallel zu den geisteswissenschaftlichen Theorien entwickelt hat und deren radikale Vertreter in der Philosophie nichts als die mathematische Methode gelten lassen wollen. Die Geschichte des Menschen und sein Geist treten in den Umkreis dieser Philosophie nur durch das Medium der Sprache. Alle theoretische Erkenntnis ist in objektiven Sätzen begründet, die, intersubjektiv verständlich, ihrer widerspruchslosen Vereinbarkeit gemäß in geordneten Aussagegruppen, genannt Wissenschaften, zusammengefasst sind. Es ist die Aufgabe der Philosophie, die logische Analyse dieser Wissenschaften zu leisten. Die echten Probleme der philosophischen Reflexion sind mithin keine materialen (ontologischen) Fragen, sondern solche der logischen Syntax. "Die Sätze der Metaphysik (sind) Scheinsätze, die sich bei der logischen Analyse als leer oder als syntaxwidrig erweisen, von den so genannten philosophischen Problemen bleiben als sinnvolle Fragen nur die der Wissenschaftslogik übrig. Wer diese Auffassung teilt, wird somit *an Stelle von Philosophie logische Syntax fordern*. "[64]

Der flüchtige Betrachter mag finden, dass zwischen den logischen Ideen von Dilthey und der geisteswissenschaftlichen Schule auf der einen Seite und denen des logischen Positivismus auf der anderen eine schlechthin unüberbrückbare Kluft existiert. Eine nähere Bekanntschaft mit beiden Theorien bringt aber ganz überraschende Ähnlichkeiten zutage. Den voneinander unableitbaren Weltanschauungen, die eine Logik der Geisteswissenschaft zu einer losen Systematik miteinander vertauschbarer Systeme verdammen, steht auf der Seite der mathematischen Kalküle das Problem des Konventionalismus gegenüber. Die Regeln eines uninterpretierten Logikkalküls dürfen willkürlich gewählt werden.[65] Eine semantische Bindung eines Kalküls durch ein gegebenes Interpretationssystem schränkt dann die Konventionsfreiheit unter dem Gesichtspunkt ein, dass die Formeln des betreffenden Kalküls von jetzt ab wahr oder falsch sind. "But even here, conventions are of fundamental importance; for the basis an which logic is constructed, namely, the interpretation of logical signs (e.g., by a determination of truth conditions) can be freely Chosen."[66]

Das Interessante ist, dass wir heute bereits zwei generelle philosophische Interpretationen des Logikkalküls als eines Ganzen besitzen. Die erste und bekannteste ist die des logischen

---

63 Siehe hierzu besonders Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften und: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften.

64 Rudolf Carnap, Logische Syntax der Sprache. S.8. Vgl. auch S. 225 ff. Der Gesichtspunkt des Wiener Kreises, dass Philosophie mit Analyse der Sprache zusammenfällt, ist von Reichenbach dahin ergänzt worden, dass sich die Analyse der Sprache mit der Analyse der Struktur der Welt deckt. "... an analysis of language is at the same time an analysis of the structure of the world." Experience and Prediction. S. 270.

65 "Nobody doubts that the rules of a pure calculus, without regard to any interpretation, can be chosen arbitrarily." Rudolf Carnap, Foundations of Logic and Mathematics. S. 27.

66 Ibid., S. 28.

Positivismus, der nolens volens eine unreflektierte (physikalistische) Weltanschauung voraussetzt. Realität wird hier mit Dinglichkeit gleichgesetzt. Die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften wird abgelehnt. In Diltheyscher Terminologie ist das Weltbild, das einer solchen Denkweise zugrunde liegt, Naturalismus.[67] Andererseits aber hat Heinrich Scholz gezeigt, dass derselbe Kalkül benutzt werden kann, um eine identitätstheoretische (in klassischer Terminologie: idealistische) Metaphysik aufzubauen.[68] Die weltanschauliche Haltung, die hinter dieser exakten wissenschaftlichen Metaphysik steht, deckt sich ungefähr mit dem, was bei Dilthey als kritischer Idealismus erscheint. Die Parallele mit dem Weltanschauungsproblem der Geisteswissenschaften wäre vollständig, wenn es gelänge, eine weitere Interpretation des Logikkalküls zu liefern, die dem objektiven Idealismus, als dem dritten Typus der Diltheyischen Systematik der Weltanschauungen, entspräche. Eine solche objektiv idealistische Deutung des Kalküls existiert in der Tat. Sie wird später gegeben werden.[69] Es wird sich zeigen, dass die Trinität der metaphysischen Voraussetzungen, auf denen der Mensch seine Deutung der Wirklichkeit aufbauen kann, eine endgültige Abkehr der philosophischen Reflexion von der Aristotelischen Logik als einzig maßgeblichem Organon verlangt.

Dieser flüchtige Abriss der gegenwärtigen philosophischen Situation wäre aber nicht vollständig, wenn nicht neben den mathematisierenden und den historisierenden Tendenzen eine dritte Schule erwähnt würde, die in einer merkwürdigen Zwitterexistenz zwischen den beiden vorgenannten geistigen Strömungen sich angelagert hat. Wir meinen die Phänomenologie in ihrer kurzen, aber inhaltsvollen Entwicklung von Husserl bis Heidegger. Edmund Husserl war ein Schüler Franz Brentanos (1838-1917), der sehr bald eigene Wege einschlug. Sein Kampf gegen den Psychologismus in der Logik rückt ihn den mathematisierenden Logikern nahe. Noch mehr aber seine Wiederentdeckung Bernhard Bolzanos (1781-1848). Husserls Programm einer Philosophie als "strenger Wissenschaft" berührt sich im Pathos, wenn auch nicht inhaltlich, mit dem des logischen Positivismus. Der Schwerpunkt des phänomenologischen Denkens lag deshalb auch im Anfang ganz auf der logischen Seite.[70] Aber schon bei Scheler schob sich das Historische, maskiert als Wertproblem, in den Vordergrund.[71] An die Stelle der Logik trat die Intuition. Die metaphysische Wendung, die Scheler der Phänomenologie gegeben hatte, wurde bei Heidegger voll bestätigt. In "Sein und Zeit" ist die Metaphysik als Fundamentalontologie wieder in ihre vollen Rechte eingesetzt.

---

67 Sehr deutlich zeigen sich die naturalistischen Züge dieses Denkens bei Hans Reichenbach. Die philosophische Bedeutung der modernen Physik. Erkenntnis I, 1. S.49-71.

68 Der Genauigkeit und der Gerechtigkeit halber sei angemerkt, dass Scholz vermutlich gegen den Terminus "idealistisch" protestieren würde. Er selbst braucht gelegentlich den Ausdruck "transzendentalphilosophisch" im Gegensatz zu "realphilosophisch". Vgl. Metaphysik als strenge Wissenschaft, S. 155 ff. Es lässt sich aber kaum leugnen, dass aller Transzendentalismus bisher als Idealismus klassifiziert worden ist.

69 Die objektiv-idealistische Interpretation kann im zweiten Band im Zusammenhang mit der Theorie der logischen Mehrwertigkeit dargestellt werden.

70 Vgl. etwa Husserls Logische Untersuchungen (I. Teil: Prolegomena zur reinen Logik, II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1900 f). Sie fordern eine streng apriorische Begründung der Logik. In der 1913 erschienenen formalen und transzendentalen Logik nähert sich Husserl mehr Kantischen Gedankengängen.

71 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913--16.

Es scheint wenigstens so. Dass aus den Heideggerschen Schriften uns der Hauch echter Metaphysik anweht, kann niemand bestreiten, dem der Sinn für die transzendentalen und transzendenten Hintergründe des Denkens je aufgegangen ist. Aber um welchen Preis ist diese Metaphysik erkauft! Jeder Anspruch auf einen *wissenschaftlichen* Zugang zur Ontologie ist bei Heidegger und den anderen Existentialisten fallengelassen worden. Dafür sorgt schon der Gebrauch der Sprache, der in "Sein und Zeit", den "Holzwegen" und anderen Schriften dieses Genres jede (im mathematischen Sinne) exakte Verständigung zwischen Existentialisten und Anhängern des logischen Formalismus von vornherein ausschließt. Wissenschaft kann diese Metaphysik bestenfalls im Sinn der Hegelschen Logik sein, wo die mathematisierende Darstellungsweise auch unter dem Gesichtspunkt bekämpft wird, dass in ihr gerade das metaphysisch Wesentliche nicht mitteilbar ist. Heidegger bemerkt dazu, Hegel direkt kommentierend: "Verstehen wir den Namen 'Wissenschaft' nur in diesem (Hegelisch spekulativen) Sinne, dann sind die Wissenschaften, die man sonst so nennt, die Wissenschaft in zweiter Linie. Die Wissenschaften sind im Grunde Philosophie, aber sie sind diese dergestalt, dass sie ihren eigenen Grund verlassen und sich nach ihrer Weise in dem einrichten, was die Philosophie ihnen eröffnet hat. Das ist der Bereich der τέχνη."[72]

Erst in diesem niederen Bereich der τέχνη existiert die Möglichkeit der objektiven Mitteilbarkeit durch Zeichen mit einem konstanten Symbolwert. Das ist Wissenschaft in "zweiter Linie". Die prima philosophia, d.h. die ursprüngliche Wissenschaft, ist nicht in objektiven Zeichen mitteilbar. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass alle ursprünglich metaphysischen Sätze logisch zweideutig sind. "Das Bewusstsein ist für sich selbst sein Begriff und ist dies zugleich nicht."[73] Es ist diese essentielle Doppelsinnigkeit des sich metaphysisch bewegenden Denkens, die Hegel dazu bringt, die technischen Methoden des Denkens, die angeblich unter allen Umständen präzise Eindeutigkeit der logischen Strukturen verlangen, als unphilosophisch zu verwerfen. Der Neuhegelianismus, die Existenzphilosophie sowie die ganze Tradition der Geisteswissenschaften ist seinem Beispiel gefolgt. Trotz allen wortreichen Programmen zum Thema einer Logik der Geisteswissenschaften ist bisher nicht der geringste Versuch gemacht worden, die außerordentlichen Ergebnisse, die die symbolische Logik in den letzten hundert Jahren erzielt hat, auf die Probleme des "objektiven Geistes" anzuwenden. Man hat sich statt dessen mit der oberflächlichen Versicherung begnügt, dass die historischen und metaphysischen Probleme des Geistes mit denen der Mathematik und der Naturwissenschaften nicht zu vergleichen seien und eine ganz andere Behandlungsweise verlangten.

Man vergaß bei diesen Protestationen völlig, dass, selbst wenn dies der Fall sei, die theoretische Einheit des menschlichen Bewusstseins einen *genauen Anschluss* der Logik des Geistes an die wissenschaftliche Theorie der Natur verlange und dass sich die so genannte Logik der Geisteswissenschaften deshalb auf den äußersten Grenzfällen des mathematisierenden Denkens aufbauen müsse. Gewiss, die historisierenden Wissenschaften haben es mit dem *objektiven* Geist zu tun; und Zahl und Natur sind begrifflich nur *subjektiver* Geist, aber Geist sind sie beide, weshalb sie nur Varianten in einer gemeinsamen Logik des Geistes (bzw. der Philosophie) sein können. Hat die mathematisierende Technik als Geist in der einen Variante Relevanz, dann muss sie, wenn auch unter geänderten Bedingungen, Geltung

---

72 Holzwege, S. 179.

73 Ibid. S. 167 ff.

für die andere Variante haben. Von dieser Einsicht ist heute aber in keiner der modernen Geisteswissenschaften und metaphysischen Schulen etwas zu bemerken.[74]

Das eben Gesagte gilt jedenfalls für alle diejenigen modernen wissenschaftlichen Traditionen, die unter dem Einfluss von Kant und des deutschen Idealismus stehen. Die Dinge liegen ein wenig anders überall dort, wo das Vorbild Kants und seiner Nachfolger im wesentlichen unbeachtet geblieben ist. Trotz Bradley, Bosanquet und Josiah Royce ist der deutsche Idealismus in den angelsächsischen Ländern nie wirklich verstanden worden. Er hat immer nur die Rolle eines wunderlichen Außenseiters gespielt, und der große Strom der Aufklärung ist – besonders in Amerika – an den metaphysisch-spekulativen Problemen des Geistes, die die Entwicklung von Kant zu Schelling aufgerührt hatte, unbekümmert vorübergegangen. Wir finden deshalb hier eine Teilung der Geisteswissenschaften in Social Sciences und Humanities viel weiter fortgeschritten, und es wird als selbstverständlich angenommen, dass die mathematisierenden und formalisierenden Denktechniken wenigstens in den Social Sciences ihren legitimen Platz haben. Die Anwendung von symbolischer Logik, statistischen Methoden und Wahrscheinlichkeitsrechnung ist hier bereits altgewohnte Praxis geworden. Und in der Theory of Communication (Claude Shannon) sowohl wie in der Kybernetik sind sogar legitime Probleme der Humanities bereits in den Umkreis der mathematisch logisierenden Betrachtungsweise gezogen worden. Dies ist freilich, höchst bezeichnenderweise, unter Ausschluss aller derjenigen Gesichtspunkte geschehen, die erst durch die transzendentale Entwicklung von Kant zu Hegel und Schelling für das philosophische Bewusstsein freigelegt worden sind. Die historisch-spekulative Schule der deutschen idealistischen Tradition braucht sich also durch diese Entwicklung nicht unbedingt widerlegt zu fühlen.

Trotzdem beginnt sich allmählich die Erkenntnis durchzusetzen, dass das Erscheinen des Existentialismus einen neuerlichen Zusammenbruch der idealistischen Tradition in der Gestalt von Bankrott gehendem Neukantianismus und versagender Hegel-Renaissance bedeutet. Das Urteil der nichtdeutschen Welt, die über den deutschen Idealismus schon längst zur Tagesordnung übergegangen ist[75], scheint sich auch in der innerdeutschen Entwicklung zu bestätigen. Die Geistesgeschichte Deutschlands, an der auch Frankreich, Österreich und im stärkeren Maße Italien (Gentile, Benedetto Croce) beteiligt sind, strebt einem vorläufigen Abschluss und der Liquidation eines spezifisch europäischen geistigen Entwicklungsprozesses zu. Mit dem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert bildete sich dort eine tiefgehende Gegenreaktion zur Aufklärung. Kant bemerkte dankbar, dass Rousseau ihn zurechtgebracht habe. Diese Gegenbewegung, literarisch als "Sturm und Drang" bekannt, gipfelte philosophisch in den großen Werken des transzendental-spekulativen Idealismus, beginnend mit der Kritik der reinen Vernunft und endend mit der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (1857), welch letzteres Werk den Gang "einer stufenweise vom Reinrationalen oder Logischen zum Realen fortgehenden Entfaltung"[76] des Gedankens vorläufig abschließt. Aber ehe dieser neue Typus des Philosophierens auch nur Zeit gehabt hatte, sich zu einer abgerundeten Form zu entwickeln, wurde er verächtlich beiseite geworfen, und unter der Führung von Köpfen von drittem und viertem Range wendete sich das

---

74 Von diesem Urteil ist selbstverständlich die logistische Identitätsmetaphysik von Heinrich Scholz nicht betroffen. Zum Thema: Mathematik und Geisteswissenschaft siehe auch H. Scholz, Formalisierte Sprachen. Arch. Philos. V., (1954) S. 1-18 Bes. S. 19 ff.

75 Vgl. etwa das charakteristische Urteil George Santayanas in: The Egotism of German Philosophy.

76 Schelling, WW. Vl. S. VIII.

geistige Interesse naturwissenschaftlichen Themen und Denkmethoden zu. Es dauerte jedoch gar nicht lange, bis man zu entdecken begann, dass die im Bereich des Naturalismus zur Verfügung stehenden theoretischen Mittel der neuen Bewusstseinslage nicht mehr gewachsen waren, und es erhob sich der Ruf: zurück zu Kant. Von diesem Moment an bekam die geistige Situation etwas Faszinierendes. Man machte die Erfahrung, dass man einerseits zu Kant zurück gezwungen wurde; man entdeckte aber weiter, dass man bei der Kritik der reinen Vernunft nicht stehen bleiben konnte und von ihr unwiderstehlich weiter zum objektiven Idealismus Fichtes, Hegels und Schellings treiben musste.

Man hat aber angeblich aus dem ursprünglichen Schicksal des deutschen Idealismus gelernt, und um sich vor dem gleichen Schicksal zu bewahren, wirft die Philosophie der letzten Epoche die wesentliche Substanz des transzendental-spekulativen Denkens, nämlich seine Metaphysik, über Bord. Der philosophische Instinkt war bereits derart verwüstet, dass niemand mehr begriff, dass man damit die Philosophie selber preisgab und nur ihre leeren Schemen als Philosophiegeschichte oder Geistesgeschichte (Dilthey) übrig behielt. Die tiefe Ironie dieser Entwicklung ist, dass man sich in dieser Abwendung von der Philosophie mit dem halb gehassten, halb verachteten Gegner, dem logischen Positivismus, aus ganzem Herzen einig war. Der Unterschied, dass man in der so genannten Wert- und Lebensphilosophie die Metaphysik für das Judasgeld des Historismus und in der symbolischen Logik für die Idee einer Sprachanalyse der positiven Wissenschaften verkaufte, hat wenig zu sagen. Beide Haltungen bezeugen den gleichen Zusammenbruch des philosophischen Denkens. Heute zweifelt niemand mehr an dem Bankrott des neu-idealistischen Denkens. Der Konkursverwalter ist der Existentialismus.

4. Der Begriff und das existentielle Ich

Die Philosophie im ursprünglichen und strengen Sinne des Wortes kann keine Zukunft haben, solange wir nicht verstehen, was in diesem zweimaligen Zusammenbruch des transzendentalen Idealismus vor sich gegangen ist. Wir wissen vorläufig nur mit Sicherheit zu sagen, dass die Aufklärungsphilosophie den mit dem Erwachen des geschichtlichen Sinns neu aufgestandenen Problemen nicht gewachsen war, weshalb sie vom transzendentalen Idealismus abgelöst wurde. Seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ist es unmöglich geworden, zum Typus der Leibniz-Wolffschen Metaphysik oder auch nur zum unreflektierten Empirismus von Locke und Hume zurückzugehen. Das Auftreten des transzendentalen Idealismus war eine unausweichliche Notwendigkeit. Sein Erscheinen war historisch im höchsten Sinn legitimiert. Er hat das philosophische Bewusstsein in unerhörtem Maße bereichert und hat der Philosophie eine Tiefe gegeben, wie sie sie seit Plato und Aristoteles nicht mehr gehabt hat.

Trotz alledem bleibt das erstaunliche und mehr noch deprimierende Resultat: *Man kann mit dem transzendentalen Idealismus nicht philosophieren.* Versucht man es trotzdem, so wird man schließlich gezwungen, die Philosophie in ihrer eigensten Gestalt, d.h. als Metaphysik, zugunsten des bloßen Historismus aufzugeben. Man landet also in demselben Positivismus, den die mathematische Logik von anderen Voraussetzungen her und unter anderen Gesichtspunkten und Formulierungen ihrerseits erreicht hat. Der einzige Ausweg, der hier noch bleibt, ist der Existentialismus. Der Existentialist, das sei zu seiner Ehre gesagt, gibt die Philosophie in ihrer originalen Gestalt als Metaphysik nicht auf. Aber um sich die Metaphysik zu erhalten, zahlt er einen enormen Preis. Er verzichtet auf die Rechtfertigung seiner

Philosophie durch die *formale Logik*. Man kennt in dieser neuesten Form der Philosophie nur metaphysische Logik.[77] Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die metaphysische Seite der Logik nicht formalisierbar ist. Metaphysiker sein und formaler Logiker sein verträgt sich nicht miteinander. Das war schon der Glaubenssatz Hegels, und der Existentialismus ist in dieser Hinsicht der legitime Nachfolger der Großen Logik.

Damit ist aber auch über den Existentialismus das Urteil gesprochen. Er formuliert keine weltgültige Philosophie, die außerhalb Europas universalen Öffentlichkeitscharakter erlangen könnte. Sein Pathos ist aus einer ganz spezifischen Erfahrung des europäischen Kontinents geboren. Er ist echt und tief insofern, als er den Substanzverlust der europäischen Geschichte widerspiegelt und mit bewunderungswürdiger Eindringlichkeit den Rückgang dieser Geschichte auf den Nihilismus darstellt. "Der Nihilismus ist eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre. Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorganges im Geschick der abendländischen Völker. Der Nihilismus ist daher nicht nur eine geistige Strömung, die neben anderen, neben dem Christentum, neben dem Humanismus und neben der Aufklärung innerhalb der abendländischen Geschichte auch vorkommt.

"Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. Sie zeigt einen solchen Tiefgang, dass ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Der Nihilismus ist die weltgeschichtliche Bewegung der in den Machtbereich der Neuzeit gezogenen Völker der Erde. Darum ist er nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters, auch nicht erst das Produkt des 19. Jahrhunderts, in dem zwar ein geschärfter Blick für den Nihilismus wach und auch der Name gebräuchlich wird." Mit diesen Worten rührt Heidegger in seinem Essay "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" an das Geheimnis des gegenwärtigen Zusammenbruches.[78]

Wir werden jedoch Heidegger noch besser verstehen, wenn wir die auf den folgenden Seiten des Nietzsche-Essays auftretenden Bemerkungen über das Verhältnis des Nihilismus zur Seinsmetaphysik uns ebenfalls vergegenwärtigen. Es heißt dort[79]: "Wenn jedoch das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, dass im Erscheinen des Seienden als solchem im Ganzen die Wahrheit des Seins ausbleibt und es demgemäß mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solche in ihrem Wesen Nihilismus. Ist vollends die Metaphysik der Geschichtsgrund der abendländischen und europäisch bestimmten Weltgeschichte, dann ist diese in einem ganz anderen Sinne nihilistisch.

"Aus dem Geschick des Seins gedacht, bedeutet das nihil des Nihilismus, dass es mit dem Sein nichts ist. Das Sein kommt nicht an das Licht seines eigenen Wesens. Im Erscheinen des Seienden als solchem bleibt das Sein selbst aus. Die Wahrheit des Seins entfällt. Sie bleibt vergessen.

---

77 Sehr treffend bemerkt Heidegger die "philosophische" Haltung Diltheys kritisierend: "Dass Dilthey die Metaphysik leugnete, im Grunde schon ihre Frage nicht mehr begriff und der metaphysischen Logik hilflos gegenüberstand, ist die innere Folge seiner anthropologischen Grundstellung. Seine "Philosophie der Philosophie" ist die vornehme Form einer anthropologischen Abschaffung, nicht Überwindung der Philosophie." Holzwege, S. 92. Was Heidegger aber an Dilthey nicht sieht, ist dessen mangelnder Sinn für formale Logik. Heidegger bemerkt diesen Mangel nicht, weil er ihn selbst hat und in ihm eine philosophische Tugend sieht.

78 Ibid. S. 201 f.

79 Ibid. S. 244.

"So wäre denn der Nihilismus in seinem Wesen eine Geschichte, die sich mit dem Sein selbst begibt. Dann läge es im Wesen des Seins selbst, dass es ungedacht bleibt, weil es sich entzieht. Das Sein selbst entzieht sich in seine Wahrheit. Es birgt sich in diese und verbirgt sich selbst in solchem Bergen."

Die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden ist also in ihrem letzten Wesen Nihilismus. Diese Erkenntnis stellt den endgültigen Abschluss der abendländischen Geistesgeschichte dar: Das metaphysische Fundamentalthema, das die spirituelle Entwicklung des menschlichen Bewusstseins beherrscht, seit sich dasselbe aus der animistischen Atmosphäre der primitiven Naturvölker befreit hat, ist endgültig erschöpft. Das vorläufige Wirklichkeitsverständnis, das sich der Mensch auf dem Boden der so genannten Hochkulturen (Spengler, Toynbee) erworben hat, erweist sich als unzureichend, weil die ihm zugrunde liegende metaphysische Elementarkategorie, die in der Formel "Sein des Seienden" ausgesprochen wird, sich als leer und ungreifbar erweist. "Das Sein selbst entzieht sich in seine Wahrheit", sagt Heidegger. Die angebliche Transparenz des metaphysischen Hintergrundes der Existenz (die christliche Theologie spricht hier bezeichnenderweise von Offenbarung – und Offenbarung ist Transparenz) war ein bloßer Trug.

Was heute noch über das Sein gesagt wird, hat den unmissverständlichen Ton und das Pathos einer Grabrede. Am deutlichen ist das im französischen Existentialismus zu spüren, aus dem wir einige ontologische Bemerkungen Emmanuel Mouniers zitieren wollen. In Mouniers "Einführung in die Existenzphilosophie" lesen wir: "Das bloße Seiende, die Existenz mit allem, was sie an Zufälligem und Widersinnigem hat, das Sein *an sich*, hat eine Art Fülle. Nur handelt es sich um eine tote Fülle, eine Fülle des Todes. Dieses Sein an sich ist lediglich das, was es ist, ohne die Möglichkeit einer Rückkehr zu sich und eines Überschreitens sich selbst vorweg. Von sich selbst erfüllt, ist es für sich selbst dunkel. Es ist plump, geheimnislos, gleichsam zu voll und vor der Welt zuviel, überflüssig ... Das menschliche Sein, das Sein des Bewusstseins, das *Sein für sich*, ist nicht ein Mehr-Sein, sondern eine 'Druckminderung des Seins'. Es fällt nicht ganz mit sich zusammen, sondern führt mit der Freiheit das Spiel, sogar das Doppelspiel, also die Unredlichkeit in das Sein ein. Diese Druckminderung ist nur möglich, weil sich im Sein eine Bruchstelle gebildet hat, in die sich unbemerkt das Nichts eingeschlichen hat."[80]

Man vergegenwärtige sich einmal den immensen Abstand der zwischen diesen Worten und der ursprünglichen klassischen Konzeption des Seins des Seienden liegt. Für die großen klassischen Metaphysiker war das Sein an sich die objektive Gestalt Gottes, als existentielle Dimension war es das Paradies (nicht vor dem Sündenfall, sondern *nach* dem Jüngsten Tag); in der "temporalen" Dimension war es ewiges Leben und für das theoretische Bewusstsein Wahrheit an sich und absolut. Für den Existentialismus aber hat dieses Fundamentalthema der abendländischen Metaphysik alle innere Leuchtkraft verloren. Das Sein erscheint jetzt als der Tod; es hat seine unirdische Transparenz verloren und ist "dunkel". Aber seine Dunkelheit ist "geheimnislos" und deshalb langweilig. Kein Wunder, dass der Existentialismus über das taedium vitae klagt. Und schließlich die endgültige Bankrotterklärung: Bewusstsein wird charakteristisch negativ als bloße "Druckminderung des Seins" gedeutet. Bewusstsein ist das Zeichen, dass sich das Nichts in das Sein eingeschlichen hat. Die stillschweigende Voraussetzung aller metaphysischen Tradition vom großen und weltgültigen Stil, dass Bewusstsein einen göttlichen Funken enthält und deshalb eine Intensitätssteigerung des Seins bedeutet, ist vergessen und wird nicht mehr verstanden. Jener dunkle

80 Emmanuel Mounier, Einführung in die Existenzphilosophie. S. 46.

Negativitätscharakter macht das Bewusstsein deshalb auch prinzipiell unfähig, Wahrheit überhaupt in der Wahrheit seiner Existenz zu begreifen. Das ist bei Mounier in folgender Weise ausgeführt: "Jede vereinheitlichende Ontologie unterstellt eine Totalität des Seienden. Die Existenz als solche kann aber aus anderem nicht abgeleitet werden, sondern ist aufspringend und unaussprechbar. Der Gedanke hat ihr gegenüber keine Handhabe, auch nicht das Gesetz und nicht die Beziehung. Die menschlichen Einheiten können nicht die Glieder einer der Totalität zustrebenden Einheit sein. Es gibt also weder eine Wahrheit aller noch eine Wahrheit für alle, noch außerhalb der Geschichte eine Wahrheit aller Zeiten."[81]

Wer die vollkommene Auflösung einer mehrtausendjährigen spirituellen Tradition nicht in diesen Worten spüren kann, dem ist nicht zu helfen. Wenn die menschlichen Einheiten nicht mehr Glieder einer der Totalität zustrebenden trans-subjektiven Einheit sein können, dann geht alle geistige Kommunikation, die den Anspruch auf objektive, d.h. nachprüfbare, Verbindlichkeit macht, auf dem gegenwärtigen historischen Niveau verloren. Denn alle echte Kommunikation zwischen individuellen Subjekten setzt einen gemeinsamen, selbstverständlichen (in dem das Selbst sich versteht) und transparenten Hintergrund voraus, der Leitfähigkeit besitzt und dessen spirituelle Konduktivität die intersubjektive Allgemeingültigkeit mitteilbarer und mitgeteilter Sachverhalte verbürgt. Das hatte der oberste Begriff des Seinsüberhaupt, dass Welt, Gott und Leben in Einem war, für die bisherige Geschichte des Abendlandes getan. Demgegenüber ruft aber der Existentialist aus: "Das Sein hat kein inneres Leben, kein gedachtes Denken von seinem Denken, kein Licht seines Lichtes, kein Bewusstsein von sich und kein Erzittern vor der Immanenz. Es ist für sich selbst dunkel, weil es von sich erfüllt ist. Es ist massig und dumm. Es ist von seinem Sein isoliert und unterhält keine Beziehung zu dem, was es nicht ist. Es ist volle, rückhaltlose, ungewöhnliche, übermütige und anmaßende Positivität, es ist 'zuviel'."[82]

Das ist die Bilanz, die der Existentialismus aus der Geschichte der abendländischen Metaphysik in ihrer speziellen und theoretisch bestimmten Form als klassische Ontologie zieht. Es ist die Geschichte des europäischen Denkens, das schließlich an sich selbst verzweifelt. Eins ist sicher: die gegenwärtige Periode der menschlichen Geschichte, die sich vor einen Jahrtausenden von der "primitiven" Epoche des Menschen abhob, geht heute unwiderruflich und in rapidem Tempo zu Ende. In der Bemerkung dieser Tatsache liegt der eigentliche Unterschied zwischen dem französischen Existentialismus, speziell Sartre, und der deutschen Variante bei Heidegger. In den "Holzwegen" kündigt sich gerade in der Selbstverständlichkeit, mit der sich die Existenzphilosophie als Abschluss einer weltgeschichtlichen Epoche des Geistes weiß, die Frage nach der Zukunft der Geschichte an. Es wird hier beifällig Nietzsche angeführt: "Es ist ein hoher Zustand der Menschheit möglich, wo das Europa der Völker eine dunkle Vergessenheit ist, wo Europa aber noch in dreißig sehr alten, nie veralteten Büchern *lebt*."[83] Die französische Existenzphilosophie sieht im wesentlichen nur die hereinbrechende Nacht – und sie beschreibt sie mit einer Eindruckskraft, die der deutsche Philosoph nirgends erreicht. Dafür aber lesen wir in den "Holzwegen" die leidenschaftlichen Fragen: "Stehen wir gar im Vorabend der ungeheuersten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, dar in sie hängt? Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer anderen Frühe? Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst herauf? Wird

81 Ibid. S. 152.
82 Ibid. S. 163.
83 Zitiert nach Heidegger, Holzwege, S. 301.

dieses Abendland über Okzident und Orient hinweg und durch das Europäische hindurch erst die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte? Sind wir Heutigen bereits abendländisch in einem Sinne, der durch unseren Übergang in die Weltnacht erst aufgeht? ... *Sind* wir die Spätlinge, die wir sind? Aber sind wir zugleich auch die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters, das unsere heutigen historischen Vorstellungen von der Geschichte hinter sich gelassen hat?"[84]

An den Heideggerschen Formulierungen ist zweierlei bemerkenswert. Einmal die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der vorausgesetzt wird, dass unsere bisherige Geschichte in das Stadium ihres endgültigen Abschlusses getreten ist. Zweitens ist aber diese Einsicht intim mit der Frage gekoppelt: ob nicht jene Geschichte, die heute in ihren wesentlichen Zügen hinter uns liegt, nichts anderes ist als die Vorbereitung auf eine neue Form der Geschichte mit umfassenderen historischen Dimensionen und von größerer Mächtigkeit der Begebnisse. Wer Heideggers Werk in seinem ganzen Umfang kennt, wird wissen, dass der deutsche Philosoph diese Frage bejaht. Die Geschichte des Abendlandes ist in seinen Augen die (ungerechtfertigte!?) Verengerung eines ursprünglichen metaphysischen Ansatzes des Menschen. Der gegenwärtige Zusammenbruch ist das geschichtliche Symptom eines verzweifelten Versuches, aus dem Raum des verengerten und allzu fragmentarischen Seinsverständnisses einen Ausweg zu suchen. Die bisherige Geschichte, die sich auf dem Boden der planetarisch-primitiven Existenz des Menschen erhebt, ist Nihilismus, weil das Absolute nicht partiell im Teil begriffen und ergriffen werden kann. Denn in jener partiellen Ergreifung verbirgt das Sein seine Wahrheit. D.h., die konkrete abendländische Geschichte ist ein Prozess des *notwendigen* Fehlverständnisses der menschlichen Existenz. Das Sein enthüllt sich nicht als Wahrheit, sondern nur als Nichts (Hegel). In Heideggers elusiver Diktion: "Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichtertum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. In ihm irrt das geschichtlich Wesenhafte an seinesgleichen vorbei. Darum wird, was geschichtlich heraufkommt, notwendig missdeutet. Durch diese Missdeutung hindurch wartet das Geschick ab, was aus seiner Saat wird ... Dergestalt hält das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die 'A-λήδεια'. Indem sie Unverborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins. Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerns.

"Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die ἐποχή des Seins nennen ... Aus der Epoche des Seins kommt das epochale Wesen seines Geschickes, worin die eigentliche Weltgeschichte ist. Jedes Mal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt. Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre. Das epochale Wesen des Seins gehört in den verborgenen Zeitcharakter des Seins und kennzeichnet das im Sein gedachte Wesen der Zeit ... In dem, was wir das Griechische nennen, liegt, epochal gedacht, der Beginn der Epoche des Seins."[85]

Diese tiefsinnigen Bemerkungen werden uns später eingehender beschäftigen; im Augenblick wollen wir nur zwei Gesichtspunkte herausheben, die sich auf die unmittelbare Situation der Gegenwart beziehen. Geschichte ist der Ausdruck für die urphänomenale Bedin-

---

84 Ibid. S. 300 f.

85 Ibid. S. 310 ff.

gung aller Existenz, dass sich im Seienden die Wahrheit des Seins verbirgt und nur partiell erscheint. Folglich, und dies ist der zweite Gesichtspunkt, ist alle Geschichte ihrem innersten Wesen nach "epochal". Geschichtliche Existenz ist diskontinuierlich. Sie vollzieht sich in Abbrüchen und periodischem Sinnverlust im Dasein. Jene weltgeschichtlich-metaphysische Epochalität alles Daseins ist eine unmittelbare Folge des Umstandes, dass die Wahrheit des Seins nur *als* Sein offenbar ist, sich aber im Seienden partiell verbirgt und deshalb nur partiell *erscheinen* kann. Eine geschichtliche Epoche geht ihrem Ende zu, sobald eine solche begrenzte Erscheinung des Wahren seine Grenzen erschöpft hat und der in jener Erschöpfung nicht aufgehende Reflexionsrest, der sich auf den verborgenen Teil der Wahrheit bezieht, übermächtig wird und in jener Übermacht seine Tradition verleugnet. Man vergesse nicht: alle Tradition bezieht sich auf Offenbares. Sie ist Ausdruck der *gewollten* Partialität.

Von hier aus empfängt die Hegelsche Philosophie ein neues Gesicht. Hegels (missglückter) Versuch, auf dem Standpunkt des Absoluten zu philosophieren, ist das unmissverständliche Zeichen, dass das abendländische Bewusstsein der Partialität der eigenen Wahrheit müde geworden ist. Man will endlich das "Ganze". Ein typisch Hegelscher Ausdruck. Der "absolute Begriff" der Großen Logik will vor keinem Geheimnis und keiner Verborgenheit der Wahrheit mehr haltmachen. In dem sich selbst durchführenden "konkreten Denken" muss alles offenbar werden. Folglich ist im absoluten Begriff alle Geschichte zu ihrem Ende gekommen, weil der absolute Begriff die Epochalität, d.h. die Endlichkeit der geschichtlichen Situation, selbst verleugnet. Mit dem Griff auf das "Ganze" stellt er sich außerhalb der Geschichte. Der Hegelsche Begriff will seine eigene Geschichte nicht mehr, weil dieselbe partiell bleibt.

Betrachtet man die Hegelsche Philosophie unter diesem Gesichtspunkt, dann ist vieles erklärt. Die Hegelsche Logik ignoriert den Widerspruch. Natürlich. Der Widerspruch ist Ausdruck des partiellen Charakters aller historischen Existenz. Wenn man sich über dieselbe stellt, dann gilt das Widersprüchliche nicht mehr. Aber der Widerspruch ist auch der Grund aller Rechtfertigung und Versöhnung. In der Wissenschaft tritt die Rechtfertigung als Formalismus und als formalistisch geführter Beweis auf. Die Hegelsche Philosophie verwirft den Formalismus und seine eminente Prozedur, die mathematisierende Methode. Die Versöhnung ist die Anerkenntnis der partiellen Verborgenheit der Wahrheit und dass das Bewusstsein sich in perennierendem Widerspruch mit sich selbst befindet. Aber dem Hegelschen Begriff ist nichts verborgen. Folglich liegt die Versöhnung hinter ihm. Geschichte ist – so merkwürdig es klingen mag – das Bekenntnis des Bewusstseins zur Toleranz.[86] Aber da es jenseits der Versöhnung steht – oder wenigstens stehen will –, kennt das absolute Bewusstsein Hegels die Versöhnung nicht mehr. Es ist von absoluter Intoleranz. In diesem Sinne ist die Intoleranz des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland mit Recht auf Hegel zurückgeführt worden. Und auf dem Umweg über Marx geht die Unversöhnlichkeit des Bolschewismus ebenfalls auf das Bewusstsein mit der absoluten Dialektik zurück.

Aber Hegel ist nichts weiter als die letzte und radikalste Konsequenz des deutschen Idealismus von Kant bis Schelling. Der deutsche Idealismus jedoch, der oft genug und höchst irrtümlich als eine spezifisch teutonische Privatangelegenheit beurteilt worden ist, ist nichts als die folgerichtige und durchgeführteste Ausbildung der modernen europäischen Philoso-

86 Hier liegt der tiefste Grund, warum sich der Angelsachse und speziell der Amerikaner dem kontinentalen Europäer geschichtlich überlegen fühlt. Er weiß, dass historische Existenz auf Toleranz beruht und dass die Offenbarung des Wahren in der Geschichte die Ausnahme und nicht die Regel bildet.

phie überhaupt. Charakteristikum dieser Philosophie ist, dass sie reine Analytik ist. Am besten ist sie vielleicht von Ernst Troeltsch mit wenigen Worten beschrieben worden. "Die moderne Philosophie nämlich", so lesen wir bei diesem Gelehrten, "wie sie Descartes begründet hat, ist Bewusstseinsphilosophie, Analyse des Bewusstseins auf seinen Inhalt und die sie ordnenden Gesetze hin. Das ist der Unterschied von der Antike ..."[87] Die zentrale Problematik der deutschen Idealisten beginnt in der Tat mit Descartes, und sie hat sich aus der folgenden Situation heraus entwickelt. Renaissance und Protestantismus hatten den Menschen Europas aus dem Mittelalter, d.h. aus einer Existenz auf dem Boden absoluter Werte, herausgeführt. Durch die Etablierung des Protestantismus wurde die "katholische" Kirche unvermeidlich zu einer Partikularkirche reduziert.[88] Neben den ursprünglichen fest im objektiven Sein wurzelnden Begriff vom seligen Leben stellt Luther den protestantischen. "Es ist ein neuer Begriff von Seligkeit, den er seinen Gegnern entgegenhielt; sie dachten bei der Seligkeit an einen *Genuss* der geheiligten Sinne und der geheiligten Erkenntnis: er dachte an den *Trost eines befriedeten Gewissens*."[89]

Es ist derselbe Rückzug in den Frieden des beruhigten theoretischen (subjektiven) Bewusstseins, der Descartes zwingt, an allem zu zweifeln, nur nicht an der unmittelbaren Gewissheit des Cogito, ergo sum ... Es ist der modernen Philosophie immer wieder und wieder ihr "Subjektivismus" zum Vorwurf gemacht worden. Man vergisst dabei ganz, dass es sich hier um eine historisch zwangsläufige Entwicklung handelt, soweit es darum ging, das Ich, oder die Person, aus der Gebundenheit an unantastbare Autorität zu befreien. Die mittelalterliche Philosophie kannte keine Erkenntnistheorie im modernen Sinne des Wortes. Gott war die absolute Identität von Essenz und Existenz, von Denken und Sein, reinste Wirklichkeit und actus purus. Er garantierte deshalb die eindeutige Korrespondenz zwischen Gedanke und Objekt. Aber damit war auch seine Offenbarung absolute Autorität. Der feinste Hauch subjektiver Reserve, der sich von St. Augustin (wenn ich an allem zweifle, an meinem Zweifel kann ich nicht zweifeln) durch das Mittelalter zieht[90] und in Gaunilo, Johann von Mirecourt, Peter von Ailly und anderen positive Gestalt gewinnt, wird mit dem Zusammenbruch der alleinigen Autorität der Kirche auf einmal ein dringendes Bedürfnis und wächst in bisher unerhörte Dimensionen. Im umgekehrten Maße schwindet der Glaube an den göttlichen Offenbarungscharakter der Vernunft, der Anselms Gottesbeweisen zugrunde liegt und auf den sich die großen Summen aufbauen. Bei Descartes existiert zwar Gott noch als Garant, dass Denken und Wirklichkeit korrespondieren; es wird von den folgenden Denkern aber sehr schnell erkannt, dass die nach Descartes in der Seele vorgefundene Gottesidee nicht ausreicht, um den Objektivitätscharakter der Außenwelt zu gewährleisten. Man beginnt immer mehr einzusehen, dass es unbedingt notwendig ist, das Denken auf sich selbst zu stellen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird der Satz des Cartesius jetzt kritisiert. Leibniz stellt in den "Nouveaux essais sur l'entendement humain" den axiomatisch-grundlegenden Charakter des Satzes in Frage. "Es ist ein faktischer, auf eine unmittelbare Erfahrung begründeter Satz,

---

87 Ernst Troeltsch, Ges. Schriften III S. 105.

88 "Dass es fortan keine Kirche mehr gibt, sondern etwas ganz anderes, nämlich Kirchen, entwurzelt die ganze Ekklesiastik, selbst wenn Luther nicht auch dem Kirchendogma durch seine Kritik an den Konzilien usw. die Lebenswurzel durchgeschnitten hätte." Adolf v. Harnack, Dogmengeschichte III., S. 691.

89 v. Harnack, a. a. O. S. 850.

90 Vgl. W. Dilthey, Ges. Schriften V. S. 391.

nicht aber ein notwendiger ..."[91] In der "Monadologie" hält er dem Cartesianismus vor, dass der Satz des Cogito, ergo sum zu eng sei, da man in ihm den Unterschied von Perzeption zu Apperzeption ignoriert habe.[92] Wichtig ist, dass man sich bei aller späteren Kritik an der Grundlegung der neueren Philosophie durch Descartes stets vor Augen hält, dass alle Kritiker von Rang nie den kartesischen Rückgang auf das Subjekt selbst in Frage stellen. Im Gegenteil. Was dem französischen Denker am Beginn der Neuzeit vorgeworfen wird, ist, dass er diesen Rückgang nicht konsequent und nicht umfassend genug durchgeführt hat. Für Leibniz ist das subjektive "innere Prinzip" (Monadologie, § 11) ganz selbstverständlich. Auch Kant mit seiner im übrigen (wie Fichte richtig gesehen hat) deplacierten Kritik tadelt Descartes, dass derselbe beim Begriff eines *objektiven* Subjekts stehen geblieben ist.[93] Der transzendentale Umfang der echten Subjektivität ist noch immer nicht erreicht. D.h., das kartesische Ich, oder Subjekt, führt nicht ins Trans-Subjektive, also eine Region, die Subjekt und Objekt beide umfasst – und selber weder subjektiv noch objektiv ist.

Das Zentrum des Problems wird endlich von Fichte freigelegt, der zum ersten Mal sieht, dass der Subjektbegriff zweideutig ist und zwei Denkmotive enthält, die in einem Umtauschverhältnis von Subjekt und Objekt zueinander stehen. In den nachgelassenen Schriften Fichtes findet sich der erstaunliche Satz: "*Ich* denke nicht, sondern in meinem Denken denkt ein anderes."[94] Das echte Subjekt meines Denkens ist offenkundig ein universaleres Subjekt (Gott). Demgemäß hat Descartes unrecht, aber er hat auch wieder recht: "Ich denke, und daher bin ich, sagt Cartesius. Dem Scheine nach hat er recht; es sieht so aus, als ob *ich* denke und dastehe als besonderes Prinzip; jenseits der Empirie, und das Ich als Übersinnliches betrachtet, ist es auch wahr", denn das transzendentale Ich ist ein "bildloses Sein jenseits des Bildes" der Erscheinung.[95]

Fichte sieht genau die Schwierigkeit, in die die Philosophie durch die subjektivistische Wendung des Descartes geführt worden ist. Im Cogito, ergo sum ist das Subjekt rettungslos in seine eigene Reflexion eingeschlossen und in ihr gefesselt. "Der Denker geht nicht aus dem Umkreis seines Denkens heraus", notiert Fichte in den nachgelassenen Schriften, sich mit Herbart auseinandersetzend, und bemerkt kritisch dazu, dass er es nur kann um den Preis der Selbstaufgabe, "indem im durchgeführten Selbstverständnisse das Denken sich vernichtet ..."[96] Aber das bedeutet auch, man kann den kartesischen Schritt nicht mehr ungeschehen machen. Das Denken, das sich in seiner eigenen subjektiven Reflexion gefangen hat, kann nicht mehr in den ursprünglichen naiven, unreflektierten Zustand zurückkehren, in dem es glaubte, die Gegenstände selbst in seinen Vorstellungen ergriffen zu haben.

---

91 IV. Buch, VII. Kap., § 7.

92 "Der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfaden Substanz eine Vielheit erfasst und repräsentiert, ist nichts anderes als das, was man Perzeption nennt. Von ihr muss man, wie sich in der Folge zeigen wird, die Apperzeption oder das Bewusstsein unterscheiden. Das ist ein Punkt, in dem die Cartesianer einen großen Fehler begangen haben, da sie mit den Perzeptionen, die man nicht apperzipiert (sich nicht zum Bewusstsein bringt), überhaupt nicht rechneten." § 14. Zitiert nach: Die Hauptwerke, S. 134.

93 In einer Anmerkung zu den "Paralogismen der reinen Vernunft" heißt es "Das: Ich denke ist ... ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere in sich ... Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke als gefolgert ange sehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existiert, vorausgehen müsste), sondern ist mit ihm identisch." Kr. d. r. V. B 422.

94 Fichte, N. W. III, S. 399.

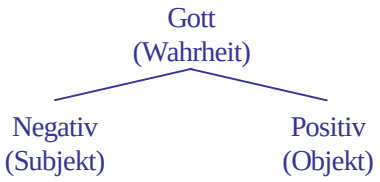
95 Fichte, N. W. I. S. 520.

96 Fichte, N. W. III. S. 396 u. 399.

Mit Descartes ist der Begriff des Gegenstandes grundsätzlich zweideutig geworden: erstens steht er dem Denken "entgegen". Ist also transzendent; und zweitens tritt dieses Entgegenstehen *nur* im Denken auf. Gegenstände haben ist die Weise, wie sich das Denken auf sich selbst bezieht. Der Gegenstand ist also immanent. Indem er auf diese doppelte Weise auftritt, ist er positiv doppeldeutig. Er ist zweierlei: Ding und Denkmotiv.

Für uns ist es das entscheidende Kennzeichen alles vor-kartesischen Denkens, dass es sich dieser Tatsache nirgends thematisch bewusst wird. Alle antike und mittelalterliche Reflexion richtet sich selbst-vergessen auf das andere, den Gegenstand – und niemals auf die eigene Beziehung zum Objekt. Diese Selbst-Vergessenheit ist die logische Grundsituation, die in der zweiwertigen Aristotelischen Logik beschrieben wird, in der sich Positives und Negatives unvermittelt gegenüberstehen. Die Negation, die in diesem System das Subjekt vertritt, ist leer, unbestimmt, nichts weiter als abstrakte, un-positive Zurücknahme des Bestimmten und Positiven. In diesem Sinn vertritt sie ein Subjekt, das zwar da und an sich vorhanden ist, aber in seiner Selbst-Vergessenheit nichts von sich selber weiß. Emotional findet dieser Sachverhalt bei den Griechen in dem Gedanken der εἱμαρμένη der das Ich unrettbar verfallen ist, und in der christlichen Theologie in dem Satz von der Kreatürlichkeit des Menschen, die nur in der bedingungslosen contritio cordis aufgehoben werden kann, seinen entsprechenden Ausdruck. Denn vor Gott ist das Ich ein absolutes Nichts. Für sich allein ist das Subjekt nur Quelle des Irrtums, der Sünde und des substanzlosen Abfalls von der positiven göttlichen Wirklichkeit.

Das Weltschema, das dieser einfachen Bewusstseinshaltung zugrunde liegt, lässt sich durch ein primitives Diagramm darstellen:



Wir wissen von der Positivität und konkreten Aktualität der Wahrheit nur, sofern sie uns durch Gott zukommt, also geoffenbart ist. Das Subjekt ist in seiner bloßen Negativität von Gott "schlechthinnig abhängig" (Schleiermacher). Alle so genannte Autonomie des Ichs – seine Identität mit sich selbst – ist bloße Pseudoautonomie. Sie ist leer, formal, negativ und bodenlos. Das Subjekt ist Gott gegenüber heteronom und an die historisch geoffenbarte Autorität (Kirche) gebunden. Das kann nicht anders sein, denn der Prozess, wie von der Objektseite die Inhalte über Gott in das Subjekt überfließen, ist das, was wir unter Geschichte des Menschen verstehen.

Das im Subjekt zentrierte Denken kann sich also niemals auf sich selbst, es kann sich immer nur auf das andere, nämlich Gott und die Positivität, ausrichten. Ausschließlich von dort empfängt es seine Direktiven. Descartes sieht sehr deutlich, dass dieses Schema nur eine Form der Gewissheit erlaubt: die durch den Glauben. Die Aristotelische Logik, die dem obigen Schema entspricht, war von der Kirche übernommen worden, weil sie durch den Glauben bestätigt wurde.[97] Was im Denken aber erlebt wird und wodurch der logische Vollzug einer rationalen Gedankenfolge gesichert wird, ist Selbstgewissheit, Evidenz im

97 Die Rezeption des Aristoteles durch das katholische Christentum war möglich, weil der Aristotelismus "in Wahrheit nichts Neues" heranführte, "sondern den Triumph der Kirche über alles Geistige zum Abschluss" brachte. Vgl. Adolf v. Harnack, Dogmengeschichte III. S. 493.

Subjekt und durch das Subjekt. Das ist das kartesische Problem, auf dem sich die moderne Wissenschaft und die neue (theologiefreie) Philosophie aufbaut. Was die empirische Wissenschaft anbetraf, so fand sie schnell ihre Sicherung in ihren praktischen Folgen. Das bewies, dass der neu eingeschlagene Weg richtig war. Die philosophische Theorie der neuen Haltung aber setzte dem Denken unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, die die erkenntnistheoretische Entwicklung von Descartes bis Kant und seine "spekulativen" Nachfolger (Fichte, Hegel, Schaltung) provozierte.

Das generelle Resultat dieser Entwicklung ist die im gesamten deutschen Idealismus vertretene Einsicht, die sich etwa in den folgenden Worten formulieren lässt. Die grundsätzliche Wendung auf das Subjekt, die Cartesius vollzog, war richtig, und von ihr an datiert eine neue Epoche des Geistes und der Philosophie. Hegel konstatiert das mit Entschiedenheit in seinen philosophiegeschichtlichen Betrachtungen[98]: "In der *Philosophie* hat Cartesius eine ganz neue Wendung genommen: mit ihm beginnt die neue Epoche der Philosophie ... Cartesius fängt ... mit dem Ich als dem schlechthin Gewissen an; ich weiß, dass sich etwas in *mir* darstellt. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld und auf einen ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität".[99]

Aber offenkundig ist damit nur ein Ansatz gewonnen. Die kartesische Formel ist keine endgültige Lösung. Das empirisch gegebene Ich des Descartes enthüllt sich schon bei Leibniz (in der Monadologie) als bloßer Vordergrund für etwas Tieferliegendes. Hinter den Seelen steht die prästabilierte Harmonie Gottes. Ein Gedanke, der von dem bezeichnenden Satz begleitet wird: "... jeder Geist ist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit."[100] Die Säkularisierung des Geistes und der Wahrheit hat begonnen. Bei Kant ist die theologische Substanz noch stärker verdünnt. Er unterscheidet empirisches und transzendentales Subjekt. Und Fichte zieht Gott völlig in das "absolute" Ich hinein. Damit hat das ursprüngliche kartesische Ich die ganze theologische Substanz der Vergangenheit in sich aufgesaugt. Von dem ursprünglich trinitarischen Schema: Gott, Subjekt, Objekt ist nur der einfache Gegensatz von Subjekt und Objekt übrig geblieben.

Ist das Denken aber erst einmal an diesem Punkt angelangt, dann bleiben dem Aristotelischen Philosophen später Prägung zwei Möglichkeiten. Zwei Möglichkeiten, die sich allerdings gegenseitig radikal ausschließen. Entweder bleibt die Reflexion bei diesem primitiven und unvermittelten Gegensatz stehen, dann ist das seines göttlichen Hintergrundes beraubte Objekt nichts weiter als der indifferente Gegenstand der menschlichen Handlung und Willkür. Wissenschaftlich gesprochen: das Objekt verfällt dem Experiment. Was wir über dasselbe wissen können, stammt aus der Art und Weise, wie wir uns handelnd an ihm betätigen. D.h. also, aus der wissenschaftlich technischen Handhabung des Objekts. Da der Gegenstand von jetzt ab nicht mehr das Medium der göttlichen Offenbarung ist, stehen seinem willkürlichen Gebrauch keinerlei Schranken entgegen. Damit ist die völlige Autonomie der

---

98 Hegel, WW XV (V. v. Fr.) Berlin 1841, S. 304 und 308. Wie wichtig Hegel dieser Gesichtspunkt war, zeigt die weitere Stelle: "Mit Cartesius treten wir seit der Neuplatonischen Schule ... erst eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, dass sie selbständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist." Ibid. S. 298.

99 Sogar Hegels erbitterter Gegner Schopenhauer stimmt hier mit ihm überein. "Das Cogito ergo sum" ist "der wesentliche und alleinwichtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie ... "Daher geschieht es mit Recht, dass man die Philosophie der Neueren, von Cartesius, als dem Vater derselben, ausgehen lässt." Arthur Schopenhauer, WW. (Ed. Grisebach) II. S. 10-11.

100 Monadologie, Par. 83.

Naturwissenschaften etabliert. Für das Subjekt gilt Analoges. Es ist nicht nur dem Gegenstand gegenüber frei, es ist auch sich gegenüber nicht mehr gebunden. Es empfängt ja das Evidenzbewusstsein der Wahrheit in seinem Denken nicht mehr "von oben", sondern ist dem neuen Ansatz gemäß rational autonom. Folglich geht die Methode des begrifflichen Reflektierens von den "absoluten" Begriffen des ursprünglichen Platonismus und Aristotelismus jetzt zu der definitorischen und postulativen Technik über. Im logischen Positivismus wird Wahrheit zur Konvention, und in der Geometrie erscheint die geometrische Gestalt eines Körpers als Resultat einer Zuordnungsdefinition (Reichenbach). Heute ist praktisch die ganze Mathematik (mit Ausnahme unbedeutender Stücke) postulativ aufgebaut. D.h., das denkende Ich erkennt keine transzendentalen Bindungen mehr an. Wahrheit wird nicht mehr empfangen, sie wird definitorisch produziert.

Dies ist die eine oder, besser, die erste Konsequenz des Kartesianismus. Sie entwickelt sich dadurch, dass aus dem ursprünglichen trinitarischen Schema von Gott, Welt und Subjekt das Supernaturale völlig ins Subjekt aufgesaugt wird und dort als die (experimentell bestätigte) Kraft, Wahrheit definitorisch festzusetzen und mit praktischem Handlungserfolg zu identifizieren, erscheint. Die Philosophie ist hier aber noch viel radikaler vorgegangen. Denn wenn das Ich das Transzendentale in sich aufsaugen kann, dann besteht keinerlei Motiv mehr, auf halbem Wege stehen zu bleiben und sich mit der isolierten Weltdoublette von Subjekt und Objekt, die miteinander nur noch durch Willkür verbunden sind, zu beruhigen. Der nachkantische Idealismus vollzieht deshalb den von Kant bereits halb vorbereiteten Schritt, indem er auch das bloße Objekt in das Subjekt hineinzieht. In der Großen Logik Hegels ist Kants Ding-an-sich endgültig und unwiderruflich aufgelöst.

Bis dahin ist alles konsequent. Jetzt setzt aber eine Verirrung ein, die den Idealismus (mit Recht) für die Nachfolgezeit hoffnungslos diskreditiert hat. Es erhebt sich nämlich die Frage, wie die Auflösung von Gott und Welt in das Ich, das damit automatisch zum absoluten Ich avanciert, eigentlich zu deuten ist. Fichte interpretiert den kartesischen Satz als Vorstadium seiner eigenen Formel: "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein."[101] Hegel bestimmt ihn als Moment und Stufe in der Selbst-Realisation des Absoluten. Aber Schelling glaubte in seiner Naturphilosophie den kartesischen Ansatz methodisch überwunden zu haben.[102] Mit dem Moment nämlich, wo der Kartesianismus in seine letzten Konsequenzen getrieben worden ist, überschlägt er sich, und die ursprüngliche Schematik des Denkens wird aufgelöst. Fichtes Philosophie ist, so sagt Schelling in den "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803), die letzte Konsequenz des kartesischen Philosophierens. "Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat ... diese Richtung der Philosophie vollendet."[103] Wenn nämlich das Ich alles in sich aufnimmt, dann hebt sich damit die theoretische Antithese vom Subjekt und Objekt selber auf. Die Philosophie wird damit auf eine völlig neue Basis gestellt. Über das vorausgehende Denken bemerkt Schelling etwas herablassend in "Die Weltalter": "Unsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn und, als hätte niemand vor ihm gedacht und philosophiert, lediglich nach Begriffen seiner Zeit hat aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung

---

101 Fichte, WW. I. 98.

102 Vgl. dazu Schellings Ausführungen in den Münchener Vorlesungen (1827) "Zur Geschichte der neueren Philosophie". WW. (Ed. Schröter) V. S. 78-84.

103 Ibid. III. S. 296

ein und desselben Irrtums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat."[104] Der Grund-Irrtum, von dem Schelling hier spricht, ist der des philosophischen Dualismus, der nach seinem Urteil auch bei Fichte noch nicht überwunden ist. Sehr klar ist Schellings eigene Stellung in den "Aphorismen über die Naturphilosophie" ausgesprochen: Der 42. Aphorismus lautet: "Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmiert, kann *nichts anderes* affirmieren und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas *außer* Gott." Dem folgt der 43. Aphorismus mit den Worten: "Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewusstwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als. Eines, nämlich Gott." Darauf der 44. Aphorismus gegen Descartes: "Das *Ich* denke, *Ich* bin ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls." Dazu kommt schließlich im 46. Aphorismus der lapidare Satz: "Überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat."[105]

Was Schelling offenbar vorschwebt, ist, in moderner Terminologie ausgedrückt, etwa das Folgende. Der ursprüngliche Rückgang der Philosophie am Ende des Mittelalters auf das denkende Subjekt war notwendig. Indem Descartes ihn vollzog, brachte er zum ersten Mal in die Philosophie "den Begriff eines Prinzips" und einer "Genealogie unserer Begriffe". Der folgenschwere Fehler Descartes' aber bestand darin, dass er im Rückgang auf das Subjekt nicht weit genug ging. "Seine Beschränkung ... bestand darin, dass er nicht das *an sich* erste suchte, sondern sich mit dem einem jeden, also auch mir ersten begnügte."[106] D.h., im Rückgang auf die Subjektivität ging er nur bis auf eine private Subjektivität, auf das Ich zurück. Er vergaß ganz, dass die Subjektivität im Denken auch als die Vielheit des Du, d.h. allgemein und öffentlich (und nicht nur speziell und privat), auftritt.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass Schellings Gedanken in diese Richtung gingen, denn am Anfang der Münchener Vorlesungen "Zur Geschichte der neueren Philosophie" lesen wir in seiner ausführlichen Kritik des Cogito, ergo sum: "Das *Ich* denke ist seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektieren vonstatten geht, wie ich denn sogar in der Regel denke, ohne mir zu sagen, *dass* ich denke, ohne dieses Denken selbst wieder zu denken, *ja das wahre Denken muss sogar ein objektiv unabhängiges vor jenem auf es reflektierenden Subjekt sein, oder es wird um so wahrer denken, je weniger von dem Subjekt sich in es einmischt*. Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dies Denkende Reflektierende und es als eins mit sich Setzende, oder *da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt*, so könnte ja dieses in jener vermeinten Einheit oder, indem es das *ursprüngliche* Denken sich zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf sich haben als der Ausdruck, dessen ich mich ja ebenso wohl bediene: Ich verdaue ... *Es denkt in mir, es wird in mir gedacht ist das reine Faktum*, gleich wie ich auch mit gleicher

104 Ibid. IV. S. 646.
105 Ibid. IV. S. 82 f.
106 Ibid. V. S. 99.

Berechtigung sage: Ich träumte und: Es träumte mir. Die Gewissheit, welche Cartesius dem "Cogito, ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus ..."[107]]

Es ist so, wie wir bereits weiter oben andeuteten: Der konsequent durchgeführte Subjektivismus führt über das Subjekt oder Ich hinaus. Mehr noch, er vernichtet das Subjekt. In der vor-kartesischen Periode der Philosophie war das Objekt (die platonische Idee) der Träger der Allgemeinheit gewesen. Die Orientierung der Wahrheit ausschließlich am Objekt aber produziert nur interobjektive Allgemeingültigkeit, wie die Geschichte der griechischen Philosophie zur Genüge zeigt. D.h., was rational (objektiv wahr) gedacht wird, gilt für alle Objekte, die unter den gedachten Begriff fallen. Was durch den griechischen Ansatz völlig unerklärt bleibt, ist, wie der rationale Begriff überdies intersubjektive Allgemeingültigkeit haben könnte. Die ursprüngliche griechische Antwort war, dass interobjektive und intersubjektive Allgemeinheit zusammenfallen. Aber bereits im Hellenismus wird entdeckt, dass die klassische griechische Interpretation von Allgemeinheit nur dann richtig ist, wenn sich das Denken auf eine reine Gegenstandsthematik beschränkt. In anderen Worten, solange nur reine Objektbegriffe, in denen das Subjekt nicht selbst engagiert ist, verwandt werden. Interobjektive Allgemeingültigkeit und intersubjektive Allgemeinheit koinzidieren im "interesselosen" Denken, d.h. überall dort, wo das Subjekt selbst nicht als Thema – oder auch nur als Nebenthema – des kategorialen Bewusstseins auftritt.

Damit aber war die intersubjektive Gültigkeit der Kategorien des Denkens auf eine unerträgliche Weise beschränkt. Um diese Beschränkung aufzuheben, konstituierte sich die weltgeschichtliche Synthese von Christentum und griechischer Philosophie. Der endlichen Seinsthematik des Griechentums gesellte sich der christliche Subjektivismus des Unendlichen zu. In der griechischen Philosophie ist das Endliche mit dem Objekt identifiziert. Dieser Standpunkt wurde durch die christliche Theologie ergänzt, die das Subjekt mit dem Unendlichen gleichsetzte und die schrankenlose intersubjektive Allgemeingültigkeit ihrer Dogmen postulierte. Der Rechtsgrund dieser intersubjektiven Allgemeingültigkeit wird neu-platonisch im Emanationsprinzip und christlich im Konzept der Offenbarung verankert. Was beide Bewusstseinshaltungen, die griechische sowohl wie die christliche, gemeinsam haben, ist die Begründung der Wahrheit in *objektiver* Transzendenz. Platos ἀνάμνησις ist genau so objektiv autoritativ wie der christliche Glaube. Der Unterschied ist nur, dass im ersten Fall interobjektive Allgemeingültigkeit, im zweiten aber intersubjektive Allgemeinheit im Bewusstsein gewährleistet wird. Die Union der beiden hat bis an das Ende des Mittelalters gedauert. Dann kam die Reformation, die die christliche Dogmengeschichte abschloss[108]] und die kartesische Analysis mit ihren auch heute philosophisch noch nicht völlig übersehbaren Folgen.

Aber Descartes – so recht er mit seinem neuen Ansatz hatte – beging einen grundsätzlichen Fehler. Die bisherige Tradition des Subjektivismus war religiös und durfte sich deshalb mit der unendlichen Innerlichkeit des Ausdrucks begnügen. Es bestand nirgends ein Anlass, über die Idee des privaten Subjekts hinauszugehen. Im Kartesianismus hingegen soll der Subjektivismus Grundlage der gesamten Wissenschaft werden. Dies aber kann, wie Schelling richtig begreift, nur dadurch geschehen, dass man den Subjektivismus in seine

---

107 Ibid. V. S. 81 f.

108 Math. 11. 27. ist das Fundament des Glaubens und der Theologie. Indem Luther (diesen) Gedanken geltend machte, zerschlug er, der konservativste Mann, die alte Kirche und setzte der Dogmengeschichte ein Ziel. Sie hat ihr Ziel an der Rückkehr zum Evangelium erhalten." A. v. Harnack, Dogmengeschichte III, S. 902.

letzten Konsequenzen verfolgt und damit über sich selbst hinaustreibt. Im Cogito, ergo sum geht der Reflektierende nur auf sein eigenes Ich zurück. "Subjektivität" aber ist als Ich und Du, also als eine beliebige und prinzipiell unendliche Vielheit von Ideen gegeben. Im Cogito, ergo sum wird mithin die trans-subjektive, im Du repräsentierte Allgemeinheit von Subjektivität überhaupt nicht erreicht, sondern nur das *zufällige* Ich, das die kartesische Formel gerade anwendet.

Das legt aber den unendlich wichtigen Gedanken nahe, dass Subjektivität grundsätzlich einzeln und intim privat ist und dass "Subjektivität-überhaupt", d.h. jene Sphäre, in der intersubjektive Allgemeinheit konstituiert ist, in Wahrheit trans-subjektiv ist. Schelling nennt sie, wie wir in den Aphorismen gelesen haben, "das Eine als Eines"[109], "Gott" oder "das All". Das sind natürlich mehr oder weniger mythologisch gefärbte Namen, aber sie zeigen doch wenigstens, worauf Schelling hinaus will. Der sich selbst durchführende, radikale Rückgang auf die Subjektivität führt über dieselbe hinaus. Aber er führt nicht mehr zurück in das griechische absolut Objektive, sondern in eine neue Dimension, von der wenigstens das Folgende gesagt werden kann: Sie ist weder subjektiv noch objektiv, soweit die vor-kartesische Scheidung in unreflektiertes Subjekt und Objekt in Frage kam. Sie ist aber ebenfalls sowohl subjektiv als auch objektiv insofern, als das Subjekt in der Reflexion auf sich selbst entdeckt, dass das Ich sowohl subjektiv als privates Selbst, als auch objektiv als öffentliches Du begriffen werden kann.

Sobald es der Reflexion gelingt, *alle* diese Momente gleichzeitig festzuhalten, hat sie die "absolute" Sphäre intersubjektiver Allgemeingültigkeit erreicht. Jene neue Dimension aber ist selbst nicht mehr subjektiv. Sie ist vielmehr die generelle Konjunktion des Weder-Subjektiven-noch-Objektiven mit dem Sowohl-Subjektiven-als-auch-Objektiven, d.h., Schellings "Eine als Eines" ist die Konjunktion einer Konjunktion und Disjunktion. Das dürfte die äußerste Grenze sein, der Schellings Gedanken zugestrebt haben. Wir werden später sehen, dass auch dies noch nicht genug ist, um bei dem Rückgang durch die Subjektivität nicht im privaten Ich stecken zu bleiben, aber es liegt hier unzweifelhaft im spekulativen Idealismus ein Ansatz vor, der über das ursprüngliche Cogito, ergo sum hinausführt.

Nur war Schelling im Irrtum, wenn er glaubte, allein im Besitz dieser neuen Perspektive zu sein. In den nachgelassenen Schriften Fichtes findet sich die folgende Frage und Antwort: "Was ist die Ichheit am Ich? Es ist die absolute *Durchsichtigkeit*." Und weiter: "Ich heißt ... absolutes Bildsein, begleitet vom Bilde."[110] Was Hegel anbetrifft, so wird in der Großen Logik ausdrücklich festgestellt, dass das vorgestellte (kartesische) Ich "nur Eins der Extreme einseitiges Subjekt ohne seine Objektivität" ist. Die Objektivität des Ichs ist für das Denken aber allemal das andere Ich, d.h. das Du".[111] Andererseits sei Schellings Prioritätsansprüchen gegenüber zugegeben, dass er der einzige der drei spekulativen Nachfolger Kants gewesen ist, der diesen Gedanken soweit in seinen Konsequenzen verfolgt hat, als das damals möglich war. Die wichtigste dieser Konsequenzen ist, dass er der "negativen" Philosophie seiner Vorgänger den Entwurf einer "positiven" Philosophie folgen lässt. Schellings Idee betr. dieser neuen Philosophie sind höchst fragmentarisch geblieben.

---

109 Sperrung von uns.

110 Fichte, NW. II, S. 43.

111 Demgemäß ist von dem Verf. schon 1932 in seinem Hegelbuch darauf hingewiesen worden, dass Hegel schließt, dass, "wenn wir das Ich ... als innere Notwendigkeit denken wollen, *so müssen wir eben auf den Begriff des Subjekts dabei verzichten*." Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. S. 130.

Immerhin lassen sie sich deutlich von dem, was vorausgeht, abgrenzen. Der wesentliche Aspekt, in dem Schelling sich von der ihm überlieferten Tradition unterscheidet – oder wenigstens unterscheiden will –, ist vor einer Anzahl von Jahren von A. Gehlen sehr präzis dargestellt worden: ""Es gibt eine gemeinsame christlich-kartesisch-idealistische Voraussetzung, und nur eine: den Subjektivismus des Unendlichen. Alles, was auf dieser Grundlage wächst, gehört daher zu den Früchten des Christentums: auch die exakten Wissenschaften samt der Technik ... und nicht weniger der Marxismus, sofern er eine technische Welt voraussetzt und dann mit Denkmitteln Hegels und besonders Fichtes ... eine revolutionäre Ideologie ausbaut. Wenn im 'Discours' steht, dass, weil Gott ist, unsere Begriffe in dem, was klar und deutlich ist, wahr sein müssen, so ist das die göttliche Sanktionierung des bon sens und ist schon die Proklamierung der Göttin Vernunft ... Die Welt des Christentums geht in Descartes ohne Bruch in die Welt der modernen Wissenschaft und Technik über, ohne Revision der allerletzten Voraussetzungen, denn die wichtigste, die Subjektivität des Unendlichen, wird festgehalten. Schelling wollte nun einen völlig neuen Anfang der Philosophie vollziehen und musste natürlich jene Subjektivität verwerfen, und besonders in der Kartesisch-Fichteschen Form verwerfen, in der *Reflexion* (Selbstbewusstsein) und *Evidenz* zusammenfallen. Das ist nun in der Tat von überwältigenden Folgen, denn es bedeutet zuletzt die Leugnung der Selbständigkeit der Person ... Das ist die bare Zerstörung des christlich-idealistischen Begriffs der Person als eines selbständigen Zentrums, das ist die Idee einer Person von objektiv unbestimmter, im Selbstbewusstsein nicht erfassbarer Grenze, einer offenen Person. Damit hat Schelling das Lebensgefühl einer kommenden Zeit formuliert."[112]

Bevor wir die beträchtlichen Konsequenzen der Gehlenschen Auffassung erörtern, ist es notwendig, einen weiteren formallogischen Gesichtspunkt zur Sprache zu bringen, der uns den letzten Baustein für das System der Folgerungen liefern soll, das aus allem Vorangegangenen unvermeidlich hervorgeht. Der kartesische Rückgang auf das Subjekt kann selbstverständlich nur dann historisch notwendig und unausweichlich sein, wenn er zugleich eine formallogisch einwandfreie Prozedur darstellt. Tut er das? Die Frage ist wichtig, zumal Kant Descartes gerade von transzendentallogischen Gesichtspunkten her beanstandet. Sie ist aber in der Gegenwart von Heinrich Scholz, auf Grund einer Untersuchung mit den Mitteln der symbolischen Logik, im bejahenden Sinne beantwortet worden. Scholz kommt zu dem Schluss, dass das Cogito, ergo sum eine gültige Implikation darstellt und deshalb durch den folgenden Satz interpretiert werden muss: "Jedes Mal, wenn ich denke, existiert ein mit mir identisches Wesen." Es empfiehlt sich dann, im Sinne Descartes den ursprünglichen Satz auf das Dubito, ergo sum zu reduzieren. Er ist ebenfalls unter der Voraussetzung gültig, dass ein Prädikat "P" einem Individuum "a" dann und nur dann zukommt, wenn ein mit "a" identisches Individuum existiert (Scholz weist hin auf Whitehead-Russell, Prinzip. Math. I^2. 1925, *13. 195, [1]). Es bleibt jetzt nur noch übrig zu fragen, ob der Kartesische Zweifel so weit gehen kann, dass er sich auf sich selbst richtet und sich dadurch selbst sowohl als seine Implikation zerstört. Scholz begrenzt die Bedeutung des Kartesischen Zweifels durch die Reduktion auf *sinnvolle* Bezweiflung. Zu diesem Zwecke ist es hinreichend, dass eine Aussage, in der ein Zeichen für ein nicht existierendes Individuum auftritt, als sinnlos erklärt

112 Arnold Gehlen, Descartes im Urteil Schellings. Travaux du IX Congrès International de Philosophie. III. S. 73 f.

wird und sinnvolles Zweifeln sich auf Aussagen beschränkt, die nicht durch Falscherklärung in sinnlose Ausdrücke übergehen.[113]]

Das für den Metaphysiker wichtige Resultat der Scholzschen Analyse ist, dass im Kartesianismus in einer sehr präzisen Weise der spätere idealistische Hauptsatz, dass Denken Sein impliziert, vorweggenommen wird. Das Sein impliziert immer nur sich selbst, aber das Denken impliziert sich selbst sowohl wie das Sein . Ein (wenn auch gescheiterter) Versuch, diesen Ansatz als System der Logik durchzuführen, ist sowohl in den Fichteschen Wissenschaftslehren wie in der Hegelschen Logik unternommen worden. Der Idealismus präsentiert sich somit auch formallogisch als der legitime Nachfolger von Descartes. —

Nur für Studienzwecke

113 Heinrich Scholz, Über das Cogito ergo sum. Kantstudien, 36, S. 126-147.

Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik

Gotthard Günther

I. Kapitel: Das logische Problem des Du

1. Der Subjektmythus im Problem der Zweiwertigkeit

Damit haben wir alle Daten gesammelt, die zur Exposition unseres eigenen Problems notwendig sind. Es wird sich der besseren Übersicht halber und zur Belebung des Gedächtnisses empfehlen, sie hier kurz zu rekapitulieren. Ein einheitlicher Begriff der Philosophie existiert heute nicht mehr. Die philosophische Arbeit hat sich auf zwei grundverschiedene Problemgebiete verteilt, zwischen denen schlechterdings keine Verbindung mehr besteht.

Auf der einen Seite haben wir die unter der Leitung der symbolischen Logik und auf Leibnizscher Tradition sich entwickelnde exakte Naturphilosophie. Sie ist in ihren bedeutendsten Vertretern (Heinrich Scholz ausgenommen) formalistisch, positivistisch und deshalb radikal anti-metaphysisch. Über die reellen Erfolge dieser Richtung ist gar kein Wort zu verlieren. Es braucht nur auf die stupenden Fortschritte, die die mathematisierende Logik in den letzten hundert Jahren gemacht hat, hingewiesen zu werden. Es muss aber hinzugefügt werden, dass in diese Dimension der Philosophie vom Wesen des historischen Verstehens kein Hauch gedrungen ist [1].

Auf der anderen Seite finden wir die so genannte Geistesphilosophie. Sie ist hermeneutisch, historisierend, auf Werte bezogen und de facto ohne Metaphysik, wenn auch nicht aus Prinzip anti-metaphysisch. Der Mangel an Metaphysik ist hier mehr die praktische Konsequenz einer gewissen Kraftlosigkeit des Denkens. (Auch diese Seite hat ihre bedeutende Ausnahme in der Person des Metaphysikers Martin Heidegger.)

Beide philosophische Richtungen sind das Resultat der Tatsache, dass sich die seit Cartesius beginnende moderne Tradition des Denkens sehr schnell in zwei verschiedene Entwicklungen spaltete. Leibniz war der letzte große Naturwissenschaftler bzw. Mathematiker, der auch, was die metaphysischen Probleme anbetraf, noch erstrangig war. Nach ihm trennt sich der Strom des geistigen Lebens und führt auf der historisch-metaphysischen Seite schließlich nach 1800 zum Zusammenbruch der idealistischen Systeme, während die mathematisch-naturwissenschaftliche Richtung von diesem Schicksal scheinbar verschont bleibt. Wir sagen "scheinbar", doch davon etwas später.

Auf der Seite der Geisteswissenschaften folgen einander dann die fruchtlosen Versuche in Neukantianismus und Neuhegelianismus, die sich bemühen, die alte geistige Position wenigstens partiell (ohne Metaphysik) zurückzugewinnen. Versuche, die schließlich durch den (wieder metaphysischen) Existentialismus endgültig desavouiert werden. Aber was der Existentialismus bringt ist Nihilismus. Die ganze Geschichte des Abendlandes ist nur die Vorbereitung des Nihilismus. Der idealistische Zusammenbruch wird hier noch einmal feierlich bestätigt.

---

1 Von den Vertretern dieser Richtung wird eingewandt werden, dass sie historisches (hermeneutisches) Verstehen nicht nötig hätten. "Natur" sei eben der konträre Gegensatz zur Geschichte. Wie aber, wenn die Natur als Geschichte interpretiert wird, wie das von C. F. v. Weizsäcker getan worden ist? Vgl. v. W.: Die Geschichte der Natur. (Siehe bes. S. 43 ff.).

Nur für Studienzwecke

Die naturwissenschaftliche Entwicklung ist angeblich von diesem Schicksal seelischer Dekomposition verschont geblieben. Aber auch sie hat ihren "Zusammenbruch" gehabt; einen Zusammenbruch, der an Grundsätzlichkeit dem Bankrott des Idealismus in nichts nachgibt. Die Dinge erscheinen hier nur etwa um ein knappes Jahrhundert verspätet, aber was auf dieser Seite in die Brüche ging, war das gesamte Weltbild der klassischen, archimedisch-newtonischen Mathematik und Naturwissenschaft. Der Abfall vom Weltbild der klassischen Physik kündigt sich hier etwa mit der Entwicklung der elektromagnetischen Lichttheorie durch Faraday und Maxwell und speziell mit der Aufstellung von Maxwells "Gleichungen" (1860) an, in denen der Begriff des "Feldes" zum ersten Mal eine präzise Formulierung erfuhr. Immerhin waren das erst Präliminarien. Es dauerte noch 20 Jahre seit Maxwell, bis es Heinrich Hertz gelang, die theoretisch errechneten elektromagnetischen Wellen auch experimentell zu produzieren. Auch das gehört ev. noch in das vorbereitende Stadium. Aber die geistige Umwälzung beginnt im Ernst, als Planck um die Jahrhundertwende das Elementarquantum ›h‹ entdeckt und Einstein die Konstante ›c‹ der Maxwellschen Gleichungen zur Grundlage einer neuen physikalischen Zeittheorie macht. Im Hintergrund dieser physikalischen Entwicklungen steht die bereits besprochene Entwicklung der symbolischen Logik. Dazu kommt schließlich in der reinen Mathematik Georg Cantors epochemachende Entdeckung der transfiniten Zahlen und in Antithese dazu der mathematische Intuitionismus von L. Kronecker (1823–1891) und L.E.J. Brouwer (1881–) mit seiner bezeichnenden Leugnung des Tertium non datur.

Der Zusammenbruch des mathematisch-physikalischen Weltbildes ist ebenso nachhaltig und radikal wie der der historisch-metaphysischen Weltanschauung des Idealismus. Auf beiden Seiten macht sich dieselbe geistige Anarchie breit. Dem Irrationalismus und Nihilismus der Existenzphilosophie entspricht auf mathematischer Seite der direkte Widerspruch zwischen transfiniter Mengenlehre und Intuitionismus. Dazu beginnen die physikalischen Grundvorstellungen sich aufzulösen. Für Plato und die ihm folgende klassische Naturwissenschaft stellen Materie und "leerer" Raum eine totale Disjunktion dar. Der Raum ist das absolute Nichts (Timaios). In den quanten-theoretischen Theorien aber beginnt die scharfe Grenze zwischen Raum und materiellem Gegenstand *im* Raum allmählich zu verschwimmen. Analoges begibt sich zwischen Raum und Zeit. Seit Minkowski und Einstein ist es erlaubt, die Zeit als imaginäre Raumkoordinate zu behandeln. Auch nicht ein einziger der traditionellen klassischen Grundbegriffe will seine alte Gestalt behalten.

Wir sehen uns damit mit der brennenden Frage konfrontiert: Was ist die tiefere Bedeutung dieses allseitigen Zusammenbruches auf geistigem Gebiet, ein Zusammenbruch, der auf politisch-sozialem durch die radikale Umwandlung der Kriegstechnik (die immer nihilistischer wird), die Atomisierung der Gesellschaft, den Niedergang des Nationalstaatenprinzips und die Auflösung der christlichen Moralprinzipien aufs grellste beleuchtet wird?

Die erste Vorbedingung für ein tieferes Verständnis aller dieser Ereignisse ist die Einsicht, dass der Zusammenbruch des Idealismus sowohl wie die Auflösung der klassischen Physik keineswegs Phänomene sind, die sich seit ca. 1800 rapide entwickeln und etwa wie ein unerwarteter Blitzschlag plötzlich in die Geschichte der westeuropäischen Menschen einbrechen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Was sich in den letzten hundert oder hundertfünfzig Jahren ereignet hat, ist nur der endgültige akute Krisenzustand eines langen chronischen Prozesses, dessen Anfang wir in den historischen Phänomenen

der Renaissance, der Reformation und schließlich auf philosophischem Gebiet in der Etablierung des Subjektivismus durch Descartes und seine Nachfolger ganz unbezweifelbar feststellen können. Man hat das früher nicht gesehen. Selbst für Hegel und Spengler, die beide, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, ein Ende der Geschichte voraussehen, scheint die Entwicklung bis ca. 1800 noch "aufwärts" zu gehen. Der Grund ist allzu verständlich. Die großen Namen und großen Schöpfungen der abendländischen Kultur fallen zum überwiegenden Teil in die Zeitspanne zwischen 1400 und 1800. Wer sollte auf die Idee kommen, dass es sich hier um eine historische Auflösungsperiode großen Stils handelt?

Und doch ist es so! Eine weltgeschichtliche Epoche (in dem Sinn, in dem Heidegger von Epoche spricht [2]) geht hier zu Ende. Das Jahr 1619 gilt als das Geburtsjahr der analytischen Geometrie. Aber das 17. Jahrhundert ist auch die Zeit der Entwicklung des monodischen Musikprinzips. Das musikalische Denken wechselt vom horizontalen zum vertikalen Lesen der Partitur über. In den Partituren der Musik im älteren Stil müssen die parallel gehenden Stimmen horizontal, d.h. von links nach rechts, folgen. Es entstand aber jetzt das Bedürfnis, die Melodie von *einer* menschlichen oder instrumentalen Stimme getragen und dominiert zu hören. Eine solche Monodie aber setzt bei jedem Fortschritt eine neue und *subjektiv* bewegliche Akkordkomposition voraus, die für sich als Ganzes dasteht und die von der leitenden Stimme her vertikal, von oben nach unten gelesen wird. Entsprechend dem neuen musikalischen Interesse wird der Kontrapunkt von der Harmonielehre abgelöst. Die "moderne" Musik setzt sich immer deutlicher in Melodie und Begleitung ab. Der musikalische Hintergrund wird im Basso Generale ausgemalt, während der melodische Rhythmus der thematischen Einzelstimme losgelöst davor schwebt. Im Gegensatz zu der musikalischen Mentalität der älteren polyphonischen Musik liegt jetzt das Hauptinteresse auf der Individualität der die Melodie tragenden Einzelstimme, die in allen ihren intimen Feinheiten aufs sorgfältigste ausgebildet wird. Das ist Kartesianismus in der Musik. Auch hier können wir dieselbe Entwicklung verfolgen. Der Subjektivismus des musikalischen Gefühls steigert sich zu einer fast schmerzhaften Süßigkeit und lyrischen Intimität (vgl. etwa Mozartsche Opernarien, wie das Dove sono in Figaros Hochzeit), bis die Entwicklung in der musikalischen "Spekulation" Beethovens sich in die symphonische Unendlichkeit des absoluten Iches steigert und sich dort überschlägt. Auch hier ein Zusammenbruch mit der modernen atonalen Musik als nihilistischem Erbe.

Damit ist uns ein Rätsel aufgegeben. Der Übergang zum Subjektivismus war historisch notwendig. Das lässt sich in der Musik ebenso gut feststellen wie in der Mathematik oder der Philosophie. Nichts ist geistig legitimer wie die Grundintention des Kartesianismus. Es wäre viel leichter, den späteren generellen Zusammenbruch zu verstehen, wenn der beginnende Subjektivismus der Neuzeit etwas spirituell Illegitimes und historisch Überflüssiges darstellte. Aber das genaue Gegenteil ist der Fall. Was ist also in den letzten Jahrhunderten in Europa geistig vorgegangen?

Schelling, Hegel und später noch einmal Nietzsche haben das Phänomen des Subjektivismus richtig bewertet. Der Subjektivismus war unvermeidlich, aber er ist noch ein Zwischenstadium und muss notwendig über sich hinausführen. Nietzsche bemerkt im Hinblick auf den Subjektivismus ganz im Einverständnis mit Schelling: "Der Glaube an die unmittelbare Gewissheit des Denkens ist ein Glaube *mehr* und keine Gewissheit.

---

2 Vgl. das Heidegger-Zitat / Einleitung S. 42 f. / Ref. 84

Wir Neueren sind alle Gegner von Descartes und wehren uns gegen seine dogmatische Leichtfertigkeit im Zweifel. 'Es muss besser gezweifelt werden als Descartes'."[3]

Woran aber hätte Descartes noch zweifeln können (sofern man den sinnlosen Zweifel ausschließt)? Die einzige darauf mögliche Antwort hat Heinrich Scholz gegeben. Auch in seinem Zweifel setzt Descartes die Aristotelische Logik als gültig voraus [4]. Man muss ernstlich erwägen, ob ein Zweifel, der sich auf die geltende Logik ausdehnte, in der kartesischen Situation überhaupt methodisch möglich war. Der Zweifel sollte etwas implizieren. Das setzt aber eine Logik voraus, in der die Implikation gilt. Zweifelt man also an dieser Logik selbst, so produziert der Zweifel die Situation des Sinnlosen, die gerade vermieden werden sollte. Man kann also wohl sagen, dass auf der Reflexionsstufe, die von Descartes im *cogito, ergo sum* eingenommen wird, ein Zweifel an der Logik selbst noch nicht möglich war.

Die weitere Entwicklung aber hat schließlich zu einem solchen Skeptizismus gegenüber der formalen Logik Aristotelischer Tradition geführt. Bekannt sind Kants herablassende Bemerkungen über den logischen Formalismus. Berüchtigt sind Hegels blindwütige Ausfälle gegen alle logische Abstraktion, aber auch Schellings gelegentliche Bemerkungen zur formalen Logik sind oberflächlich und ganz in dem ablehnenden Ton, den der gesamte transzendentale Idealismus dem tradierten Organon gegenüber einnimmt. "Versteht man ... unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht ..." Die Logik, so fährt Schelling fort, "ist demnach eine ganz empirische Doktrin, welche die Gesetze des Verstandes als Absolute aufstellt, z.B., dass von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Spekulation, die nur in der Gleichsetzung entgegengesetzter ihren Anfang, hat."[5] Keineswegs aber dürfte man die Philosophie (und damit die Logik) der Mathematik nähern, "von welcher Aristoteles sagt, sie sei πεσὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, d.h., dass sie mit Dingen sich beschäftigte, die sich zuletzt in bloße Prädikate auflösen, ohne dass ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, woran allerdings großenteils *die ihr eigentümliche* Evidenz beruht."[6]

Heute, wo es gelungen ist, die ganze existierende Aristotelische Logik in einen mathematischen Kalkül aufzulösen, berührt ein solches Zitat besonders eigentümlich. Und doch hätte Schelling von allen idealistischen Philosophen am ehesten über das spekulative Vorurteil gegenüber der formalen Logik hinwegkommen können. Bei ihm ist am deutlichsten die Einsicht vorhanden, dass der durchgeführte Kartesianismus sich selbst überwindet und dass die sich konsequent auf sich selbst richtende Reflexion den Begriff der denkenden Person auflöst und verschwinden lässt. In jener Reflexion treten nämlich die Idee des denkenden Ichs und des gedachten Ichs (Du) immer weiter auseinander.

---

3 Nietzsche, N. W., XIX, S. 5.
4 Vgl. Kantstudien 36, S. 143.
5 Schelling, WW. (Ed. Schröter) III. S. 291.
6 Ibid. V., S. 517.

Im vor-Kartesischen Denken hatte die Reflexion nur ein einziges Thema, das Objekt oder das Ding, auf das sie sich selbst-vergessen richtete. Auf dem kartesischen Standpunkt entwickelt die Reflexion zwei thematische Denkmotive. Sie geht erstens "nach außen" auf das Objekt, das als ihr vorgegebenes und ursprüngliches Motiv erscheint. Zweitens aber richtet sie sich "nach innen" auf sich selbst bzw. auf das reflektierende Subjekt, das der Träger des Denkprozesses ist. Schellings Behauptung ist nun die, dass die Reflexion in dieser "rückwärtigen" Bewegung die Einheit des denkenden Ichs auflöst, weil es sich dabei zeigt, dass Subjektivität-überhaupt über die ganze disjunktive Spannweite des Subjekt-Objekt-Gegensatzes verteilt ist; Subjektivität-überhaupt ist damit in Schellings (und auch Fichtes und Hegels) Denkweise und Terminologie: Gott oder das All oder das Absolute.

Uns Heutigen erscheint dies als ein hastiger und voreiliger Entschluss von der Erscheinung auf das "Wesen" zurückzugehen. Es existieren nicht die geringsten theoretischen Rechtsgründe, Subjektivität-überhaupt als Absolutes oder Gott zu definieren. An dieser Stelle verlangt allerdings die historische Gerechtigkeit, festzustellen, dass der Idealismus in seiner Zeit zu keinem anderen Ergebnis kommen konnte. Es ist zwar, wie wir sehen werden, noch ein anderer, bescheidenerer Schluss möglich, aber denselben zu vollziehen, dazu fehlten dem Idealismus damals die notwendigen Denkmittel. Die exakte Logik war auch zu Schellings Zeiten noch nicht genügend fortgeschritten, um das Problem einer Reflexion auf sich selbst erfassen zu können. Was die transzendentalen Idealisten allein feststellten und feststellen konnten, war die unbezweifelbare Tatsache, dass die sich nach innen wendende Reflexion über das reflektierende Subjekt hinaus und in eine Dimension führt, in der der ursprüngliche dichotomische Gegensatz von Subjekt und Objekt hinfällig wird. Kein Wunder, dass man annahm, dass die metaphysische coincidentia oppositorum des Cusaners durch das sich nach innen wendende Denken erreicht sei und dass die philosophische Spekulation damit endlich einen Zugang zum transzendentalen Wesen der Wirklichkeit gefunden habe.

Der neuere Idealismus hat in der Tat eine weltbewegende Entdeckung gemacht. Aber die Ironie des Schicksals ist, dass er seine Entdeckung nie adäquat begriffen und fälschlich als Metaphysik oder genauer als "Ontologie der Wirklichkeit mit Einschluss der Geschichte" gedeutet hat. Dieser Anspruch war eine Fälschung dessen, was der Transzendentalismus wirklich zu bieten hatte. Die idealistischen Systeme erweckten deshalb Erwartungen, die sie nicht befriedigen konnten, und ihr Zusammenbruch war die natürliche und unvermeidliche Folge.

Was der Idealismus wirklich entdeckt hat, ist der Problembereich einer nicht-Aristotelischen, philosophischen Logik.[7] Aber weder Kant noch Fichte oder Hegel und Schelling haben die Bedeutung ihrer Untersuchungen für das Formallogische je begriffen. Wir werden später im Detail sehen, warum ihnen der Kern ihrer eigentlichen Entdeckung entgangen ist. Wir wollen hier nur kurz, der allgemeine Orientierung halber, das Resultat vorausnehmen.

Es war auf dem Stande des damaligen Wissens vollkommen unmöglich, das philosophische Konzept einer nicht-Aristotelischen Logik zu formulieren, weil die Idee einer solchen Logik unbedingt die Theorie mehrwertiger Logikkalküle voraussetzt. Die Möglichkeit solcher Kalküle ist aber erst im zwanzigsten Jahrhundert entdeckt worden. Die

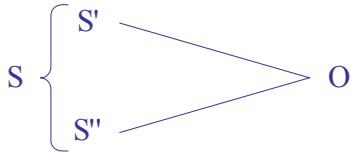
---

7 Vgl. hierzu das Buch des Verf.: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik.

Aufgabe, eine solche Logik ohne die technischen Hilfsmittel eines mehrwertigen Kalküls darstellen zu wollen, geht über Menschenkräfte. Mehr noch, ohne eine Technik der Formulierung, wie sie erst seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts entwickelt worden ist, kann man nicht einmal gewahr werden, dass hier neue, nicht-Aristotelische und nicht-Platonische Probleme einer logisch formalen Lösung harren.

Unter diesen Umständen blieb dem transzendentalen Idealismus schlechthin nichts anderes übrig, als seine neuen logischen Problemintuitionen *material,* d.h. als Metaphysik umzudeuten – und sich damit selber das Grab zu graben.

Worin aber besteht die pseudo-metaphysische, in Wahrheit logische Entdeckung, die durch den Idealismus gemacht worden ist, in dem er den Kartesianismus solange über sich selbst hinaussteigerte, dass der Subjektivismus des Descartes wieder in "Objektivismus" umschlug? Um die Frage zu beantworten, müssen wir für einen Moment zu der logischen Situation, die vor Descartes herrschte, zurückgehen. Wir haben dieselbe bereits relativ ausführlich am Anfang des einleitenden Kapitels [8] beschrieben und können uns hier deshalb kurz fassen. Denken und Erkenntnis beruht nach ursprünglicher klassischer Tradition auf einem dichotomischen Schema. Auf der einen Seite steht das denkende und erkennende (rationale) Ich des Bewusstseins, und ihm gegenüber steht sein Gegenstand. Da das Denken und Erkennen – soweit seine rationale Form in Betracht kommt – in allen erlebenden Subjekten "dasselbe" ist, übt das sie affizierende Objekt auch auf alle Subjekte die gleiche Wirkung aus. So kommt interobjektive sowohl wie intersubjektive Allgemeingültigkeit zustande. Wir verwenden noch einmal das einfache Schema (mit zusätzlichem ›S‹ ohne Index):



S' und S'' stimmen miteinander überein, da ihre Relation zu O die gleiche ist, denn wenn zwei Größen einer Dritten gleich sind, so sind sie auch einander gleich. Formalisiert man die logischen Beziehungen eines solchen Verhältnisses, so erhält man eine *zwei*wertige Logik zwischen ›S‹ und ›O‹, wobei ›S‹ (ohne Index) als "Subjekt-überhaupt" die logischen Ansprüche aller beliebigen Iche (S', S'', S''', ...) vertritt. Es ist unvermeidlich, dass in diesem Schema des Denkens ›S‹ (ohne Index) die Rolle Gottes übernimmt. Und es ist das beste Zeichen, dass der transzendentale Idealismus faktisch nie über die Aristotelische Denksituation hinausgekommen ist, dass er bei seinem Rückgang über das empirische Subjekt des Cartesius wieder bei dem absoluten Subjekt (Gott, All) landet.

Aber betrachten wir das einfache Schema noch einmal, und zwar ohne alles idealistische Vorurteil. Wir müssen dann sagen, ›O‹, ›S'‹, ›S''‹ sind empirische Erlebnisse des Bewusstseins. Wir benennen sie "Objekt", "Subjekt" (Ich) und "Subjekt" (Du). Aber ›S‹ (ohne Index) ist eine hypothetische Konstruktion, eine metaphysische Hypostase, die wir nur zu dem Zweck erfunden haben, um uns zu versichern, dass die interobjektive Allgemeingültigkeit des Denkens *immer* mit der intersubjektiven zusammenfällt.

8 Siehe S. 11 (Einleitung)

Versuchen wir jetzt einmal, ob wir nicht ohne die Hypostasierung eines absoluten, transzendentalen Ichs auskommen können. Das ist weder "Atheismus" noch eine Ignorierung des in der Tat relevanten Faktums, dass das einzelne Subjekt bodenlos ist (weshalb etwas "hinter" ihm stehen muss), sondern dringende logische Notwendigkeit. Gott kann unmöglich ›S‹ (ohne Index) sein, denn mit jeder möglichen Interpretation, die für jenes ›S‹ gegeben werden kann, verwickelt man sich in Widersinnigkeiten. Ist dasselbe "für sich" schon absolut, dann fällt ›O‹ aus ihm heraus. D.h., Gott hat eine objektive Grenze. Eine ganz unmögliche Vorstellung. Oder man akzeptiert die Interpretation des Cusaners, dass das Absolute die coincidentia oppositorum von ›S‹ und ›O‹ sei. Dann besteht die bereits angedeutete Schwierigkeit, dass das Absolute entweder a) sowohl subjektiv als auch objektiv oder b) weder subjektiv noch objektiv sein kann. Beide Möglichkeiten sind theoretisch einander ebenbürtig, aber beide schließen einander aus. Konjungiert man a) und b), so erhält man eine totale Negation. Disjungiert man sie, so ist das Resultat eine Äquivalenz. Also sind a) und b) unvereinbar! D.h., der Widerspruch im Absoluten wird nirgends aufgehoben. Seine Aufhebung ist nicht einmal impliziert. Denn a) und b) implizieren sich gegenseitig nur bei gleichen Werten. Das ist aber nicht genug.[9]

Es bleibt uns nichts anderes übrig, als den Begriff eines universalen Subjektes, das transzendental sowohl über den Gegensatz von Ich und Du wie auch über den von Ich und Objekt übergreift, fallen zulassen. *Die klassische Logik des Aristoteles ist zweiwertig, weil sie sich mit dem einfachen Unterschied von Ich und Nicht-ich begnügt.* Sie ignoriert die nicht abzuleugnende Tatsache, dass der Begriff des Nicht-ich *zweideutig* ist. Nicht-ich ist erstens: das Du und zweitens: das Ding. Klassisch ist dieser Unterschied nicht relevant, weil der logische Formalismus sich ja mit dem Tertium non datur auf den Standpunkt des Absoluten stellt und im Absoluten (subjektiv) alle Iche zusammenfallen und (objektiv) Ich und Ding ebenfalls koinzidieren. Alle diese Unterschiede sind nur relativ empirisch und deshalb im Absoluten nicht "wahr". Darum gehen sie die Logik auch nichts an.

Unter diesen Umständen ist leicht einzusehen, dass man weder mit einer idealistischen noch mit einer objektiven (vor-Kartesischen) Ontologie über die klassische Logik hinwegkommt. Wir wollen deshalb einmal versuchen, ob sich die Erkenntnishaltung, die mit Cartesius beginnt und im spekulativen Idealismus gipfelt und sich überschlägt, nicht auch ohne die Zuhilfenahme eines übergreifenden transzendentalen Subjekts, das bei Cartesius "Gott" und bei Hegel "das Absolute" heißt, darstellen lässt.

Weiter oben haben wir bereits festgestellt: Seit der Aufstellung des Cogito, ergo sum hat die logische Reflexion zwei Objekte oder, besser, Themata. Erstens: das ursprüngliche naive Objekt in der Außenwelt und zweitens: das denkende Ich in mir. Lässt man jetzt *jede* metaphysische Interpretation fahren, dann bedeutet das "sum" nur noch, dass das Reflexionssubjekt, das das Objekt denkt, ebenfalls ein Objekt einer iterierten Reflexion ist. Wir haben also zwei Formen von Reflexion zu unterscheiden, die einfache, naive Reflexion, die sich auf das rein objektive Ding richtet und die iterierte Reflexion, die sich auf "sich selber" richtet. Dem Denken sind deshalb zwei elementare Grund-

9 Im echten Absoluten müssten a) und b) sich auch bei verschiedenen Werten gegenseitig implizieren. Statt dessen, stellt der Äquivalenzwert der inversen Implikationen von a) nach b) und von b) nach a) ein exklusives Oder-Verhältnis dar. D.h., er involviert die Anerkenntnis, dass Subjekt und Objekt (Negation und Position) miteinander unverträglich sind.

themata gegeben. Erstens "das Andere" und zweitens "das Selbst". Es existieren also, generell gesagt, zwei mögliche logische Objekte der Reflexion. Ein Objekt erster Ordnung: das Ding. Und ein Objekt zweiter Ordnung: das Ich. So scheint es wenigstens im Augenblick. Und die darauf bezügliche große Entdeckung des transzendental-spekulativen Idealismus – vorbereitet durch Leibniz – ist, dass diese beiden Objekte der logischen Reflexion nicht gleichwertig sind. In idealistischer Terminologie: das Ding ist "endlich", und das Ich ist "unendlich".

Das ist klassisch-metaphysische Terminologie, und wir werden sie abzulehnen haben. Aber wie kommt sie zustande? Wenn sich das Denken auf sich selbst richtet, dann weicht (nach Fichte) das Subjekt der Reflexion in die iterierende Stufe zurück. Wir finden es nicht im *gedachten* Denken, sondern immer nur in *der* Reflexion, die auf sich selbst reflektiert. Reflektieren wir auf jene zweite Reflexion, so verliert dieselbe sofort ihren Subjektcharakter, denn das "Ich" des reflektierenden Prozesses ist jetzt in die dritte Reflexion zurückgewichen. Und so weiter. Folglich ist das Ich "unendlich".

Der Sachverhalt ist von Fichte richtig beobachtet worden und kann als solcher kaum bestritten werden. Er enthält aber ein metaphysisches Vorurteil. Es wird angenommen, dass das Subjekt der Reflexion, das angeblich stets zurückweicht, eine mit sich selbst voll-identische Entität ist. Dinge sind voll-identisch mit sich selber. Das Ich wird im Kartesianismus sowohl wie im späteren Idealismus unter dem Gesichtspunkt der analogia entis verstanden. D.h., die Voll-Identität des Dinges wird in Analogie auf das Ich übertragen. Folglich versteht man das Subjekt der Reflexion als eine invariante Größe, die hinter den unendlich iterativen Schichten der Reflexion steht und nur *scheinbar* sich in dem jeweilig iterierenden Prozess niederlässt. Diese nicht endenden Iterationen machen die unendliche Dimension der Subjektivität aus – den geistigen Raum –, in dem sich das Ich bewegt.

Diesen Standpunkt kritisiert Hegel speziell im Hinblick auf Kant. Er führt aus, dass dann das Ich nicht als "reines Selbstbewusstsein" verstanden würde, sondern dass es als "ein Bewusstsein" gesetzt (sei), "welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d.h. als *seiendes* Bewusstsein, in der Gestalt der Dingheit ist."[10] Das ist deutlich genug. Hegel will das Ich nicht mehr als ein Objekt, d.h. als ein Ding, aufgefasst wissen. Aber so wenig wie die anderen Idealisten zieht er die unvermeidlichen Konsequenzen. Die Selbständigkeit und metaphysische Einheit der Person beruht ja gerade darauf, dass man sie als mit sich selbst voll-identisch Seiendes auffasst. Nur solange man das Ich als ansich seiende Objektivität betrachtet, d.h. in der "Gestalt der Dingheit", kann man sagen, dass es ganz mit sich selbst identisch ist, d.h. nur eine einzige metaphysische Wurzel besitzt.

Solche Perspektiven aber existieren für den transzendentalen Idealismus noch nicht. Die ganze Wirklichkeit hat nach Platonisch-Aristotelischer Tradition, und gemäß den Prinzipien einer zweiwertigen Logik, nur *eine* metaphysische Wurzel: Gott oder das Sein alles Seienden. Mithin war jedem Philosophen von Plato bis Schelling nur das folgende Denkschema zugänglich. Das Ich ist entweder Voll-Identität mit sich selbst, dann wurzelt es metaphysisch im Sein und ist im höchsten Sinne "real"; oder es ist partiell identisch mit kausalen Sachbezügen, dann ist seine angebliche Existenz eine perspektivische Täuschung gewisser kausaler Konstellationen. Die erste Seite der Alternative repräsen-

10 Hegel II S. 145.

tiert den christlich-idealistischen Standpunkt. Die zweite seine unvermeidliche Selbstinversion im philosophischen Materialismus.

Liest man die spekulativ-idealistischen Texte aber sorgfältig, so ist man immer wieder erstaunt, wie nahe sie um eine neue Lösung spielen, ohne dieselbe doch je zu erreichen. Wenn es an anderer Stelle bei Hegel heißt, "...das Ich (ist) das Denken als Subjekt"[11], so ist damit die metaphysische Selbständigkeit des individuellen Ichs im Grunde bereits aufgegeben. Denn der Satz besagt, dass das Ich nur die Form ist, wie das Denken existentiell erscheint. Das Denken ist also der Grund des Ichs. *Das Denken reicht metaphysisch tiefer als die einzelne Person. Es löst das Individuum in sich auf*. Diese Interpretation wird durch eine andere Bemerkung Hegels bestätigt "Ich ist nur die Identität des Verhaltens meiner selbst als Subjekt zu mir als Objekt."[12] Also Ich ist nur Relation und nicht Substanz. Ganz in demselben Sinne lautet eine weitere Stelle: "Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjektive, als Gewissheit seiner selbst."[13] Auch hier ist das Ich wieder zu einer Relation reduziert.

Man mache sich die logische Situation, in der sich der Idealismus befindet, einmal unerbittlich klar. Das Absolute ist, per definitionem, nur Eins. Aber es teilt sich als Sein im Seienden in zwei Komponenten: Subjekt und Objekt. Diese beiden Komponenten stehen sich auf dem Boden der Aristotelischen (zweiwertigen) Logik genau kontradiktorisch gegenüber. Wenn das eine "ist", dann ist das andere nicht. Besitzt also das Ding volle Identität mit sich selber, dann kann das Ich keine haben. Es hat dann also keine metaphysische Realität. Umgekehrt aber, ist das Subjekt "die Wahrheit und das Sein", dann löst sich das Objekt metaphysisch auf. Ein Drittes gibt es nicht. Überdies haben die beiden Aussagen die peinliche Eigenschaft [14], dass sie einander genau äquivalent und daher miteinander vertauschbar sind, solange man alle anderen Aussagen, die zu ihrer jeweiligen Aussagengruppe gehören, ebenfalls vertauscht.

Folglich ist es auf dem Boden der absoluten Spekulation ganz gleichgültig, ob man sagt: Das Sein ist Objektivität und nur als solches metaphysisch real. Oder: Das Sein ist Subjektivität, und es existiert im absoluten Sinne nichts als das Ich (Fichte). Hegel ist sich dieser Äquivalenz vollkommen bewusst gewesen – Schelling nicht weniger [15] – und entwickelt aus ihr direkt das Prinzip seiner Dialektik, gemäß der kontradiktorische Aussagen der Ausdruck der Selbst-Inversion der absoluten Wahrheit sind.

Wir finden folglich auch genau die entgegengesetzte Aussage über das Ich in der Hegelschen Dialektik: "Nur das Ich ist, der Gegenstand nicht. Ich kann wohl an allem zweifeln, aber am Sein meiner selbst nicht, denn das Ich ist das Zweifelnde, der Zweifel selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; *im Ich ist das Sein.*"[16] So heißt es in den "Vorlesungen über die Philosophie der Religion."

---

11 Hegel (Glockner), VIII, S. 75.

12 Ibid. IX, S. 158.

13 Ibid. X, S. 255.

14 Wir sprechen hier von dem Isomorphieprinzip in der klassischen Logik. Näheres darüber später. Vgl. Kap. III und IV.

15 Vgl. die bereits zitierte Stelle: III, S. 291.

16 Hegel (Glockner), XV, S. 136. Die Sperrung ist die unsrige.

"Im Ich ist das Sein", das klingt tröstlich. Aber die Technik der Dialektik raubt auch diesen Trost sofort wieder, denn sie muss die Antithese: im Ich ist Leere mit gleichem Gewicht hinstellen. Beide Sätze sind nur untergeordnete "Momente" am Wahren. Es muss einmal gesagt werden: Die Dialektik ist ein elender Behelf, mit dem sich Hegel der unlöslichen Alternative zu entziehen versucht, dass entweder das Objekt das wahre Sein und das Subjekt Nichts ist oder das Subjekt die wahre Realität repräsentiert und das objektive Ding nur ein trügerischer Widerschein ist.

Man kann sehr deutlich sehen, dass das ganze dialektische Schema Hegels darauf beruht, dass die zweiwertige Aristotelische Logik als selbstverständlich vorausgesetzt wird und noch immer als Organon des metaphysischen Denkens gilt. Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass, da sich die Geschichte im Marxismus nun einmal für die materialistische Interpretation Hegels entschieden hat, in dem philosophischen Gegenspiel zu Marx, d.h. in der Existenzphilosophie, das Ich als das Nichts auftritt.

Heidegger hat recht. Der Nihilismus ist das unvermeidliche Schicksal der abendländischen Geschichte, die in der Technik das empirisch-dingliche Objekt als das Reale akzeptiert. Es bleibt dann für das Ich, das Subjekt und den Geist nichts als die kenomische Leere übrig.

Die Ausweglosigkeit dieses Schicksals aber gründet sich in der Unvermeidlichkeit, mit der sich das abendländische Denken der zweiwertigen Aristotelischen Logik bedient. Alle Geschichte, seit der Mensch sich über das Niveau der primitiven Kulturen erhob, ist die Geschichte eines zweiwertigen Bewusstseins gewesen. Die spezifisch abendländische Geschichte zeichnet sich von den ihr parallelen historischen Abläufen nur dadurch aus, dass in ihr das zweiwertige Prinzip ausdrücklich formuliert und deshalb mit einem Radikalismus durchgeführt worden ist, zu dem man anderswo nicht die Kraft besessen hat. Aber auch das chinesische oder das indische, arabische usw. Bewusstsein ist zweiwertig. Im Abendland sind nur einige implizite Konsequenzen auch explizit gemacht worden.

Die Entwicklung, die mit Descartes beginnt, ist ein erster vergeblicher Versuch, sich von diesem Bewusstseins- und Existenzschema zu befreien. Aber was die Entwicklung von Descartes über Leibniz und Hegel bis Heidegger allein zeigt, ist, wie unsagbar tief man diesem Grundschema des eigenen Bewusstseins verhaftet ist. Hegel macht einen übermenschlichen Versuch es zu leugnen, aber indem er es leugnet, bedient er sich zweiwertiger Argumente. Es existiert nur der eine Ausweg: ins Nichts. Denn das zweiwertige Bewusstsein kann nicht am zweiwertigen Bewusstsein zweifeln und trotzdem sich selbst oder die Welt zurückbehalten.

2. Das "unendliche" Subjekt und die Idee des Du

"Subjekt" und "Ich" sind die dominierenden Termini des spekulativen Idealismus. Um so merkwürdiger muss es berühren, dass "Du" als philosophischer Begriff in dieser Philosophie überhaupt nicht existiert. Und nicht nur im spekulativen Idealismus. Alle bisherige Philosophie im Orient sowohl wie im Okzident ist durch diese merkwürdige Ignorierung des "Du" als Index für ein eigenständiges philosophisches Motiv gekennzeichnet. Das "Es" steht in der ganzen Entwicklung des Denkens dem "Ich" an Gewichtigkeit und philosophischer Konsequenz nicht nach. Aber alles metaphysische Denken geht vom Ich stets unmittelbar zum Es über und von dort zum Ich zurück.

Ein Ansatz zu einer logisch-metaphysischen Trinität von Ich, Du und Es findet sich bestenfalls in der christlichen Philosophie, wo sie aber durch die Rezeption Platonisch-Aristotelischer Denktechniken schnell unterdrückt wurde. Da das individuelle Ich angeblich im absoluten Ich und universalen Subjekt restlos aufgeht und dies für jedes beliebige Ich in gleicher Weise gilt, schien keinerlei Grund zu bestehen, die empirische Spaltung der Subjektivität in Ich und Du metaphysisch ernst zu nehmen. Überdies, wie sollte das in einer zweiwertigen Logik auch geschehen, die, wenn sie ihre thematischen Motive systematisch arrangiert, nur für die äußersten Extreme von Ich und Es, gemäß dem total disjunktiven Schema ihrer Wertstruktur, Raum hat. Die Konzeption des Du gehört hier nicht hinein, denn es ist weder absolut subjektiv (es ist nicht "Ich", sondern eben nur "Du"), noch ist es absolut objektiv. Es ist kein reines Ding. Es ist statt dessen eine Mischform, die zwischen die beiden logisch allein relevanten Extreme fällt.

Gemäß der strengen Dichotomie des zweiwertigen Bewusstseins existiert eine Dualität der Formen, in denen die Erfahrung der subjektiv-objektiven Wirklichkeit beschrieben werden kann. Man hat erstens die Möglichkeit, sie vom Standpunkt des Objektes aus zu beschreiben. Wird ein solches Programm durchgeführt, so resultiert es in sukzessiven Bewusstseinsstadien in 1. einer Mythologie, 2. einer Ontologie und 3. einem System des Materialismus. Die drei Stadien entsprechen einer fortschreitenden "Reinigung" des objektiven Weltbildes von illegitimen Subjekt-Introjektionen. Seit Descartes aber wurde entdeckt, dass unser totaler Erfahrungskomplex auch vom Standpunkt des Subjekts aus beschrieben werden könnte. Stufe 1 ist diesmal der absolute Idealismus in seinen Variationen als Berkeleysches *esse est percipi* oder als spekulativer Idealismus (Fichte, Hegel, der jüngere Schelling). Ihm folgt 2. Neukantianismus und Phänomenologie (Husserl). Und schließlich haben wir als Stadium 3 den modernen Konventionalismus, der sein Denken-überhaupt nicht mehr auf Gegebenem, sondern auf Definitionen und Postulaten aufbaut und dann mit analytisch axiomatischer Methode weiterentwickelt. Hier findet der inverse Prozess statt. Auf der ersten Stufe ist der Subjektivismus noch mit objektiver Thematik überladen. Das *esse* ist zwar absorbiert im *percipi,* aber die ganze Substantialität des *percipi* ist eben Sein. Das gleiche gilt für den spekulativen Idealismus. Auf der nächsten Stufe ist der objektive Gehalt wesentlich verdünnter. Er erscheint nur noch als "Wesen" und empirisch auf das Phänomen reduziert. Auf der letzten konventionalistischen Stufe ist der ontologische Restbestand, das Sein, auf das absolute Minimum reduziert. Es gibt ein *unbestimmt* Gegebenes, ein unbekanntes X. Aber was das "wirklich" ist, wird durch Postulate und Zuordnungsdefinitionen vom denkenden Subjekt her souverän bestimmt. Der Gegenstand ist nicht "da". Er wird vielmehr konstruiert. Symbolische Logik, Mathematik und mathematische Physik und neuerdings sogar Biologie bedienen sich dieser Methode in verschiedenen Graden.

In diesem Aufbau der Welt vom Subjekt her mit graduell verschwindender objektiver Thematik wird das Subjekt aber immer als Ich interpretiert. Niemals als Du. Der Grund für diese Beschränkung der Subjektivität auf den Standpunkt des Ichs ist so selbstverständlich, dass es bis heute niemandem eingefallen ist, auch nur auf den Gedanken zu kommen, die Welt könnte anstatt von dem Standpunkt des Es und des Ichs auch vom Standpunkt des Du her beschrieben werden. Wenn jemand diesen Einwurf wirklich ernst nähme – wozu bis heute wenig Möglichkeit bestand –, so würde er antworten, dass eine Beschreibung der Erfahrung vom Standpunkt des Du aus überflüssig sei, weil jedes Du ja "für sich selbst" ein Ich sei und deshalb alles, was vom Standpunkt des Ichs gesagt sei, für jedes beliebige Du in gleicher Weise gelte. "Ich" sei nur der Name für

die generelle Kategorie der Subjektivität, die in jeder denkenden Person in gleicher Weise auftrete.

Das Argument ist richtig – unter einer Voraussetzung: nämlich, dass Bewusstsein-überhaupt *als* subjektives Bewusstsein reell existiert. Das ist in der bisherigen Geistesgeschichte des Menschen überhaupt noch nicht bestritten worden. Weder in Europa noch in Afrika oder Asien. Nicht einmal der philosophische Materialismus bestreitet das. Er behauptet nur, dass die generelle Existenzkategorie, die dem Bewusstsein zukomme, dieselbe sei, die wir der Existenz eines Steins oder der Existenz eines Temperaturzustandes unterlegen müssten. Aber Bewusstsein existiert. So sicher wie ein Stein, ein Blitz oder ein anderes Phänomen der Wirklichkeit.

Wenn wir sagen, dass die Existenz des Bewusstseins in der bisherigen Geschichte des Denkens noch nirgends bestritten worden ist, so haben wir geflissentlich nur von Europa, Asien und Afrika gesprochen. Wir haben Amerika ausgenommen. Und das hat seinen guten Grund. Kurz nach der Jahrhundertwende veröffentlichte der Führer der pragmatischen Bewegung in Amerika, William James, ein Essay unter dem Titel: "Does 'Consciousness' exist?"[[17]] Bisher hat der Artikel mit seinen radikalen metaphysischen Konsequenzen, die aber nur impliziert sind und in James' Ausführungen nicht an die Oberfläche treten, weder in Amerika unter Philosophen die Beachtung gefunden, die er verdient, noch hat man in der europäischen Philosophie davon genügend Notiz genommen.

James kommt zu dem Ergebnis, dass Bewusstsein nicht existiert. Aller so genannten "inneren Evidenz" zum Trotz. Wir werden auf James' erstaunliche Behauptung später des näheren eingehen. In diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir lediglich feststellen, dass die Existenz von Bewusstsein bestritten werden kann und dass sie in Amerika faktisch schon bestritten worden ist. Falls Bewusstsein aber wirklich nicht existiert, dann findet zwischen Ich und Du ein Kontingenzverhältnis statt. D.h., was für das Ich gilt, das *mag* für das jeweilige Du ebenfalls gelten. Es ist aber nicht notwendig so. Und gewisse Geltungsbeziehungen mögen entweder exklusiv auf das Ich oder das Du beschränkt sein. Wenn Bewusstsein nicht existiert, dann fällt nämlich der Begriff von Bewusstsein-überhaupt und damit der der intersubjektiven Allgemeingültigkeit des Denkens weg. In anderen Worten: Ein Bild der Erfahrung, entworfen für den Standpunkt des Ich, deckt sich nicht *notwendig* mit dem für den Standpunkt des Du.

Die Versuchung liegt nahe, James' These im materialistischen Sinn zu interpretieren. James hat diese Befürchtung selbst ausgesprochen [[18]]. Aber James ist im Recht, wenn er der Ansicht ist, dass seine Behauptung von der Nichtexistenz von Bewusstsein nichts mit Materialismus zu tun hat. Für den Materialismus existiert Bewusstsein – physisch. Es fällt den materialistischen Denkern nicht ein, sich zu fragen, ob die Idee des denkenden, wollenden und sensitiv erlebenden Bewusstseins nicht vielleicht nur eine Fehlinterpretation der sich auf sich selbst wendenden Reflexion ist und dass hier gar nichts physisch erklärt zu werden braucht, weil gar kein der Erklärung bedürftiger "Gegenstand" da ist. Das aber ist gerade der Standpunkt von James. Das Physische

---

17 Zuerst publiziert in der Zeitschrift: Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. I. 18 (September, 1904). Später in der Sammlung: Essays in Radikal Empiricism. Kürzlich wieder herausgegeben von R. B. Perry zusammen mit: A. Pluralistic Universe. London, Toronto, New York 1947.

18 Essays in Radical Empiricism. S. 36.

produziert kein Bewusstsein, das dann im gleichen Sinn physisch real ist wie die unbewussten Daten, die es hervorgebracht haben. Es kann dies schon deshalb nicht gesagt werden, weil das "Physische", mit den Augen des Pragmatikers gesehen, genauso unwirklich ist wie das Bewusstsein. Was "wirklich" ist, sind allein Erfahrungsdaten "pure experience" (James), und diese Daten erscheinen einmal in einer Konstellation, dass die Konzeption eines Seins entsteht; das andere Mal in einer solchen, die die Vorstellung eines Bewusstseins hervorruft.

Der Unterschied zum Materialismus erscheint vorerst subtil und nicht allzu grundsätzlich. Lebt man sich aber erst einmal in James' Denkweise und die des gesamten amerikanischen Pragmatismus hinein, so nimmt er enorme Ausmaße an [19]. Im Materialismus ist noch immer das Tertium non datur und das rigoros zweiwertige Schema vom Sein und Nichtsein, von Positivem und Negativem vorausgesetzt. Die materialistische These, in generellster logischer Formulierung, ist lediglich, dass Sein immer und ausschließlich positiv ist. Das Negative, qua Negatives, ist nicht. Deshalb existiert Spirituelles *als* Spirituelles nicht, aber es existiert *als* Physisches. Der Pragmatismus ist aber diesem zweiwertigen Schema gegenüber vollkommen indifferent. Sein Begriff der Existenz reicht nicht über Erfahrungsdaten hinaus, und er behauptet lediglich, dass die vorurteilslose Erfahrung ihre Daten so gruppieren kann, dass das Motiv, ein existierendes Bewusstsein (Ich) zu denken, in ihrem Zusammenhang nirgends auftritt. Das ist der Unterschied zum Materialismus, für den ein solches Motiv existiert.

Wenn aber Bewusstsein überhaupt *als* Bewusstsein nicht "existiert" – "That entity is fictitious, while thoughts in the concrete are fully real. But thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are", heißt es am Ende des besprochenen Essays[20] –, dann fällt eben das klassische Argument weg, dass die interobjektive Allgemeingültigkeit auch die intersubjektive Allgemeinheit des Denkens verbürge, weil ja kein "transzendentales" Subjekt existiert, das über Subjekt und Objekt gleichmäßig übergreift und mir die Gewissheit gibt, dass das, was ich denke, auch in jedem Du in gleicher Weise als Gedanke erscheint. In anderen Worten: Die intersubjektive Allgemeinheit des Begriffs setzt voraus, dass das Ich in der Reflexion eine absolute konstante Größe bleibt.

Das ist nun aber bereits zweimal bestritten worden. Einmal im transzendentalen Idealismus und ein zweites Mal im Pragmatismus. Trotzdem aber sind die beiden Positionen, die idealistische und die pragmatische, welt-verschieden. Sobald das idealistisch-transzendentale Denken entdeckt, dass der sich auf sich selbst wendende Reflexionsprozess das empirische Ich auflöst, hypostasiert es, um nicht auf eine existierende Subjektivität verzichten zu müssen, ein allgemeines transzendentales Subjekt, das in *allen* individuellen Ichen mit sich selbst identisch ist und deshalb nicht von der privaten Reflexion eines einzelnen Ichs aufgelöst werden kann. Auf diese Weise bleibt das alte, klassische Schema des Denkens erhalten. Man hat die dichotomische Trennung zwischen Objekt-überhaupt und Subjekt-überhaupt nur um eine Reflexionsschicht verlegt. Aber die interobjektive Allgemeingültigkeit des Denkens garantiert auch fernerhin

---

19 Das ist deutlich sichtbar in der soliden und äußerst informationsreichen Studie J. v. Kempskis über den Begründer des amerikanischen Pragmatismus: Charles S. Peirce und der Pragmatismus. Vgl. bes. die Konfrontation mit Kant, S. 47 ff.

20 Ibid. S. 37.

ihre intersubjektive Allgemeinheit, da ja das transzendentale Subjekt angeblich über Objekt *und* Subjekt gleichmäßig übergreift.

Für den Pragmatismus aber ist die Annahme eines transzendentalen Subjekts, das der "eigentliche" Träger des Bewusstseins ist, schiere Mythologie. Mit der Auflösung des empirischen Ichs in der Reflexion wird auch der Bewusstseinsmythus aufgelöst. Unter dieser Voraussetzung aber zeigt es sich, dass die Frage nach der interobjektiven Allgemeingültigkeit eines Begriffes von der nach seiner intersubjektiven Allgemeinheit scharf zu trennen ist.

Wenn wir nach interobjektiver Allgemeingültigkeit suchen, so interessiert uns nur die Antwort auf die Frage: Wie muss ein allgemeiner Begriff beschaffen sein, damit er für alle Objekte gilt, die in seine logische Klasse fallen? In dieser Frage wird auf den Unterschied von Ich und Du, der in der Subjektivität auftritt, keine Rücksicht genommen. Die Frage ist nur generell für die denkende Person gestellt, ohne Rücksicht darauf, ob es eine Vielzahl von denkenden Personen (Ichzentren) gibt oder nicht. Es ist offensichtlich, dass, wenn es nur *eine* Person gibt, die dem Denken obliegt, überhaupt *nur* das eine Problem interobjektiver Allgemeingültigkeit besteht. Das Problem intersubjektiver Allgemeinheit der Begriffe existiert schlechterdings nicht, weil es ja eine Mehrzahl von Subjekten voraussetzt. Für den transzendentalen Idealismus hat das Denken nur *ein* Subjekt, nämlich Gott, wie bei Schelling ausdrücklich zu lesen steht. D.h., das Problem der inter-subjektiven Allgemeinheit besteht als transzendental-logisches überhaupt nicht. Man kann auch sagen, dass beide Formen des Allgemeinen koinzidieren, wenn wir von der Vielzahl der empirischen Subjekte reden. Denn was in dem empirischen Subjekt denkt, ist nicht es selbst, sondern Gott. Bezeichnenderweise bemerkt Fichte, dass es "ein anderes" ist, das in uns denkt [[21]]. Das andere aber ist das einzige universale Subjekt. Dasselbe also garantiert die intersubjektive Allgemeinheit des Denkens – ganz in der gleichen Weise, wie nach Descartes Gott die Wahrheit unserer Begriffe über die Außenwelt garantiert, da er uns unmöglich(?) täuschen kann.

Eliminiert man aber die Annahme eines transzendentalen Subjekts, das "in uns" denkt, so entsteht sofort das Problem einer nicht-klassischen inter-subjektiven Allgemeinheit des Denkens. D.h., wir werden gezwungen, uns unabhängig von dem Problem der interobjektiven Allgemeingültigkeit Rechenschaft zu geben, wie es möglich ist, dass der Sinn meines Denkens mit den theoretischen Erlebnissen in einer anderen Person übereinstimmt. Und wir werden uns weiter fragen müssen, falls so eine Übereinstimmung festgestellt wird, ob sie, soweit ein logischer Formalismus in Frage kommt, total oder nur partiell ist.

James' pragmatische Leugnung, dass Bewusstsein existiert, ist äquivalent einer Nichtanerkennung des transzendentalen Subjekts. Das letztere ist eine bloße Fiktion. Wenn aber kein transzendentales Subjekt existiert, dann kann auch individuelles Bewusstsein nicht existieren, weil der metaphysische Existenzgrund des letzteren eben in jener universalen Subjektivität liegen muss, von der man aber nicht mehr annehmen will, dass sie eine ontologisch selbständige metaphysische Indentität repräsentiert. Ist das aber der Fall, dann hat die Subjektivität *als Ich* und die Subjektivität *als Du* keinen gemeinsamen metaphysischen Grund mehr. D.h., das, was wir als Subjektivität überhaupt bezeichnen und was sich empirisch(?) in Ich und Du aufteilt, muss aus zwei gesonder-

---

[21] Vgl. die bereits zitierte Stelle: Fichte, NW. III. S. 399.

ten primordialen Quellen der Existenz hervorgehen. Der Schluss ist unvermeidlich. Weigern wir uns, ihn zu ziehen, werden wir unweigerlich auf das *eine* transzendentale Subjekt Kants zurückgeworfen. Wir können dann noch einmal anfangen, von Kant her zu philosophieren. Wir werden dann noch einmal die unvermeidliche Entwicklung von Kant zu Hegel und Schelling durchmachen, und wir werden ein drittes Mal Schiffbruch erleiden, so wie das der idealistischen Tradition bereits zweimal begegnet ist.

Und doch war Schelling der Lösung, die aus dem Gefängnis der klassisch-Aristotelischen Tradition ins Freie führt, bereits so nahe. In den Münchener Vorlesungen "Zur Geschichte der neueren Philosophie" finden wir den tiefsinnigen Satz: "Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eigenes Sein als ein unmittelbar *unabhängig von ihm selbst* Gesetztes *aufheben* und es in ein selbst-Gesetztes verwandeln zu können."[22] Schelling begreift zwar schon, dass die sich auf sich selbst wendende Reflexion den Begriff der empirischen Person und die transzendentale Realität des individuellen Subjektes aufhebt, aber er wagt immerhin noch nicht, die Konsequenz zu ziehen, dass diese Freiheit, falls sie überhaupt besteht, sich in gleicher Weise im transzendentalen Subjekt auswirken muss. Denn sofern das transzendentale Subjekt "lebendig" ist, muss sich seine Freiheit ebenfalls darin betätigen, dass es sein eigenes Sein "als unabhängig von ihm selbst Gesetztes" aufhebt. Wenn es sich nicht aufhebt, dann ist es "tot"[23] und ohnehin kein Subjekt mehr. Ist es aber Subjekt, dann verschwindet es in der eigenen Reflexion!

Aber der Idealismus hält am absoluten oder transzendentalen Subjekt fest. Und damit hält er auch an der klassischen Aristotelischen Logik fest, die sich zweiwertig auf dem radikalen Gegensatz von Subjekt und Objekt aufbaut. Es ist in diesem Zusammenhang müßig zu fragen, ob die kartesisch-idealistische Tradition des abendländischen Subjektivismus noch an der Aristotelischen Logik orientiert ist, weil man die Idee eines unendlichen, transzendentalen Subjektes, in dem alle Realität investiert ist, nicht aufgeben kann oder will; oder ob umgekehrt das zähe Festhalten an dem formalen, zweiwertigen Schema des Denkens den Schluss auf ein universales Subjekt unvermeidlich macht. In unseren Augen sind die beiden inversen Abhängigkeitsverhältnisse gleichwertig. Sie beleuchten nur verschiedene Seiten ein und desselben historischen Sachverhaltes. Wir werden hier aber, da es unsere Absicht ist, die philosophische Idee einer nicht-Aristotelischen Logik zu entwickeln, an der Konvention festhalten, dass es die Unfähigkeit des formalen Denkens, zu einem neuen Begriff der Logik überzugehen, gewesen ist, die die schließliche Auflösung aller transzendentalen Motive, den Zusammenbruch der idealistischen Tradition und die endgültige Etablierung des nihilistischen Existentialismus herbeigeführt hat. Diese Auffassung liegt überdies implizit der Kritik der mathematischen Logiker an der philosophischen Tradition zugrunde. Denn die neue Entwicklung der symbolischen Logik schließt nicht die Metaphysik überhaupt aus (wie Heinrich Scholz ganz richtig gesehen hat), sondern sie verwirft nur die ontologische Metaphysik des unendlichen Subjektes sowohl wie die des absoluten objektiven Seins.

Die historische Periode der so genannten Neuzeit seit Descartes hat ein Janusgesicht. Einerseits blickt sie in die Zukunft, indem sich hier zum ersten Mal das Subjekt theoretisch bewusst vom Objekt ablöst und seiner eigenen Autonomie inne wird. Das de facto zweiwertige Bewusstsein reflektiert auf sich selbst und stellt seine Zweiwertigkeit theo-

---

22 Schelling W. W. (Ed. Schröter) V. S. 92. Die Sperrung ist von uns.

23 Schellings eigener Terminus.

retisch fest. Die für uns heute bereits selbstverständliche Konstatierung, dass die traditionelle Logik zweiwertig ist, erscheint fast trivial. Sie ist jedoch erst in der Neuzeit gemacht worden. Diese Entdeckung setzt die Formulierung des Satzes von der Identität voraus. Der letztere aber ist relativ spät, nämlich erst von Leibniz ausgesprochen worden.

Mit der Reflexion auf die eigene historische Bewusstseinslage ist das Ich potentiell bereits über dieselbe hinaus. Doch ist es sein tragisches Schicksal, das nicht zu wissen. Indem es auf sich reflektiert und auf das, was im Verlauf seiner Geschichte objektiv geworden ist, ist sein Blick unvermeidlich rückwärts gewendet. Es sieht sich selbst als Gewordenes und positiv Bestimmtes. Dies ist die Haltung der Hegelschen Geschichtsphilosophie, wie sie sich uns in der Phänomenologie sowohl wie in der Logik, der Enzyklopädie, der Rechtsphilosophie und in den Vorlesungen über Ästhetik, Religion, Weltgeschichte und der Geschichte der Philosophie darbietet. Das Bewusstsein blickt auf sich selbst und sieht in dieser Erinnerung den ganzen Maskenzug der vergangenen Geschichte vorüberziehen und sich selbst als den Hauptakteur des grandiosen Schauspiels. Was einstmals wirklich geschah und in seinem aktuellen Geschehen alle Züge brutaler Kontingenz und sinnloser Zufälligkeit an sich trug, erscheint jetzt in dem inneren Licht der Einsicht in sich selbst notwendig und sinnvoll verklärt.

Aber indem das Bewusstsein sich auf sich selbst wendet, blickt es zu gleicher Zeit in zwei Richtungen. Es blickt in die Zukunft und sieht – die absolute Leere und das Nichts. Und es schaut in die Vergangenheit und sieht den Reichtum der Welt als seine eigene innere Substanz vor seinem geistigen Auge vorüberziehen. Das innere Auge saugt sich an diesen Bildern fest und kann den Blick nicht von ihnen wenden.

Dieser betörenden Versuchung ist die große Philosophie des Subjektivismus in Hegel und Schelling endlich erlegen. Bei Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant und Fichte wahrt der Blick nach innen noch seine Distanz zum Gesehenen. Er löst sich nicht in seinen eigenen Bildern auf. Und doch kann man beobachten, wie sich schon hier die Distanz graduell verringert. Sie ist am weitesten in Descartes. In der Monadenlehre ist bereits eine gewisse Verkürzung des Weges zwischen dem Akt des Sehens und dem gesehenen Bild zu bemerken. Bei Kant aber beginnt der Blick nach innen mit dem, was er erblickt zu verschmelzen. Denn was sieht Kant bei der in der transzendentalen Dialektik vollzogenen Introspektion? Er sieht die Platonischen Ideen in sich als das endgültige Ziel aller transzendentalen Erfahrung, und seine innere Stimme flüstert ihm zu, dass er die Ideenlehre jetzt besser versteht als ihr ursprünglicher Autor [[24]]. Dieser Gedanke des zweiten (und endgültigen) Verständnisses in der inneren Reflexion ist antizipierter Hegel. Aber Kant erhält die Distanz zwischen Sehen und Gesehenem immerhin noch mühsam aufrecht durch das Begriffspaar: "konstitutiv" und "regulativ" und durch den materialen Gegensatz von Sein und Sollen. Bei Fichte schließlich ist der kritische Punkt erreicht, wo das auf sich selbst reflektierende Ich sich darauf vorbereitet, sich der Geschichte endgültig auszuliefern. Das Ich entdeckt nämlich, dass es als absolut Autonomes reine Tätigkeit, also leerer Akt ist und eines gegenständlichen Inhalts bedarf, um für sich selbst real zu werden. Solange es diesen Inhalt nicht hat, schaut es ins Nichts. Es setzt sich also selbst als Gewordenes; und dies ist der Augenblick, wo Hegel mit

[24] Vgl. Kr. d. r. V. Das erste Buch der transzendentalen Dialektik. Erster Abschnitt: Von den Ideen überhaupt. B 370.

dem Zauberstab seiner dialektischen Magie die Führung übernimmt und uns das Werden des Ichs in seiner geschichtlichen Selbstdarstellung zeigt.

Geworden aber ist das Ich in seiner Selbstsetzung gegenüber seinen Inhalten. Ich und Welt (Objekt) sind entgegengesetzte Momente am Absoluten, die sich in der (historischen) Zeit miteinander auseinander setzen. Subjektivität entwickelt sich also in der empirisch konkreten Geschichte in einer zweiwertigen Situation von These und Antithese. Indem aber das Subjekt in seiner Wendung auf sich selbst die ganze Weltgeschichte (nach Hegel) er-innert, begreift es sich selbst als zweiwertig. Aristoteles hatte diese Zweiwertigkeit ursprünglich an den Objekten entdeckt und sie an ihnen als logischen Formalismus entwickelt. In Hegel aber entdeckt die in sich selbst zurückgehende Reflexion, dass die objektive Welt der Geschichte für uns das chiffrierte Bild des sich selber reell Werdens der eigenen Subjektivität ist. Die Geschichte ist die Substanz des Ichs sowohl wie der Prozess, in der die Subjektivität sich ihrer selbst bewusst wird. Aber um dieser Doppelrolle willen ist der geschichtliche Prozess, während er vor sich geht, der in ihm verfangenen subjektiven Person absolut undurchsichtig. Die Dinge in ihm erscheinen uns als rätselhafte Chiffren eines metaphysischen Zusammenhanges, und sie enthüllen denselben nur in der verschlüsselten Gestalt der religiösen Offenbarung.

Aber die sich radikal selbst durchführende Reflexion setzt sich aus ihrer ursprünglichen Weltbefangenheit heraus und nimmt damit ihren Platz am Ende aller Zeiten ein. Von dort aus blickt sie auf die Geschichte zurück, wie sich dieselbe in dem inneren Licht einer die ganze Welt umfassenden Reflexion ausbreitet – und erkennt ihre Reflexionsidentität [[25]] mit dem Geschehenen. Das Geschehene aber ist zweiwertig. Es ist eine fortschreitende Kette von Handlungen, Entscheidungen und Resultaten, die die zweiwertige Basis für neue Entscheidungen und Handlungen liefern. Indem die auf sich selbst zurückgehende Reflexion die Substanz ihrer eigenen Subjektivität in diesem erinnerten historischen Prozess entdeckt, *begreift sie sich selbst unvermeidlich als zweiwertig,* als reelle Antithese, und verlegt sich damit den Weg in die Zukunft.

Es ist charakteristisch, wie selbst Schelling, der von allen europäischen Denkern einem Durchbruch in die Zukunft am nächsten kommt, im letzten Moment doch wieder auf das zweiwertige Schema der Reflexion zurückgeworfen wird, weil er seinen Blick nicht von der Geschichte – und Geschichte ist Gewesenes – losreißen kann. Trotzdem ist Schelling in seinem Begriff einer "positiven" neuen Philosophie, die er dem "negativen" Subjektivismus der Vergangenheit entgegenstellt, auch hier viel weiter gekommen, als gemeinhin bekannt ist, und es wird sich lohnen, ihm hier ausführlich das Wort zu geben.

Der gesamte Umfang der Philosophie begreift in sich, so sagt Schelling die negative und die positive Philosophie. Die erste ist die, die "ihren Gegenstand sucht", die zweite die, die "ihren Gegenstand hat".[[26]] Es war der Triumph der Reflexion, die sich auf sich selbst zurückwandte und die objektive Welt im Spiegel des Selbstbewusstseins wieder fand, ihr eigenstes Wesen in diesem Bilde zu entdecken und das Rätsel des "Selbst" verstehen lernen. Aber da das Sein in diesem Prozess nur als eine zu lösende Chiffre

---

25 Ein Terminus der Hegelschen Logik: "… die Identität ist die Reflexion in sich selbst ..." Hegel, WW. IV. S. 27.

26 Schelling (Ed. Schröter), WW. V. S. 746.

erscheint, hinter der sich das Ich verbirgt, geht seine ihm ursprünglich eigene Positivität verloren. Die Reflexion hat in ihm nur ihre eigene Deutung, nur den *Begriff* ihrer selbst, aber nicht ihre Wirklichkeit außerhalb aller Geschichte und sub specie aeternitatis. Deshalb geschieht folgendes: "Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, dass sie in dieser Philosophie ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann[27], entschließt sich, vom Sein vor allem Denken auszugehen."[28] Für diesen Entschluss liegt ein wesentliches Motiv vor. Die Reflexion, die sich in ihre eigenen Tiefen versenkt, sieht sich schließlich vor einer Alternative der Ratlosigkeit. Sie findet ihr eigenes Wesen nur, sofern sie sich er-innert. Das heißt aber, dass sie sich der Vergangenheit zuwendet. Sie steht metaphysisch am Ende aller Geschichte. Versucht sie sich aber der Zukunft zuzuwenden, so bietet ihr die Er-innerung nichts. D.h., alle Reflexion endet in der Verzweiflung des Nihilismus[29]. Aus dieser Verzweiflung entsteht der Wille, den Reflexionsstandpunkt aufzugeben. "Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muss und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt."[30] Schelling gibt hier dem Gedanken eine neue religiöse Wendung. Das zweifelnde Ich verlangt wieder nach Gott selbst. "*Ihn, ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist ... kurz, der der Herr des Seins ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan)."[31] Und damit nur keinerlei Missverständnis über das Gesagte aufkommen kann, fährt Schelling gleich darauf fort: "Schon der Sinn des kontemplativen Lebens[32] war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittels der Kontemplation jedoch konnte das Ich im besten Fall nur die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in der Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d.h. von ihm frei machen kann."[33]

Dieser Gottesbegriff steht im Hintergrund einer "zweiten Wissenschaft", von der zu sagen ist, "dass sie nicht vom *Denken* ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wissenschaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der ersten; denn mit dem reinen Das, dem letzten der rationalen Philosophie, ist nichts anzufangen: Damit es zur Wissenschaft werde, muss das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Konsequenz, nicht mehr Antezedenz sein kann. Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken ist aber nichts Praktisches, der Begriff ist nur kontemplativ und hat es nur mit dem Notwendigen zu tun,

---

27 Sie besitzt ihn ja nur in der Reflexion auf sich selbst als Er-innerung, also als Vergangenheit.

28 Ibid. VI. S. 737.

29 Es ist erstaunlich wie Schelling hier die Zukunft der zweiwertigen Reflexionsphilosophie und ihren heute zutage liegenden Bankrott vorausgesehen hat.

30 Ibid. V. S. 748.

31 Ibid.: "Herr" ist von Schelling durch Fettdruck herausgehoben.

32 D.h. der in sich versunkenen Reflexion.

33 Ibid. V. S. 748 f.

während es sich hier um etwas außer der Notwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt."[34]

Was Schelling hier vorschwebt, ist die Philosophie eines Willens, der sich aus seiner ursprünglichen Identität mit dem nur reflexiven Prozess des Bewusstseins ablöst und sich zum Herrn der Reflexion macht, die fortan nur sein Gegenstand ist. Wir haben hier geflissentlich eine säkulare Formulierung gewählt. Schelling beschreibt diesen Willen in einem weiteren religiösen Sinn. Der aus der Reflexion befreite Wille will nach ihm schlechthin Gott. Aber das zwingt Schelling sofort zu der Einschränkung: "Zwar kann das Ich nicht sich selbst den Beruf zuschreiben, ihn zu gewinnen, Gott muss mit seiner Hilfe *entgegen*kommen, aber es kann ihn wollen ..."[35] Das letzte Ziel dieser Philosophie ist also wieder Ergebung, d.h., Religion. Nietzsche hat später richtig gesehen, dass eine Philosophie des Willens in Auflehnung und Empörung ihr Zentrum suchen muss. Aber Schelling ist noch nicht soweit. Es ist kein Zufall, dass sein Begriff einer positiven Philosophie aus den Motiven der Philosophie der Mythologie und Offenbarung herauswächst. Also wieder aus einem andächtigen Blick auf die geschichtliche Vergangenheit. Und noch einmal sehen wir uns genötigt, das Beispiel Nietzsches anzuführen, der sehr wohl weiß, dass es wesentlich für den Willen ist, die Vergangenheit zu verwerfen.

Der Schellingsche Wille verwirft auch, aber er verwirft nur halb. Schellings Gedanke ist, dass die in sich gehende Reflexion in die Verzweiflung führt – er nimmt hier Kierkegaard vorweg –, und der erste Akt seines Willens ist, dass er diese Verzweiflung als legitimes und notwendiges Ende der Subjektivität verwirft. Aber der Wille wendet sich nur von dem Nichts ab, das ihm aus der Reflexion entgegenstarrt, nicht aber von den Gründen, die zu der Verzweiflung und dem Nichts geführt haben.

Welches aber sind diese Gründe? Sie sind leicht einzusehen. Die Kartesische Reflexion des empirischen Einzelsubjektes steht mitten in der Geschichte. Sie besitzt mithin beides: Vergangenheit und Zukunft. Damit aber, dass der transzendental-spekulative Idealismus vom endlichen und zufälligen Subjekt zum unendlichen und absoluten übergeht und das Subjekt der Reflexion mit Gott gleichsetzt, versetzt er den metaphysischen Ort der Reflexion auf den jüngsten Tag, d.h. an das *Ende* der Geschichte. Denn nur dann, wenn das Subjekt *alle* Stadien seiner Selbstrealisation durchlaufen hat, kann es absolut sein. Ein solches Subjekt hat keine Zukunft mehr. Ihm ist alles Vergangenheit. Die Zukunft ist für die totale Reflexion das Nichts. Nichts und totale Reflexion des transzendentalen Subjekts sind unlöslich aneinander gebunden.

Schelling glaubt, dass er das Nichts im *actus purus* des Willens verwerfen, aber die totale Reflexion beibehalten kann. D.h., die negative Philosophie des absoluten Reflektierens geht der positiven Philosophie voraus und bildet die Grundlage der letzteren. Er vergisst ganz, dass ein Wille, der durch ein absolutes Wissen prädestiniert ist, nichts mehr wollen kann, also kein Wille mehr ist. So wie das *reine* Denken keine Zukunft, sondern nur Vergangenheit sieht und sehen kann, so existiert für den reinen Willen keine Vergangenheit und nur Zukunft. Schelling sieht nicht, dass zwischen Denken und Willen ein exaktes materiales Umtauschverhältnis besteht. Er interpretiert die Relation

---

34 Ibid. V. S. 747.

35 Ibid. V. S. 749.

der beiden als ein Proportionsverhältnis. Die positive Philosophie kann deshalb temporal der negativen folgen, und der Wille kann in seinem Rücken die Reflexion wissen.

Schelling ahnt nicht, dass ihm dieser Denkansatz eines von der Vergangenheit faszinierten Willens es unmöglich macht, das Nichts wirklich zu verwerfen, d.h. zum Begriff eines echten Willens zu kommen. Jawohl, er verwirft das Nichts, das als Ende der Reflexion auftritt. Aber weil er die totale Reflexion, die es produziert hat, nicht mit verwirft, tritt ihm das verworfene Nichts jetzt in neuer, intensiverer Form entgegen als Gott, als ein *Herr* des Seins in der Reflexion, der nur ein fremdes, übermächtiges Du ist um an dem der der absoluten Reflexion eben angeblich entwachsene Wille des Ichs machtlos zerbricht. Das Ich kann sich nicht "selbst den Beruf zuschreiben, ihn zu gewinnen..." heißt es ausdrücklich. Es bleibt bei einem machtlosen Wollen. Aber ein Wille, der keine Macht hat, ist kein Wille. Er ist ein leeres Bild der Reflexion. Ein bloßes Phantom der Abstraktion.

Wir sind den Gedankengängen Schellings bis hierher deshalb nachgegangen, um zu zeigen, wie ein neuer Anfang der Philosophie von vornherein zum Scheitern verurteilt war, weil er mit prinzipiell unzureichenden Denkmitteln durchgeführt werden sollte. Wir haben früher bereits bemerkt, dass die zweiwertige Logik des Aristoteles nur solange als adäquates Organon der Reflexion anzusehen war, als sich dieselbe naiv nach "außen", auf das natürliche Sein in seinem objektiv-kontingenten Zustand richtete. Sobald sich die Reflexion aber auf sich selbst, nach "innen" wendet, genügt das zweiwertige Schema des Denkens nicht mehr. Seine Mangelhaftigkeit zeigt sich schon bei Leibniz, der die Notkonstruktion einer prästabilierten Harmonie zwischen den Monaden einführen muss, weil ein zweiwertiges Denken die eine Monade ohne Vermittlung von den anderen trennt. Sie zeigt sich wieder bei Kant, der sich gezwungen sieht, dem Denken einen formalen und einen transzendentalen Gebrauch zuzuschreiben, und sie zeigt sich schließlich in dem gewaltsamen Gebäude der Hegelschen Dialektik, die das zweiwertige Oszillieren des Denkens zwischen These und Antithese mit einer trinitarischen Gliederung des Materials der Reflexion vergeblich zu vereinigen sucht.

Auch Schelling ist dem zweiwertigen Schema noch rettungslos verfallen. Die negative Philosophie endet für ihn mit der Alternative zwischen absoluter Reflexion oder dem Nichts. In echt Aristotelischer Tradition verwirft nun der Wille die eine Seite dieses zweiwertigen Verhältnisses, nämlich das Nichts, und bejaht die andere Seite, die totale Reflexion, als seine Voraussetzung. Das Resultat dieses Schrittes ist, dass die angeblich "positive" Philosophie in die Mythologie zurückfällt.

Es fällt Schelling nicht im Traum ein zu fragen, ob nicht der erste Schritt einer wirklich neuen Philosophie die Verwerfung der Denkmethode der bisherigen Tradition sein müsse. Eine bestimmte Logik indiziert eine bestimmte Bewusstseinslage. Will man von jener Bewusstseinslage fort, so muss man zuerst die Werkzeuge wegwerfen, deren sich das Denken auf der zu verwerfenden Stufe bedient. Aber anstatt dieses Denken selbst zu suspendieren, verwirft Schelling *eins* seiner Resultate und nimmt das entgegengesetzte dankbar an.

Die einzig mögliche Lösung, die wirklich aus der negativen Philosophie, d.h. der bisherigen philosophischen Tradition, herausgeführt hätte, wäre ein Verwerfen der ganzen Alternative: absolute Reflexion oder Nichts, gewesen. Es kommt jedoch Schelling nicht in den Sinn zu fragen, ob die Reflexion je jenen absoluten Punkt erreichen könne, wo sie vom Nichts konfrontiert wird, und ob die von ihm angenommene Alternative als

reelle – d.h. als Ausgangspunkt für einen tätigen Willen – wirklich existiert. Schelling zweifelt nicht daran, dass sie existiert, weil er ja wie alle abendländischen Idealisten an das unendliche Subjekt als das wahre Ich des Denkprozesses glaubt. Aber das ist Mythologie und keine echte Metaphysik. Folglich ist auch die Alternative, aus der angeblich die neue positive Philosophie entspringt, mythologisch und ohne echte Basis. Sie entsteht dadurch, dass das zweiwertige Aristotelische Denken auch dort, wo es längst nicht mehr zuständig ist, beharrlich festgehalten wird und dem Bewusstsein selbst, da Seinskategorien vortäuscht, wo der Bereich des Objektiven längst verlassen worden ist.

Hätte Schelling die Fähigkeit gehabt, sich von der zweiwertigen ontologischen Tradition der klassischen Metaphysik abzulösen, dann würde er gesehen haben, dass der Gedanke: die total durchgeführte Reflexion-in-sich des transzendentalen Subjektes sieht sich dem Nichts gegenüber, nur eine ontologische Verbrämung des einfacheren, empirischen Tatbestandes ist, dass, je weiter die auf sich selbst gewendete Kartesische Reflexion nach innen treibt, sie desto mehr ihr eigenes Subjekt der Reflexion auflöst. Dieser Prozess kann, wenn einmal begonnen, nicht zum Stillstand kommen, ehe der ganze Subjektmythos von einem inneren Ich, das die Gedanken "lenkt", zum Verschwinden gebracht worden ist. Nur die Gedanken sind "da". "Hinter" den Gedanken ist nichts [36].

Der transzendentale Idealismus aber wagt nur den ersten Schritt in dieser Richtung. Er löst willig das einzelne empirische Subjekt auf. Er hat nicht die Kraft, den Subjektbegriff ganz fallen zulassen, und zieht sich deshalb von dem preisgegebenen Einzel-Ich auf das absolute transzendentale Subjekt zurück. Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass man in dem einmal eingeleiteten Prozess nicht auf halbem Wege stehen bleiben kann.

Immerhin ist sich Schelling bewusst, dass das bisher durch den Idealismus Geleistete nur halbe Arbeit gewesen ist. Mit dieser Einsicht ragt er turmhoch über seine Zeitgenossen hinaus. Er ist der einzige von den spekulativen Idealisten, der wirklich einen Blick in die Zukunft der Philosophie getan hat. Was im Kommen ist, wird sich auf seiner Vision einer positiven Philosophie aufbauen müssen. Deshalb wollen wir die technische Mangelhaftigkeit seines neuen Entwurfes einmal beiseite lassen und uns fragen, was der bleibende Kern seiner neuen Konzeption der Philosophie wohl sein mag.

Die neuere (Kartesische) Philosophie beginnt – darin ist sich Schelling mit seinen Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern vollkommen einig – mit einem Sichzurücknehmen des Bewusstseins aus seiner naiven, unkritischen und unanalytischen Betrachtung des gegenständlichen Seins. Bis zu Descartes "hängt" das Bewusstsein am unmittelbar objektiven Sein. Es ist im tiefsten Sinne von ihm ab-hängig. Es erscheint als ontologisch dem Gegenstande nachgeordnet und deshalb unselbständig auf Offenbarung angewiesen). Aber es kann abgehängt werden. Das ist, was im *cogito, ergo sum* geschieht. Die Reflexion zieht sich aus dem Sein auf sich selbst zurück. Die alte klassische These von der absoluten Identität von Denken und Sein ist zum ersten Mal in Frage gestellt.

Alle neuere Philosophie von da ab ist eine Durchführung jenes kritischen, reflektiven Rückzuges aus dem Sein. Wie verheerend dieser Rückzug gewesen ist, wissen wir heute. Er hat im leeren Subjektivismus, progressiven Sinnverlust und in geistiger Anar-

---

36 "Consciousness connotes a kind of external relation, and does not denote a special stuff or way of being." W. James, Radical Empirism (Ed. Perry) S. 25.

chie geendet. Die Lage ist um so hoffnungsloser, als jedermann, der qualifiziert ist mitzureden, weiß, dass die seit Descartes getanen Schritte nicht mehr rückgängig zu machen sind. Es gibt nur noch einen Weg, und der heißt: vorwärts.

Es kann unter diesen Umständen gar keinem Zweifel unterliegen, dass bei dieser Ablösung des Subjekts aus der Sklaverei der bloßen dumm-objektiven Gegenstandswelt des kontingenten Seins ein grundsätzlicher Fehler begangen worden ist. Schelling ist nun der einzige europäische Philosoph gewesen [[37]], der dies gesehen und den Fehler in einer Weise festgestellt hat, dass wir Späteren grundsätzlich kaum etwas zu seiner Entdeckung hinzufügen können. Der Irrtum der bisherigen Philosophie besteht nach Schelling darin, dass man geglaubt hat, dass sich das Subjekt durch einen *einzigen* Rückzug, den reflektiv-kontemplativen des Cartesius, aus seiner Abhängigkeit vom gegenständlichen Sein [[38]] lösen könnte. Aber diejenigen, die solches glauben, vergessen, dass der Subjektivität *zwei* verschiedene Modi der Ablösung von der Gegenstandswelt des "unvordenklichen Seins" zur Verfügung stehen, und dass beide erst zusammen die Befreiung des Bewusstseins aus der Abhängigkeit von nur objektiven Größen konstituieren können.

Der erste Rückzug ist der bereits beschriebene einer in sich gehenden Reflexion, die die ganze Welt als "Bild" (Fichte) in sich hineinsaugt und sie als Reflexionszusammenhang *im* Bewusstsein noch einmal abbildet. Damit aber zieht sich das Bewusstsein, so meint Schelling, nur halb aus dem Kontingenzzusammenhang des Seins zurück. Der Rückzug betrifft nur die kontemplative Reflexion, d.h. das Denken. Die andere Seite der Subjektivität, der Wille, bleibt in diesem partiellen "negativen" Prozess noch am Sein hängen. Die Zurücknahme der Subjektivität ist erst dann vollkommen und ihre ursprüngliche Abhängigkeit aufgehoben, wenn nicht nur das Denken, sondern auch der Wille sich aus seiner unmittelbaren Bestimmung durch das nur Objektive ablöst.

Wir wollen an dieser Stelle Schelling wieder selbst das Wort geben, müssen uns aber vergegenwärtigen, dass in der "Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie" nie vom Ich oder Subjekt, sondern gleich von Gott die Rede ist. Gott wird sich, so heißt es, "nicht nur in seinem über das unvordenkliche Sein Hinausseinkönnen (d.h. der sich auf sich selbst zurückziehenden, 'negativen' Reflexion)[[39]], sondern zugleich seines unvordenklichen Seins inne, so dass er sich in der Mitte zwischen beiden und als ein Drittes, von *beiden Freies,* sieht. Durch das Seinkönnen frei vom *Sein* ist dieses Dritte selbst-Potenz, selbst-Können, insofern reines Subjekt; durch das Sein frei vom Können ist es insofern gegen das Können selbst-Sein, selbst Objekt; also es ist in *einem* und *demselben* Subjekt *und* Objekt, also überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich seiner selbst Gegenständliche, sich selbst Besitzende, *notwendig* bei sich Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein sein kann, was Subjekt *und* Objekt sein muss und also Geist ist."[[40]]

---

37 Derselbe Sachverhalt ist später und von anderen Gesichtspunkten her in der amerikanischen Philosophie des Pragmatismus und speziell in der Deweyschen Version des Instrumentalismus gesehen und fruchtbar gemacht worden. Der Pragmatismus ist sich jedoch seiner Antezedentien bei Schelling nicht bewusst.

38 Schelling nennt es das "unvordenkliche Sein". Vgl. WW. (Ed. Schröter) VI. S. 729.

39 Der Zusatz in eckigen Klammern ist unsere Interpretation. Für die Legitimität dieser Interpretation vgl. VI. S. 730 ff.

40 Ibid. VI. S. 746 f.

Sehen wir einmal davon ab, dass hier von "Gott" die Rede ist – und das muss man, wenn man diese schwer verständliche Diktion so transformieren will, dass sie auch ihrer inneren Absicht nach verständlich ist –, dann enthalten die obigen Sätze eine philosophische Deduktion des Du. Was es so schwierig für uns heute macht, den Schellingschen Gedankengang präzis zu verstehen, ist, dass wir der mythologisch-theologischen Denkweise längst entwöhnt sind. Schelling redet von "Gott", d.h. von dem Begriff der Subjektivität, in dem Ich und Du zusammenfallen, die also zu gleicher Zeit Subjekt *und* Objekt ist. Wir aber sind heute gewöhnt (und mit Recht), nur mit dem empirischen Begriff der Subjektivität zu arbeiten, die entweder als Subjekt, d.h. als Ich, *oder* als Objekt, d.h. als Du, uns gegeben ist. Unter dieser Voraussetzung wird in dem obigen Zitat gesagt, dass Subjektivität sich in zwei Formen manifestiert: erstens in dem "über das unvordenkliche Sein Hinausseinkönnen", also als Gegensatz zum objektiven Sein, als Ich, das sich der *ganzen Welt gegenübersieht;* und zweitens als Innewerden des eigenen Seinsgrundes, mithin als Bestätigung oder Zurückholung des erst abgestoßenen Seins. Dieser zweite Schritt macht den ersten partiell rückgängig. D.h., die Subjektivität sieht sich sowohl als radikalen, kompromisslosen Gegensatz zum unmittelbaren Sein als auch als "ein Drittes, von *beiden* [Extremen] *Freies*". In anderen Worten: Wir haben dreierlei, sobald erst einmal die Subjektivität sich aus ihrer Selbstvergessenheit und der ursprünglichen *direkten* Bindung an das Sein gelöst hat. Wir haben erstens die gegenständliche Existenz des Seins in den Objekten, in denen es als "Welt" heraustritt. Wir haben zweitens das in der Reflexion auf sich selbst sich aus der Welt zurückziehende Kartesische Ich. Und wir haben als drittes das Du, in dem sich derselbe Rückzug als objektiver vollzieht. Schelling sieht sehr richtig, dass dasselbe identische Sichherausnehmen aus der Welt nur im Ich als Reflexion-in-sich im eigentlichen Sinne, d.h. als Denken verstanden werden kann. Im Du erscheint derselbe Rückzug von "mir", also *vom Ich aus gesehen,* als ein objektiver Vorgang, dirigiert von einer "selbst-Potenz", also als Wille oder Willensakt. Das Du ist ein "Objekt zweiter Ordnung", das die Fähigkeit besitzt, sich sowohl von mir (dem Ich) als von der Welt, den Objekten erster Ordnung, abzusetzen. Es ist deshalb "ein Drittes, von *beiden Freies*". Die beiden Momente, von denen das Du frei ist, sind, wie eben angedeutet, das ursprüngliche Sein des nur kontingenten Objektzusammenhanges und die sich selbst als Ich erlebende, ausschließlich in den eigenen Bildern lebende private Reflexion.

Dieser Sachverhalt tritt in dem Schellingschen Text nicht unmittelbar zutage, weil Schelling diesen doppelten Sinn von Subjektivität nur an der Idee des universal-transzendentalen Subjekts erörtert. In diesem metaphysisch hypostasierten Subjekt aber ist der Unterschied von Subjekt als Ich und Subjekt als Du aufgehoben. Da eine solche "absolute" Subjektivität unserem Erleben aber vollkommen unzugänglich ist, bekommen die spekulativen Texte von Fichte, Hegel und Schelling, die sie zu beschreiben versuchen, eine merkwürdig verzerrte Perspektive, die ihr exaktes Verständnis über alle vernünftigen Maße erschwert. Das sollte aber die wenigen Denker, die heute noch fähig sind, sich das Problemniveau des spekulativen Idealismus zu eigen zu machen, nicht abhalten, den grundsätzlichen neuen philosophischen Ansatz einer trans-Aristotelischen Philosophie, der hier wenigstens versucht worden ist, in dem schwer durchsichtigen Wust "absoluter" Spekulationen [41] zu erkennen. Dieser Ansatz lässt sich in dem simplen Satz aussprechen: Der Rückzug des auf sich selbst reflektierenden Subjekts aus

41 Dass man ohne die Annahme eines absoluten Subjekts sinnvoll „spekulieren" kann hat Arnold Gehlen in seiner tiefsinnigen Studie: Theorie der Willensfreiheit, bewiesen.

der Welt erfolgt in zwei Gestalten, in der des Ich sowohl wie des Du. Welt, Ich und Du "sind die drei Momente, aus denen sich ... der Prototyp aller Existenz zusammensetzt ..."[42]. Aber da Schelling diese "drei Momente" nur im absoluten Bewusstsein oder in Gott begreift, also einfach Gott und Welt zweiwertig gegenüberstellt, erscheinen ihm die Momente nur als Subjekt, Potenz und Objekt. Es gelingt ihm nicht, sich von dem zweiwertigen Subjekt-Objekt-Schema freizumachen, denn die Potenz ist nichts weiter als die abstrakte Relation zwischen den beiden metaphysischen Komponenten von Subjektivität und Objektivität. Die Potenz ist nur ein "Sein-können" der Subjektivität[43]. Die drei Momente sind also in Wirklichkeit zwei. Das Aristotelische Schema setzt sich noch einmal in den letzten Perspektiven des Schellingschen Denkens durch. Es ist die generell zweiwertige Bewusstseinslage des abendländischen Denkens, die an der neuen Problematik versagt. Die spirituelle Tradition der letzten Jahrtausende, die sich in dem einfachen Ich-und-Welt- oder Subjekt-und-Objekt-Schema bewegte, sieht sich plötzlich Fragen gegenüber, die in ihrem Rahmen prinzipiell nicht mehr lösbar sind. Das Resultat ist der geistige Zusammenbruch, dessen Zeugen wir heute sind. Darum waren alle Versuche, die alt gewordene Gestalt des Lebens im Neukantianismus und Neuhegelianismus wieder zu beleben, vergeblich. Mit Descartes hatte die Dämmerung des zweiwertigen Bewusstseins begonnen. Mit Schelling bricht die Nacht ein. Die Idee der positiven Philosophie ist nicht mehr als das Versprechen, dass ein neuer Morgen kommen muss.

3. Das doppelte Subjektsein als Motiv eines dreiwertigen Formalismus

Löst man die Gedanken Schellings zur positiven Philosophie aus ihrer zeitgebundenen Verflechtung und vor allem von der generellen These der zweiwertigen Metaphysik ab, dass das "wahre" Ich in allem Denken ein unendliches Subjekt sei, das über den unmittelbaren Gegensatz von Denken und Sein übergreift – und so die transzendentale Identität Denken und Sein bestätigt –, dann ergeben sich erstaunliche Konsequenzen. Schellings letzte Spekulationen heben die Idee der Selbständigkeit der Person auf. Das ist schon von Gehlen gesehen worden [44]. Die Gehlensche Formel aber ist negativ. Sie deutet nur auf neue Sachverhalte hin, ohne dieselben selbst zu erwähnen. Aber Schelling hatte bereits mehr geleistet. Mit der gesamten philosophischen Tradition nimmt er (und das mit Recht) an, dass Seiendes nur *eine* metaphysische Wurzel hat. Das kann nicht anders sein, denn der unbestreitbare Sinn von Sein ist unmittelbare Identität mit sich selbst. Das Objekt, das Ding, ist metaphysisch massiv. Das Subjekt nun ist – nach Hegel – Negation. Nichts weiter! Seine Identität (Reflexionsidentität) ist ihm durch das Sein "vermittelt". Die Negation ist also *nur* Negation des Seins. Deshalb ist sie metaphysisch so ungebrochen wie das Sein selber. Sie ist genaue Komplementarität zum Sein. Hinter ihr verbirgt sich nichts als das schon Bekannte: das Sein selbst. Anders gesagt: Sie bildet nichts als das Sein ab.

Der Schelling der früheren Perioden teilt diesen Standpunkt noch, aber in der späten Konzeption der positiven Philosophie taucht ein radikal neuer Gedanke auf. Das Objekt hat auch jetzt nur eine metaphysische Wurzel: Sein des Seienden. Aber das Subjekt scheint aus zwei metaphysischen Komponenten gebildet zu sein. Es ist "unendliche

---

42 Schelling, WW. (Ed. Schröter), VI. S. 747.

43 Ibid. VI. S. 730. Das unvordenkliche Sein ist "nach der Hand" das Seinkönnende.

44 Siehe S. 54 f.

Negativität" (potentia ultima), aber überdies actus purus. Als potentia ultima ist es "intransitives Können", als actus purus "transitive Potenz"[45]. Die Auffassung, dass es sich hier um *zwei* metaphysische Komponenten der Subjektivität handelt, wird durch die Tatsache nahe gelegt, dass, wenn das Sein "ruhige" (Hegel) Identität mit sich selbst ist, sich nicht *beide* Subjektbegriffe als Komplementärmotive zu dem des Objekts auffassen lassen. Falls die absolute Identität von Denken und Sein aufrechterhalten werden soll, dann kann das Subjekt nur in *einem* Sinn Gegenbegriff zum Objekt sein. Das fordert die klassische Theorie der Negation. Aber Schelling ignoriert das Grundgesetz der Negation gemäß dem $p \equiv \sim\sim p$ ist und fasst beide Gestalten des Subjekts als Komplementärmotive zur Idee des Objekts auf. Daraus resultiert naturgemäß ein Widerspruch, der aber durch die Einführung des deus ex machina gelöst wird. Der deus ex machina ist das unendliche Subjekt, dessen Unendlichkeit alle Widersprüche absorbiert.

Diese Lösung ist heute nicht mehr akzeptabel. Der von Schelling zum ersten Mal aufgedeckte Sachverhalt suggeriert aber eine wesentlich einfachere Lösung, die uns erlaubt, auf den fragwürdigen Begriff eines unendlichen Subjekts zu verzichten. Wenn wir Schellings Ideen einer positiven Philosophie vorurteilslos analysieren, werden wir unvermeidlich zu den folgenden grundsätzlichen und neuen metaphysischen Theoremen hingeführt:

I. Sein und Denken sind nur partiell identisch.
II. Das Objekt hat eine, das Subjekt hat zwei metaphysische Wurzeln.

Jedermann, der auch nur flüchtig mit den metaphysischen Voraussetzungen der zweiwertigen Aristotelischen Logik vertraut ist, wird sofort sehen, dass die Theoreme I und II mit der Negationsstruktur der klassischen Logik unvereinbar sind. Denken und Sein sind gemäß der Tradition metaphysisch voll identisch, weil sie empirisch kontradiktorisch sind. Akzeptiert man aber die – aller unserer spirituellen Tradition zuwiderlaufende – Annahme, dass Sein und Denken nur partiell identisch sind, dann sind sie als empirische Daten auch nicht mehr kontradiktorisch. D.h., die Negationsrelationen einer Aussage zu sich selbst werden dann nicht mehr durch die einfache Formel

$$p \equiv \sim\sim p$$

oder

$$p \supset \sim\sim p$$

erschöpft. Auf diesen Formeln der doppelten Negation aber ist die ganze Wahrheitsstruktur des traditionellen klassischen Denkens aufgebaut.

Was Theorem II angeht, so ist es bisher die selbstverständliche Voraussetzung allen philosophischen und im engeren Sinne wissenschaftlichen Denkens gewesen, dass das Objekt sowohl wie das Subjekt je eine metaphysische Komponente der Realität repräsentieren, d.h. dass wir, empirisch gesprochen, hier nicht weiter auflösbaren Bewusstseinsdaten gegenüberstehen ... Man sagt auch: Das Objekt ist kontingent, und es hat keinen Sinn zu fragen, *warum* Objekte sind. Was das Subjekt anbetrifft, so heißt es, es ist transzendent, also unteilbare Identität. Logisch wird dieser Sachverhalt durch das Tertium non datur ausgedrückt, das auf der metaphysischen Voraussetzung beruht, dass sich im Denken Objekt-überhaupt und Subjekt-überhaupt unmittelbar gegenüberstehen

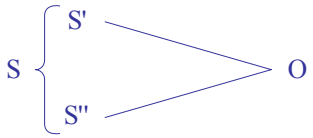
45 Schelling, WW. (Ed. Schröter) VI. S. 747.

und dass dieser radikale Gegensatz durch ein vermittelndes Drittes nicht weiter reduziert werden kann.

Erkennt man aber das nicht-Aristotelische Theorem II an, dann verschwindet das Tertium non datur in seiner radikalen Form, und der Satz vom verbotenen Widerspruch muss wesentlichen Modifizierungen unterworfen werden. Was das Tertium non datur betrifft, so ist seine Gültigkeit in der Mathematik heute ernsthaft bestritten (Intuitionismus). Philosophisch ist seine Gültigkeit zum ersten Mal grundsätzlich von Hegel angegriffen worden [46], der zugleich darauf hinweist, dass es die Funktion des Drittensatzes ist, "die Einheit der Reflexion"[47] zu konstituieren. Gibt man also das Tertium non datur auf, so gibt man mithin *die Einheit der Reflexion* preis. Das aber ist das formal-logische Äquivalent zu dem metaphysischen Theorem II, demgemäß Subjektivität *zwei* metaphysische Varianten hat. Einheit der Reflexion bedeutet, das Subjekt hat *eine* metaphysische Wurzel. Verzichtet man auf diese Einheit in der Gestalt des Tertium non datur, so ist Grundsatz II das metaphysische Minimum-Theorem, zu dem man übergehen muss[48].

Für diejenigen, die aus völligem Missverständnis dessen, was Metaphysik wirklich ist, an der transzendental orientierten Formulierung des Theorems II Anstoß nehmen, soll sein Gehalt in semantisch-neutraler Form wiederholt werden. Für die klassische Tradition sind "Objekt" und "Subjekt" designierende Termini, die beide "Einheit" und selbstreferierende Identität anzeigen. Theorem II behauptet, dass dies nur für das Wort "Objekt“ semantisch korrekt, weil (unter geeigneten Bedingungen) verifizierbar ist. "Subjekt" hingegen ist semantisch mindestens doppeldeutig als Ich oder Du. Es designiert deshalb nicht "Einheit".

Geht man nun von dem klassischen Identitätstheorem, das implizit allem bisherigen Denken zugrunde liegt, zu den neuen Theoremen I und II über, so ist es notwendig, an dem bisherigen logisch-erkenntnistheoretischen Elementarschema, vermittels dessen das Denken gemäß der Platonisch-Aristotelischen Tradition verstanden werden soll, eine erhebliche Modifikation vorzunehmen. Wir hatten dieses Schema schon weiter oben durch ein einfaches Diagramm illustriert, das wir hier ein letztes Mal wiedergeben wollen:



Wir wiederholen: Objektive Interallgemeingültigkeit und intersubjektive Allgemeingültigkeit stehen in diesem Schema in einem Koinzidenzverhältnis miteinander. Die eine verbürgt die andere. Denken ist ἀνάμνησις. Da wir ursprünglich die Idee eines jeden Dinges geschaut haben, "er-innern" wir uns der Idee, wenn unser Bewusstsein einem individuellen Objekt begegnet, das in die Klasse der Idee fällt. Die er-innerte Idee gilt

46 Hegel, IV. S. 56 f.

47 Ibid. IV. S. 57.

48 Wir werden später sehen, dass sich der amerikanische Pragmatismus nicht einmal mit diesem Minimum begnügt. Die Idee eines "pluralistischen" Universums setzt eine unbestimmte Anzahl von "ontologischen" Wurzeln für Subjektivität voraus. Es lässt sich zeigen, dass das logisch und damit metaphysisch überflüssig ist.

interobjektiv für alle Individuen, die zu ihrem Klassenbereich gehören. Da aber jedes Subjekt, ›S', S'', S''', ...‹, im Hinblick auf das individuelle Denk- bzw. Erkenntnisobjekt dieselbe Idee er-innert, existiert zwischen den beliebigen Subjekten, ›S', S'', S''', ...‹, *intersubjektive* Allgemeinheit des Denkens und der Erkenntnis. Denn wenn ›S' ≡ O‹ und ›S'' = O‹, dann ist ›S' = S''‹.

Das Schema setzt, wie bereits öfters bemerkt, die metaphysische Identität von Denken und Sein voraus. ›S'‹ und ›S''‹ er-innern in ›S‹ (ohne Index), und letzteres fällt im Absoluten mit ›O‹ zusammen, ›S'‹ und ›S''‹ er-innern nicht in sich selbst, sie er-innern in ›S‹ (ohne Index). In anderen Worten: ›S'‹ und ›S''‹ haben die Idee nicht in ihrer Existenz *als* ›S'‹ und ›S''‹ geschaut, sondern in einem früheren Leben, dessen anamnetische Kontinuität mit dem gegenwärtigen eben durch ›S‹ (ohne Index), das gleich ›O‹ ist, gewährleistet wird.

Bei Kant und seinen Nachfolgern ist dieses Schema schon in der Auflösung begriffen. Das Objekt ›O‹ ist im Begriff, durch ›S‹ (ohne Index) absorbiert zu werden. ›S‹ (ohne Index) erscheint jetzt als das transzendentale oder absolute Subjekt. Die ursprüngliche metaphysische Identität von ›S‹ und ›O‹ besteht weiter fort, aber beide Komponenten sind einander nicht mehr ebenbürtig. ›S‹ dominiert ›O‹. Es "greift über", wie Hegel sagt. Mit anderen Worten: Das ontologische seinsthematische Motiv des Denkens wird mehr und mehr verdünnt. Statt am Sein selbst ist das Denken mehr und mehr am *Sinn* des Seins orientiert. Grundsätzlich aber bleibt das klassische dichotomische Schema bestehen. Die Welt hat *zwei* metaphysische Komponenten, die als Denken und Gegenstand, als Subjekt und Objekt, als Sinn und Sein, als Nichts und Ding, als Ich und Es die absoluten Gegenpole der Reflexion bilden. Das Bewusstsein bildet eine prekäre Brücke zwischen diesen Polen. Um sie zu verbinden, bedient es sich einer antithetischen Logik, aus der es sich selbst als "Drittes" ausschließt, weil es nur ein variabler Zwischenzustand zwischen diesen absoluten metaphysischen Gegensätzen ist. Logisch zählt das Bewusstsein nicht, weil es gegenüber der "ewigen" Wahrheit nur eine temporale und metaphysisch vorläufige Instanz ist (das zeigt schon die beliebige Vielheit, mit der Iche in der Welt auftreten können und im Tode wieder verschwinden). In der coincidentia oppositorum der beiden metaphysischen Wurzeln wird der Zwischenzustand von ›S', S'', S''', ...‹ vernichtet. Er geht im absoluten Bewusstsein Gottes auf.

Dieses Schema ist mit so vielen metaphysischen Voraussetzungen (z.B. die metaphysische Irrealität der Zeit) belastet, dass eine erschöpfende Aufzählung kaum möglich ist. Aber alle diese Voraussetzungen zweiter Ordnung gehen auf die *eine* Voraussetzung erster Ordnung zurück nämlich, dass die Welt zwei, und nur zwei, metaphysische Komponenten hat: Subjekt und Objekt. Aber die ganze Geschichte der bisherigen Philosophie zeigt, dass unter dieser Voraussetzung schlechterdings nicht zu erklären ist, wie das Subjekt etwas vom Objekt *wissen* kann oder, umgekehrt, wie das Subjekt ein Objekt *sein* kann, ohne seinen Ichcharakter zu verlieren. Die Vermittlerrolle des individuellen Bewusstseins ist unzureichend, da dasselbe keinen *eigenen* metaphysischen Rang hat. Es spielt die Rolle eines kleinen Bedienten zwischen zwei großen Herren. Und die Gegensätze der großen Herren kümmern sich wenig um das, was der metaphysisch nichts bedeutende Vermittler zu sagen hat. Im Absoluten ist das Bewusstsein ohnehin diskreditiert. Seine Existenz beruht auf dem unversöhnlichen Gegensatz von Subjekt und Objekt. Also, wie kann "Gott ein bewusstes Subjekt sein, da er doch die absolute Versöhnung von Subjekt und Objekt ist. Man kann dem Bewusstsein seine Vermittler-

rolle nicht glauben, da es damit gegen seine eigene Existenz agitiert. Niemand tut das ganz ehrlich. Auch das transzendental orientierte Bewusstsein nicht.

Bezeichnenderweise ist deshalb die Geschichte der neueren Philosophie, seit sich das Bewusstsein zum ersten Mal kritisch auf sich selbst richtete, eine Geschichte der fortschreitenden Diskreditierung der Metaphysik gewesen. Die nicht diskreditierten Teile des Wissens lösen sich als Mathematik, Physik, Chemie und später als mathematisch-symbolische Logik immer mehr von der Philosophie ab. Nach Leibniz verstand kein Philosoph von Rang mehr etwas von der Mathematik [[49]]. Bekannt sind Hegels kindische Tiraden gegen den mathematischen Formalismus, bekannter noch Goethes gänzlich missorientierte Polemik gegen Newton. Aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Verglichen mit Leibniz wirkt Gauss' philosophische Bildung, fachmännisch betrachtet, dürftig; und heute kann jeder Mathematiker und Physiker, der in seinem Fach etwas bedeutet, seelenruhig zugeben, dass er von Philosophie nichts, aber auch gar nichts versteht. Das innerste Zentrum der Philosophie, die Metaphysik, ist hoffnungslos diskreditiert, seitdem sie mit Kant sich vom rigorosen logischen Formalismus losgesagt und die transzendentale Reflexion als nicht formal[[50]] erklärt hatte.

Die inzwischen gemachten geradezu phantastischen Fortschritte des rechnenden Formalismus auf dem Gebiete der Mathematik und dem des logischen Positivismus aber beweisen unwiderleglich, dass die Philosophie hier in die Irre gegangen und einem "unehrlichen" Bewusstsein gefolgt ist. Andererseits aber müssen wir fragen: Hat der autonom gewordene Formalismus wirklich etwas Besseres an die Stelle einer überalterten ontologischen Metaphysik setzen können? Die philosophische Öde, die sich heute hinter dem glänzenden Vordergrund des rechnenden Formalismus ausbreitet, bezeugt das genaue Gegenteil. Nach Auffassung des logischen Positivismus ist die Metaphysik eine Sammlung von Kindermärchen. Die erwachsene Philosophie ist nur noch Sprachanalyse (Wittgenstein) [[51]].

Diese Metaphysikscheu ist, soweit sie das letzte und endgültige Wort im Streit um die transzendentalen Fragen sein soll, schlechterdings undiskutabel. Es wird ganz dabei vergessen, dass die wissenschaftliche Sprache selbst, wie Sprache überhaupt, ein metaphysisches Phänomen ersten Ranges ist. Aber in einem historisch begrenzten Sinn hat der logische Positivismus durchaus recht, und man muss für seine Intransigenz dankbar sein. Die klassische Metaphysik (zweiwertige Ontologie) ist in der Tat keine legitime Unterlage für die moderne Wissenschaft. "Der Raum- und Zeitbegriff, der Substanzbegriff, der Kraft- und Gesetzesbegriff der [klassischen] Metaphysik ... bedeuten heute nur noch bildhafte Zutat, die in keinem Zusammenhang steht mit den Erlebnissen, auf die die physikalische Erkenntnis wirklich gestützt ist."[[52]]

---

49 Siehe Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I. S. 466.

50 Im strengen Sinn von Rechenregeln.

51 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Siehe außerdem Hans Reichenbach, Die philosophische Bedeutung der modernen Physik. Erkenntnis, I. 1 (Annalen der Philosophie IX. 1) S. 49-71. Bes. S. 69. Auch Rudolf Carnap in dem programmatischen Essay: Die alte und die neue Logik. Siehe bes. den Schlussabschnitt unter dem Titel: Die Ausschaltung der Metaphysik. Erkenntnis I. 1. S. 25 f 52

52 Reichenbach, Die philosophische Bedeutung der modernen Physik. Erkenntnis I, 1 S. 69. Der Zusatz in eckiger Klammer ist von uns.

Die Abwendung des modernen wissenschaftlichen Formalismus von der Metaphysik hat in der Tat ein legitimes Motiv. Sämtliche metaphysische Grundbegriffe, die Philosophie und positive Wissenschaft einstmals gemeinsam hatten, sind heute in unwiderruflicher Auflösung begriffen. Damit ist der Entschluss der Mathematik und der Naturwissenschaften, sich von der Philosophie alten Stiles zu trennen, gerechtfertigt.

Durch dieses Schisma aber wird die Philosophie in ein merkwürdiges Licht gerückt. Alle Schuld an der gegenwärtigen weltanschaulichen Verwirrung scheint ausschließlich auf ihrer Seite zu liegen. Es scheint, als ob sich der transzendental-spekulative Idealismus seinen Zusammenbruch deshalb zuzuschreiben hätte, weil er von der bewährten formalistischen Technik des wissenschaftlichen Philosophierens zu einer ungezügelten Spekulation übergegangen ist. Dem ist jedoch keineswegs so. Wir haben eben darauf hingewiesen, dass die Ablösung der positiven Wissenschaft von der traditionellen Metaphysik historisch notwendig und methodisch von höchster Legitimität war. Genau das gleiche lässt sich sagen, wenn wir uns der Tatsache zuwenden, dass sich die Philosophie seit Kant radikal von der Technik des klassischen logischen Formalismus losgesagt hat. Derselbe "wird noch mitgeschleppt mehr im Gefühle, dass eine Logik überhaupt nicht zu entbehren sei, und aus einer noch fortdauernden Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus der Überzeugung, dass jener gewöhnliche Inhalt und die Beschäftigung mit jenen leeren Formen Wert und Nutzen habe."[53]

Die Gründe für den Abfall von der Methode des herkömmlichen logischen Formalismus sind von Hegel sehr deutlich gesehen und unmissverständlich ausgesprochen worden. Die Philosophie musste die traditionelle Logik aufgeben, da diese Logik eine Bewusstseinsstufe abbildete, die zur Zeit des deutschen Idealismus schon nicht mehr existierte. Seit dem Beginn der Neuzeit waren Probleme der Reflexion entstanden, die sich dem Rahmen des Aristotelischen Formalismus nicht mehr einfügen ließen. Man hatte nur die Wahl, entweder die neuen Probleme zu ignorieren und damit die eigene historische Entwicklung, oder einen Formalismus, dem die eigene Reflexionskapazität längst entwachsen war. Im Grunde genommen bestand gar keine Wahlsituation, denn wie Hegel in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Großen Logik (1812) sagt: "Es ist aber ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welke Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen werden."[54] Es war Hegel auch vollkommen klar, warum es sich als notwendig erwies, den klassischen Begriff des Formalismus fallen zulassen. Es ist das ihm zugrunde liegende dichotomische Schema, das in der Großen Logik als Gegensatz von Form und Inhalt der Erkenntnis auftritt. Er bemerkt deshalb in der Einleitung über den "allgemeinen Begriff der Logik", dass dieser Gegensatz charakteristisch für das tradierte Logiksystem sei. "Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewusstsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des *Inhalts* der Erkenntnis und der Form derselben oder der *Wahrheit* und der *Gewissheit*. Es wird *erstens* vorausgesetzt, dass der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, dass das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.

---

53 Hegel III. S. 33.

54 Hegel III. S. 5.

"*Alsdann* stehen diese beiden Bestandteile ... in dieser Rangordnung gegeneinander, dass das Objekt ein für sich Vollendetes, Fertiges sei, das des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, da hingegen das Denken etwas Mangelhaftes sei ... Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande, und es soll, um diese Übereinstimmung hervorzubringen – denn sie ist nicht an und für sich vorhanden – das Denken nach dem Gegenstande sich fügen und bequemen.

Drittens, indem die Verschiedenheit der Materie und der Form, des Gegenstandes und des Denkens nicht in jener nebligen Unbestimmtheit gelassen, sondern bestimmter genommen wird, so ist jede eine von der anderen geschiedene Sphäre. Das Denken kommt daher in seinem Empfangen und Formieren des Stoffs nicht über sich hinaus, sein Empfangen und sich nach ihm Bequemen bleibt eine Modifikation seiner selbst, es wird dadurch nicht zu seinem andern; und das selbstbewusste Bestimmen gehört ohnedies nur ihm an; es kommt also auch in seiner Beziehung auf den Gegenstand nicht aus sich heraus zu dem Gegenstande: Dieser bleibt, als ein Ding an sich, schlechthin ein Jenseits des Denkens."[55]

Wir haben Hegel hier so ausführlich zitiert, da die angeführten Sätze nicht nur als Programm zu Hegels eigener metaphysischer Logik, sondern ebenso gut als Grundkonzeption einer neuen *formalen,* dreiwertigen Logik interpretiert werden können. Hegel sieht mit voller Deutlichkeit, dass das bestimmende Grundmotiv des Platonisch-Aristotelischen Denkens, der absolute Hiatus zwischen Begriff und Inhalt, zwischen Denken und Gedachtem ist. Dieser unversöhnliche Gegensatz soll aufgehoben werden. Soweit kann selbst ein moderner Logistiker mit dem Gedankengang des obigen Zitates einverstanden sein. Der Punkt nun, an dem Hegel seinen verhängnisvollen Fehler macht, ist der, wo er in seinem Gedankengang als selbstverständlich annimmt, dass das erwünschte Zusammenbringen von Form und Inhalt das formelle Denken selbst zu einer inhaltlichen Bewegung macht. D.h., der Prozess des Denkens wird vom Material übernommen, er wird selbst materieller Prozess. Das Denken wird damit unvermeidlich zur metaphysischen Selbstbewegung des Absoluten. Wir aber, die wir nicht das Absolute selbst sind (sondern bestenfalls ein Moment an ihm), haben das Denken verloren. Es ist von jetzt ab keine menschliche Angelegenheit mehr. In dieser Verschmelzung von Form und Inhalt ist "*der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende...*" Und das System der Logik ist deshalb "*die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*". Sie ist die "*Darstellung Gottes ..., wie er in seinem einigen Wesen* vor *der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*"[56]

Hegel ist auf Grund dieser ungeheuerlichen Sätze oft genug kritisiert, mehr noch beschimpft worden. Aber keinem seiner "intelligenten" Kritiker ist es eingefallen, die folgende Überlegung anzustellen: Der zweiwertige dichotomische Charakter der klassischen Logik hat sich als unhaltbar erwiesen. Hegel hat also ganz recht, wenn er eine Logik vorschlägt, in der das Denken nicht mehr die absolute, unvermittelte Negation seines Gegenstandes ist.

Für die Überwindung der klassischen zweiwertigen Schematik des Denkens scheinen sich nun zwei gleichwertige Alternativen zu ergeben. Man lässt entweder das Denken *ganz* im Sein aufgehen oder das Sein ganz ins Formenspiel der Reflexion verschwinden.

---

55 Hegel III. S. 24 f.

56 Hegel III. S. 31. Die Sperrungen sind Hegels eigene.

Hegel wählt seinen eigenen Worten nach anscheinend den ersten Weg. Der Begriff als solcher ist von jetzt an das an und für sich Seiende. Es zeigt sich aber im Verlauf der dialektischen Entwicklung der Großen Logik, dass die beiden einander scheinbar entgegen gesetzten Möglichkeiten, den klassischen Dualismus des Denkens zu überwinden, nämlich entweder das Denken im Sein verschwinden zu lassen oder umgekehrt das Sein im Denken aufzulösen, einander formal *und* materiell äquivalent sind. Metaphysisch bedeuten sie beide genau dasselbe. Der Dualismus wird wieder einmal auf den Monismus reduziert. Vor Descartes geschah das auf dem Weg über das Objekt, jetzt geschieht es kraft einer "Vermittlung" durch das Subjekt. Das endgültige Ziel ist die alte Identitätsmetaphysik, die bei der Reduktion schon vorausgesetzt war. Dementsprechend bleibt auch die alte zweiwertige Logik in der Form von Thesis und Antithesis das verborgene Skelett der "neuen" dialektischen Logik.

Es existiert aber noch ein dritter Weg, der eine Überwindung des zweiwertigen Dualismus des Denkens verspricht, ohne dies durch eine Rückkehr in die alte ontologische Identitätsmetaphysik bewerkstelligen zu wollen. Er beruht auf Anerkennung der neuen These, dass Denken und Sein nur partiell identisch sind. Unter dieser Voraussetzung sind die beiden metaphysischen Sätze: Der Begriff ist Sein und: Das Sein ist absoluter Begriff, nicht mehr äquivalent, weder formal noch material. D.h., an Stelle einer klassischen Identitätsmetaphysik erhalten wir jetzt den Grundriss einer trinitarischen Metaphysik, da die Inäquivalenz von Denken und Sein darauf hindeutet, dass die Welt nicht eine, sondern drei metaphysische Wurzeln hat. Eine partielle Identität von Denken und Sein, die den klassischen Hiatus ebenfalls überwindet, resultiert aber in einer mindestens dreiwertigen, *formalen* Logik. Der Formalismus bleibt legitim, weil sich die formalen Relationen nur partiell mit materiellen Seinsrelationen decken. (Die Deckung selber ist eine Angelegenheit hermeneutischer Interpretation und operationeller Zuordnungsdefinitionen – Prozeduren, die uns in der moderner nichtklassischen Physik längst geläufig sind und in denen der absolute Gegensatz von Subjekt und Objekt ebenfalls aufgehoben ist.)

Soweit aber sind weder Hegel noch seine Kritiker gekommen. Auch Carnaps programmatischer Aufsatz "Die alte und die neue Logik" setzt stillschweigend voraus, dass die neue Logik ebenfalls zweiwertig ist.[57] In anderen Worten: Der Gegensatz zwischen Aristotelischer und nicht-Aristotelischer Logik, der in der modernen symbolischen Logik schon eine beträchtliche Rolle spielt, wird noch immer nicht prinzipiell und philosophisch begriffen. Man versteht unter nicht-Aristotelisch einfach diejenigen Teile des traditionellen, zweiwertigen Systems, die von Aristoteles und seinen Nachfolgern (etwa bis Leibniz) nicht fertig gestellt worden sind. "Aristotelisch" in diesem Sinne ist im wesentlichen der Aussagenkalkül (allerdings nicht im modernen axiomatischen Sinn) und eine gewisse fragmentarische Form des Klassenkalküls. Da aber der überlieferte Aristotelische Formalismus schon dort versagt, wo es gilt, eine Beziehung zwischen mehreren Gegenständen symbolisch darzustellen, nennt man diejenigen Formen, die jenen erweiterten Forderungen genügen (d.h. besonders den Funktionenkalkül) "nicht-Aristotelisch"[58]. Diese Unterscheidung ist rein historisch, zufällig und geht in unzulänglicher Weise vom bloß Faktischen des logischen Wissensbestandes aus. Sie über-

---

57 Rudolf Carnap, Die alte und die neue Logik. Erkenntnis (Annalen der Philosophie IX. 1) I. 1. S. 12-26. Bes. 22 f mit der Bemerkung über Hegels Logik.

58 Vgl. D. Hilbert und W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik. S. 45.

sieht, dass die Platonisch-Aristotelische Tradition des Denkens von einer generellen Idee der Logik ausgeht. *Alles, was* unter *diese Idee füllt, ist Aristotelisch.* Diese Idee interpretiert Denken nach dem Schema eines handelnden Subjektes[59]. Handlung beruht auf vorangehenden *Entscheidungen.* Die Struktur einer Entscheidung (des Willens) aber ist zweiwertig. Folglich ist ein Denken, das das Resultat eines entscheidenden Subjekts ist, ebenfalls zweiwertig.

Die zweiwertige Logik setzt also in dem Ich-Mythos eines im Denken handelnden Subjekts die metaphysische Dualität von Subjekt und Objekt voraus, denn das handelnde Ich ist undenkbar ohne ein außer ihm liegendes Ziel der Handlung. Dieser Situation entspricht das Dualitätsprinzip der klassischen Logik, das nicht nur in den anerkannt Aristotelischen Teilen des Kalküls, sondern auch in dem "nicht-Aristotelischen" Funktionenkalkül auftritt [60].

Die generelle Idee des Denkens ist hier in dem allgemeinen strukturellen Prinzip der Zweiwertigkeit inkorporiert, das jenen Typus der ontologischen Metaphysik, der von Plato bis Hegel (samt einigen modernen Nachzüglern) galt, notwendig voraussetzt. Das zweiwertige System als solches ist Aristotelisch. Es ist eine Frage zweiter Ordnung, ob Aristoteles diese Architektonik des Denkens selbst vollendet hat oder nicht. Heute, nach einem Jahrhundert der Entwicklung der symbolischen Logik wissen wir, dass Aristoteles selbst nur ein relativ kleines Bruchstück der zweiwertigen Systematik der Begriffe und des zu denselben gehörigen Ableitungsverfahrens entwickelt hat. Dieses Fragment ist "Aristotelisch" in einem sehr persönlichen, historischen Sinn. Das gesamte zweiwertige System des Denkens aber ist Aristotelisch in dem weiteren grundsätzlichen Sinn, dass hier die generelle Bewusstseinslage des abendländischen Denkens (und im weiteren Sinn aller Hochkulturen im Spenglerschen Sinn) in ein System eines rechnenden Formalismus gebracht worden ist.

Hinter diesem System steht die philosophische Idee, dass das einsame Ich im theoretischen Denken dem objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit autonom und isoliert gegenübersteht. Im gleichen Sinn ist das Objekt in der Denksituation isoliert. Ein Drittes dazwischen gibt es nicht. Das wahre Denken spiegelt in seiner zweiwertigen Reflexion die beiden metaphysischen Komponenten (Ich und Nicht-ich), aus denen sich alles Konkrete zusammensetzt, wider. Es ist der in der Welt absolute Aristotelische Dualismus von Form und Inhalt. Der Kalkül dieses Dualismus überhaupt ist die Aristotelische Logik. In diesem Sinne ist selbst noch die unendliche Hierarchie der logischen Stufen im erweiterten Prädikaten- oder Funktionskalkül Aristotelisch. Dem Aristotelischen Unterschied von Form und Inhalt entspricht jetzt der formalisierte von Metasprache und Objektsprache. Wir wiederholen es noch einmal: Die Aristotelische Logik umfasst alles zweiwertige Denken – auch jene Gestalten des zweiwertigen Kalküls, die man in Zukunft erst entwickeln wird.

---

59 Deshalb Sokrates' These, dass das praktische Handeln der richtigen Einsicht *notwendigerweise* folgen *muss*. Tugend ist Wissen.

60 Dies ist deshalb der Fall, weil universelle und existentielle Quantifikationen im Dualitätsverhältnis stehen.

4. Subjektives Subjekt und objektives Subjekt als logische Werte

Wer unserem Gedankengang einigermaßen gefolgt ist, wird sich sicherlich nicht dem Schluss entziehen können, dass in der philosophischen Entwicklung seit Descartes ein entscheidender Versuch gemacht worden ist, sich aus den Banden der Platonisch-Aristotelischen Tradition zu befreien. Es besteht aber gar kein Zweifel darüber, dass jener Versuch in allen seinen Varianten mit prinzipiell unzureichenden Mitteln unternommen worden ist.

Die post-Kartesianische Entwicklung des Denkens drückt eine Freiheit, aber auch eine gewisse Unruhe aus, die noch nicht weiß, was sie will. Bezeichnend dafür ist das vorläufige europäische Ende dieser Entwicklung. Hegel sieht genau die Schwäche der Aristotelischen Logik: ihre unvermittelte Dualität. Er will sich von ihr befreien. Aber er kommt von dieser Logik trotzdem nicht los – und führt sie in der Dialektik (eine Sokratisch-Platonische Technik) neu maskiert wieder ein –, weil er um keinen Preis seine Identitätsmetaphysik aufzugeben gewillt ist.

In der an den Naturwissenschaften orientierten mathematischen Logik ereignet sich das genaue Gegenteil. Man verwirft die traditionelle ontologische Metaphysik – in dem irrigen Glauben, damit die Metaphysik überhaupt los zu sein – und behält mit selbstverständlicher Überzeugung die zweiwertige Logik. Man macht also denselben grundsätzlichen Fehler wie Hegel, nur mit umgekehrten Vorzeichen. Hegel ist es auf seine Weise nicht gelungen, sich von der Herrschaft der Aristotelischen Logik zu befreien, und der Anhänger der modernen mathematischen Logik philosophiert, sofern er so etwas überhaupt tut und sich nicht selbst zu einer bloßen Rechenmaschine reduziert, unvermeidlich auf der alten ontologischen Basis weiter. Ein logischer Formalismus ist nicht von der ihm korrespondierenden Metaphysik zu trennen und die Metaphysik nicht von ihrem Formalismus! Zweiwertigkeit impliziert zweiwertiges und Mehrwertigkeit ein ganz heterogenes mehrwertiges metaphysisches Denken.

In beiden Fällen war der halbe Schritt, den man vorwärts tat, historisch unvermeidlich. Auf der naturwissenschaftlichen Seite war die Entwicklung auf das technische Prinzip des Mechanismus und Experimentes gestellt. Die symbolische Logik als Kalkül ist ein solcher Mechanismus, und es war schlechterdings unmöglich, zu höheren Formen des mechanischen Prinzips überzugehen, ehe die niederen klassischen vollständig entwickelt waren. Wir sind bestenfalls heute soweit, einen solchen Übergang tentativ in Angriff zu nehmen. Vor zwanzig bis dreißig Jahren war das noch völlig ausgeschlossen. Überdies gehörte dazu ein Bewusstsein, das sich auch innerlich von der metaphysischen Tradition des Abendlandes frei gemacht hat. Bis etwa 1930 lag der Schwerpunkt der Forschungen auf logistischem Gebiet noch in europäischen Ländern. Seither hat er sich langsam nach Amerika verschoben. Die bisher letzte Konsequenz einer mathematisierenden Logik, Shannons Theorie der Kommunikation, ist ein original amerikanisches Erzeugnis, und es beruht auf Voraussetzungen, die mit der klassischen Identitätsmetaphysik schlechterdings nicht mehr vereinbar sind. Shannons Theorie stammt aus Bewusstseinsmotiven, die sich aus der europäischen Tradition durch das Medium des Pragmatismus endgültig abgelöst haben. Aber soweit die Arbeit an der Logik auf europäischer Tradition beruhte, und das war wenigstens bis 1930 der Fall, war ein Abgehen von der zweiwertigen Aristotelischen Tradition so gut wie ausgeschlossen. Ein Fragment eines dreiwertigen nicht-Aristotelischen Systems wurde zwar um 1930 in Europa

entwickelt (Łukasiewicz)[61]; es hat jedoch auf die Philosophie bisher nicht den geringsten Einfluss gehabt, und die in ihm implizierten metaphysischen Konsequenzen wurden auch von seinen Autoren nicht erkannt. Bis heute sind die mehrwertigen Systeme eher als logische Abnormitäten und entfernte Grenzfälle behandelt worden. Die meisten Handbücher der symbolischen Logik ignorieren sie überhaupt[62].

Soviel für die Gebundenheit der mathematisch-logischen Entwicklung an die zweiwertige Platonisch-Aristotelische Tradition. Warum aber konnte weder Hegel noch Schelling auf der anderen Seite sich von derselben Tradition frei machen? Wir haben gesehen, *wie* nahe beide diesem Ziel gekommen sind. Es liegt schon in Greifweite ihrer Reflexion, und doch tut weder der eine noch der andere den letzten entscheidenden Schritt, der ihn aus dem Suggestionskreis einer sterbenden Tradition hinausführen könnte. Speziell bei Schelling scheint das unbegreiflich. Die Einsicht in die metaphysische Unselbständigkeit der Person ist da. Der klassische Ich-Mythos ist in voller Auflösung begriffen. Aber Schelling zieht sich im letzten Augenblick, wenn es Zeit wäre, den entscheidenden Sprung in nicht-Aristotelische Dimensionen zu wagen, ganz wie Hegel auf die Identitätsmetaphysik des unendlichen, transzendentalen Subjekts zurück.

Nehmen wir einmal an, dass weder Hegel noch Schelling diesen Rückzug vollzogen hätten, wäre ihnen dann die Konzeption einer nicht-Aristotelischen Philosophie geglückt? Die Antwort ist auch dann ein entschiedenes Nein. Eine solche Philosophie setzt eine mindestens dreiwertige Logik voraus.[*] Die Anfänge der Theorie mehrwertiger Logiken aber datieren bereits in das zwanzigste Jahrhundert [63]. Die Idee eines

---

61 Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls. Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie, XXIII; 1930. Classe III. S. 51-77.

62 Vgl. etwa die revidierte Ausgabe von Susanne Langer, An Introduction to Symbolic Logic; P. F. Strawson, Introduction to Logical Theory, London; Hans Reichenbach Elements of Symbolic Logic. Dieser Text enthält auf mehr als vierhundert Seiten gerade nur eine Anmerkung, die auf die Existenz einer dreiwertigen Logik hinweist. Vgl. S. 180. Das ist umso bemerkenswerter, als R. an anderer Stelle selbst dreiwertige Techniken benutzt. Rigoros zweiwertig ist auch Willard van Orman Quine, Methods of Logic; Schließlich sei aus der Flut der ausschließlich zweiwertig orientierten Textbücher noch H. W. Werkmeister, An Introduction to Critical Thinking, Lincoln 1948, herausgegriffen. Es enthält ausschließlich den folgenden Hinweis: "... by stipulating the possibility of more than two 'truth values', we may extend the (two valued) tables to provide a solid foundation for various forms of non-Aristotelian 'logics' ..." S. 407, Ein Gegenbeispiel dazu ist J. B. Rosser und A. R. Turquette, Many-valued Logics. Dies Buch beschäftigt sich ausschließlich mit der Technik mehrwertiger Systeme. Es ist aber im Wesentlichen unphilosophisch und endet mit der bezeichnenden Frage: "Precisely what problems (if any) can be solved by means of many-valued logics (M>2) which cannot be solved by the ordinary two-valued logic?" S. 110 f. Dies zeigt deutlich: das philosophische Denken hat sich noch nicht von dem zweiwertigen System befreit.

* Anmerkung vgo: Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hier angemerkt, dass ein 3-wertiges Ortswertsystem noch keine Logik darstellt. Das hat Günther 1968 in "Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte" dargestellt. Dort schreibt er: *"... dass ein dreiwertiges System überhaupt nicht als Logik interpretiert werden kann, denn zu einer Logik gehört ein denkendes Bewusstsein, und in diesem Bewusstsein muss sich das Sein, bzw. seine verschiedenen Varianten, in nicht-designativen Werten spiegeln*. Da diese Spiegelung in einem dreiwertigen System fortfällt, kann dasselbe nur als Ontologie und nicht als Logik betrachtet werden. D.h., ein dreiwertiges System ist die Beschreibung einer relativ komplexen Objektivität ... Dreiwertigkeit liefert nichts weiter als die Strukturtheorie einer »Dingheit«, die mehr komplex ist als die Dingheit, die durch einen einzigen designierenden Wert vermittelt wird." http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_struk-min-theor-obj-geist.pdf Mit anderen Worten: Die Ortswertlogik beginnt mit vier.

63 Als frühestes Datum kann vermutlich 1921 angenommen werden. Vgl. Emil L. Post, Introduction to a general theory of elementary propositions, American Journal of Mathematics, vol. 43, 1921, S. 163-185.

mehrwertigen Formalismus war zu Hegels und Schellings Zeiten vollkommen unausdenkbar. Die Mathematik war damals selbst noch nicht im entferntesten soweit, solche Schlüsse zu vollziehen. Geschweige denn die Metaphysik. Der transzendentale Idealismus sah sich also in der folgenden Zwangslage: Durch die Kritik der reinen Vernunft war eindeutig und endgültig ein neuer Problemkreis freigelegt worden, der – wie einwandfrei demonstrierbar war – nicht mehr von einem zweiwertigen Formalismus bewältigt werden konnte. Andererseits war die Idee eines mehrwertigen Formalismus unausdenkbar. Ist es also ein Wunder, dass der spekulative Idealismus eine merkwürdige materiale Technik des Denkens entwickelte, die dieser verzweifelten Situation begegnen sollte? Der Formalismus umschreibt die Denktechnik eines jeden endlichen Subjekts. Ein adäquater Formalismus stand nicht mehr zur Verfügung; folglich ging die Hegelsche Logik dazu über, das Denken vom Standpunkt eines unendlichen (absoluten) Subjektes aus zu beschreiben, da für ein solches Form und Inhalt zusammenfällt. Das war nur konsequent und überdies unvermeidlich, es sei denn, dass man auf das philosophische Denken überhaupt verzichten wollte.

Es ist nun auch klar, warum alle späteren Wiederbelebungsversuche dieses Denkens im Neukantianismus, im Neuhegelianismus und generell in der historischen Schule der so genannten Geisteswissenschaften von vornherein zum Fehlschlagen verdammt waren. Ein enorm geschwächter logischer Sinn versuchte die Regeneration der philosophischen Tradition auf dem Boden der klassischen Logik. Es war zwar sehr viel von einer neuen "Logik der Geisteswissenschaften" die Rede, aber es blieb beim bloßen programmatischen Reden, weil man nicht begriff, dass eine solche neue Logik mit ihrer "historischen" Thematik einen neuen exakten Formalismus voraussetzte. Die späten Hegelianer, die Hegel wie die Bibel lasen, schworen auf die Worte des Meisters. Und der Meister hatte gesagt, dass der wahre philosophische Begriff konkret und nicht formal sei[64]. Nur der bloße Verstand(!) bewege sich auf dem Boden des Dualismus von Form und Inhalt. Die philosophische Vernunft aber sei über diesen Gegensatz hinaus.

In dieser Verachtung des Verstandes befinden wir uns bereits im Übergang zum Nihilismus der Existenzphilosophie, der sich seine Metaphysik durch gänzlichen Verzicht auf die Logik, auch die Hegelsche, rettet. Der Existentialismus aber ist nicht weltgültig. Er kann weder in Chikago, Capetown oder Buenos Aires verstanden werden. Er spiegelt ein spezifisch europäisches Schicksal und ist deshalb provinziell – obwohl er die einzige echte Metaphysik ist, die gegenwärtig existiert. Weltgültig allgemein aber ist nur das, was sich durch den exakten Verstand vermitteln kann. –

Wir wollen deshalb versuchen, hier das generelle Schema eines Formalismus zu skizzieren, das über den zweiwertigen Aristotelischen Ansatz grundsätzlich hinausgeht. Zu

---

Will man historisch ganz genau sein, so kann man vermutlich als ersten "dreiwertigen" Logiker Hugh Mac Coll anführen, der 1896 eine kurze Abhandlung publizierte, die für eine dreiwertige Logik die "Werte" "necessary", "possible" und "impossible" angab. Vgl. Proc. London Math. Soc. 28, S. 156-183.

64 Als der Verf. im Jahre 1933 sein Hegelbuch veröffentlichte, das auf der These sich aufbaute, man müsse nach einer zweiten formalen Logik suchen, wenn man die Intentionen Hegels verstehen wolle, erschien aus der holländischen Hegelschule ein Aufsatz, der sich ausschließlich mit seinem Buch befasste und in dem dargelegt wurde, dass der Verf. Hegel gänzlich missverstanden habe und dass es die große Entdeckung Hegels sei, festgestellt zu haben, dass wahre Begriffe konkret und nicht formal seien. Siehe Sypken Kylstra, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Tatwelt, XIV, 3; 1938. S. 147-156.

diesem Zwecke ist es allerdings nötig, an der bisherigen Aristotelischen Schematik[65] einige Modifikationen vorzunehmen. Wir eliminieren erstens ›S‹ (ohne Index). Das transzendentale Subjekt ist eine metaphysische Hypostasierung, der nichts in unserer Erfahrung entspricht, die jedoch ein notwendiges Korrelat der klassischen Identitätsthese von der absoluten Identität von Denken und Sein ist. Diese These aber hat versagt. Wir basieren deshalb unser künftiges Vorgehen auf unser Theorem I, gemäß dem zwischen Denken und Sein eine partielle Identität besteht [66]. Theorem I ist die einzig mögliche Annahme, die uns bleibt. Wir können nämlich nicht behaupten, dass zwischen Denken und Sein überhaupt keine Identitätsrelation besteht. Eine solche Behauptung wäre gleichbedeutend mit der weiteren, dass das Denken überhaupt keinen Gegenstand besitzt. Die Annahme ist also sinnlos.

Auf der Basis von Theorem I bleiben uns mithin nur ›S'‹ und ›S''‹ erhalten und selbstverständlich ›O‹. Die Ausmerzung des transzendentalen Subjekts ›S‹ (ohne Index) aber zwingt uns zu einer Re-definition unserer Zeichen. Erstens kann ›O‹ jetzt nicht mehr absolute Objektivität bedeuten, weil der absolute subjektive Gegenpol ›S‹ nicht mehr existiert. Da auf der Gegenseite nur die empiristischen Einzel-Iche ›S'‹ und ›S''‹ gegeben sind, kann ihnen ›O‹ selbst nur als empirisches Objekt korrespondieren. Um dies anzuzeigen, schreiben wir von jetzt ab O^O (objektives Objekt) anstatt einfach ›O‹. Zweitens müssen aber auch ›S'‹ und ›S''‹ neu interpretiert werden. In dem klassischen Schema bedeuten sie beliebige Subjekte, alle als denkendes *Ich* interpretiert. Wir waren also in der Lage, die Reihe der ›S'‹, ›S''‹, ›S'''‹, ... beliebig, d.h. bis ins Unendliche, fortzusetzen. Diese unendliche Reihe suggerierte dann die Idee des universalen, unendlichen Subjekts, das hinter der Vielheit der Einzel-Iche stand.

Fehlt aber das universale Subjekt als Garant allgemeiner Subjektivität, dann sind wir nicht mehr berechtigt, von dem Ich-Charakter des denkenden Subjekts auf den Ich-Charakter des gedachten Subjekts zu schließen. D.h., für jedes jeweilig denkende Ich ist jedes andere Ich *nicht* als Ich, sondern ausschließlich als Du (als Objekt in der Welt) gegeben. *Zwei beliebige Iche sind einander niemals logisch äquivalent, da im logischen System das eine immer das denkende, das andere das gedachte sein muss*. Diese Differenz existiert auf dem Boden des Platonisch-Aristotelischen Schemas nicht, weil da das Subjekt des Denkens aus den empirischen Einzel-Ichen zurück in das mythische Universal-Ich verlegt worden ist. Vor dem absoluten Subjekt sind alle empirischen Iche gleich. Also relativ zu demselben sind sie alle ein Du. Das wahre Ichsein ist ausschließlich im Absoluten investiert. Dem entspricht der doppelsinnige metaphysische Satz des Johannesevangeliums: "Ich und der Vater sind eins."[67]

Das bedeutet aber, dass relativ zum Denken alle empirischen Subjekte auf der gleichen Stufe stehen. Sie sind alle Du-Gestalten. Oder, wie der transzendentale Idealismus später entdeckt: Das Ich tritt im Denken nur als ein Objekt auf; und da die Reflexion alle Objekte auflöst (vgl. die Auflösung des Dinges an sich bei Fichte und Hegel), so zerstört sie auch die Illusion eines empirischen Iches, die nur durch Partialidentifikation

---

65 Siehe S. 59 (65)und 79 (86). // Anmerkung_vgo: Die jeweils in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Originalversion.

66 Vgl. S. 78 (85).

67 Joh. 10, 30. Dieselbe metaphysische Tradition spricht aus dem folgenden Petrussatz der Apostelgeschichte: "Nun erfahre ich mit der Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht." 10. 34. Ein tief zweideutiger Satz!

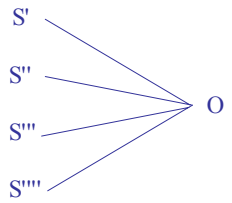
einer zufälligen Person mit dem Denken überhaupt entsteht. Das wahre unzerstörbare Ich im Denken ist immer transzendental.

Nun ist ganz evident, dass, wenn man das transzendentale Ich eliminiert, die logische Stufe, die zwischen demselben und den empirischen Ichen bestand, *jetzt auf einen Unterschied der empirischen Formen der Subjektivität selbst übertragen werden muss.* Der einzige analoge Unterschied, der hier besteht, aber ist der zwischen Ich und Du. D.h. zwischen dem Ich als Subjekt des Denkens und dem Ich als Gedachtem, das allemal das *andere* Ich, also das Du ist.

Dementsprechend re-definieren wir jetzt den Unterschied von ›S'‹ und ›S''‹ als den von Ich und Du. Anders ausgedrückt, ›S'‹ und ›S''‹ sind jetzt nicht mehr beliebige Vertreter einer unendlichen Ichserie ›S'‹, ›S''‹, ›S'''‹, ..., sondern Zeichen zweier, und nur zweier, sich gegenseitig ausschließender Klassen. ›S'‹ soll als die Klasse aller Subjekte gelten, die im Prozess des Denkens als Ich auftreten – und als solches schreiben wir von jetzt ab S^S. Hingegen soll ›S''‹ die Klasse aller Subjekte vertreten, die im Denken als Du gedacht, also als Objekte, thematisiert sind. Es ist die Klasse aller Du-Subjekte, die dem jeweiligen Ich des Denkprozesses als Subjektivität der "anderen Person" begegnen. In diesem Sinne führen wir für ›S''‹ jetzt S^O ein.

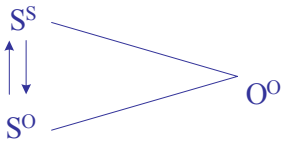
Zwischen S^S und S^O existiert nun ein direktes Umtauschverhältnis derart, dass jedes andere Ich für mich zur Klasse von S^O gehört und, ich allein die Klasse S^S repräsentiere. Umgekehrt aber gehöre ich für jedes andere Ich zu S^O, und Klasse S^S ist jetzt für jedes andere Ich (für mich: Du, für sich selbst: Ich) reserviert, das den betreffenden Denkprozess vollzieht. Ich und Du sind also ein am Denken orientiertes Umtauschverhältnis der Subjektivität mit sich selbst, von dem der bloße Gegenstand O^O unberührt bleibt.

Daraus folgt aber, dass S^S als subjektives Subjekt des Denkens *zwei* Grundkategorien von Gegenständen hat. Erstens diejenigen Objekte, deren Charakter der Objektivität invariant bleibt, O^O. In anderen Worten: Das logische Destillat des kantischen Dinges an sich. Zweitens eine neue Gruppe von Objekten des Denkens, die mit dem Denken selbst bzw. seinem Subjekt im Umtauschverhältnis stehen, S^O. Der Objektcharakter dieser Klasse von Denkgegenständen ist variabel. Sie können durch ein Umtauschverhältnis mit dem jeweiligen Subjekt des Denkens die Klasse S^S besetzen, falls der frühere Platzhalter von S^S jetzt in S^O eingereiht wird. Für die klassische Logik gibt es nur *eine* thematische Richtung des Denkens, auf das generelle unqualifizierte Objekt des Denkens überhaupt. "O" (ohne Index). Die Denkintention (das Thema) aller Iche läuft direkt auf jenes Objekt, wie das folgende Schema anzeigt:



Die Annahme der metaphysischen Identität von "O" mit der Serie ›S'‹, ›S''‹, ›S'''‹, ... führt dann zu der Hypostasierung einer absoluten Subjektivität ›S'‹, die die intersubjektive Allgemeingültigkeit des Denkens für alle empirischen Einzel-Iche garantiert. Nimmt man aber dem "O" seinen absoluten metaphysischen Charakter, wie Hegel in seiner Kritik des Kantischen Dinges an sich erfolgreich getan hat, entfällt auch das

transzendentale Subjekt. Das endgültige Versagen Schellings und Hegels ist darin zu suchen, dass sie diesen letzten radikalen Schritt nicht mehr getan haben. Die Ausschaltung des transzendentalen Subjekts aber zwingt uns dazu, den logischen Stufenunterschied zwischen denkendem Ich und gedachtem Ich, der bisher in der Differenz zwischen dem einen absoluten Ich und der relativen Vielheit der empirischen Iche investiert war, auf das empirische Ich selbst zu übertragen. Anstatt der unendlichen Serie von ›S'‹, ›S''‹, ›S'''‹, ... erhalten wir damit die zwei Klassen S^S und S^O, die diese Stufe repräsentieren. Damit hat das neue nicht-klassische, trans-Aristotelische Schema des Denkens folgende Gestalt:



Das Subjekt des Denkens S^S hat jetzt zwei Gegenstände oder, besser, Themen der Reflexion: nämlich O^O, das die ursprüngliche klassische Seinsthematik repräsentiert, und außerdem S^O, das die inverse Sinnthematik des Bewusstseins darstellt, denn das Denken richtet sich hier auf sich selbst als sein eigenes Objekt. Die Beziehung $S^S \rightarrow O^O$ kann als die naive Bewusstseinshaltung der klassischen, vor-Kartesischen Ontologie interpretiert werden. Dagegen bezeichnet $S^S \rightarrow S^O$ die Thematik der mit Descartes beginnenden reflektierten Stufe des klassisch-ontologischen Denkens.

Der transzendentale Idealismus, der die Gesamtperiode der ontologischen Metaphysik abschließt, entdeckt aber zuletzt, dass die totale Reflexion mehr umfasst als die inversen Thematiken von unmittelbarer Subjektivität und ebenso unmittelbarer Objektivität. Deshalb setzt Hegel als angeblich drittes Thema neben die ersten beiden das der "Vermittlung". Demgemäß teilt er den totalen Refiexionsbereich des Denkens ein in:

a) Reflexion-in-anderes: $(S \rightarrow O^O)$
b) Reflexion-in-sich: $(S \rightarrow S^O)$
c) Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-anderes: $S^S \rightarrow (S^O \rightarrow O^O)$

D.h., Hegel sieht ganz deutlich, dass die totale Reflexion mehr umfasst als nur die beiden inversen Themen von $(S \rightarrow O^O)$ und $(S^S \rightarrow S^O)$. Diese Themen sind als Reflexion in das andere und vom anderen hinweg in sich selbst invers zueinander. Diese Gegenläufigkeit des Reflexionsprozesses würde, falls sie allein bestünde, die synthetische Einheit des Selbstbewusstseins zerstören. Deshalb führt Hegel eine "dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität" ein, deren Aufgabe es ist, zwischen den ersten beiden Reflexionsattitüden zu "vermitteln" und den Übergang von der Reflexion-in-anderes in die selbstreferierende Reflexion und umgekehrt herzustellen. Es ist schwer, für Hegels doppelte Reflexion der Vermittlung einen exakten *formalen* Sinn zu finden. Die Hegelschen Texte bestreiten mit Verve, dass es einen solchen gibt. Auf der anderen Seite wird im Fortgang der Dialektik unaufhörlich eine formale Aussage über die c)-Reflexion wiederholt. Es heißt, dass sie über die a)- und b)-Reflexion "übergreift". Eine solche Behauptung kann, wenn man ihr einen irgendwie verifizierbaren Sinn unterlegen will, nur heißen, dass S^S die anderen beiden Reflexionsmomente S^O und O^O impliziert, dass also der Wert für S^S eine höhere Implikationskraft als die Werte für S^O besitzt.

An dieser Stelle wird verständlich, warum Hegel darauf besteht, dass die dialektische Technik der doppelten Reflexion nicht mehr formalisierbar ist. Der spekulative Idealis-

mus setzt, wie wir nicht oft genug betonen können, als einzige formale Logik den zweiwertigen Aristotelischen Formalismus voraus. Die klassische Logik aber besitzt nur eine einzige Form der Implikation. Es ist sinnlos, in dieser Logik von stärkeren und schwächeren implikativen Relationen zu sprechen, weil nur die eine, nämlich: ...⊃..., existiert. Die Hegelsche Behauptung aber, dass S^S über S^O und O^O "übergreift", setzt den Unterschied von stärkeren und schwächeren Funktionen der Implikation voraus. Nun hat eine dreiwertige Logik in der Tat eine Mehrzahl von implikativen Funktionen. Davon konnte Hegel zu seiner Zeit noch nichts wissen. Für ihn existierte als Formalismus nur die klassische Logik. Die letztere aber besitzt eben nur *eine* Implikation. Es hat deshalb auf dem Boden dieser Logik keinen formalen Sinn, zu sagen, dass von S^S eine höhere Implikationskraft ausgeht als von S^O. Historisch betrachtet hat Hegel also ganz recht, wenn er darauf besteht, dass man seine Methode der c)-Reflexion nicht mehr formalisieren kann.

Es muss einmal gesagt werden. Die heute üblichen Attacken gegen die idealistisch-spekulative Logik setzen ein ganz ungewöhnliches Maß historischer Unkenntnis voraus. Außerdem werden sie von Personen gemacht, deren eigenes Denken nicht im entferntesten dem bei Fichte, Hegel und Schelling bereits erreichten logischen Problemniveau ebenbürtig ist. In der spekulativen Logik ist bereits die Einsicht realisiert, dass das absolut isolierte Objekt des Denkens keine logisch beschreibbaren Eigenschaften mehr hat und dass in jede logische Bestimmung eines "objektiven" Sachverhaltes das bestimmende Subjekt mit hineindefiniert werden muss. Es hat weitere hundert Jahre gedauert, bis diese theoretisch grundlegende Situation von der experimentellen Naturwissenschaft bestätigt worden ist [68]. Die dialektische Logik Hegels hat ferner die infinite Hierarchie der logischen Formen entdeckt (in damaliger Zeit ein *sehr* triftiger Grund, vom logischen Formalismus abzugehen, weil die um 1800 bekannte Form der klassischen Logik von einer solchen Formenhierarchie und dem damit verbundenen Unterschied von Basis- und Metasprache nichts wusste). Aber erst die moderne Entwicklung des gestuften Prädikatenkalküls brachte die Bestätigung dieser grundlegenden Entdeckung Hegels und den Nachweis, dass die Stufenordung der logischen Formen wenigstens teilweise formalisiert werden kann.

Hegel ist damit zwar in seinem Kampf gegen den logischen Formalismus endgültig widerlegt, das bedarf keiner weiteren Erörterung. Aber es ist ebenfalls notwendig, einzusehen, dass der spekulative Idealismus sich in einer unausweichlichen Zwangslage befand. Der Formalismus seiner Zeit war nicht imstande, ihm eine formale Technik zu liefern, die seinen neuen Problemintuitionen gewachsen war. Das Resultat dieser Situation war die ganz auf persönlicher Begabung beruhende "inhaltliche" Technik des Spekulierens, die mehr Kunst als Wissenschaft war und eine symbolisch-rechnerische Nachprüfung nicht zuließ [69].

---

68 "Eine ganz scharfe Trennung der Welt in Subjekt und Objekt (ist) nicht mehr möglich" ist von Heisenberg festgestellt worden. Daraus folgt, dass "der völlig isolierte Gegenstand ... prinzipiell keine beschreibbaren Eigenschaften mehr" hat. Siehe: W. Heisenberg, Kausalgesetz und Quantenmechanik. Erkenntnis II (Annalen der Philosophie X.) S. 182.

69 Dass man auch heute noch spekulieren kann, wenn man nur die nötige Begabung hat, das hat Arnold Gehlen in seinem Buch "Theorie der Willensfreiheit" glänzend bewiesen. Trotzdem ist die Methode – als wissenschaftliche und nur als wissenschaftliche – überholt, weil sich nicht vermeiden lässt, dass alle spekulativen Aussagen einen "doppelten Boden" haben. Das ist in G.s Buch sehr deutlich bemerkbar.

Über dieses historische Recht zu der ihr eigenen spekulativen Technik hinaus aber ist die idealistische Logik sachlich systematisch im Unrecht. Die totale Reflexion umfasst nach Hegel die drei Relationen zwischen dem Reflexionsprozess und seinem Objekt, die wir durch

a) $S^S \rightarrow O^O$
b) $S^S \rightarrow S^O$
c) $S^S \rightarrow (S^O \rightarrow O^O)$

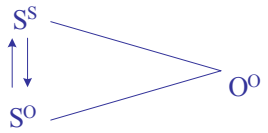
gekennzeichnet haben. Wir haben als Symbole Pfeile gewählt, um die Richtung des Reflexionsgefälles (die Richtung auf den Gegenstand) anzuzeigen. Es muss nun auffallen, dass alle Pfeile von S^S fortweisen. D.h., in keiner der drei Reflexionen a), b) und c) wird S^S selbst Gegenstand eines Reflexionsprozesses. Um es anders auszudrücken: S^S ist in der Hegelschen Interpretation des Denkens immer noch das transzendental universale Subjekt, das selbst außerhalb alles Denkens steht, das niemals das *Objekt* eines Reflexionsprozesses werden kann und deshalb das unendliche Subjekt *alles* Denkens ist, dem die empirischen Subjekte bedingungslos untergeordnet sind. Hegel hat zwar entdeckt, dass man das denkende Subjekt in den gedachten Begriff mit hineindefinieren muss. Aber für ihn ist diese Entdeckung auf S^O beschränkt. Das "eigentliche" Subjekt S^S bleibt transzendent und kann nicht in den Prozess der Reflexion hineingezogen werden. Es dirigiert denselben "von außen". Damit sind wir – wenn wir uns der logischen Führung Hegels überlassen – wieder einmal auf das Schema der alten klassischen Metaphysik zurückgeworfen. Wir haben ein transzendentales Subjekt, dem im Komplementärverhältnis ein transzendentales Objekt gegenüberstehen muss, und beide zusammen sind metaphysisch identisch. Dementsprechend endet auch die Große Logik trotz ihrer neuen Methode der Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-anderes bei der absoluten Identität von Denken und Sein. Deshalb sagt Hegel auf den letzten Seiten der Großen Logik: "So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins ... ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich,* welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein,* der sich *begreifende Begriff,* das Sein als die *konkrete,* ebenso schlechthin *intensive* Totalität."[70]

Abgesehen davon, dass dieses Zitat zeigt, dass man heute in dieser Diktion nicht mehr philosophieren kann, lässt sich ihm ganz unmissverständlich entnehmen, dass das Subjekt in aller seiner sich aus dem Seienden ursprünglich zurückziehenden Negativität eben metaphysisch doch Sein ist und dass es die Aufgabe des Denkens ist, diesen an sich bestehenden Sachverhalt auch für sich festzustellen und zu bestätigen. In jener Wiederholung durch das Denken "erfüllt" sich das Sein und wird "intensive Totalität", in der der ursprüngliche, nur subjektive Rückzug der Reflexion aus dem Objektiven überholt ist. Die Scheidung der Wirklichkeit in Subjekt und Objekt ist nur vorläufig und un-metaphysisch. Das Ziel ist, sie wieder aufzuheben. Das ist handfesteste zweiwertige Metaphysik. Sie leitet sich aus einer Interpretation der Reflexion ab, die nur ein Reflexionsgefälle vom transzendentalen Subjekt *abwärts* kennt. Eine solche Reflexion ist und bleibt Platonisch-Aristotelisch, auch wenn sie sich als "Spekulation", "absolute

70 Hegel IV. S. 504.

Methode", "totale Reflexion" usw. maskiert. Die Beziehung "$S^S \supset$..." muss notwendig zweiwertig sein, weil sie nur einen logischen Richtungssinn hat.

Aber das neue Schema



ist dreiwertig. Der spekulative Idealismus, in dessen gesamtem Schriftenkomplex das Wort "Du" als logischer Terminus überhaupt nicht vorkommt, ignoriert die Tatsache, dass, wenn S^S als empirisches Subjekt interpretiert wird – und wir haben, solange wir nicht mythologisch denken wollen, nicht den geringsten Anlass, etwas anderes zu tun –, es im Umtauschverhältnis zu S^O steht. Denn S^O als Du ist ebenfalls ein lebendiges Zentrum der Reflexion, und von *seinem* Standpunkt aus ist es selbst S^S, und was vorher S^S war, tritt jetzt als S^O in einer Reflexion auf, die an einem jeden möglichen Du orientiert ist. In anderen Worten: Die "totale Reflexion", die Hegel irrtümlich zu besitzen glaubte, enthält nicht nur ein Reflexionsgefälle von S^S nach S^O, sondern ebenso ein komplementäres Gefälle von S^O nach S^S.

Die Koexistenz dieser beiden Reflexionssituationen mit gegenläufigem Gefälle würde nun in der Tat zusammen mit den übrigen, teils von der klassischen Logik, teils von der "Spekulation" entdeckten Reflexionsverhältnissen die von Hegel erträumte "totale Reflexion", die "absolut" und "konkret" ist, ausmachen. Wir haben aber zu bedenken, dass für den Logiker, der jenes gegenläufige Gefälle $S^S \rightarrow S^O$ und $S^O \rightarrow S^S$ beschreibt, beide Situationen nicht gleichzeitig existieren können. Beschreibt er das System vom Standpunkt von S^S, so tritt S^O nur als Objekt und nicht als Subjekt des Denkens auf. Stellt er sich aber auf den Standpunkt, dass S^O das Subjekt einer Reflexion ist, so wird damit das ursprüngliche S^S zum bloßen Gegenstand eines Reflexionsprozesses reduziert. S^S und S^O stehen also im Verhältnis gegenseitiger Negation ebenso, wie das jeweilige S^S in einem Negationsverhältnis zu O^O steht.

Damit wird deutlich, warum die totale Reflexion nur in einer Logik mit mindestens drei Werten beschrieben werden kann. Auf Platonisch-Aristotelischem Boden ist das denkende Subjekt-überhaupt ausschließlich mit dem Objekt konfrontiert. Wir benötigen also nur *eine* Negation die feststellt, dass das Subjekt nicht Objekt und das Objekt nicht Subjekt ist. Da der Unterschied von Ich und Du in der *unmittelbaren* Entgegensetzung von Subjekt-überhaupt und Objekt-überhaupt logisch irrelevant ist, genügt eine Negation für alle möglichen Subjekte des Denkens. Dass das Subjekt nicht Objekt und das Objekt nicht Subjekt ist, gilt vom Ich in gleicher Weise wie vom Du, wenn das letztere als das Subjekt der Reflexion interpretiert wird. Da aber eine Negation ein Umtauschverhältnis zwischen zwei Werten ist und wir auf diesem Niveau nur eine Negation benötigen, um die Grundsituation des zu beschreibenden Reflexionsverhältnisses zu charakterisieren, erhalten wir eine zweiwertige Logik. Die logische Relevanz des Du ist auf dieser Stufe der Reflexion noch nicht entdeckt.

Der beste Beweis, dass die Hegelsche Logik noch auf einer zweiwertigen Technik des Reflektierens aufgebaut ist – wie bereits angedeutet –, ist die Tatsache, dass das Du als logisches Prinzip und als Ausgangspunkt des Reflektierens in diesem System überhaupt nicht auftritt. Das gleiche gilt von Fichte und von Schelling. Schellings so genannte positive Philosophie entpuppt sich damit ebenfalls als ein Versuch, mit unzureichenden Mitteln sich von dem bisherigen Reflexionsniveau der Philosophie abzustoßen.

Aber bereits seit Descartes beginnt die Reflexion zu entdecken, dass sie die Wirklichkeit nicht adäquat in rein seinsthematischen, also absolut objektiven Begriffen abbilden kann. Die monströse Kartesische Idee, dass die Tiere Mechanismen seien[71], ist ein letzter Versuch, alles, auch das Phänomen des Lebens, radikal seinsthematisch zu interpretieren. Seit der Entdeckung des Infinitesimalkalküls ist diese Auffassung unhaltbar geworden. Das Limit-Verfahren zeigt unmissverständlich an, dass schon bei der Beschreibung rein gegenständlicher Sachverhalte ein Reflexionsrest übrig bleibt, der sich nicht in *finite* seinsthematische Begriffe auflösen lassen will. Aber die Erkenntnis dieses Sachverhaltes drang nur langsam durch. In der Mathematik war das Limes-Verfahren erst durch Cauchy (1789–1857) auf einen (relativ) sicheren Boden gestellt worden.

Aber auch jetzt wurden die Konsequenzen dessen, was sich anbahnte, soweit die gesamte Aristotelische Logik in Betracht kam, noch nirgends gesehen. Mit einer Ausnahme vielleicht, die aber vorläufig ohne Wirkung blieb. Wir meinen die Einwände von Étienne-Louis Malus gegen ein generelles von Cauchy benutztes und auch noch heute übliches Beweisverfahren. Cauchy hatte 1811 und 1812 eine Arbeit zur Theorie der Polyhedren veröffentlicht. Um einen seiner wichtigsten Lehrsätze zu prüfen, hatte er das indirekte Beweisverfahren angewandt. D.h., er hatte angenommen, dass sein Satz falsch sei, nachgewiesen, dass diese Annahme einen Widerspruch produziere, und daraus geschlossen, dass der fragliche Satz richtig sein müsse. Das Verfahren darf als einwandfrei bezeichnet werden, solange wir annehmen, dass die zweiwertige Logik absolut gilt und dass ein Tertium prinzipiell ausgeschlossen sei. Stipulieren wir aber, dass die Aristotelische Logik *nicht* den gesamten Bereich der exakten (mathematisierbaren) Rationalität umfasst, dann ist das indirekte Beweisverfahren nicht mehr zwingend. Malus nun protestierte gegen die von Cauchy benutzte indirekte Schlussmethode, weil damit der Cauchysche Satz nicht bewiesen sei. Malus war nicht imstande zu überzeugen und gab in der Kontroverse schließlich nach. Seine Rechtfertigung kam hundert Jahre später, als der mathematische Intuitionismus durch Brouwer einen analogen Gesichtspunkt gegen die klassisch-logischen Grundlagen der Mathematik ins Feld führte. Aber auch der Intuitionismus sträubt sich bis heute gegen die Erkenntnis, dass man nicht das Tertium non datur über Bord werfen kann, ohne dass ihm die ganze klassische Axiomatik des Aristotelischen Denkens, d.h. Identitätssatz, verbotener Widerspruch und Satz vom zureichenden Grunde, auf diesem Wege folgt. In allen diesen Fällen, genau wie bei Hegel und Schelling, ist das theoretische Bewusstsein noch von den letzten Motiven der klassischen Identitätsmetaphysik dominiert. Denn wenn Denken und Sein metaphysisch identisch sind, dann muss sich die Reflexion *restlos* auf das Sein abbilden lassen. Es ist unmöglich, dass ein Reflexionsrest existiert, der dieser Abbildung auf das hundertprozentig objektive Objekt prinzipiell nicht zugänglich ist[72].

---

71 "Mechanismus" ist hier im engeren klassischen Sinn zu verstehen. Es darf aber nicht vergessen werden, dass außerdem ein weiterer, trans-klassischer Begriff des Mechanismus existiert, der heute schon in der Biologie weitgehende Verwendung findet. Es lässt sich auch sagen, dass vom quantentheoretischen Standpunkt aus sich der Gegensatz von "mechanisch" und "nicht-mechanisch" überhaupt auflöst. Vgl. dazu auch Norbert Wiener, Cybernetics. S. 56.

72 Die intuitionistische Kritik versucht, da sie nur das Tertium non datur für infinite Bereiche suspendiert, die Frage der endgültigen Abbildung logischer Operationen auf einen mathematisch-gegenständlichen Zusammenhang in der Schwebe zu halten, also sich letzten Endes weder für noch gegen den Aristotelismus in der Logik zu entscheiden. Es ist in der Tat, solange man überhaupt auf dem Boden der zweiwertigen Logik stehen bleibt, unmöglich, sich definitiv gegen den Platonisch-Aristotelischen

Die Idee eines solchen Reflexionsüberschusses ist jedoch gerade die neue logische Entdeckung, die durch den transzendentalen Idealismus gemacht worden ist. Aber der Idealismus war historisch nicht imstande, die phantastischen Konsequenzen der neuen Perspektive, die er implizit im vollen Maße besaß, zu ziehen. Von Kant an ist die Einsicht fest etabliert, dass der klassische Formalismus eine zwar notwendige, jedoch unzureichende Grundlage für das Denken darstellt. Wir haben aber bereits gezeigt, dass der nächste Schritt, den diese Einsicht hätte provozieren müssen, vom Idealismus nicht vollzogen werden konnte. Nämlich die Schaffung eines nicht-Aristotelischen Formalismus auf der Basis einer *zweiten Negation*.

Wenn sich nämlich die Reflexion nicht ohne Restbestand ("das Dritte") in das reine, isolierte und hundertprozentig objektive Objekt auflösen lässt, sie sich aber *trotzdem* weiter "nach außen" richtet und sich in mythologischer Form reflexionseigene Gegenstände (z.B. *der* Pegasus, *die* Seele, *das* Denken, *die* Gravitation) setzt, dann kann die Denktätigkeit selbst, die solches tut, nicht mehr in einem einzigen Negationsverhältnis zur Objektivität stehen. Denn einmal ist sie *nicht* das Objekt erster Ordnung, das echte Ding, sie ist aber außerdem auch nicht das Objekt zweiter Ordnung, der von ihr selbst produzierte Pseudogegenstand (wie Pegasus). Von beiden hebt sie sich negierend ab. Aber es ist nicht dieselbe Negation. Im echten Ding wird vom Bewusstsein etwas anderes negiert als im gesetzten Pseudogegenstand!

Im ersten Fall setzt das Bewusstsein in den Erlebnissen: Das bin ich nicht, sich negierend, von seinem Gegenstande ab, weil er nicht antwortet. Das bloße Ding ist tot und kausal gebunden. Es hat keine potentielle Transparenz für das sich ihm nähernde Erleben. Im zweiten Fall aber wird der Sinn: das bin ich nicht, in genau umgekehrter Bedeutung erlebt. Der Pegasus, die mir *objektiv* in der Welt begegnende Seele (das Du), der objektiv in Sprache und Schrift kristallisierte Gedanke, sind nicht ich, gerade weil sie mir widersprechen und weil sie eine potentielle Transparenz haben, die *nicht* die meine ist.

Es sind dies zwei metaphysisch grundverschiedene Negationen, in denen sich die lebendige Reflexion von ihren Gegenständen – seien sie nun physisch "real" oder nicht – absetzt. Der Satz: das bin ich nicht, in dem sich die Identität des Bewusstseins mit sich selbst konstituiert, hat somit zwei urphänomenal invers orientierte Bedeutungen. Ich bin weder das andere, das mir als undurchdringlich und tot begegnet, noch bin ich das andere, das mir als transparent und lebendig begegnet, denn es ist nicht *mein* Leben.

Aber warum erkennt dann die klassische Logik nicht an, dass sich das Denken vom Gedachten in *zwei* Negationen absetzt? Warum besitzt der Platonisch-Aristotelische Formalismus nur einen Negationsoperator? Wieder ist die Antwort in der klassischen Identitätslehre zu suchen. Die metaphysische Identität setzt – bevor sie sich endgültig konstituiert – die kontra-diktorischen Gegensätze von Ich und nicht-Ich voraus. Ein Drittes gibt es nicht. Was nicht Ich ist, ist nicht-Ich. Und das letztere ist Eins. Es gibt keine zwei verschiedenen Formen des anderen. (Deshalb zählt das Du nicht. Formallogisch gehört es zu den Dingen.)

Als Beweis dafür wird angeführt, dass die Gruppe der Gegenstände zweiter Ordnung durch die kritische Kraft der Reflexion jederzeit wieder aufgelöst werden kann. Der

---

Realismus des Begriffs zu entscheiden. Gegenteilige Behauptungen haben immer nur eine partielle Gestalt des Formalismus im Auge. Vgl. etwa: W. V. O. Quine, From a logical point of view, S. 125.

Gedanke des Pegasus ist "bloße" Mythologie. In dem Urteil, dass er Ein-bildung ist, nimmt ihn die Reflexion wieder in sich zurück. Und was die Seele anbetrifft, so hatte Kant schon längst erklärt, dass sie kein echt konstituiertes Objekt, sondern nur eine regulative Idee des Denkens sei. Solche Gegenstände, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, sind "Schein". Es ist selbstverständlich, dass ein Denken, das ein Korrespondenzverhältnis zum echten Objekt sucht, nicht nötig hat, sich durch eine metaphysisch ernst zu nehmende Negation vom bloßen Schein abzusetzen. Es löst denselben ja ohnehin auf. Die zweite Negation würde also ins Leere stoßen. Sie ist in der klassischen Metaphysik überflüssig.

Damit wäre alles in Ordnung, wenn Kant nicht ausdrücklich erklärte, man müsse einen Unterschied zwischen empirischem Schein, der durch eine sachliche Fehlleitung des Verstandes entstehe, und "transzendentalem" Schein machen. Der erste ist ein bloßer Irrtum des Denkens und wird durch eine triviale Korrektur beseitigt. Der transzendentale Schein aber ist unauflöslich und "hört gleichwohl nicht auf, obschon man ihn aufgedeckt ... hat".

Der einleitende Abschnitt zur "transzendentalen Dialektik", der ganz dem Gedanken vom "transzendentalen Schein" gewidmet ist, hat einen enormen – und verhängnisvollen – Einfluss auf die idealistisch-spekulative Logik ausgeübt. Kant entdeckt hier plötzlich, dass für das Bewusstsein, abgesehen von der Klasse der dinglich-objektiven Gegenstände (deren logische Eigenschaften das legitime Thema der Aristotelischen Logik sind), es noch eine zweite Klasse von Gegenständen gibt, die sich auf keine Weise in die Reflexion zurücknehmen und ins Nichts auflösen lassen. Diese Gegenstände suggerieren einen objektiven Modus der Existenz, den sie schlechtweg nicht besitzen können. Aber obwohl wir das wissen, bleiben wir ihrer Suggestionskraft wehrlos ausgeliefert. "Die Ursache dafür", sagt Kant, "ist diese, unserer Vernunft ... Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, dass die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe ... für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird. Eine *Illusion,* die gar nicht zu vermeiden ist ..., denn wir haben es mit einer *natürlichen* und *unvermeidlichen* Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht und sie als objektive unterschiebt ..."[73]

Das widerspricht aller klassischen Tradition. Kant sagt hier etwas höchst Überraschendes. Nicht nur der echte (physische) Gegenstand der Reflexion, den wir als Gegenstand erster Ordnung bezeichnet haben, lässt sich nicht ins gastliche Denken hineinziehen und in ihm auflösen. Dasselbe gilt bis zu einem gewissen Grade auch von den Gegenständen zweiter Ordnung, die Produkte und Selbstsetzungen des Denkens sind. Die Reflexion entlässt sie zwar aus sich, aber wenn sie dieselben zurückzuziehen versucht, entdeckt sie, dass sich der ursprüngliche Prozess nur partiell rückgängig machen lässt. Es bleibt ein Restbestand der Reflexion "draußen", der sich der Zurücknahme in das Denken endgültig widersetzt. D.h., *der Reflexionsprozess ist nur partiell reversibel* und kann nur in inzidentiellen Beständen sich selbst gegenläufig werden. Also, wir mögen wohl den Pegasus *als solchen* als Einbildung begreifen, die Tatsache selbst aber, dass das Bewusstsein seine Bilder *notwendig* nach außen setzt, ist damit nicht aufgehoben. Der objektive Gegenstandsbereich der Gegenstände zweiter Ordnung bleibt auch dann bestehen, wenn einer seiner zufälligen Inhalte entfernt wird. Denn löst die Reflexion einen inzidentiel-

73 Kr. d. r. V. B 353 f.

len Inhalt auf, so tritt in die dadurch entstandene Leerstelle sofort ein anderer. Überdies enthält dieser Bereich drei nicht-inzidentielle Objekte des Bewusstseins, die sich überhaupt nicht auflösen lassen. Kant nennt sie " Gott", "Seele" und "Welt". In anderen Worten: Wir begegnen unserer "eigenen" Reflexion, sobald sie einmal vollzogen ist und sich als objektiver Gedanke kristallisiert hat, als etwas Fremdem, das uns in der gleichen absoluten Weise widersteht wie das tote physische Ding. Der alte Glaube der klassischen Logik, dass alle Reflexionsvorgänge in das Ich zurückgenommen und in ihm aufgelöst werden können, ist deshalb irrig.

Kant nennt das den "transzendentalen Schein", der zur wesentlichen Struktur von Bewusstsein überhaupt gehört. "Es gibt also", so sagt er, "eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verwirrungen zu stoßen, die jederzeit aufgehoben zu werden bedürfen."[74] Von hier aus datiert die dialektische Technik der Fichte, Hegel und Schelling. Wir wissen heute, welche Früchte dieselbe getragen hat. Die Frage ist: Müssen wir hier Kant sklavisch folgen, wie das der spätere spekulative Idealismus letzten Endes getan hat, oder hat Kant etwa den Sachverhalt, den er im Auge hat, inadäquat und perspektivisch verzerrt dargestellt? Betrachten wir etwas näher, was Kant gesagt hat. Er spricht einmal von einem "Schein" und einem "Blendwerk". Dieses Urteil ist offenkundig durch seine metaphysischen Vorurteile gefärbt. Die klassische Logik ist für ihn immer noch die formale Grundlage *alles* Denkens. Auf ihr baut er seine transzendentalen Kategorien auf, wie jeder Kenner der Kritik der reinen Vernunft weiß. Aber diese Logik setzt die Identitätsmetaphysik von Sein und Denken voraus. Das Sein ist aber bei ihm durch die Dinge an sich vertreten. Ihr Bereich ist die einzige *echte* objektive Dimension der Wirklichkeit. Entdeckt das Denken also plötzlich einen zweiten objektiven Bereich, in dem Geistiges eine ich-unabhängige Existenz hat, so muss das notwendig "Schein" oder "Blendwerk" sein. Auf diese Weise bleibt der klassisch-zweiwertige Rahmen des Denkens und die ihm korrespondierende Metaphysik gewahrt. Es existieren nur zwei metaphysische Komponenten: Subjekt und Objekt, die einander gegenseitig durch *eine* Negation verneinen. Eine zweite Negation, um sich gegen das "Blendwerk" abzusetzen, braucht das Ich nicht. Es wird ja ausdrücklich gesagt, das jener Schein ein *eigenes* Produkt der Vernunft ist. Und in der Negation setzt sich das Ich nur von *Fremdem,* nicht aber von dem Eigenen ab.

Dieser Auffassung aber, dass der transzendentale Schein etwas dem Ich Eigenes ist, widerspricht Kants unermüdlich wiederholter Hinweis, dass jenes "Blendwerk" eine "natürliche", eine "unvermeidliche" und "unhintertreibliche" Eigenschaft der Vernunft ist. Sie ist keinesfalls "künstlich" ersonnen und wird "nicht aufhören", soviel Angriffe die kritische Reflexion auch auf sie macht. Diese Beschreibung aber läuft direkt der idealistischen Annahme zuwider, dass das Ich im transzendentalen Schein etwas Eigenem begegne. Seine völlige Machtlosigkeit gegenüber diesem Schein zeigt unwiderleglich, dass hier ihm etwas Fremdes begegnet. Fremdes nicht im Sinn der natürlichen physischen Dinge, sondern in einem zweiten ebenso grundsätzlichen Sinn. Das Ich sagt

---

74 Ibid. B 354 f.

nicht nur zu den Dingen: Das bin nicht ich. Es spricht ein solches Negationsurteil auch gegenüber einem solchen Unhintertreiblichen aus, das sich durch alle seine Anstrengungen nicht bewegen lässt. *Das Ich besitzt also zwei fundamentale Negationsattitüden. Einmal der ersten Fremdheit des Dinges gegenüber und überdies vis-à-vis der zweiten Fremdheit, die es im Denken selbst entdeckt.* Zwei Negationen aber erfordern eine dreiwertige, nicht-Aristotelische Logik. Weder Kant noch seine Nachfolger aber waren in der Lage, solche Konsequenzen zu sehen, weil (wie wir bereits weiter oben ausgeführt haben) die Idee einer dreiwertigen Logik zu dieser Zeit einfach undenkbar war.[*]

Es ist aber nicht gestattet, Rekurs auf die Metaphysik zu nehmen, solange für ein Phänomen eine empirische Interpretation gefunden werden kann. Kants große logische Entdeckung war, dass das Ich als Subjekt des Denkens nicht nur außerhalb des Denkens, sondern auch im Denken etwas absolut Fremdes, das ihm Widerstand leistet, entdeckt. Er verlegt dieses zweite Fremdheitserlebnis sofort ins Metaphysische und nennt es den "transzendentalen Schein". Es fällt ihm nicht ein, festzustellen, dass das Ich dieser Fremdheit rein empirisch schon dadurch begegnet, dass das Denken nicht nur eigenes – *mein* Denken –, sondern ebenfalls das Denken der anderen Person, des Du, ist. Die totale Reflexion hat zwei einander unbedingt ausschließende Orientierungszentren: das Ich und das Du. Sie schließen einander genauso aus wie Ich und Es.

Unser Reflexionsmechanismus arbeitet auf folgende Weise. Wenn das Ich sich selber denkt, muss es sich als "objektive" Entität in der Welt denken. So kommt die Idee "Seele" als an sich seiende Essenz zustande. Die kritische Reflexion entdeckt dann aber, dass sie mit jener "Seele" nicht identisch ist – letztere ist ja ein bloßes *Objekt* des Reflexionsprozesses –, und versucht den Begriff eines Ichs, das als Objekt in der Außenwelt existiert, wieder aufzulösen. Merkwürdigerweise lässt sich der Prozess aber nicht mehr rückgängig machen. Der "unhintertreibliche" Schein der Seele besteht weiter. Warum? Weil es tatsächlich Iche als Objekte in der Außenwelt gibt. Jedes Du ist ein solches Objekt *für mich.* Die ursprüngliche Intention der Reflexion ist damit zwar ruht erfüllt, denn in ihr war das Ich als etwas ganz exklusiv Eigenes gedacht, aber sie ist in der Vielheit der existierenden Iche als Du übererfüllt. Die Reflexion macht die Entdeckung: Wenn sie sich selbst objektiv setzt, wird sie sich selbst fremd, d.h., sie entdeckt sich als Du und kann sich als solches nicht mehr in die eigene Privatheit zurücknehmen. Das Du ist dem Ich ebenso Negation wie das Ding. Aber der *logische* Tenor der Negation ist verschieden. Das Ding kommt aus der Fremdheit her und nähert sich uns in der Reflexion. Das Du kommt aus uns und geht in die Fremdheit, ohne je zurückzukehren. Diese inversen Fremdheitsbegriffe sind der klassischen Logik unbekannt. Sie kennt nur *eine* Gestalt des Anderssein. Jene nämlich die der Mensch im Prozess der Weltgeschichte an sich zieht und die am Ende aller Zeiten die unendliche Einheit im absoluten ἓν verspricht.

5. Der metaphysische Selbstwiderspruch des Denkens

Die totale Reflexion reflektiert sich also auf zweierlei Weise. Einmal im Ding. Das andere Mal im Du. Die klassische Logik behandelt ausschließlich das erste Thema. Das zweite existiert für sie nicht. Deshalb werden in der zweiwertigen Logik, die nur den Gegensatz von Ich und Es kennt, alle Relationen als Seins- (Ding-)Relationen interpre-

* siehe Anmerkung S. 84 / (Kapitel 1)

tiert. Die Welt ist der Inbegriff aller Dinge. Und der Grund alles Denkens ist das Sein überhaupt. Und das Sein des Seienden hat zwei, und nur zwei, metaphysische Komponenten. Ich-hafte Subjektivität und dingliche Objektivität. Und die Subjektivität, die sich entäußert, geht – ohne dadurch irgendwie mehrdeutig zu werden – in jene totale Objektivität über.

Ein solches einfaches Schema aber widerspricht völlig dem komplizierten Befund der empirischen Wirklichkeit, die wir erleben. Subjektivität kann sich auf zweierlei Weise ent-äußern. Einmal dem Ding gegenüber und außerdem angesichts des Du. *Es ist der Irrtum der klassischen Logik, Ding und Du als Objekt-überhaupt logisch gemeinsam* zu *behandeln.* Eine berechtigte Reaktion auf diesen Irrtum ist der ewig unausrottbare Glaube an die Seele, womit ausgedrückt werden soll, dass zwischen *objektiver* Subjektivität und dinglichen *Objekten* ein metaphysischer Unterschied besteht, der vor-absolut nicht aufgehoben werden kann. Derselbe würde – wenn überhaupt – erst in der coincidentia oppositorum, also in Gott verschwinden. Das Du gehört deshalb, transzendental betrachtet, einer anderen Objektkategorie an als das Ding. Die Theologie und der unbefangene Erkenntnisinstinkt des normalen Menschen haben das immer gewusst. Aber die formale Logik hat bisher keine Notiz davon genommen. Dafür bestehen legitime Gründe. Wir haben gesehen, dass eine sich konsequent durchführende Reflexion in der Kartesischen Richtung nach innen den Begriff einer objektiv mit sich selbst identischen Seele auflöst. Das im Innern existierende Ich erweist sich als eine Chimäre. Wenn der transzendental-spekulative Idealismus nichts anderes erreicht hat, dann hat er doch wenigstens durch seine Analysen den Subjektmythus eines objektiv im Körper wohnenden und individuell identifizierbaren Ichs zerstört.

Andererseits aber hat das Festhalten an der Idee eines objektiv reellen Subjekts sowohl die Idealisten als auch ihre geschworenen Gegner, die Materialisten, in gleicher Weise verhindert, das neue metaphysische Problem zu sehen, das aus der Kritik der Reflexion an sich selbst, die mit Descartes begonnen hat, endlich und schließlich doch mit sichtbaren Konturen herausgewachsen ist. Es ist heute ganz gleichgültig, ab man Idealist oder Materialist ist! Beide Schulen des Denkens sind sich in dem einzigen Punkt, der hier zählt, ganz einig. Beide versuchen nämlich die Wirklichkeit durch Reduktion auf ein einziges Prinzip zu erklären. Es spielt dabei nicht die geringste Rolle, dass dieses Grundprinzip von den Idealisten unendliches Subjekt und von den Materialisten Objekt (materielles Substrat) genannt wird. Beide Richtungen sind in gleicher Weise an der Technik des identitätstheoretischen Denkens orientiert.

Diese Technik ist dadurch charakterisiert, dass sie nur e i n e n transzendentalen Schnitt in der Wirklichkeit anerkennt. Den zwischen Subjekt und Objekt. Und Ziel des Denkens ist, diesen Schnitt dadurch aufzuheben oder wenigstens soweit unschädlich zu machen, dass man das Subjekt im Objekt und umgekehrt das Objekt im Subjekt identifiziert. Der Materialismus tut das erste und der Idealismus das zweite. Es hat aber der Entwicklung der symbolischen Logik in der Neuzeit bedurft, um deutlich einzusehen, dass auf diese Weise zwei Aussagengruppen produziert werden, die inhaltlich einander vollkommen äquivalent sind. Was verschieden ist, ist ausschließlich die Terminologie. Was sonst noch an Unterschieden existiert, ist rein historischer Natur. Der Idealismus blickt auf eine längere Geschichte zurück. Er ist deshalb mit einem reicheren Kategoriensystem ausgestattet als der Materialismus, dessen Geschichte im Ernst erst mit dem naturwissenschaftlichen Denken der Neuzeit beginnt. Prinzipiell aber kann auf dem Boden der zweiwertigen Logik jeder, aber auch jeder, idealistischen Kategorie eine korrespondie-

rende materialistische an die Seite gesetzt werden. Der ganz vergebliche Streit der Weltanschauungen, der durch die bisherige geistige Geschichte des Menschen geht, seit er das primitive Bewusstseinsniveau verlassen hat, ist ein Ausdruck der Tatsache, dass dieser semantisch höchst relevante Umstand bis in jüngste Zeiten so gut wie ganz unbekannt war.

Eine Folge dieses gemeinsamen identitätstheoretischen Denkens aber ist, dass Idealismus sowohl wie Materialismus die metaphysische Bedeutung der Tatsache ignorieren, dass Subjektivität nicht nur als Ich, sondern in gleicher Weise als Du auftritt. Beide eliminieren das Du, indem sie es entweder zum Subjekt oder zum Objekt schlagen. Der Idealismus bevorzugt die Formel: (Ich + Du = absolutes Objekt) ≡ absolutes Subjekt. Der Materialismus dagegen impliziert: (Ich + Du = absolutes Subjekt) ≡ absolutes Objekt. Keine der beiden Parteien ist in der Lage, die andere zu überzeugen, dass sie recht und die andere unrecht hat. Und das ist kein Wunder, da beide, ohne es zu wissen, genau dasselbe sagen. Man kann, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben[75], auf dem Boden *einer* Logik auch nur eine Metaphysik haben. Und der Materialismus ist genauso metaphysisch wie der Idealismus, obwohl er es nicht wahrhaben will[76]. Er ist ebenfalls reine Identitätstheorie.

Es macht also nichts aus, ob man das Du dem Subjekt oder dem Objekt zuredetet. In beiden Fällen endet das Denken bei dem absoluten Identitätsprinzip. *Wie aber, wenn man jenes Dritte wählt, an dem die Geschichte des gesamten bisherigen Denkens vorbeigegangen ist, und feststellt, dass das Du weder dem Subjekt noch dem Objekt zuzurechnen ist.* Die These erscheint auf den ersten Blick so absurd, dass es geraten ist, sofort zu erklären, warum sie so einen widersinnigen Eindruck macht. Es scheint, dass das Du entweder Subjekt oder Objekt oder beides zugleich sein muss, weil es für sich selber ein Ich (als Subjekt), für mich dagegen ein Du (also Objekt) und im Absoluten, wo Subjektivität und Objektivität zusammenfallen, als die Identität der Gegensätze auftreten muss.

Dazu ist folgendes zu sagen: Wenn das Subjekt *als* Ich mit dem Objekt metaphysisch identisch ist, dann ist das Du davon ausgeschossen. Ist das Subjekt aber *als* Du im Identitätsverhältnis mit dem Objekt, dann ist die Subjektivität als Ich ausgeschlossen. Das kann nicht anders sein, denn beide sind im Identitätsverhältnis gegenseitig exklusiv. Überdies, der Satz: Subjekt und Objekt sind metaphysisch identisch, ist in dieser und jeder äquivalenten Formulierung der Satz einer Basissprache. Sein Sinn sowohl wie seine Widerspruchfreiheit kann erst in einer Metasprache eruiert werden. Das erfordert, dass das Subjekt, das die Metasprache gebraucht, samt seiner Sprache aus dem Identitätsverhältnis ausgeschlossen ist. Damit aber sehen wir uns in dem Netz des folgenden Paradoxes gefangen: Wird bewiesen, dass der Identitätssatz wahr ist, dann ist er falsch, weil Beweis und beweisendes Subjekt nicht in die Identitätsrelation eingeschlossen sind. Ist er aber falsch, dann ist er richtig, weil sein Falschsein bedeutet, dass die Metasprache samt zugehörigem Subjekt, die vorher aus der Identitätsrelation ausgeschlossen waren, jetzt in sie eingeschlossen sind. Und ist er richtig, dann ist er falsch ... und so weiter ad nauseam.

---

75 Vgl. dazu G. Günther, Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion. Arch. Philos. VII/1,2 (1957).

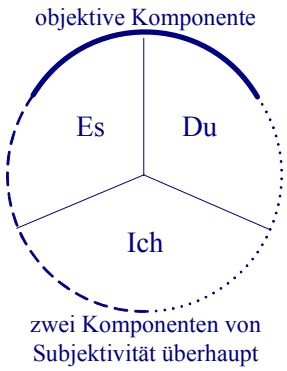
76 Zum metaphysischen Charakter des Materialismus (und speziell Marxismus) vgl. bes. Ernst Bloch: Subjekt-Objekt. Das ist handfeste marxistische Metaphysik. Siehe auch vom selben Verf.: Freiheit und Form. Bes. S. 138.

Die identitätstheoretische Orientierung des Denkens wird jedoch sofort hinfällig, falls wir annehmen, dass das zweite Negationsverhältnis zwischen Ich und Du nicht äquivalent dem ersten Negationsverhältnis zwischen Ich und Es ist. Führt man aber zusätzlich zur ersten klassischen Negation eine zweite für die gegenseitige Relation von Ich und Du ein, so erhalten wir anstatt einer identitätstheoretischen eine trinitarische Logik, die auf der prinzipiellen Nichtidentität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt sich aufbaut. Anstatt der zwei metaphysischen Komponenten, mit denen wir bisher gerechnet haben, erhalten wir drei. Das Objekt (das nicht mit dem Es zu verwechseln ist) repräsentiert auch weiterhin *eine* Komponente, aber Subjektivität oder Denken repräsentieren von jetzt ab *zwei.*

Dies darf aber keinesfalls so verstanden werden, als ob das Ich die eine Komponente "ist" und das Du die andere. Was an dieser Stelle genau verstanden werden muss, ist, dass Subjektivität überhaupt eigentümliche Eigenschaften der Distribution besitzt, die an keiner nur irgendwie denkbaren Stelle mit den "natürlichen" Unterscheidungen von Ich, Du und Es zusammenfallen. Sie hat in diesem Sinn dem faktisch Gegebenen gegenüber einerseits eine auflösende Wirkung, die bis in die tiefsten Gründe unserer Existenz hinunterreicht, andererseits etabliert sie eine bisher nicht geahnte ontologische Grenze im Ichsein überhaupt. Ich und Du also dürfen nur als Indexe der Tatsache verstanden werden, dass Subjektivität überhaupt (oder Denken überhaupt) zwei sich gegenseitig negierende Komponenten enthält, deren Trennungslinie keinesfalls mit der von Ich und Du zusammenfällt. Im Gegenteil. Das Ich enthält beide Komponenten, und das gleiche gilt für das Du. Aber beide Formen der Subjektivität enthalten die Doppelkomponente derart, dass die Art und Weise, wie sie im Ich enthalten ist, derjenigen, wie sie im Du auftritt, direkt widerspricht. Wir werden später exakte logische Wahrheitsfunktionen kennen lernen, die diesen Sachverhalt darstellen[77]. An dieser Stelle wollen wir uns begnügen, den Grundgedanken mit einigen einfachen Tafeln bzw. Zeichnungen zu erläutern. Das Verhältnis der beiden Komponenten von Subjektivität überhaupt zu Ich und Du ist *nicht* das der ersten Tafel:

Subjektivität überhaupt	
1. Komponente	2. Komponente
Ich	Du

Es ist vielmehr das der folgenden Tafel, in der die Umfangsbereiche von Ich und Du diesmal durch die radialen Trennungsstriche dargestellt werden, der Umfangsbereich der Komponenten aber durch die teils kontinuierliche, teils gestrichelte, teils punktierte Kreislinie:



77 Die hierher gehörige Theorie der dreiwertigen Reflexionsfunktionen wird im zweiten Bande systematisch dargestellt werden.

In einer adäquaten Darstellung des Verhältnisses von Ich und Du muss nämlich auch die Relation zum Es in Betracht gezogen worden. Die objektive Komponente, dargestellt durch den ununterbrochenen Sektor der Kreislinie, greift von Es auf Du über. Die eine der beiden subjektiven Komponenten, ihrem Umfangsbereich nach durch den gestrichelten Teil des Kreises angezeigt, wird von Es und Ich in gleichem Maße beansprucht, während die zweite subjektive Komponente, abgebildet als punktierter Abschnitt des Kreises, von Ich auf Du übergreift.

Der grundsätzliche Unterschied dieses Schemas gegenüber der Struktur des klassischen zweiwertigen Denkens sollte unmittelbar deutlich sein. Die zweiwertig-idealistische These ist: Das Denken (die Subjektivität) greift über das Objekt über – und ist deshalb von höherer metaphysischer Ordnung. Die zweiwertig-materialistische These ist: Das Objekt (Sein) greift über das Subjekt über. Die Existenz des Subjekts ist deshalb ausschließlich im Sein gegründet. Zwischen diesen beiden Extremen schwankt das bisherige philosophische Denken hilflos hin und her und kann zu keiner Entscheidung kommen. Eine Entscheidung ist in der Tat unmöglich, weil beide Alternativsituationen einander logisch genau äquivalent sind und auf beiden Seiten, metaphysisch betrachtet, das gleiche ausgesagt wird. Was verschieden ist, ist – wie bereits früher angedeutet – allein die Terminologie.

Die Lösung des jahrtausende alten Streits liegt offenkundig darin, dass beide Parteien recht haben. Das Subjekt greift über das Objekt über und das Objekt in gleichem Maße über das Subjekt. Auf dem Boden der zweiwertigen klassischen Logik können nicht beide Aussagen zugleich wahr sein. Wohl aber auf dem Fundament einer dreiwertigen nicht-Aristotelischen Logik. Nehmen wir nämlich an, dass der allgemeine Ausdruck "Subjektivität" doppelsinnig ist und dass stets hinzugefügt werden muss, ob Ich-Subjektivität oder Du-Subjektivität verstanden werden soll, dann ändert sich das Bild radikal. Ein Blick auf das obige Kreisschema lehrt uns, dass das Subjekt *als Ich* über das Es übergreift. Das ist der Sinn der idealistischen These. Wir lernen aber überdies, dass Subjektivität *als Du* ihrerseits vom Sein übergriffen wird. Das ist der logisch unwiderlegliche Wahrheitsgehalt der materialistischen These.

Der metaphysische Irrtum der klassischen Logik ist, dass angenommen wird, dass sich die Gegensätze von Ich und Es genau mit denen von Subjekt und Objekt decken. Das ist für einen zweiwertigen Formalismus auch nicht anders möglich. Gemäß dem obigen Schema aber ist Es nicht mit dem Umfang der objektiven Komponente identisch und weder Ich noch Du mit dem Umfang von Subjektivität überhaupt.

Alle drei Grundmotive einer nicht-Aristotelischen trinitarischen Logik, Es sowohl wie Du und Ich, sind Komposita zweier metaphysischer Komponenten. Das Es ist ein Resultat von Objektivität und Ich-Subjektivität. Das Du ist ein Resultat von Objektivität und Du-Subjektivität, und das Ich ist schließlich aus einem Anteil von Ich-Subjektivität und einem zweiten Anteil von Du-Subjektivität aufgebaut.

Überdies ergibt sich aus dem obigen Schema, dass eine dreiwertige Logik, im Gegensatz zur klassischen Logik, einen hermeneutischen Charakter haben muss. Das wird ohne weiteres klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es der Interpretation freisteht, die drei Werte dieser Logik entweder mit den drei thematischen Motiven Ich, Du und Es zu identifizieren oder aber mit den drei Komponenten Sein (Objektivität), Sinn (erste Subjektivität) und Akt oder Kommunikation (zweite Subjektivität). Beide Interpretationen sind einander ebenbürtig und können dreiwertig-widerspruchsfrei nebeneinander

durchgeführt werden. Ihnen korrespondieren zwei verschiedene Formalismusbegriffe. Die klassische Logik kennt nur den einfachen Unterschied von logischer Form und Inhalt. Was für eine gegebene Stufe nicht Form ist, muss Inhalt (Material) sein. Das ist schon in der Aristotelischen Metaphysik genau ausgeführt und hat sich von da bis in die Gegenwart erhalten.

Dieser einfachen Dichotomie von Form und Inhalt, die auch die Kritik der reinen Vernunft noch vollkommen beherrscht und die selbst in der Hegelschen Logik nicht überwunden ist, tritt jetzt ein doppelter Formkonzept gegenüber, wodurch der vorher absolute Gegensatz von Form und Inhalt relativiert wird. Was Form und Inhalt auf einer gegebenen Stufe ist, hängt ganz von der durch die Interpretation gegebenen Anordnung der Motive ab. So ist z.B. die Ich-Subjektivität für sich selbst reine Form. Relativ zur Du-Subjektivität aber ist sie Inhalt. Der hermeneutische Charakter der neuen trichotomischen Struktur wird ersichtlich, wenn wir das Aristotelische Schema mit dem neuen vergleichen. Zweiwertig gilt der einfache ontologische Gegensatz:

Form – Inhalt.

Dreiwertig aber die hermeneutische Alternative:

Erste Form – zweite Form – Inhalt

oder

Form – erster Inhalt – zweiter Inhalt.

Versucht man auch hier nun an der klassischen Gestalt der Metaphysik d.h. einer Lehre vom (absoluten) Sein des (relativ) Seienden, festzuhalten, entdeckt man auf der Basis einer dreiwertigen Logik alle Seinsaussagen. Die Identität von Subjekt und Objekt kann Identität von erster *oder* zweiter Subjektivität mit dem Objekt sein, aber nicht beides. Denn beide Identitätsaussagen haben verschiedene logische Werte im trinitarischen System.

Alles das zeigt deutlich, dass seit Descartes die Bewusstseinsstruktur des Menschen dem klassischen Schema des formalistischen Denkens allmählich zu entwachsen beginnt. Der Prozess beginnt langsam, aber nimmt nach Leibniz sehr bald ein schnelleres Tempo an. Im deutschen Idealismus wird dann noch einmal ein letzter gigantischer Versuch gemacht, das sich verändernde Bewusstsein mit den materialen Gehalten der bisherigen Tradition in Einklang zu bringen. Der Versuch scheitert, weil er mit unzureichenden Mitteln unternommen wird, und weder Kant noch seine Nachfolger begreifen, dass die seit der Kartesischen Zeit sich entwickelnde neue Mentalität des Menschen in erster Linie eine neue abstrakte Struktur des Denkens fordert. Statt dessen hält man verzweifelt an der klassisch-zweiwertigen Schematik fest. Das Subjekt wird immer nur als Ich begriffen, und alle Problematik wird zwischen den antithetischen Polen von ichhaftem Subjekt-überhaupt und Objekt-überhaupt ausgesponnen.

Genau dieselbe Erkenntnishaltung beherrscht die sonst so unglaublich fruchtbare Entwicklung der mathematischen Logik seit 1850. Es werden auf diesem Gebiet die erstaunlichsten, aller klassischen Tradition stracks zuwiderlaufenden Entdeckungen gemacht. Die bedeutendste unter denselben ist vermutlich Gödels Satz von der Transzendenz der Widerspruchsfreiheit in jedem gegebenen logischen System[78]. Dieser

78 Siehe Kurt Gödel, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. Monatshefte für Mathematik und Physik. Bd. 38. (1931). S. 173-198. Siehe dazu auch vom Verf.: Logistik und Transzendentallogik, Die Tatwelt 16, 4 (1940) S. 135-147.

Satz allein vernichtet die klassische Konzeption der Metaphysik als Fundamentalontologie alles Seienden. Aber auch im mathematischen Denken presst man mit merkwürdiger Beharrlichkeit alles Neue, das entdeckt wird, in das Prokrustesbett des klassischen zweiwertigen Formalismus. Man beginnt zwar Warnungssignale wahrzunehmen – die auftauchenden Paradoxien von Russell, Burali-Forte, Richard und anderen sind solche Warnungszeichen –, aber sie werden nicht beachtet, und man bemüht sich beharrlich weiter alles im zweiwertigen System unterzubringen. Dieses verzweifelte Anhängen an der Tradition des klassischen Formalismus zeigt sich sogar dort, wo man neuerdings mehrwertige Systeme untersucht. Man gibt hier zwar die mögliche Mehrwertigkeit eines Logikkalküls zu, aber man bemüht sich weiter die Werte klassisch im Sinne einer "wahr-falsch"-Relation zu interpretieren. Entweder deutet man die Werte als Stufen einer Wahrscheinlichkeitslogik, behält also "wahr" und "falsch" als Grenzwerte mit einer Skala von Bruchwerten dazwischen[79], oder man stellt die Werte in zwei Gruppen von "designierten" und "nicht-designierten" Werten und stipuliert, dass die designierten Werte Wahrheit anzeigen sollen [80]. Eine dritte Möglichkeit ist, dass man die Werte als Modalitäten auffasst [81]. Aber damit hat man sie ihrer grundsätzlichen Bedeutung entkleidet, denn Modalitätsstrukturen sind etwas, was *innerhalb* des Rahmes der klassischen Logik auftritt. Sie können deshalb nicht herangezogen werden, um selbst den Rahmen einer erweiterten Logik zu bilden[82].

Man hat noch nicht begriffen, *dass der Bedeutungssinn einer Logik vom Bedeutungssinn ihrer Werte determiniert wird* und dass, solange man einen klassischen Bedeutungsgehalt seinen Werten unterlegt, der philosophische Charakter einer solchen Logik unvermeidlich klassisch bleibt. Das Vorbild Hegels, der in allen seinen Logiken den Wert "falsch" eliminiert, hätte zu denken geben sollen. Leider ist Hegels Reputation unter den Kalkülrechnern so schlecht, dass man seinen Gedankengängen auch dort nicht die geringste Beachtung schenkt, wo sich merkwürdige Übereinstimmungen mit modernen logischen und mathematischen Entwicklungen ergeben.[83]

Auch hier also jenes merkwürdige Phänomen, dass die weitere Entwicklung sich selbst abbremst. Die Bewusstseinsgeschichte des Abendlandes und der weltgeschichtlichen Epoche, der Europa angehört, ist zu Ende. Das zweiwertige Bewusstsein hat alle seine inneren Möglichkeiten erschöpft, und dort, wo sich bereits neue spirituelle Grundstellungen zu entwickeln beginnen, werden sie gewaltsam in dem alten längst zu eng gewordenen klassischen Schema interpretiert. Man kann eben eine alte Logik nicht ablegen wie ein fadenscheinig gewordenes Kleid. Der Übergang von der klassisch-Aristotelischen Gestalt des Denkens zu einer neuen und umfassenderen theoretischen

---

79 Siehe z. B. Hans Reichenbach, The Theory of Probability (Revidierte Übersetzung der Wahrscheinlichkeitslehre, Leyden 1935), Berkeley and Los Angeles 1949 (Univ. Cal. Press).

80 So bei J. B. Rosser und A. R. Turquette, Many-valued Logics.

81 Siehe Łukasiewicz, Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls, Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et de Lettres de Varsovie. XXIII (1930) Classe III, S. 57-77. Vgl. auch O. Becker, Einführung in die Logistik. Bes. S. 65 ff.

82 Dies ist ganz deutlich bei O. Becker festzustellen. Charakteristisch ist der Anschluss an C. I. Lewis. Vgl. S. 64.

83 Auf solche Übereinstimmungen ist vor einigen Jahren in einem an der Harvard-Universität gehaltenen Vortrag von Prof. P. de Corbeiller hingewiesen worden. In diesem Sinn ist auch das äußerst aufschlussreiche Buch von A. Speiser, Elemente der Philosophie und der Mathematik, zu bewerten. Siehe bes. S. 56 ff.

Bewusstseinslage erfordert eine seelische Metamorphose des gesamten Menschen. Einer nicht-Aristotelischen Logik muss ein trans-Aristotelischer Menschentypus entsprechen und dem letzteren wieder eine neue Dimension menschlicher Geschichte[84].

Solche Perspektiven setzen voraus, dass es einen aussprechbaren und sogar exakt definierbaren Erlebnissinn gibt, der menschlich fassbar ist und jenseits der äußersten Grenzen der klassischen Logik liegt. Gerade das aber ist seit zweitausend Jahren nachdrücklich, und bisher mit nicht wegzuleugnendem Erfolg, bestritten worden. Wenn man der klassischen Logik ihren leeren Formalismus vorgeworfen hat, so ist von den Verteidigern desselben immer wieder darauf hingewiesen worden, dass gerade die radikale Leerheit dieses Formalismus der Aristotelischen Logik ihre absolute und schlechthin unüberbietbare Allgemeinheit sichert. Dieser Formalismus ist identisch mit dem abstraktesten und total unbestimmten Begriff von Etwas-überhaupt[85]. Wenn wir denken, müssen wir etwas denken; und wenn die klassische Logik diesen Sinn von Etwas schlechthin definiert, dann muss alles überhaupt Denkmögliche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unter ihr Diktum fallen. Denn einen allgemeineren Sinn des Denkens als den, der nichts weiter als die objektive Etwas-Schematik des Bewusstseins definiert, kann es unmöglich geben. Bewusstsein entzündet sich an dem Gegensatz zum Etwas, also ist in der Definition von Etwas-überhaupt der universale Umfang alles überhaupt möglichen Bewusstseins impliziert.

Das klingt sehr überzeugend; und es ist in der Tat ausgeschlossen, die Entwicklung eines nicht-Aristotelischen Formalismus in Angriff zu nehmen, ehe dieses formidable Argument nicht endgültig widerlegt ist. Denn erst in einer solchen Widerlegung werden die neuen logischen Motive, die zum Aufbau einer mehrwertigen Logik führen, als zwangsläufige Erweiterungen der bisherigen Theorie des Denkens deutlich sichtbar.

Es wird also zuerst zu zeigen sein, dass der Sinn des Etwas in seiner klassischen Definition begrenzt und nicht total allgemein ist. Es wird dann zusätzlich zu zeigen sein, welche Sinnmotive im klassischen Begriff des Etwas *nicht* vertreten sind und wo sich dieselben in der bisherigen Geschichte des Denkens als trans-Aristotelisch gezeigt haben. Die Erledigung dieser beiden Aufgaben wird das noch verbleibende Geschäft des ersten Teils dieses Werkes sein. Im zweiten Band wird dann der wahrheitstheoretische Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik folgen, die mehr als bloßer formaler Kalkül ist und sich uns als echte Logik der Philosophie gibt. Wir beginnen also im nächsten Kapitel mit einer speziellen Sinnanalyse des Denkens, das sich auf dem Boden der Platonisch-Aristotelischen Logik entwickelt. Wir werden sehen, dass der Sinn des Denkens, das sich am zweiwertigen Formalismus orientiert, ein extrem einseitiger ist. D.h., der klassische Formalismus besitzt nur ein einziges metaphysisches Thema, dem jedes faktisch auftretende Denkmotiv, gleichgültig, ob es legitim unter dieses Thema fällt oder nicht, prinzipiell untergeordnet wird. Der rational formulierbare Sinn dieses Themas wird durch die philosophische Axiomatik der klassischen Logik umschrieben. In diese Axiomatik gehören:

der Satz der Identität,
der Satz vom verbotenen Widerspruch,

---

84 Das ist das Thema einer in Vorbereitung begriffenen Untersuchung des Verf. über dreiwertige Geschichtsmetaphysik, weshalb wir hier an diesem Gedanken flüchtig vorübergehen.

85 D.h., streng formale identitätstheoretische Sätze gelten in allen überhaupt möglichen Welten. Vgl. H. Scholz, Metaphysik als strenge Wissenschaft. S. 140.

der Satz vom ausgeschlossenen Dritten
und als Zusatzaxiom:
der Satz vom transzendentalen Grunde.

Die detaillierte Sinnanalyse der beiden Grenzaxiome, nämlich des Tertium non datur und des Satzes vom Grunde, wird uns die relativ enge Begrenzung des theoretischen Erlebnissinnes des Bewusstseins, der in der traditionellen Logik investiert ist, enthüllen. Eine Reflexion aber, die eine solche Grenze feststellt, ist selbst über dieselbe hinaus ... Wir werden also in der Lage sein, aus der Haltung dieser Reflexion die neuen Motive abzuleiten, aus denen sich die Vollthematik einer drei- und schließlich generell n-wertigen Logik aufbaut. Da in dem folgenden Text auf Hegel sowohl wie auf die Gedankengänge der symbolischen Logiker ziemlich häufig Bezug genommen wird, fühlt der Verfasser, dass er diese vorläufigen Betrachtungen nicht schließen kann, ohne etwas Grundsätzliches zum Thema: Hegel und die Logistik, zu bemerken.

Es wird Hegel von Seiten der mathematisch-formalistisch orientierten Logiker mit Empörung vorgeworfen, dass er den Widerspruch in der Logik zulasse. Darauf ist erstens zu fragen: Welche Logik? Meinen die Kritiker die Hegelsche Metaphysik, die unter dem gebräuchlichen Namen "Große Logik" auftritt? Oder meinen sie etwa eine bisher noch nicht entdeckte formale Struktur der Reflexion, die in diesem Typus von Metaphysik (nicht allzu erfolgreich) gehandhabt wird? Im ersten Fall erledigt sich die Kritik durch den historischen Hinweis, dass es sich um eine materiale Ontologie handelt und nicht um das, was der Logistiker (mit Recht) unter Logik versteht. Im anderen Fall aber ist etwas sehr Ernsthaftes zu bemerken. Der Widerspruch ist allerdings da. Und, horribile dictu, es gibt nicht einmal ein Mittel, ihn zu beseitigen. Auf klassischem Boden nämlich. Und das ist, was von Seiten der symbolischen Logik in unvernünftiger Weise verlangt wird.

Betrachten wir einmal die Natur dieses Widerspruchs. Wir haben weiter oben bereits angedeutet, dass die Technik der spekulativen Dialektik wenigstens ein Versuch ist, über das klassische Niveau des Denkens hinauszukommen. Es ist in demselben also bereits mehr oder weniger dreiwertige Gültigkeit impliziert. Man macht Hegel aber den Vorwurf, dass er einen *zwei*wertigen Widerspruch zulässt. Wie sieht demgegenüber die Situation auf der Seite der symbolischen Logik aus? Wir wählen ein bekanntes Beispiel. Unter den heute existierenden dreiwertigen Formalismen befindet sich einer, der von J. Słupecki auf Anregung von J. Łukasiewicz hin ausgearbeitet worden ist. Er enthält die Grundbegriffe der Implikation "Cpq", der Negation "Np" und des Tertium "Tp". Derselbe wird durch die folgenden Axiome bestimmt:

1) CqCpq
2) CCpqCCqr Cpr
3) CCCpNppp
4) CCNqNpCpq
5) CTpNTp
6) CNTpTp

Dazu bemerkt Łukasiewicz: "Zum System gehört die gewöhnliche Abtrennungsregel für die Implikation und die Einsetzungsregel. Das System ist in demselben Sinne widerspruchsfrei, unabhängig und vollständig wie die zweiwertige Aussagenlogik. Es ist

jedoch nicht möglich, die sechs Axiome unter Beibehaltung der beiden Schlussregeln in der zweiwertigen Logik widerspruchsfrei zu interpretieren."[86]

Der hier in der Konfrontation zwischen der zwei- und dreiwertigen Logik auftretende Widerspruch ist genau der gleiche, der der Hegelschen Logik zugrunde liegt. Dieser Widerspruch ist das logische Zentrum der Geschichtsmetaphysik Hegels. Wir haben oben bereits bemerkt, dass die Große und Kleine Logik ihrem strukturellen Aufbau gemäß noch zweiwertig sind. In der Geschichte aber projiziert sich die volle Reflexionstiefe des totalen Bewusstseinsraums auf die unmittelbare zweiwertige Seinsebene der physisch-faktischen Existenz. Die Vorgänge auf dieser Ebene also folgen den Gesetzen der klassischen Logik. Der totale Reflexionsraum des Ich- und Du-Bewusstseins aber kann nicht zweiwertig beschrieben werden, denn er ist erstens: Reflexion-in-anderes, zweitens: Reflexion-in-sich und drittens: Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-anderes. Projiziert man nun dieses dreischichtige Reflexionssystem auf die handfeste Ebene zweiwertiger historischer Entscheidungen, die wir konkrete Geschichte nennen, dann ergibt sich genau derjenige formale Widerspruch, von dem Łukasiewicz spricht, wenn ein dreiwertiges System in einem zweiwertigen unter Beibehaltung der ursprünglichen Regeln interpretiert werden soll. In diesem Sinn ist der Hegelsche Widerspruch ein legitimes Problem der symbolischen Logik.

Es ist selbstverständlich eine ganz andere Frage, ab Hegels Methode der Dialektik eine ausreichende Prozedur ist, um mit diesem Widerspruch so fertig zu werden, dass auf seiner Basis eine exakte, formalisierbare Logik der Philosophie und Geschichte möglich ist. Wir haben bereits keinen Zweifel darüber gelassen, dass diese Frage verneinend zu beantworten ist. Unser wichtigster Grund ist der folgende, die Technik der Platonischen Dialektik ein Notbehelf. Platos Konzept der Dialektik beruht auf der (für ihn) richtigen Einsicht, dass die Wahrheit nur im Diskurs zwischen Ich und Du ermittelt werden kann. Da aber die klassische Logik selbst den Unterschied zwischen Ich und Du ignoriert und nur die Differenz, die zwischen allen Ichen und dem Sein besteht, anerkennt, kann das Wahrheitsdifferential, das zwischen Ich und Du besteht, *logisch* nicht ermittelt werden. Es kann nur durch empirische Befragung des Gesprächspartners aufgehellt werden. Die ganze Wahrheit ist, wie die Platonischen Dialoge wieder und wieder zeigen, dialektisch, d.h. sie ist über den Gegensatz der Gesprächspartner verteilt, und sie tritt nur im gegenläufigen Spiel der Argumente zutage. Ein Meisterstück dieser Technik ist der Dialog "Protagoras", in dem Sokrates das Argument mit der These, dass die Tugend nicht lehrbar sei, beginnt und Protagoras die Gegenthese vertritt, dass dieselbe doch lehrbar sei. Die Entwicklung des Dialoges verläuft nun so, dass am Ende des Gesprächs die Gegner sich nicht etwa geeinigt haben. Beileibe nicht. Aber sie haben ihre Positionen vertauscht. Jetzt ist es Sokrates, der darauf besteht, dass die Tugend lehrbar sei, und Protagoras ist derjenige, der dies leugnet[87].

---

86 Vgl. Erkenntnis V. (1935) S. 176.

87 Dazu lesen wir gegen das Ende des "Protagoras": "Keineswegs, sprach ich, frage ich alles dieses aus irgendeiner anderen Absicht, als um zu ergründen, wie es sich wohl eigentlich verhält mit der Tugend und was sie wohl selbst ist, die Tugend. Denn soviel weiß ich, wäre dies nur erst ausgemacht, so würde auch jenes bald entschieden sein, worüber ich und du jeder eine lange Rede gehalten haben, ich, behauptend die Tugend sei nicht lehrbar, du, sie sei lehrbar. Und der jetzige Ausgang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich wie ein Mensch uns anzuklagen und anzulachen, und wenn er reden könnte sagen zu wollen: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras, du, der du im vorigen behauptest die Tugend sei nicht lehrbar, dringst jetzt auf das, was dir zuwider ist, indem du zu zeigen versuchst, dass

Die Wahrheit ist also gleichmäßig über das totale Reflexionssystem, das sowohl Ich und Du umfasst, verteilt, und *sie bleibt* in dieser Verteilung. Darüber hinaus zeigt Plato in dem Stellungswechsel, den Sokrates und Protagoras vornehmen, dass Ich und Du ein Umtauschverhältnis im gesamten System der Reflexion darstellen. Es ist nun offensichtlich, dass in einem System des Denkens, das den Unterschied zwischen Ich und Du nicht als Logistik, d.h. als formal relevant, anerkennt, die faktische Differenz zwischen ebenbürtigen Standpunkten nur empirisch dialektisch, d.h. im Wechselgespräch der Partner, entwickelt werden kann. Das gleiche geschieht in der Hegelschen Dialektik, nur dass jetzt auf physische Personen verzichtet wird. Antithetische Begriffe tun denselben Dienst.

Es ist aber ebenso offensichtlich, dass, sobald man eine formale Logik entwickelt, die den Unterschied von Ich und Du als theoretisch relevant und definierbar konstatiert, das Bedürfnis nach der dialektischen Technik verschwinden muss. Die Differenz, die vorher erst in der *materialen* Dialektik sichtbar wurde, ist jetzt bereits im System des *Formalismus* selbst aufweisbar, weil jedes Wahrheitsmotiv – wie wir im zweiten Teil dieses Werkes eingehend demonstrieren werden – mehrere logische Formen hat, deren Wahl davon abhängt, ob das betreffende Konzept vom Standpunkt des Ich, des Du oder des Es aus definiert werden soll. In anderen Worten: Die standpunktlichen Differenzen im Erfassen der Wahrheit, die in den Platonischen Dialogen sowohl wie auch in der Hegelschen Logik als materiale erscheinen und deshalb nur entweder in der Dialektik des Gesprächs oder im dialektischen Fortgang der Geschichte sichtbar gemacht werden können, treten in einer dreiwertigen Logik bereits als formale Differenzen in der Struktur der totalen Reflexion, auf die das Denken sich jetzt bezieht, zutage. Der ursprünglich ontologisch-material zu deutende Widerspruch im Gefüge der Wirklichkeit wird so zum formalen zwischen dem zweiwertigen und dreiwertigen System des Denkens. Es ist genau derselbe Widerspruch, der in der symbolischen Logik zwischen alternativen Kalkülen auftritt. Bei Hegel erscheint er nur in seiner metaphysisch-historischen Form.

Dadurch aber, dass man diesen Widerspruch im dreiwertigen System *aus* der Reflexion selbst verbannt, erscheint er jetzt zwischen Reflexion auf der einen und Wille (Entscheidung) auf der anderen Seite. Die Struktur des Willens bleibt zweiwertig. "Ich" kann zwar für sich selbst *und* für das andere Ich *denken,* aber "ich" kann nur für mich selbst *handeln.* Nur Sinn kann mitgeteilt werden, der Akt des Wollens aber ist von höchster Privatheit. Das Bewusstsein also, das beides ist, widerspricht sich weiter in seiner Existenz, obwohl die dreiwertige Reflexion den Widerspruch für die theoretische Einsicht längst aufgelöst hat. Wir begegnen hier wieder Kants "unhintertreiblichem Schein".

Derselbe Widerspruch existiert auf dem Boden der mathematischen Logik in dem Gegensatz zwischen postulativer Basis eines Kalküls und seiner rational deduktiven Struktur. Es besteht nicht der geringste formale Grund, warum der Kalkül zweiwertig

---

alles Erkenntnis ist, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Tapferkeit, auf welche Weise die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde. Denn wenn die Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntnis, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar. Jetzt aber, wenn sie sich als Erkenntnis offenbaren wird, worauf du dringst, Sokrates, wäre es ganz wunderbar, wenn sie nicht sollte lehrbar sein. Protagoras wiederum, der damals annahm sie sei lehrbar, scheint jetzt das Gegenteil zu betreiben, dass sie eher fast alles andere sein soll, nur nicht Erkenntnis, und so wäre sie doch am wenigsten lehrbar." F. Schleiermacher, Platons Werke, S. 211 f.

oder dreiwertig sein soll. Und wenn wir uns entschlossen haben, über den zweiwertigen Aufbau der Logik hinauszugehen, besteht wieder nicht der geringste Grund, warum wir uns mit der Einführung eines dritten Wertes begnügen sollen und warum wir nicht weiter zu allgemein n-wertigen Systemen übergehen sollen. Dem bloßen logischen Rechnen sind keine Grenzen gesetzt. Dieser zügellosen Freiheit der rechnerischen Spekulation aber widerspricht krass die Tatsache, dass jede materiale Interpretation eines Kalküls uns zwingt, dass wir uns postulativ auf eine bestimmte Gestalt des Kalküls beschränken. Wir können einen inhaltlichen Tatbestand entweder in einem zweiwertigen oder in einem dreiwertigen oder – sagen wir – zwanzigwertigen Kalkül beschreiben. Wir können seine rationale Struktur aber nicht definitiv wiedergeben und vor allem nicht semantisch interpretieren, wenn wir die Zahl der Werte unbestimmt lassen. Es muss also eine Entscheidung getroffen werden. Diese Entscheidung ist nicht einmal dadurch zu umgehen, dass wir mit einem Kalkül arbeiten, für den n = unendlich ist. Denn da "unendlich" selbst eine infinite Reihe transfiniter Stufen einschließt, hat ein Formalismus, der über eine unendliche Anzahl von Werten verfügt, auch eine unendliche Anzahl gegenständlicher Interpretationen. Statt des logischen Systems würden wir jetzt eine materiale Interpretation wählen. Damit wäre die postulative Basis unseres Denkens nur verschoben und nicht beseitigt. Statt dass der Formalismus postuliert wird, wäre jetzt der materiale Gehalt der Welt postulativ bestimmt. Das aber ist genau die Fichte-Hegel-Schellingsche Methode, in der die empirische Wirklichkeit in reine Spekulation aufgelöst wird.

Der Widerspruch zwischen Materie und Form, zwischen kontemplativer Reflexion und aktiver (postulativer) Entscheidung beherrscht die symbolische Logik genauso wie die spekulative Metaphysik des transzendentalen Idealismus. Nur tritt der Widerspruch in beiden Fällen an den entgegengesetzten Polen der Reflexion auf. Die symbolische Logik ist in ihrer bisherigen Entwicklung im wesentlichen zweiwertig aufgebaut worden. D.h., man hat mit richtigem Instinkt das Prinzip befolgt, mit einem absoluten Minimum an Werten auszukommen. Demgemäß ist die hier geübte postulative Methode auch streng formal. Die idealistische Logik hat genau die entgegengesetzte Haltung eingenommen; man hat (ohne zu wissen, was man tat) mit einer unendlichen Anzahl von Werten gerechnet. Damit verschwand der für alles theoretische Denken relevante Unterschied von Form und Inhalt. Folglich werden die auch in der spekulativen Logik unvermeidlichen postulativen Setzungen[88] material. D.h., das Denken produziert seine materiale Wirklichkeit selbst.

Beides sind Extremalfälle ein und derselben Situation, in der sich unser Denken existentiell befindet. Der zweiwertige Formalismus führt schließlich zum Nihilismus, denn er entleert das Bewusstsein von jedem Inhalt, weil alle seine Setzungen *nur* formal und deshalb bloß konventionell sind. Die moderne symbolische Logik, soweit sie "rein" ist und nicht interpretierte Mathematik, ist deshalb radikaler Konventionalismus, der jede philosophische Interpretation ablehnt, weil eine solche "metaphysisch" sein müsste. Die idealistische Logik des unendlichen Subjektes dagegen hat die letzten formalen Kategorien und damit individuelles Bewusstsein überhaupt eingebüßt. Deshalb ist am Denken hier überhaupt nichts Einzelnes mehr konventionell und willkürlich, weil statt dessen die ganze Welt als ein willkürliches Traumbild eines absoluten Bewusstseins erscheint. Wieder ist das Ende die Perspektive des Nihilismus, denn eine Willkürlichkeit, in der

88 Der Hegelsche Satz "Das Sein ist das Nichts" ist eine solche Setzung rein postulativer Natur.

nur noch Inhalt, aber keine bleibende Form ist, muss ins reine Nichts zerfließen, weil nichts die formlosen Inhalte zusammenhält.

Wie man sieht, die materiale Unendlichkeitsspekulation des Idealismus ist das genaue Korrelat des zweiwertigen Formalismus. Solange der Logik nur der Begriff des Ichs geläufig ist, muss sie immer zwischen den beiden Polen einer zweiwertigen Minimum-Subjektivität oder einer unendlich-wertigen Maximum-Subjektivität (Gott) oszillieren. Will man formal sein, so stellt man sich auf den Standpunkt der solipsistischen Minimum-Subjektivität – wobei alle philosophischen Inhalte verloren gehen. Ist das philosophische Interesse hingegen auf die Inhalte gerichtet, so lässt es sich nicht vermeiden, auf der Basis des absoluten, unendlichen Subjekts zu philosophieren. Damit geht aber der Formalismus verloren. Formalismus bedeutet abstrakte Kontrolle. Eine solche Kontrolle, ausgeübt von dem individuellen, isolierten Ich an dem absoluten, es umfassenden Subjekt ist eine Absurdität.

Diese fatale Alternative von Form- und Materialgesetzlichkeit aber wird durch die Einführung des Du als metaphysische Größe zum Verschwinden gebracht. Die alten Fragestellungen lösen sich auf, und neue treten an ihre Stelle. D.h., die Konzeption einer dreiwertigen philosophischen Logik impliziert ein neues metaphysisches Weltbild, dem sie die interpretativen Richtlinien liefert. Der Begriff einer solchen dreiwertigen Metaphysik, der in den späteren Ausführungen des zweiten Bandes eine beträchtliche Rolle spielen wird, sei hier kurz umschrieben.

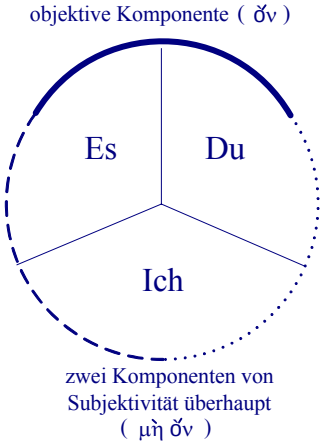
Es hat sich im Laufe der bisherigen philosophischen Entwicklung gezeigt, dass alle bisherigen einthematischen Wirklichkeitsbegriffe, die ausschließlich am *Sein* des Seienden als der metaphysischen Essenz der Realität orientiert waren, den an sie gestellten Forderungen der Philosophie, sowohl wie der Einzelwissenschaften, nicht gewachsen gewesen sind. Als ontologische Metaphysik steht die gegenwärtige Philosophie der Auflösung der Seinsthematik, die sich in der gegenwärtigen Nuklearphysik vollzieht, völlig hilflos gegenüber. Es treten neuerdings in den empirischen Wissenschaften Faktoren auf, die auf keine denkbare Weise mehr auf die alte Formel Sein des Seienden zu reduzieren sind.

Unter diesen Umständen wird hier die Auffassung vertreten, dass die Wirklichkeit philosophisch nur dann adäquat verstanden werden kann, wenn man annimmt, dass das Thema "Sein" nur eine isolierte Komponente der vollen Realität der Wirklichkeit repräsentiert. Diesem alten ontischen Thema tritt auf dem Boden einer dreiwertigen Logik ein zweites Thema 'Bewusstsein' (Sinn) gegenüber, das wir in Anlehnung an einen Platonischen Sprachgebrauch das *meontische* Thema nennen wollen. Wir werden das Wort allerdings in einem von Plato abweichenden Sinn gebrauchen. Nach Plato ist das μὴ ὄν in das absolute Sein (τὸ ὄντως ὄν, ἡ οὐσία) eingeschlossen bzw. ihm metaphysisch untergeordnet. Es ist nichts Ebenbürtiges. Das μὴ ὄν bedeutet metaphysische Minderung. Deshalb repräsentiert die empirische Körperwelt – wie sie eine Mischung von τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν ist – eine abgeschwächte Stufe der Wirklichkeit.

Diese Interpretation des meontischen Elements an der Wirklichkeit ist eine unvermeidliche Folge des zweiwertigen Denkens. In einer Alternativsituation muss das eine oder das andere logische Motiv dominieren. Dieser Denkzwang aber verschwindet in einer dreiwertigen Logik. Das Aufgehen des einen Themas in dem anderen ist jetzt unmöglich. In der klassischen Logik besetzt das ὄν und das μὴ ὄν je einen Wert; das ὄν den positiven, während der negative Wert als der meontische zu gelten hatte. In einer drei-

wertigen Logik aber ist es unvermeidlich, dass eines der beiden Themata zwei Werte besetzt. Damit kann keines der beiden Themata als einfache Inversion des anderen gedeutet und damit zum Verschwinden gebracht werden.

Nach dem, was wir oben über die dreiwertige Ich-Du-Es-Relation bemerkt haben, ist es offensichtlich, welches der beiden Themata einen und welches zwei Werte besetzt. In der Es-Thematik kehrt das klassische Seinsthema wieder. Da es Identität mit sich selbst ist, besetzt es einen, und nur einen, Wert. Dementsprechend bleiben für die meontische Thematik des Denkens zwei Werte reserviert. Sie entsprechen der Differenz von Ich und Du in der Subjektivität. Als doppelwertige aber ist die meontische Thematik nicht mehr in der ontologischen auflösbar. Überdies ist, wie bereits das Schema



vermuten lässt, weder der Du-Sektor des Denkens auf das Ich noch umgekehrt der Ich-Sektor auf den des Du direkt, innerhalb der meontischen Thematik, abbildbar.

Daraus muss ein völlig neuer Typus der Metaphysik resultieren. Die klassische Metaphysik war monothematisch. Ihr einziges Thema war *Sein* des Seienden. Sein war das einzige Substrat der Wirklichkeit. Demgegenüber tritt die transklassische Metaphysik als mehr-thematisch auf. An Stelle des Seins als des einzigen metaphysischen *Substrats* der Realität besitzt die Wirklichkeit jetzt *drei* ebenbürtige metaphysische *Komponenten.* Dem Übergang von der zweiwertigen zur dreiwertigen Logik entspricht ein entsprechender Schritt von der identitätstheoretischen zu einer trinitarischen Metaphysik, die auf der Voraussetzung beruht, dass die metaphysische Struktur der Welt nicht aus einem solitären Substrat erklärt werden kann, das unter dem Namen "Sein" auftritt, sondern dass vielmehr das, was wir als Wirklichkeit verstehen, das Produkt dreier metaphysischer Komponenten ist, die alle drei in einem bestimmten Sinne "sind". Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit erfordert zu ihrer Erklärung nicht ein, sondern drei metaphysische Themen. Oder, noch anders ausgedrückt: Existenz tritt in drei metaphysischen Varianten, als Ich, als Du und als Es auf.

Die Inder, die soviel bessere Metaphysiker sind als wir Europäer, besitzen ein Gleichnis, das Buddha zugeschrieben wird und das den Sachverhalt treulich erläutert. Wirklichkeit wird dort den Ährengarben verglichen, die zur Zeit der Ernte aufrecht aneinander gelehnt auf den Feldern aufgestellt werden. Damit sie aufrecht stehen bleiben, sind gerade drei Garben nötig. Buddha vergleicht nun die Wirklichkeit nicht mit den Garben, sondern mit dem Aufrechtstehen, das durch das Aneinander-gelehntsein der drei Garben zustande kommt. Das Gleichnis hat mit unserer Denkweise gemein, dass hier die Wirklichkeit ganz unontologisch interpretiert wird. Die Wirklichkeit ist nicht die seienden

Garben, sondern das stofflich nicht existierende Aufrechtstehen. Wir gehen nicht ganz so weit und geben zu, dass die Wirklichkeit *auch* als Sein gedacht werden müsse, fügen aber mit Hegel hinzu, dass das ihr geringstes und unwesentlichstes Moment ist. Zur Wirklichkeit gehört außerdem das Thateron (die "erste" Negation) und das "Dritte" (Hegels "zweite" Negation). Was wir Wirklichkeit nennen, ist das Gewebe aus diesen drei Komponenten – und nicht die Komponenten selbst. Das Gesetz aber, nach dem jenes Gewebe gesponnen ist, ist der "Gegenstand" der mehrwertigen Logik.

Das Metaphysische ist prinzipiell das Negative. Darum lesen wir bei Hegel: "Die Welt ist das vom Geist Gesetzte, sie ist gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber ist das Affirmative, der Schöpfer; in ihm ist das Nichts das Natürliche." Dies ist der genaue Gegensatz zur klassischen Tradition, laut der das Metaphysische das prinzipiell Positive ist und nur als negativ im Gegensatz zur erscheinenden unechten Positivität der Welt interpretiert wird. Aber mit einer Negativität, die in "Wahrheit" Positivität ist, kann das Denken nichts anfangen. Es kann, wenn es "metaphysisch" sein soll, nur monoton verneinen. Daher Hegels berühmtes Wort von der Nacht des Absoluten, in der alle Katzen grau sind. Es ist speziell an Schelling adressiert, aber es richtet sich sachlich gegen die ganze Areopagitische Tradition der ontologischen Metaphysik. Gemäß dieser Tradition kann man über das Absolute nur negative Aussagen machen, die folgenden Typ haben: Es ist nicht das und nicht das und nicht das ... usw. Jede dieser Pseudoaussagen ist unbestimmt vieldeutig, weil es neben der verneinten (klassisch) positiven Deutung kein Drittes gibt. Schreiben wir nun aber diese Sätze auf ein meontisches System um, das mindestens zwei Negationen haben muss [89], so dass Unterschiede erster und zweiter Negation in den metaphysischen Aussagen auftreten, dann macht das "graue Neutrum" der klassischen Metaphysik einem Mächtigkeitsgefälle Platz, in dem Implikationen und damit "positive" Aussagen über das Negative möglich sind. Und zwar überraschend variierte Aussagen insofern, als sich aus den primären Negationen ~ und ~' noch sekundäre Negationen ableiten lassen[90]. Mit anderen Worten: Die negativen Daten des Dionysius Areopagita sind jetzt nicht mehr ein bloßes Sammelsurium eintöniger Negationen, sondern eine Aussagegruppe mit bestimmt formulierbarem Inhalt *relativ zu einer neuen logischen Dimension.*

An anderer Stelle haben wir die Unterscheidung zwischen Reflexionsbreite und Reflexionstiefe eingeführt [91]. Die klassische Logik beschreibt nur die Struktur der Reflexionsbreite. D.h., für das zweiwertige Denken ist die ganze Wirklichkeit eine vom Licht des Bewusstseins übergossene Weltlandschaft, an deren bunter Oberfläche sich die Strahlen der Reflexion brechen. Es gehört zum Sinn des Seins, dass es sichtbar ist. Gegenständliche Existenz ist prinzipiell wahrnehmbar [92], und ein Sein, dem man nicht begegnen kann, ist ein Widerspruch in sich selbst. Darum zeigt das Sein dem Denken nur Oberfläche. Deshalb haben Aussagen über das Absolute, die allein in der Dimension der Reflexionsbreite gemacht werden, keinen angebbaren metaphysischen Sinn. Das ist von den mathematisierenden Naturwissenschaften mit richtigem Instinkt begriffen worden.

---

89 Wir wollen diese beiden Negationen mit ~ (klassisch) und ~' (trans-klassisch) bezeichnen.

90 Das System der sekundären Negationen wird im zweiten Bande entwickelt werden.

91 Vgl. G. Günther, Archiv für Philosophie. VII/1,2 (1951) Siehe bes. 24 f.

92 Was weder direkt noch indirekt beobachtbar ist, existiert deshalb gemäß den Kriterien der Naturwissenschaften nicht. Das prinzipiell nicht Wahrnehmbare hat keine Existenz. Das ist eine Maxime der klassischen Naturwissenschaft.

Die dreiwertige Logik nun fügt mit ihrem meontischen Thema der Dimension der Reflexionsbreite die neue Dimension der Reflexionstiefe hinzu. Und wenn wir jetzt unsere ursprünglichen in der Reflexionsbreite gemachten Aussagen auf jene Tiefendimension abbilden, so erhalten sie in dieser Projektion einen bestimmten differenzierbaren metaphysischen Sinn. Nur in dieser Bedeutung sprechen wir hier von Metaphysik.

Die Unterscheidung zwischen Reflexionsbreite und Reflexionstiefe ist nicht die unsere. Sie ist schon sehr alt in der Philosophie. Sie stammt aber nicht aus der europäischen Tradition. Sie geht auf die Differenzierung des philosophischen Wissens in aparā vidyā und parā vidyā zurück, wie wir sie in der indischen Tradition speziell im Vedānta antreffen.

Aber so, wie gemäß der indischen Tradition das höhere Wissen, parā vidyā, nur dadurch erlangt wird, dass das Bewusstsein die beschränkte Gültigkeit des niederen Wissens begreift, ebenso sind wir hier nicht in der Lage den Grundriss einer trans-Aristotelischen Logik aufzuzeichnen, ehe wir nicht durch eine Sinnanalyse die relativ engen Grenzen der Aristotelischen Form des Denkens festgestellt haben. Dies ist um so notwendiger, als von der Tradition des klassischen Denkens bisher behauptet worden ist, dass sie so unbeschränkt allgemein sei, dass sie den Sinn alles überhaupt Denkbaren definiere – weshalb es Denkmotive, die außerhalb ihres Formbereiches liegen, schlechterdings nicht geben könne. Wir werden zeigen, dass dieser Anspruch nicht mit Recht erhoben wird.

Da der thematische Sinn der Aristotelischen Logik bereits durch ihre philosophische Kernaxiomatik, nämlich den Satz der Identität, des verboten Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten und den Satz vom transzedentalen Grunde, definitiv festgelegt wird, werden wir uns in unserer Sinnanalyse auf diese philosophische Axiomatik beschränken können [93]. Und zwar werden wir sie in ihrem reifsten, und vermutlich endgültigen, Gehalt studieren, wie er durch den transzendentalen Idealismus schließlich entwickelt worden ist. Für den transzendentalen Idealismus ist, wie wir wissen diese Logik nämlich abgeschlossen. Schon Kant blickt auf sie als auf etwas Überwundenes zurück. Noch mehr ist das bei Fichte, Hegel und Schelling der Fall.

Dieses Urteil ist zugleich richtig und falsch. Richtig ist, dass mit dem metaphysischen Problemniveau des transzendentalen Idealismus die philosophische Geschichte der Aristotelischen Logik in der Tat abgeschlossen ist. Falsch aber ist das Urteil des deutschen Idealismus insofern, als er nicht ahnte, dass er selbst wieder der Suggestionskraft des klassischen Denkens erlag und seine neuen Fragestellungen unwissentlich in die theoretisch-logische Schematik der traditionellen ontologischen Begriffe hineinzwang. (So hat diese Philosophie etwas Zwiespältiges. In ihr eröffnen sich Perspektiven, die die Sicht auf philosophisches Neuland freigeben. Aber der transzendentale Idealist erblickt dieses Land nur von ferne. Er selbst steht, ohne es zu ahnen, noch fest auf dem Boden der Aristotelischen Logik.

Dieser Umstand hat allerdings den kritischen Blick, mit dem Kant sowohl wie seine Nachfolger den klassischen Formbegriff interpretieren, bis zu einem gewissen Grade getrübt. Dies wird aber unseren Zweck, statt zu hindern, eher fördern, denn wenn Kant z.B. transzendentale Denkmotive identitätstheoretisch zu interpretieren versucht und ein

93 Identität und verbotener Widerspruch werden dabei nur implizit in unserer Analyse des Drittensatzes und der Maxime vom transzendentalen Grunde zur Sprache kommen.

jeder solcher Versuch fehlschlägt, so lässt sich daraus um so besser die begrenzte logische Tragfähigkeit der Identität als Grundmotiv alles theoretischen Denkens ablesen. Überdies besitzen wir einen korrigierenden Maßstab, nämlich die Entwicklung der mathematisch-symbolischen Logik, die gerade dort beginnt, wo der Idealismus endet. Und wir werden sehen, dass im großen und ganzen das Bild der klassischen Identitätsaxiomatik, wie es sich aus dem idealistischen Rückblick auf die traditionelle Logik ergibt, von der späteren Entwicklung der Kalkülforschung nur bestätigt worden ist.

Das Bild, das uns der transzendentale Idealismus liefert, ist das eines Menschen, der verzweifelt gegen einen massiven und unübersteigbaren Wall anrennt. Dieser Wall ist die primordiale metaphysische Tradition aller bisherigen Hochkulturen, die radikal zweiwertig, wie sie ist, in der Erkenntnisbeziehung nichts als den dichotomischen Gegensatz zwischen Ich und Es gelten lassen will und kann. Die Anerkennung des Du als ebenbürtige metaphysische Größe würde ein (mindestens) dreiwertiges Denken erfordern. Ein solches aber widersprach der mehrtausendjährigen Tradition. Es war nicht vollziehbar. Zugleich aber erkennt der transzendentale Idealismus sehr präzis, dass die totale Struktur der Reflexion sich nicht mit dem Umfang der Ich-Reflexion deckt, sondern weit über sie hinausgeht. Um dieser Schwierigkeit Herr zu werden, potenziert er das Ich und wiederholt es als transzendentales (absolutes) Subjekt.

Wir werden in den nächsten Kapiteln sehen, welche Problemverschränkungen notwendig sind, um die vollkommen durchgeführte Kartesische Reflexion-in-sich auf das zweiwertige traditionelle Denkschema abzubilden.

Unsere folgenden Betrachtungen werden in Form einer Sinnanalyse der metaphysischen Grenzbedingungen des klassischen Denksystems die Grenzen dieser Theorie der formalen Reflexion in den Motiven des 'Dritten' und des 'Grundes' abzeichnen und demonstrieren, dass im zweiwertigen Denken nur die Theorie des Es, d.h. des gegenständlichen Objekts, entwickelt wird.

Damit wird der Boden genügend vorbereitet sein, im zweiten Band dieses Werkes die totale Reflexions- und Wahrheitsstruktur einer mehrwertigen Logik trans-Aristotelischer Herkunft in Form von exakten Wahrheitsfunktionen darzustellen.

Nur für Studienzwecke

Nur für Studienkzwecke

Nur für Studienkzwecke

Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik

Gotthard Günther

II. Kapitel: Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten
(Ontologische Interpretation)

1. Seinsthematik und Reflexionsüberschuss

Der Satz der logischen Identität setzt fest, dass der Gegenstand der Reflexion kraft seiner Eigenschaft als vom "subjektiven" Reflexionsprozess unabhängiger Objektivität mit sich selbst identisch sein muss, damit er sich dank dieser in sich selbst ruhenden Identität von der Bewegung des lebendigen Vorganges des Reflektierens im Ich eindeutig abhebt.

Wird nun eine solche Identität durch ein logisch-positives Prädikat festgestellt, so kann die Negation dieses Prädikats nicht in den Bereich des Gegenstandes fallen. Sie muss dem Prozess der Reflexion angehören. Das ist der reflexions-theoretische Sinn des Satzes vom verbotenen Widerspruch.

Wie man sieht, sind die Prinzipien der Identität und des verbotenen Widerspruches mehr oder weniger "interne" Grundsätze des Denkens. Sie sagen nichts über seinen systematischen Geltungsbereich und dessen Grenzen aus. Gerade das aber tut der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, wenn er feststellt, dass zwischen zwei kontradiktorischen Prädikaten, von denen eins den Gegenstand identifiziert und das andere als seine Negation die Reflexionssituation des logischen Subjektes vertritt, ein Drittes (Prädikat) systematisch und prinzipiell ausgeschlossen ist. Mit diesem Verbot ist der klassischen Reflexion eine Grenze gesetzt. Die Grenze wird etabliert durch das Prinzip der Zweiwertigkeit. Alle unmittelbare Reflexion beruht auf einem einfachen Symmetrieverhältnis zwischen Denken und Sein, und alles, was sich diesem Verhältnis nicht fügt, liegt jenseits der Grenze des reinen, formalen Begriffs.

Unter diesen Umständen ist ohne weiteres zu verstehen, dass der Zweifel an der unbedingten und alleinigen Gültigkeit der klassischen Logik mit dem Tertium non datur begonnen hat. Wohl der erste, der die Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten aus generellen systematischen Motiven und ganz prinzipiell bestritten hat, ist Hegel gewesen. In seiner Theorie der Reflexion im zweiten Buch der Großen Logik erklärt er emphatisch, dass es ein Drittes gibt, "das gleichgültig gegen den Gegensatz" von "+ A" und "– A" ist. Positivität "+..." und Negation "– ..." stellen den Reflexionsgegensatz dar, auf den sich das Tertium non datur bezieht. Aber "A" als "Etwas" ist indifferent gegenüber diesem Unterschied. Hegel fährt fort: "Dies A ist weder +A noch –A und ebenso wohl auch +A als –A. Das Etwas, das entweder +A oder nicht-A sein sollte, ist hiermit auf +A sowohl als nicht-A bezogen; und wieder, indem es auf A bezogen ist, sollte es *nicht* auf nicht-A bezogen sein sowie *nicht* auf A, indem es auf nicht-A bezogen ist. Das Etwas selbst ist also das Dritte, welches ausgeschlossen sein sollte. Indem die entgegengesetzten Bestimmungen im Etwas ebenso sehr gesetzt als in diesem Setzen aufgehoben sind, so ist das Dritte, das hier die Gestalt eines toten Etwas hat, tiefer

Nur für Studienzwecke

genommen die *Einheit der Reflexion*, in welche als in den Grund die Entgegensetzung zurückgeht."[1]

Das "Dritte" ist die aus dem unmittelbaren Gegensatz von Objekt und klassisch- logischem Subjekt ausgeschlossene "Einheit der Reflexion", die sowohl Reflexionsgegenstand (Etwas) wie Reflexionsprozess (Prädikation) umschließt ... und sich dieses Gegensatzes bewusst ist. Es liegt auf der Hand, dass eine Lösung des Problems, wie jene "Einheit der Reflexion", die den Prozesscharakter des Reflektierens umschließt, *formal* zu definieren sei, mit den Mitteln des spekulativen Idealismus nicht erreicht werden konnte. Der erste Fortschritt in dieser Richtung ist erst durch den mathematischen Intuitionismus gemacht worden, und zwar in seiner Ablehnung einer unkritischen Erweiterung des klassischen Begriffs der Zahl. Die Einsicht, dass an der Definition der Zahl der reflektierende Zähl*prozess* selber beteiligt werden muss, kommt in solchen Wendungen wie "freie Wahlfolge" gegenüber Georg Cantors Zahlenplatonismus zum Ausdruck.

Charakteristisch ist, dass der Intuitionismus im Zusammenhang seiner logischen Grundlagenkritik die Komprehensionsmethode der klassischen Mengenlehre als Erzeugungsprinzip transfiniter Mächtigkeiten ablehnt[2]. Er verneint die Zulässigkeit des *Begriffs* einer beliebigen Zahlenfolge, in der die Folge der Ziffern nicht durch ein angebbares Gesetz konstruiert werden kann und die trotzdem, als etwas Vollendetes und Abgeschlossenes gedacht werden soll. Es soll also logisch unzulässig sein, z.B. das Kontinuum, d.h. die Menge aller reellen Zahlen, als zusammengesetzt aus einzelnen beliebigen und abgeschlossenen thematisierten Zahlenfolgen, die jedoch in begrifflich definierbarem Verhältnis zueinander stehen, zu interpretieren. Das Kontinuum sei vielmehr nur – um ein viel zitiertes intuitionistisches Wort zu gebrauchen – "ein Medium freien Werdens". Vollendung und Abgeschlossenheit sei nur durch Konstruktion definierbar, niemals aber durch Menge als "geschlossenem Inbegriff an sich seiender Gegenstände"[3]. Dementsprechend ist die einzelne Stelle im Kontinuum, die reelle Zahl, nicht durch eine Menge, sondern durch eine Folge natürlicher Zahlen bestimmbar. Soweit eine solche Folge aber nicht mehr die natürlichen Zahlen betrifft, gilt sie nicht mehr als gesetzmäßig determiniert, sondern entsteht "*von Schritt zu Schritt durch freie Wahlakte* ... Die werdende Wahlfolge repräsentiert das Kontinuum oder die *Variable*, die durch ein Gesetz ins Unendliche bestimmte Folge aber die einzelne in das Kontinuum hineinfallende reelle *Zahl* ... Von einer werdenden Wahlfolge können natürlich nur solche Eigenschaften sinnvollerweise ausgesagt werden, für welche die Entscheidung ja oder nein (kommt die Eigenschaft der Folge zu oder nicht) schon fällt, wenn man in der Folge bis zu einer Stelle gekommen ist, ohne dass die Weiterentwicklung der Folge über diesen Punkt des Werdens hinaus, wie sie auch ausfallen möge, die Entscheidung wieder umstoßen kann"[4].

---

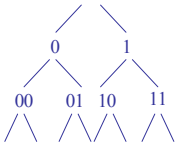
1 Hegel IV, S. 57. Die letzte Sperrung ist die unsrige.

2 Nach dem Komprehensionsprinzip gilt als legitimes Gesetz der Bildung endlicher wie transfiniter Mengen der Grundsatz, dass durch jede mathematische Eigenschaft eine Gesamtheit von (mathematischen) Gegenständen, die diese Eigenschaft besitzen, in einem Mengenbegriff zusammengefasst werden kann.

3 H. Weyl, Philosophie der Mathematik ... S. 41.

4 H. Weyl, ...S. 42 f.

Das Teilungsschema einer endlichen (kontinuierlichen) Strecke hat deshalb folgende Gestalt:



Dieses sich ins Unendliche teilende Schema möglicher Wahlformen aber ist nur ein Ausdruck dafür, dass die Reflexion sich im Kontinuumproblem nicht seinsthematisch erschöpfen kann. Es bleibt stets ein unbewältigter Reflexionsrest zurück, der in der klassischen identitätstheoretischen Abbildung des Denkens auf das Sein nicht aufgeht.

Dabei machen wir hier eine bemerkenswerte Entdeckung: Für die bereits vollzogenen Wahlakte und die durch sie erzeugten Zahlen gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Für die noch in der Zukunft liegenden Wahlfolgen ist er suspendiert. Damit aber bestätigt diese mathematische Betrachtungsweise einen metaphysischen Satz des spekulativen Idealismus. Er heißt: Sein als Natur ist gewesene Freiheit. *Das Tertium non datur ist ein logischer Grundsatz einer naiven Weltanschauung, die Realität mit natürlichem Sein identifiziert, d.h. mit Sein, das absolut objektiv ist und in dessen Beschreibung das reflektierende Bewusstsein nicht hineindefiniert zu werden braucht.*

Damit aber tritt das Problem der Geschichte in negativer Weise in den Gesichtskreis des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Erstens bedeutet der Zweifel an der unbedingten logischen Gültigkeit des Tertium non datur ein Sichdistanzieren der Reflexion von ihrem eigenen Thema und damit *ein Ende der bisherigen Geschichte des Denkens*. Außerdem aber deutet die Tatsache, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nur für vergangene Reflexionsentscheidungen gilt, darauf hin, dass die Thematik der zweiwertigen Logik grundsätzlich unhistorisch ist. Doch davon später mehr. Im Augenblick wollen wir uns nur mit der Tatsache befassen, dass die Auflösung des absoluten Gültigkeitsanspruchs des Tertium non datur das Zeichen dafür ist, dass die ontologisch orientierte Thematik des Denkens zum Abschluss gekommen ist und dass sich in der Kritik an dem dritten Kernaxiom der klassischen Logik ein fundamentaler Strukturwandel des menschlichen Bewusstseins ankündigt.

Es ist bisher noch nirgends ausdrücklich hervorgehoben worden, dass die Revision dieses klassischen Kernaxioms nicht etwa eine relativ untergeordnete Korrektur der tradierten Aristotelischen Theorie des Denkens darstellt, sondern einen grundsätzlichen Angriff auf den bisherigen Sinn des Denkens überhaupt. Unter theoretischem bzw. rationalem Denken, wie es bisher geübt wurde, verstand man ein Sichbewegen der Reflexion in rein "objektiven" Kategorien, aus denen "subjektive" Willkür prinzipiell ausgeschlossen sein sollte. Es war vorausgesetzt, dass in der Reflexion eine definite und eindeutige Trennung von erkanntem (oder wenigstens zu erkennendem) Objekt und dem jene Erkenntnis produzierenden Subjekt theoretisch stets möglich sein musste und im Denk- wie im Erkenntnisprozess strikt durchgeführt werden sollte. "Objektive", d.h. wissenschaftliche Begriffe waren solche, in die das denkende Subjekt bzw. seine Reflexionstätigkeit nicht hineindefiniert werden durfte. Die wissenschaftliche Beschreibung der Welt sollte sich in rein objektiven Kategorien ohne die geringste subjektive Beimischung vollziehen. Aller Fortschritt der Wissenschaft war als eine gradweise Annäherung an dieses theoretische Ideal zu interpretieren.

In den klassischen Naturwissenschaften speziell äußerte sich diese Auffassung in der Annahme, dass die Konvergenz der experimentellen Messgenauigkeit gegen absolute Gewissheit nirgends eine physische Grenze habe und dass der Prozess der Verfeinerung der Messmethoden unbegrenzt fortgesetzt werden könne. In der modernen Physik aber wurde diese Theorie endgültig durch die Plancksche Entdeckung des Elementarquantums $\hbar$ widerlegt; und eine weitere Bestätigung dieser Widerlegung wurde durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation, nach der die experimentelle Situation des Beobachters in "letzte" physikalische Aussagen mit hineindefiniert werden muss, dem Planckschen Resultat hinzugefügt.[5] Die Entdeckung des Elementarquantums besagt, dass die Konvergenz der Messgenauigkeit gegen absolute Gewissheit an der Größe $\hbar$ ihr Ende findet und das Heisenbergsche Prinzip impliziert, dass die klassische Idee des absolut objektiven Gegenstandes, der, von allen subjektiven Zutaten gereinigt, an sich existiert, ebenfalls einer vergangenen Epoche des Denkens angehört.

Die klassische Axiomatik vom Identitätsprinzip bis zum Drittensatz definiert die Aristotelische Gestalt des Denkens, und wer die Gültigkeit eines dieser Axiome bestreitet, bestreitet im Grunde genommen *alle* und in ihnen die generelle ontologische Thematik des Denkens, die bis dato den allgemeinsten und fundamentalsten Sinn aller unserer rationalen Reflexion repräsentiert hatte. Speziell der systematische Zusammenhang von verbotenem Widerspruch und ausgeschlossenem Dritten ist unlängst wieder von V.J. McGill dargelegt worden. Nach McGill sind diese beiden logischen Prinzipien "conditionally equivalent", da jedes vom andern ableitbar ist, vorausgesetzt, dass das klassische Schlussverfahren (rules of inference), ein de Morgansches Gesetz und die Regel der doppelten Negation als gültig vorausgesetzt wird[6]. Schränkt man also die Gültigkeit des einen Axioms ein, so wird das andere davon mitbetroffen. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass jede Einschränkung der Gültigkeit des Tertium non datur auf dem Wege über das Widerspruchsprinzip auch das Axiom der Identität affiziert.

Der innere Zusammenhang zwischen Tertium non datur und Identität ist vielleicht am tiefsten von F.H. Bradley dargestellt worden. In seinen "Principles of Logic" bemerkt Bradley hinsichtlich des Drittensatzes: "... it asserts a common quality of all possible existence. It says, every real has got a character which determines it in judgement with reference to every possible predicate..." Diese logische Aussage ergänzt Bradley dann sofort mit der korrespondierenden ontologischen: "Every element of the Cosmos possesses a quality, which can determine it logically in relation to every other element."[7]

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten stipuliert also die unbedingte Einheit des logischen Themas, unter der sich das identitätstheoretische Denken bewegt. Jedes mögliche Prädikat ist auf diesen thematischen "Charakter" bezogen. Diese Beziehung ist positiv und bestimmt und schließt damit die jeweilige allgemeine Negation der Prädikation, die das Thema nicht zu erfüllen vermag, aus. Das soll an einem Beispiel erläutert werden. Wir sagen z.B.: Die Rose ist rot oder sie ist nicht-rot; ein Drittes ist ausgeschlossen. Das bedeutet erstens, dass wir innerhalb des Farbensystems die Wahl zwischen "rot"

---

5 Vgl. den Aufsatz des Verf.: "Dreiwertige Logik und die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation. International Congress for the Philosophy of Science, Zürich 1954. II. S. 53-59.

6 V. J. McGill, Concerning the laws of contradiction and excluded middle. Philosophy of Science. vol. 6. (1939) S. 196-211.

7 The Principles of Logic, I, S. 152 f.

oder einer anderen *bestimmten* Farbe, etwa "gelb", haben. Der Terminus "nicht-rot" impliziert aber weiterhin, dass alle übrigen möglichen Prädikate, die nicht dem Farbensystem angehören, wie "duftend", "dornig" oder "welk", mit dem ursprünglichen Prädikat "rot" zusammen ein universales Bestimmungssystem bilden, in dem der konträre Gegensatz von "rot" und "gelb" in die absolute kontradiktorische Alternative von "rot" und "nicht-rot" übergeht.

Es wird also stillschweigend vorausgesetzt, dass jedes überhaupt mögliche positive Prädikat nur relativ und vorläufig wahr ist, da es unter einem isolierten Bestimmungsgesichtspunkt steht. Derselbe ist in unserem Fall "Farbe", weshalb das negative Prädikat "nicht-rot" so inkommensurable Termini wie "gelb", "dornig" oder "duftend" einschließt. Das Prinzip des Tertium non datur impliziert angesichts dieser Situation; dass es grundsätzlich möglich ist, das partikuläre Prädikat "rot" durch ein absolut allgemeines Universalprädikat zu ersetzen, demgegenüber alle überhaupt möglichen verneinten prädikativen Bestimmungen unter einem einzigen obersten Bestimmungsgesichtspunkt zusammengefasst werden können. Im Prädikat "rot" ist die Rose noch keineswegs mit sich als Subjekt (Substrat) identisch, denn ihre Identität schließt auch die weiteren Bestimmungen "duftend", "dornig" usw. ein. Dieselben haben ebenfalls ihre konträren Gegensätze, die dem Gesichtspunkt des Farbensystems gegenüber disparat und inkommensurable sind.

Nun würde aber das "absolut wahre" Universalprädikat, das an die Stelle von "rot" zu treten hätte, eine Bestimmung sein, in der sich prädikatives Sosein und faktisches Dasein vollkommen deckten. D.h., der "wahre" Begriff "rot" würde alle anderen Prädikate wie "duftend", "dornig" usw. in sich aufgesogen haben. Damit aber würden deren Negationen wie "nicht-rot", "nicht-duftend", "nicht-dornig" nicht mehr unter disparate Gesichtspunkte fallen. Dem Universalprädikat gegenüber, das den Unterschied von Dasein und Sosein aufhebt, weil es beides in gleicher Weise definiert, gibt es nur noch eine totale Negation, nämlich die der nicht-Identität von Dasein und Sosein; und damit existiert nur ein einziger oberster Bestimmungsgesichtspunkt von Sein und Nichtsein, demgegenüber das Tertium non datur ohne Einschränkung gilt. Derselbe ist also, wie wir sehen, metaphysisch.

Bei Bradley kommt das dadurch zum Ausdruck, dass er darauf hinweist, dass das Prinzip des Tertium non datur einen gemeinsamen "Grund" für Positivität und Negation impliziert. Aber eben nur *impliziert*. "This principle ... says ... that there is a ground of relation, though it does not know what the relation is." Der berühmte englische Metaphysiker fährt dann fort: "... on the one hand, Excluded Middle transcends disjunction, since it possesses a self- determining principle which disjunction has not got. On the other hand, in its further development, it is nothing whatever but a case of disjunction and must wait for the sphere of discrepant predicates to be *given it as a fact*."[8] Das selbstdeterminierende Prinzip, von dem Bradley spricht, ist das transzendent-objektive Sein, auf dessen Hintergrund alle Prädikate des Denkens abzubilden sind und das nur die totale Alternative von Positivität und Negativität, von Objektivität und Subjektivität, von Gegenständlichkeit und Denken zulässt. Hier ist das Dritte unbedingt ausgeschlossen. Gegenüber diesem metaphysischen Geltungsbereich aber steht die praktische Anwendung des Drittensatzes im empirischen Denken. Und hier gilt das dritte Axiom

8 Ibid. S. 153.

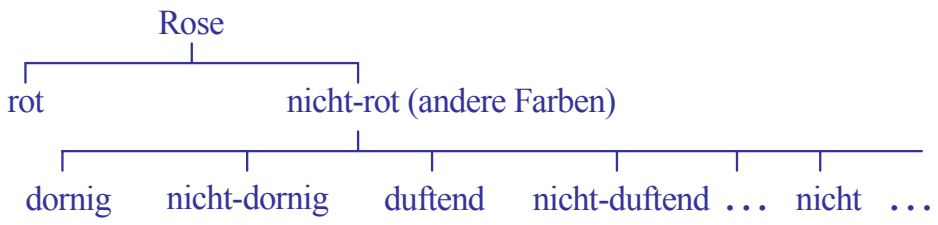
der klassischen Theorie des Denkens nur eingeschränkt, nämlich relativ zu dem obersten faktischen Bestimmungsgesichtspunkt, unter dem ein gegebenes Prädikat steht. Im Falle unserer Alternative "rot" oder "nicht-rot" ist jener Bestimmungsgesichtspunkt der Disjunktion "Farbe". Damit sind die zu den Prädikaten "duftend", "dornig" usw. gehörenden Bestimmungsgesichtspunkte ausgeschlossen.

Das ist der Kern des intuitionistischen Problems im Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Wenn wir die Alternative "die Rose ist rot oder nicht-rot" aufstellen, meinen wir selbstverständlich, dass mit "nicht-rot" vielleicht "weiß" usw. angezeigt ist. Es gehört eine *weitere* Reflexion dazu, um festzustellen, dass "nicht-rot" solche Prädikate wie "duftend", "dornig" usw. einschließen könnte und in der Tat präzis formallogisch auch einschließt. Die empirische Negation ist also zweideutig. Sie bezieht sich einmal auf faktische Bestimmungsgesichtspunkte des Denkens. Indem sie ein bestimmtes Prädikat verneint, bezieht sie sich unmittelbar nur auf den disjunktiven Bestimmungsgesichtspunkt – und insofern gilt sie unbedingt. Als absolut allgemeines und rein formales Prinzip aber geht sie unendlich weiter und impliziert, dass alle disparaten Bestimmungsgesichtspunkte jenseits der Farbenalternative (um bei unserem Beispiel zu bleiben) unter dem universalen Thema "Sein" in der generellen Alternative Sein oder Nichtsein aufgelöst werden können.

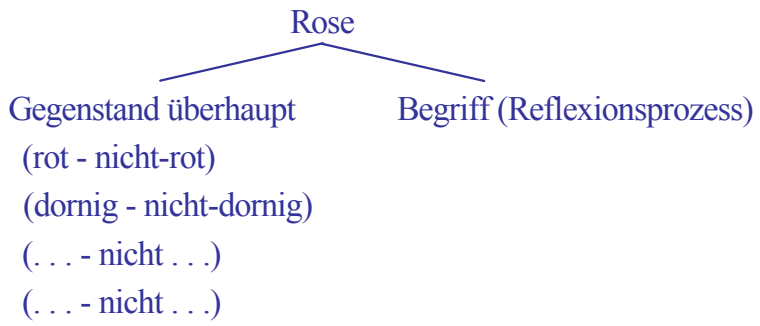
Das bedeutet aber, dass die ursprüngliche Alternative "rot" gegen "nicht-rot" folgende logisch-metaphysische Bedeutung hat: "rot" ist eine einfache, echte – wenn auch vielleicht inadäquate – Seinsbestimmung; "nicht-rot" hingegen ist ein Terminus, der sowohl andere mögliche Seinsprädikate wie "gelb", "weiß" usw. enthält, der aber außerdem die Möglichkeit umschließt, über die gegebene Alternative im Farbensystem hinauszureflektieren und durch einen solchen Reflexionsprozess zu allgemeineren disjunktiven Systemen des Denkens überzugehen. D.h., in der negativen Bestimmung "nicht-rot" für das Objekt "Rose" sind nicht nur andere positive Farbendata dem "rot" gegenübergestellt, sondern überdies der ganze Reflexionsprozess, der die Freiheit hat, die vorliegende faktische Alternative überhaupt zu verwerfen und zu anderen umfassenderen Disjunktionen weiterzuschreiten.

Damit haben wir endlich den logisch-metaphysischen Kern des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten erreicht. *Was durch das Tertium non datur ausgeschlossen wird, ist die Reflexion, die über das metaphysische Grundthema dieser Logik hinausgehen will.* Wenn wir das Urteil fällen: die Rose ist rot, so haben wir ein relatives Prädikat gebraucht, das das volle Sein des Gegenstandes nicht erschöpft. Wir haben also das Recht, von hier zu ergänzenden und erweiterten Bestimmungsgesichtspunkten überzugehen. D.h., die Reflexion hat die Macht, die ursprüngliche Alternative zu verwerfen. Das ist in dem zweideutigen Terminus "nicht-rot" impliziert. Deshalb schließt "nicht-rot" solche positiven Prädikate wie "duftend", "dornig" usw. ein.

Je allgemeiner aber die Bestimmungsgesichtspunkte der positiv-negativen Alternativen werden, desto geringer wird die Menge der disparaten Bestimmungsgesichtspunkte, die aus der jeweiligen Disjunktion ausgeschlossen sind, weil sie ihre eigenen Alternativen bilden. Zwei schematische Zeichnungen sollen diese Situation illustrieren.



Das Tertium non datur spielt, wie aus der Zeichnung ohne weiteres abzulesen ist, zwischen "rot" auf der einen Seite und dem zweistufigen Prädikatenschema auf der anderen Seite. Die zweite (untere) Stufe repräsentiert die Möglichkeit, über den einfachen Farbengegensatz hinauszureflektieren und andere Gesichtspunkte heranzuziehen. Erweitern wir die Disjunktion, unter der der Gegenstand "Rose" bestimmt werden soll, auf das universellste Alternativverhältnis, das wir anwenden können, d.h. vom spezifischen *farbigen* Gegenstand zum Gegenstand überhaupt, dann ändert sich unsere Zeichnung folgendermaßen:

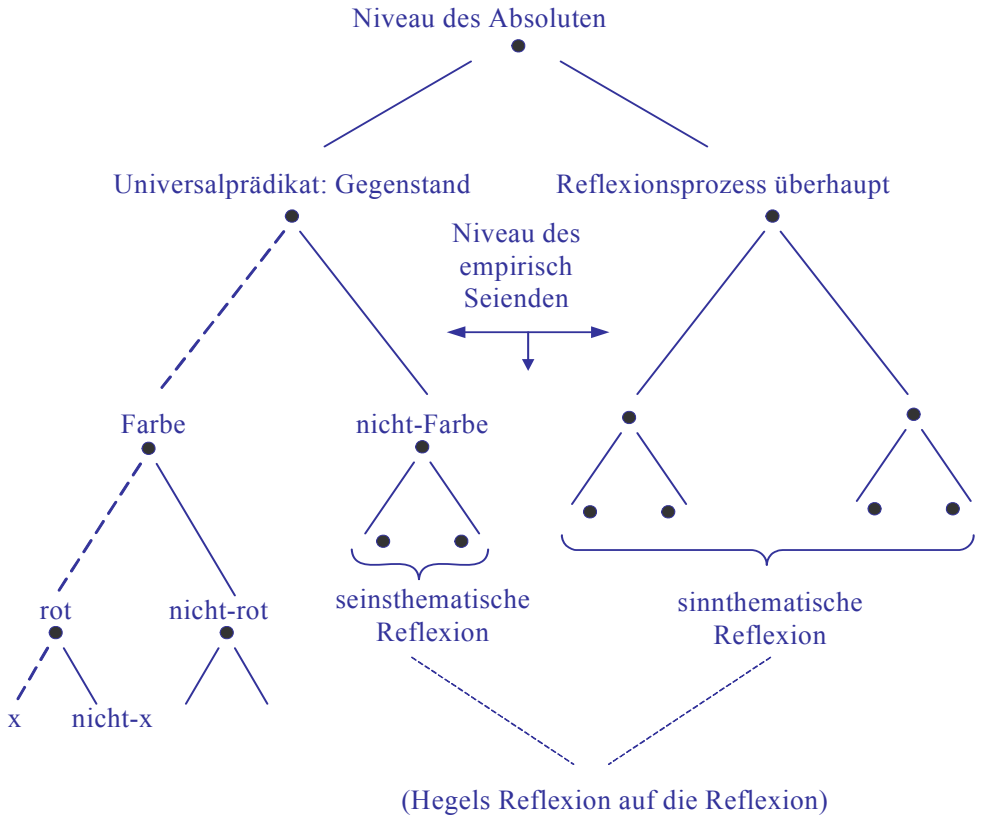


Wir sehen, dass jetzt alle disparaten Gesichtspunkte samt den ihnen zugehörigen Prädikaten, die die einfache Symmetrie des Drittensatzes störten, von dem Universalprädikat "Gegenstand überhaupt" aufgesogen worden sind. Auf der rechten Seite bleibt deshalb nur die leere Reflexion übrig. D.h., das Prädikat (ursprünglich "rot"), durch das das Subjekt "Rose" bestimmt wird, ist jetzt so allgemein formuliert, dass es von nun an alle überhaupt möglichen heterogenen, aber gegenständlichen Bestimmungsgesichtspunkte in sich schließt. Was nicht eingeschlossen ist, ist die Reflexion selber. Aber diese Reflexion ist "leer". Sie besitzt keine weiteren materialen Bestimmungsgesichtspunkte mehr, vermittels derer sie sich der jetzt erreichten totalen Disjunktion entziehen und in noch allgemeineren Alternativen weiterreflektieren könnte.

Bevor wir aber dieses Niveau erreichten, war ein Drittes in der Tat nicht ausgeschlossen. Es bestand in jener Fähigkeit der Reflexion, sich mit der jeweiligen Alternative nicht zufrieden zu geben und über sie im Denken hinausgehen zu können. Das war das geheimnisvolle Dritte. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten besagt deshalb: Es gibt für jedes ontologische Seinsdatum ein absolutes Prädikat, das schlechthin wahr ist, weil es in einem eineindeutigen Abbildungsverhältnis mit dem Sein selber steht. In diesem Universalprädikat fallen Dasein und Sosein vollkommen zusammen. Die Negation eines solchen Prädikats kann kein zweites positives Prädikat sein, wie das in unserem Beispiel "gelb", "dornig", "duftend" usw. für das ursprüngliche "rot" war. Denn für das Universalprädikat, das so allgemein ist, dass es *alle* disparaten ontologischen Gesichtspunkte umfasst, gibt es nur noch eine Negation, nämlich den leeren Reflexionsprozess.

Aber das reflektierende Denken, das begreift, dass seiner Reflexion kein weiterer Gegenstand gegeben ist, hebt sich damit selbst auf. D.h., es bleibt ihm nichts anderes übrig, als im letzten Schritt der auf sich selbst verzichtenden Reflexion, die coincidentia oppositorum, die metaphysische Identität von Denken und Sein zu postulieren. Damit stellt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten fest: Es ist in einem zweiwertigen Denken von Positivität und unmittelbarer undifferenzierter Negation nicht möglich, über das gegenständliche Thema 'Sein' hinauszureflektieren. Die Idee des Seins alles Seienden bildet den letzten Horizont der Reflexion. Sobald sie ihn erreicht, löst sie sich auf. Deshalb gibt es im reinen Formalismus des Denkens zwischen zwei kontradiktorischen Prädikaten kein "Drittes". D.h., es gibt keine Reflexion, die neben und außerhalb positiver, aber kontradiktorischer Prädikate noch ein eigenes Leben führte. Aller Sinn der Reflexion erschöpft sich in der absoluten Kontradiktion. Und sobald diese aufgehoben wird, ist die Reflexion, also das Subjekt, mit dem Sein, also dem Objekt, identisch. Die Einsicht in diese Identität ist das letzte Ziel, das die (zweiwertige) Reflexion erreichen kann. Damit aber hebt sie ihren zweiten Wert auf. Sie entdeckt sich als einwertig, und damit versteht sie sich selbst als Sein des Seienden. Die Existenz der Reflexion *als* Reflexion also *gegenüber* dem Sein ist, nach Auffassung der klassischen Ontologie, vorläufig. Im Absoluten ist diese urphänomenale Antithetik aufgehoben. *Der Reflexionsprozess als selbständiges, unaufhebbares Drittes besteht nicht gegenüber dem unmittelbaren Gegensatz von faktischer Positivität und ebenso faktischer Negation. Die bloße Reflexion-in-sich, die sich von beiden abhebt, hat keinen metaphysischen Rang. Das ist der endgültige Sinn des Drittensatzes.*

Das folgende Diagramm soll diesen unendlich wichtigen Sachverhalt bis zu einem gewissen Grade anschaulich machen.



Aus diesem Schema ist unmittelbar einsichtig, dass, je tiefer wir in die platonische Pyramide hinabsteigen, desto schwächer und dürftiger der Anteil der positiven Seinsbestimmungen und desto umfangreicher und stärker der Anteil der Reflexion wird. In unserer Zeichnung geht die Reihe der ontologischen Prädikate abwärts vom Universalprädikat "Gegenstand" zu "Farbe", "rot", "x" usw. Die gestrichelte Linie zeigt den Verlauf der irreflexiven (positiven) Prädikation des Seins. Es ist immer der linke Ast der jeweiligen Verzweigung, auf den die Reflexion nicht übergreift. Verfolgen wir umgekehrt den Weg der Reflexion aufwärts, so sehen wir, wie der Reflexion mehr und mehr ihr positives Material entzogen wird.

Auf der Ebene "rot – nicht-rot" fällt "nicht-rot" noch in den Bereich der Reflexion, denn es schließt außer den irreflexiven Farbendaten "gelb", "purpur" usw. noch die Möglichkeit ein, vom Farbensystem wegzureflektieren und generellere Bestimmungsgesichtspunkte heranzuziehen. Eine Stufe höher ist aber der generelle Begriff Farbe der Reflexion bereits ganz entzogen. Es gilt also das Gesetz, dass, je allgemeiner unsere seinsthematischen Begriffe werden, desto leerer (und damit schwächer) wird der Reflexionsprozess, der ihnen korrespondiert. Auf der letzten Stufe vor der coincidentia oppositorum aber erlischt die Reflexion. Alle gegenständlichen, positiv seinsthematischen Bestimmungen stehen ihr jetzt als irreflexive Daten des ontologischen Wirklichkeitszusammenhanges gegenüber. Sie selbst hat aber nichts übrig behalten, an dem sie ihre Reflexionsbewegung fortsetzen könnte. D.h., sie hat ihre Identität, die an ihren jeweiligen positiven Inhalt gebunden war, verloren, weil auch der letzte faktische Inhalt auf die Seite der Objektivität abgewandert ist.

Damit wird der Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu einem Kriterium, wie weit sich unser Denken seinem primordialen klassischen Thema "absolut objektives Sein" angeglichen hat. Denn uneingeschränkt gilt dieses Axiom erst dann, wenn der letzte oberste Bestimmungsgesichtspunkt die metaphysische Identität von Sein (Gegenständlichkeit) und Denken (Reflexion überhaupt) selber ist. In allen niederen Reflexionsschichten gilt er nur relativ zu dem jeweilig übergeordneten, relativen Bestimmungsgesichtspunkt, der in unserem Beispiel von "rot und nicht-rot" der nächstallgemeine Begriff "Farbe" war.

Solche jeweiligen oberen Bestimmungsgesichtspunkte aber werden in der Formulierung des Drittensatzes deshalb nicht erwähnt, weil der Formalismus der klassischen Logik in seiner Struktur ja gerade das letzte und allgemeinste Thema 'Sein-überhaupt' darstellen will! Jeder einzelne positive Bestimmungsgesichtspunkt diesseits der metaphysischen Identität von Denken und Sein aber würde diese *letzte* ontologische Thematik verfehlen. Gerade dadurch, dass in diesem Axiom völlig offen gelassen wird, in welchem positiven Sinn ein Drittes ausgeschlossen wird, sichert diese Logik ihrem Formalismus eine Allgemeinheit, die seinsthematisch nicht überboten werden kann ... und die überdies, wenn man mit der klassischen Tradition annimmt, dass Sein-überhaupt das absolut letzte Thema des begrifflichen Denkens ist, als einzige legitime Logik für die Interpretation der Wirklichkeit zu gelten hat.

Dies wirft ein merkwürdiges Licht auf die so genannten mehrwertigen Logiken. Unsere letzte Zeichnung demonstrierte, dass die klassische Logik *eindeutig* zweiwertig erst auf der letzten Stufe vor der metaphysischen Identität von Denken und Sein im Absoluten wird. Erst dort sind Reflexion und Gegenstand der Reflexion endgültig geschieden. Auf allen niederen Stufen aber enthält die Reflexion positive Data, die nur vorläufig zu ihr

gehören. D.h., die Reflexion ist auf diesen Reflexionsebenen nur partiell mit sich identisch, weshalb sie sich in beliebig viele Werte aufteilen lässt.

Da diese Einsicht für die spätere Entwicklung einer nicht-Aristotelischen Logik von äußerster Wichtigkeit ist, wollen wir hier kurz auf sie eingehen. Wir benutzen wieder unser Beispiel: Die Rose ist rot, und stipulieren, dass dies ein wahrer (richtiger) Satz ist. Wir stellen die folgende Tafel auf:

positiv	negativ$_0$	negativ$_1$	negativ$_2$	....
rot	gelb grün blau	Farbensystem	Farben plus nicht-Farbensystem	...
rot	nicht-rot (doppelsinnig bis unendlich mehrdeutig)	nicht-Farbensystem		

Es lässt sich jetzt durch Aufteilung der Bedeutung der klassischen Negation in "negativ$_0$", "negativ$_1$", "negativ$_2$" usw. eine drei-, vier- oder beliebig n-wertige Logik konstruieren, je nachdem, wie viele übergeordnete Bestimmungsgesichtspunkte man einzuführen beliebt. Wir wollen hier den Fall einer auf dieser Basis konstruierten dreiwertigen Logik betrachten. Die Werte einer solchen Logik wären: positiv, negativ$_0$, negativ$_1$. In einem solchen Formalismus würden die Werte positiv und negativ$_0$ die Rolle der klassisch-Aristotelischen Werte übernehmen. Diese Logik erlaubt nun zwei Interpretationen. Man kann entweder die Bedeutung von "negativ$_0$" auf den Farbenbereich einschränken, dann ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten suspendiert – aber nicht aufgehoben. Er lautet jetzt nämlich: Die Rose ist rot, oder sie hat eine andere Farbe. Ein Drittes ist ausgeschlossen. Eine solche Formulierung respektiert die unbeschränkte Gültigkeit des Tertiums non datur zwar für eine reduzierte Klasse rein formaler Aussagen, sie suspendiert dieses logische Prinzip aber für alles inhaltliche Denken, denn welches die andere Farbe, die in der Alternative erwähnt ist, sein soll, ist jetzt überhaupt nicht mehr endgültig auszumachen, weil ja ein Hinausreflektieren über die Farbenskala verboten ist. Und innerhalb derselben stehen alle anderen Farben dem "rot" ebenbürtig gegenüber. Die Bedeutung von "negativ$_0$" ist in der obigen Formulierung auf die Farben, d.h. auf Seinsdaten, eingeschränkt. Die weitere Bedeutung von "negativ$_0$" als "nicht-rot" im Sinne von nicht-Farbe ist ausgeschlossen. Was damit wirklich ausgeschlossen ist, ist, wie gesagt, die Möglichkeit, über das positiv gegebene System (in diesem Fall: Farbeindrücke) hinauszureflektieren.

In dieser "dreiwertigen" Prozedur aber wird nichts weiter erreicht, als dass die scharfe Grenze zwischen wahr und falsch aufgehoben wird. "Rot", "gelb", "grün", "blau" ... verlieren ihren Charakter als mögliche Wahrheitswerte. Sie entwickeln sich jetzt zu Wahrscheinlichkeitswerten. "Wahr" und "falsch" sind auf klassischem Boden absolut einander ausschließend. Ein solcher Ausschluss aber ist nur in einem radikal zweiwertigen System durchführbar. Führt man einen dritten Wert ein, so besteht keine Möglichkeit mehr, einen positiven Wert als "wahr" zu interpretieren. Alle positiven Werte werden dann "wahrscheinlich". Sie erhalten diesen Charakter, weil durch den Ausschluss der Reflexion die Möglichkeit einer bis ins Unendliche gehenden Verwandlung des vorläufig Wahren in das endgültige Wahre unterbunden worden ist.

Nun wird der Ausschluss der Reflexion dadurch erreicht, dass in diesem Typus einer "dreiwertigen" Logik, ganz im Gegensatz zu der klassisch-metaphysischen Tradition, der oberste Bestimmungsgesichtspunkt, unter dem logische Alternativen stehen, positiv formuliert wird. In unserem Beispiel heißt er "Farbensystem". Das ist selbstverständlich nur ein isolierter Fall. Generalisieren wir denselben, so erhalten wir als expliziert formulierten Bestimmungsgesichtspunkt des Tertium non datur allgemein: die sinnliche Erfahrung überhaupt.

Das ist der Standpunkt des logischen Positivismus, und durch sein Bemühen, die Logik auf dieser Basis zu entwickeln, hat er uns ein Bild des Denkens gegeben, wie es sich wirklich konkret in unserem Bewusstsein vollzieht – im Gegensatz zu dem abstrakt formalen Idealtypus des klassischen Denkens, wie es uns die Tradition überliefert hat. Der Positivismus stellt fest, dass, wenn unsere Sätze einen irgendwie verifizierbaren Sinn haben sollen, dann muss der oberste Bestimmungsgesichtspunkt, unter dem formale Disjunktionen auftreten, positiv bestimmt sein. Da jede solche positive Bestimmung aber unvermeidlich relativen Charakter hat (der Positivismus wehrt sich ja gegen jede Absolutsetzung), sind die von ihr abhängenden Wahrheitswerte selber relativ, d.h. nicht schlechthin "wahr", sondern "wahrscheinlich".

Die "dreiwertige" positivistische Logik ist deshalb, philosophisch betrachtet, eine Wahrscheinlichkeitslogik. Die Absolutwerte "wahr" und "falsch" bleiben zwar als ideale Grenzwerte noch bestehen, aber alles faktische Denken bewegt sich in einem Zwischenstadium, dessen Werte relativ zum absoluten klassischen Formalismus "unbestimmt" sind. Der Wert "unbestimmt" ist selbst nur die Leerstelle für eine unendliche Skala von Wahrscheinlichkeitsgraden, die sich von "absolut wahr" bis auf "absolut falsch" erstreckt[9].

Das Charakteristische eines solchen Logiktypus ist, dass durch Einführung der sinnlichen Erfahrung als eines obersten Bestimmungsgesichtspunktes für den Drittensatz die Reflexion, die diese positivistische Denkhaltung selber zum Gegenstand eines neuen Reflexionsprozesses machen könnte, grundsätzlich abgeschnitten wird. Die positivistische Haltung ist: "rot" ist ein sinnliches Datum der Erfahrung. Folglich darf "nicht-rot" auch nur in diesem Sinn interpretiert werden. Der weitere Gesichtspunkt, dass "nicht-rot" außer den positiv sinnlichen Daten "gelb", "grün", "dornig" usw. auch noch einen Reflexionsprozess einschließt, der uns erlaubt, von jedem beliebigen Bestimmungssystem zu einem neuen überzugehen, ist in dem positivistischen Programm einer Wahrscheinlichkeitslogik nicht berücksichtigt.

Eine Logik dieses Typus ist keine echte mehrwertige Logik. Ihre einzigen formalen Grundwerte bleiben "wahr" und "falsch. Der Zwischenwert ist nur eine Leerstelle, die mit einer Skala von "Mischungen" der beiden originären, formalen Werte ausgefüllt werden kann. "Wahrscheinlichkeit" ist kein neues Wertprinzip, das sich von den beiden

---

9 Vgl. hierzu die Arbeiten von Hans Reichenbach. Besonders das Fragment einer dreiwertigen Logik mit dem Zwischenwert "unbestimmt" in: Philosophie Foundations of Quantum Mechanics, S. 150-160. Für die allgemeinere Form dieses Typus von Logik als Wahrscheinlichkeitslogik: siehe Reichenbachs zahlreiche Veröffentlichungen zu diesem Thema. Bes. seine "Wahrscheinlichkeitslehre" (Leiden 1935). Sicher ist, dass die Interpretation des Zwischenwertes als "unbestimmt" der philosophischen Problematik der Quantenmechanik – auf die sie bei Reichenbach angewendet wird – nicht zureichend Gerechtigkeit tut.

klassischen Werten radikal absetzt. Es ist nichts weiter als ein gradueller Übergang von "wahr" zu "falsch" und umgekehrt. Wir werden eine Logik dieses Typus von jetzt ab eine pseudo-mehrwertige Logik nennen.

Der Übergang von einer zweiwertigen zu einer dreiwertigen Logik kann aber auch noch auf eine andere Weise hergestellt werden. Wir erkennen nach unserer Tafel auf Seite 123 an, dass "nicht-rot" nicht nur andere sinnliche oder generell objektive Qualitäten außer denen des Farbensystems einschließt. Wir stellen fest, dass "nicht-rot" neben den implizierten positiven Daten noch einen Reflexionsprozess einschließt, dessen charakteristische Struktur sich auf keine Kombination von Positivität und (durch einen obersten Bestimmungsgesichtspunkt begrenzte) Negation zurückführen lässt, und wir führen diesen Reflexionsprozess als dritten Wert ein.

Damit aber wird der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht mehr vorläufig suspendiert, wie das durch die pseudo-mehrwertigen Logiken geschah. Er wird jetzt schlechtweg aufgehoben und durch einen Satz vom ausgeschlossenen Vierten ersetzt. Von jetzt ab ist das "Dritte" in den logischen Formalismus eingeschlossen. Jenes "Dritte" neben Positivität und irreflexiver Negation ist der Reflexionsprozess des denkenden Subjektes selbst, der von jetzt ab in den logischen Formalismus hineindefiniert werden soll. Diese Logik hat mit der drei- oder mehrwertigen Wahrscheinlichkeitslogik das gemein, dass "wahr" kein absolut positives Datum mehr sein kann. Die Kritik, die der logische Positivismus an der ontologischen Metaphysik geübt hat und die unwiderleglich ist, gilt auch für sie. Diese dreiwertige Logik mit dem eingeschlossenen Dritten der Reflexion aber weicht dadurch von den pseudo-mehrwertigen Logiken ab, dass mit dem Einschluss des Reflexionsprozesses in den Formalismus des Denkens die ganze klassische Seinsthematik unsres bisherigen Denkens aufgehoben wird.

Im logischen Positivismus geschieht das noch nicht. Der letztere behauptet nur: Sein ist überhaupt keine metaphysische, sondern eine empirische Größe. Aber Sein des Seienden bleibt für ihn das letzte Ziel des Denkens. Er ist de facto, wenn das überhaupt möglich ist, noch stärker objektiv thematisch eingestellt als die klassische Metaphysik, bei der in der Idee der *coincidentia oppositorum* immer noch leise subjektive Untertöne mitschwingen. Für den Positivismus ist jeder sinnvolle logische Satz grundsätzlich objektiv, d.h. seinsthematisch, orientiert. Soweit Subjektivität (Reflexion) in Frage kommt, muss sie erst in objektive Tatbestände transformiert werden, ehe sie ein legitimer Gegenstand wissenschaftlich logischen Denkens werden kann. Dass Subjektivität als Gegensatz zu aller Objektivität, also nicht seinsthematisch, sondern meontisch thematisiert, eine theoretische Aufgabe des logischen Denkens sein könne, dass also Reflexion als Subjektivität ein zweites Fundamentalthema des Denkens sein könnte, eine solche Überlegung liegt jenseits des Fragenkreises des Positivismus. Wir behaupten aber, dass diese Überlegung sinnvoll vollzogen werden kann und zum ersten Mal auf den Typus einer echten nicht-Aristotelischen und mehrwertigen Logik führt, die uns einen neuen philosophischen Gehalt liefert.

2. Logische Existenz und Intuitionismus

Das entscheidende Kriterium zwischen echter und unechter mehrwertiger Logik ist, ob der Satz vom ausgeschlossenen Dritten vorläufig, und vielleicht bis ins Unendliche, suspendiert oder ob er grundsätzlich aufgehoben wird. Die bisher entwickelten formalen drei- oder mehrwertigen Kalküle erlauben beide Interpretationen. Wir werden später im

zweiten Teil dieses Werkes ein Kriterium angeben, wonach entschieden werden kann, welche Interpretation vorliegt. An dieser Stelle kommt es nur auf die Tatsache an, dass ein Denken, das sich mit der Suspendierung des Tertium non datur begnügt, weiterhin klassisch seinsthematisch orientiert bleibt. Wird nämlich der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nur vorläufig, d.h. für bestimmte und beschränkte Bereiche des Denkens, bestritten, seine Geltung für das totale, nur empirisch nicht vollendete System der Logik zugelassen, dann bedeutet das, dass ein an einer solchen Logik orientiertes Denken weiter seinsthematisch und identitätstheoretisch reflektiert. Es mag zwar die metaphysische Deutung der Seinsthematik aufgegeben haben, d.h. sich nicht mehr um dieselbe kümmern, es bewegt sich aber auch jetzt noch auf dem Boden ontologischer Voraussetzungen, und der Sinn und die Intention aller im Rahmen einer solchen Logik durchgeführten Denkprozesse ist, den Charakter einer ausschließlich objektiv gegebenen Welt zu ermitteln.

Es kommt diesem Denken nirgends der Gedanke, dass Realität vielleicht nicht mit der objektiv gegebenen, sinnlich und gegenständlich erfahrbaren Welt identisch ist. Dass der objektive Tatbestand der Welt vielleicht nur eine Teilkomponente des gesamten Wirklichkeitszusammenhanges ist. Dass die prinzipielle Sichtbarkeit, d.h. Wahrnehmbarkeit, der Welt vielleicht eine metaphysische Eigenschaft ist, die nur einem partiellen Bestande des Daseins zukommt. Es ist in der Tat eine metaphysische Eigenschaft des Seins, dass es sicht-bar, also objektiv vor den Augen liegend ist. Sein ist dasjenige, dem man grundsätzlich begegnen kann. Aber das klassische Denken träumt nicht einmal davon, dass die Wirklichkeit Seiten haben könnte, denen man niemals zu begegnen vermag. Man muss die Region des Denkens ganz verlassen haben und sich in die Zauberwelt des Märchens und der Mythologie begeben, um auf dem Boden der zweiwertigen Hochkulturen eine Ahnung davon zu bekommen, dass die uns umgebende Realität prinzipiell un-objektive Aspekte hat, die sich nicht durch die Sesamformel: Sein des Seienden dem Bewusstsein zugänglich machen lassen. Was wesentlich, d.h. seinem eigensten Wesen nach, unsichtbar ist, ist absolute Transzendenz. Nur der deus absconditus hat diese Eigenschaft. Schon die Engel werden gelegentlich sichtbar, denn sie sind schon nicht mehr reinste, durchsichtigste Subjektivität. Ihnen haftet bereits etwas Gegenständliches, Objekthaftes an. Relativ zu Gott sind auch sie schon partikulär Seiendes.

Was dem klassischen Denken aber allein zugänglich ist, ist das vollkommen Gegenständliche, das ganz mit sich selbst identische Objekt. Also das voll-thematische Sein, das in sich ruhende, unbewegliche, von der Reflexion *unabhängige* Daseinsidentität ist. Es kann keine "Widersprüche" enthalten, wie sie die Reflexion, die um dasselbe herumspielt, besitzt. Und es hat entweder eine Eigenschaft, oder es hat sie nicht. Ein Drittes, nämlich eine zwischen kontradiktorischen Prädikaten oszillierende Existenz, ist ausgeschlossen denn dieselbe würde die Identität des Seins bzw. des Dinges mit sich selbst aufheben.

Die Platonisch-Aristotelische Tradition unseres Denkens ist deshalb so exklusiv seins-thematisch, weil sie selbst dort, wo sie sich ausdrücklich nicht mehr in metaphysischen Kategorien bewegt, nichtsdestoweniger ausschließlich auf das dem Denken entgegenstehende dinghafte Objekt gerichtet ist und Subjektivität ebenfalls nur als in sich beschlossenes Etwas, d.h. "objektiv", begreifen kann. Subjektivität, Geist, Sinn wird in dieser Logik entweder nur a-thematisch mitgeführt oder fremd-thematisch verstanden. D.h., es wird unter einer logischen Fundamentalkategorie begriffen, die dem Wesen der

Subjektivität völlig fremd ist. Die Fundamentalkategorie ist: objektive Identität. Aber das ist gerade das Wesen der Subjektivität, dass sie nicht mit ihrem eigenen Prozess und auch nicht mit ihrem Gegenstand identisch ist. Sie reflektiert die Identität nur als das Wesen des anderen, das ihr in den in sich selbst beschlossenen Dingen gegenübertritt.

Ein Versuch, das Wesen der Subjektivität im Denken adäquat und nicht fremd-thematisch zu erfassen, würde also eine radikale Abwendung von den objektiv-identitätstheoretischen Formen der Reflexion erfordern. Durch dieselben erfasst man nur den *Gegenstand* der Reflexion, aber niemals diese selbst. Nun haben wir in der vorangehenden Analyse gesehen, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gerade die Reflexion ausschließt. Er bildet deshalb die axiomatische Grenzlinie zwischen dem Reflexionsprozess und dem Gegenstand jenes Prozesses. Es ist das wesentliche Kennzeichen dieses Gegenstandes, dass seine Identität durch den Reflexionsvorgang, der ihn umspielt, in keiner Weise beeinträchtigt werden kann. Denn aus dem Kreis seiner alternativen Seinsprädikate ist ja das Dritte, in dem sich seine Seinsidentität auflösen könnte, nämlich die Reflexion selbst, bedingungslos ausgeschlossen. Ein Ding ist identisch mit sich selbst, bedeutet, sein Sein, seine Existenz, seine Prädikate sind unabhängig davon, dass ich sie denke, und können durch meinen Reflexionsprozess nicht verändert werden.

Das heißt aber: Die Reflexion *als* Reflexion, also als Subjektivität, gehört dem Seienden nicht an und ist aus der identitätstheoretischen Thematik ausgeschlossen. Dies endgültig festzustellen ist die Aufgabe des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Das Tertium non datur definiert somit den allgemeinsten formalen Sinn von absolut subjektfreier Objektivität und ist deshalb für rein seinsthematisches Denken, das alle Reflexivität konsequent aus sich ausschließt, unaufhebbar. Was allein möglich ist – solange man die Absicht hat, den Rahmen der klassisch-Aristotelischen Thematik des Denkens nicht zu überschreiten –, ist eine vorläufige Suspendierung des Drittensatzes für eine *partielle* Problematik, d.h. für logische Strukturen, deren Allgemeinheitsgrad unter dem des abstrakten theoretischen Formalismus der Platonisch-Aristotelischen Logik liegt. Die "unbestimmte", mit Unrecht deshalb gerügte Formulierung des Drittensatzes bietet solche Suspendierungen geradezu an.

Es ist aber ein gänzlich anderes Ding, die automatische Gültigkeit des Tertium non datur für den zweiwertigen Formalismus überhaupt zu bestreiten und trotzdem eine generelle zweiwertige Systematik des Denkens beibehalten zu wollen, die zwar Identität und verbotenen Widerspruch anerkennt, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten aber definitiv ausscheidet. Eine solche Haltung kommt, ohne dass diejenigen, die heute geneigt sind sie einzunehmen, das geringste davon ahnen, einer radikalen Verwerfung der klassischen Seinsthematik des Denkens überhaupt gleich. Gibt man das Tertium non datur auf, so gibt man damit alle identitätstheoretischen Intentionen unseres bisherigen Denkens preis.

Da dieser Punkt von äußerster Wichtigkeit ist, soll die gegenwärtige Forschungslage auf dem Gebiete der symbolischen Logik zur Erläuterung herangezogen werden. Die Lehre von der logischen Hierarchie der formalisierten Sprachen kommt praktisch einer vorläufigen Suspendierung des Tertium non datur gleich. Nach K. Gödel kann die Widerspruchsfreiheit eines formalisierten Systems nicht innerhalb des Systems selbst nachgewiesen werden. Wir benötigen dazu eine formalisierte Metasprache, d.h. eine formallogische Allgemeinheit, die in der Hierarchie der Allgemeinheitsstufen der Stufe,

deren Widerspruchsfreiheit zu beweisen ist, zumindest um einen definiten Reflexionsgrad überlegen ist. Da der Satz vom ausgeschlossenen Dritten keine obersten Bestimmungsgesichtspunkte angibt, die Metasprache, in der die in Frage stehende Widerspruchsfreiheit bewiesen wird, aber einen positiven Bestimmungsgesichtspunkt für das untergeordnete System repräsentiert, lässt sich sagen, dass das Verbot des endgültigen (absoluten) Widerspruchs sowohl wie das Tertium non datur in der Objektsprache suspendiert sind. Sie gelten in der Metasprache *für* die subordinierte Objektsprache. Eine ähnliche Überlegung lässt sich für das Identitätsprinzip durchführen. Man kann deshalb generell feststellen: *Die klassische Axiomatik gilt niemals für die Sprache, in der ihre Grundsätze jeweilig formuliert werden*. Sie gilt aber stets für die niedere Stufe der Reflexion, für die sie aufgestellt worden ist.

Die Hierarchie der logischen Stufen aber ist unendlich. Daraus folgt: Es ist unmöglich, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten in seiner klassischen Gestalt für dasjenige System zu formulieren, dem er selbst angehört. Damit erhebt sich die ernsthafte Frage: Bedeutet die unendliche Regression des Tertium non datur eine grundsätzliche Aufhebung dieses Prinzips schon für das zweiwertige Denken oder nur eine dauernde Suspension seiner endgültigen, *praktisch* nicht durchführbaren Formulierung?

Die Frage kann auch anders gestellt werden: Gilt das Tertium non datur auch in einer Universalsprache? Nach A. Tarski kann man vier logische Typen von Sprachen unterscheiden: "1. Sprachen, in denen alle Variablen zu einer und derselben semantischen Kategorie gehören; 2. Sprachen, in denen die Anzahl der die Variablen umfassenden Kategorien größer als 1, aber endlich ist; 3. Sprachen, in denen die Variablen zu unendlich vielen verschiedenen semantischen Kategorien gehören, wobei aber die Ordnung dieser Variablen eine im vorhinein gegebene natürliche Zahl n nicht überschreitet, und endlich 4. Sprachen, die Variable beliebig hoher Ordnung enthalten."[10] Eine Universalsprache ist nun eine solche Sprache des vierten und letzten Typus. Wie aber unterscheidet sie sich hinsichtlich ihrer thematischen Struktur (für die der Satz vom ausgeschlossenen Dritten relevant ist) von den vorausgehenden Typen? Dazu ist folgendes zu sagen: Für die formalisierten Sprachen der Kategorie 1 decken sich die Begriffe "beweisbarer Satz" und "wahre Aussage".[11] Überdies ist eine exakte Definition von Wahrheit möglich für alle formalisierten Aussagesysteme vom Typus 1, 2 und 3. Also für alle Sprachkategorien von "endlicher Ordnung".[12] Die Universalsprache aber ist eine Sprache unendlicher Ordnung.

Hören wir, was Tarski über diese letzte, allgemeinste Sprachform zu sagen hat: "Ein charakteristisches Merkmal der Umgangssprache (im Gegensatz zu verschiedenen wissenschaftlichen Sprachen) ist ihr Universalismus: Es wäre mit dem Geiste dieser Sprache unvereinbar, wenn in irgendeiner andern Sprache Worte oder Ausdrücke auftreten würden, die man nicht in die Umgangssprache übersetzen könnte; 'wenn man überhaupt über irgend etwas sinnvoll sprechen kann, so kann man darüber auch in der Umgangssprache sprechen'. Dieser universalistischen Tendenz der Umgangssprache in bezug auf semantische Untersuchungen folgend, müssen wir konsequenterweise in die Sprache neben ihren beliebigen Aussagen und anderen Ausdrücken auch die Namen dieser Aus-

10 Alfred Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. Studia Philosophica, S. 81.
11 Ibid. S. 82.
12 Ibid. S. 98.

sagen und Ausdrücke, weiterhin die Aussagen, welche diese Namen enthalten, ebenso solche semantische Ausdrücke wie 'wahre Aussage', 'Name', 'bezeichnen' usw. aufnehmen."[13]

Eine Universalsprache ist also eine solche, in der man über alles sprechen kann. Auch über die Universalsprache selbst. D.h., diese Sprache ist von nicht mehr überbietbarer theoretischer Allgemeinheit, und das Prinzip der Stufenordnung logischer Hierarchie ist in ihr aufgehoben. Dazu macht Tarski im Anschluss an das vorangehende Zitat die Bemerkung, dass "eben dieser Universalismus ... vermutlich die Quelle aller sog. semantischen Antinomien" ist. Wir wiederholen nun angesichts dieses Sachverhaltes unsere Frage: Gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten auch für Universalsprachen? Tarski hat seine Vermutung um 1933 geäußert. Inzwischen sind zahlreiche Untersuchungen in dieser Richtung unternommen worden, und heute (1958) darf wohl mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, dass die Antwort auf diese Frage, speziell nach der hier gegebenen Analyse des Drittensatzes, verneinend ausfallen muss.

Identität, verbotener Widerspruch und Tertium non datur sind axiomatische Grundsätze einer formalisierten Sprache. Nun ist aber das Kennzeichen einer Universalsprache, "in der man über alles sprechen kann", dass sie nicht formalisiert ist und niemals qua Universalsprache formalisiert werden kann. Wir begegnen hier also einem Symbol- und Ausdruckszusammenhang unserer Bewusstseinsfunktionen und speziell unseres Denkens, für den der Drittensatz als endgültig aufgehoben gelten muss. Wir haben aber gesehen, dass dieses so problematische Axiom als letzte endgültige Formulierung der gesamten Identitätsthematik des Denkens gelten muss. Fällt also das Tertium non datur, so muss verbotener Widerspruch und Identität ihm folgen. Das ist in der Tat der Fall, soweit die Universalsprache in Frage kommt. Es ist eine der markantesten Eigenschaften dieses Ausdrucksystems, dass die in ihm auftretenden Worte doppelsinnig oder generell mehrdeutig sein dürfen. Berühmt ist Hegels Beispielsverbum "aufheben". Es bedeutet 1. "vernichten", 2. "emporheben", 3. "bewahren". Von hier aus gesehen ist die Hegelsche Logik nichts anderes als ein Versuch, die logische Struktur der Universalsprache aufzudecken und zu systematisieren. Jedem Kenner der logischen Texte Hegels ist bekannt, wie dort die Mehrdeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks zum Ausgangspunkt logischer Analysen gemacht wird.

Wir können also vorerst sagen: Der Drittensatz und die ihm konkomitante Identitätsthematik gilt nicht für nicht-formalisierte bzw. nicht formalisierbare Universalsprachen. Seine Anwendungsmöglichkeit ist auf formalisierte Systeme beschränkt. Damit aber ist wenig gewonnen, denn wir sehen uns jetzt genötigt, uns mit der zweiten Frage zu beschäftigen: Gilt der Drittensatz für alle formalisierten Sprachen, gilt er nur für eine beschränkte Anzahl, oder gilt er vielleicht überhaupt nur für eine einzige? Die Frage, ob er für alle formalisierten Logiksysteme gilt, kann von vornherein verneint werden, denn die Zweifel an der Gültigkeit des Drittensatzes sind ja gerade dadurch entstanden, dass man versucht hat, der Logik ein streng formalistisches Zeichensystem zuzuordnen und dabei auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen ist, als man versuchte, die unbedingte Gültigkeit des Tertium non datur zur logisch axiomatischen Voraussetzung zu machen.

---

13 Ibid. S. 18 f.

Es liegen also offenbar zweierlei Gründe vor, die zu einer Beanstandung des Drittensatzes führen können. Erstens scheint das Tertium non datur seine Gültigkeit zu verlieren, wenn die Sprache, auf die es angewendet werden soll, prinzipiell nicht formalisierbar ist. Zweitens scheinen bestimmte formalisierte Ausdrucksysteme, eben auf Grund spezifischer Eigenschaften ihres Formalismus, den axiomatischen Gültigkeitsausspruch dieses Axiomes zu verneinen. Es ist also bestenfalls eine beschränkte Anzahl formalisierter Systeme, für die dieser logische Kernsatz als fundamentale Basis in Frage kommt.

Unsere bisherige Analyse der klassischen Axiomatik sollte hinsichtlich des Drittensatzes folgenden einfachen Tatbestand klargemacht haben. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt ausschließlich für die klassische Seinsthematik des Denkens. D.h., für eine Reflexion, die sich *nur* in objektiven Gegenstandskategorien bewegt und die sich selbst, d.h. ihren eigenen spezifischen reflexiven Prozesscharakter, in dieser Einstellung vollkommen vergisst. So kommt die Vorstellung eines vom Denken absolut unabhängigen Dinges zustande. Nun ist aber das charakteristische Kennzeichen der identitätstheoretischen Seinsthematik, dass sie strikt zweiwertig ist. Wir können also auf Grund unserer bisherigen Erwägungen sagen: Das Tertium non datur gilt nur für einen zweiwertigen Formalismus. D.h., es gilt überhaupt nur für ein einziges radikal formalisiertes, thematisches System. In dieser unbestimmten Allgemeinheit ist unsere Feststellung eine Trivialität, fast eine Tautologie. Es ist vonseiten der Vertreter der symbolischen Logik oft genug bemerkt worden, dass, wenn man einen dritten Wert einführt, ein Satz vom ausgeschlossenen Vierten gilt.

Aber damit ist das Problem nicht erledigt. Der ganze Fragenkomplex ist wesentlich subtiler. Die ersten Zweifel an der Geltung des Tertium non datur sind ja nicht erst durch die Konstruktion mehrwertiger Logikkalküle, sondern bereits durch gewisse Schwierigkeiten *innerhalb* der zweiwertigen Form des Denkens aufgetreten. Die Angelegenheit ist also keineswegs dadurch erledigt, dass man stipuliert: Der Drittensatz gilt im zweiwertigen System, im mehrwertigen gilt er nicht. Das Theorem ist richtig. Aber seine Formulierung ist nicht zureichend. Es lässt in der vagen Fassung die wir ihm bisher geben konnten, eine positiv falsche Interpretation zu. Überdies ignoriert es eben jene Tatsache, dass der Drittensatz für das Denken bereits im Funktionenkalkül der klassischen Logik seine fraglose (streng formale) Gültigkeit einzubüßen scheint.

Wir müssen uns deshalb genaue Rechenschaft geben, *wo* diese Schwierigkeiten innerhalb des klassischen Formalismus des Denkens auftreten und welche Bedeutung sie dort haben. Soweit unser traditionelles System der Logik in Frage kommt, darf mit Sicherheit gesagt werden, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten im Aussagenkalkül noch nicht problematisch wird. Die intuitionistischen Zweifel, die an ihm geäußert worden sind, beziehen sich auf das Problem der Existenz, also auf den Funktionenkalkül und die dort stattfindende Einführung des All- und Existenz-operators. Die spezifischen Eigenschaften dieser Operatoren zwingen uns zu der Anerkennung einer Hierarchie der Aussagetypen, also zu der Einführung einer Ordnung, die der Universalsprache fremd ist. Diese Stufenordnung aber setzt den Begriff der freien logischen Variablen voraus, also von Größen, deren Wahrheitswerte nicht analytisch durch die Struktur des Kalküls selbst bestimmt werden können. Der Wert einer solchen Variablen ist etwas Faktisches. Er wird empirisch "von außen" her aufgenommen. Existenz, also objektives Sein, ist logisch nicht deduzierbar. Wir zitierten am Anfang dieses Buches bereits W.O.V. Quine und wiederholen seine unübertreffliche formelle Definition von "Sein" hier: to be is to

be the value of a variable. Und zwar der Wert einer Variablen in einem vorgegebenen (zweiwertigen) System.

Da sich All- und Existenzoperatoren vermittels der Negation ineinander transformieren lassen, wollen wir an dieser Stelle die Aspekte, die unser Problem unter dem All-operator annimmt, ignorieren und uns ausschließlich auf das partielle Thema der Existenz beschränken. Sein-überhaupt schließt die beiden Sub-themata der Allheit und Existenz ein. Im Begriff der Existenz ist das *objektive* Motiv von Sein-überhaupt gegeben. Existenz ist Dasein, Vorhandensein, mithin Faktizität. Damit ist die Richtung der klassischen Thematik "nach außen", vom Subjekt hinweg (das in dieser thematischen Intention ignoriert wird) indiziert. Aber was von außen in das Denken kommt, ist reine Kontingenz. Es ist nicht vom Denken abhängig, sondern umgekehrt, das Denken ist von ihm abhängig. Dieser Tatbestand findet im Kalkül darin seinen Ausdruck, dass der Wert der Variablen durch die Kontingenz des Seienden gebunden ist. In dem Ausdruck

$$f(x), \qquad (1)$$

der eine abstrakte prädikative Funktion darstellt, ist die Variable "x" ungebunden. D.h., die generelle Form f(...) hat als solche keinen Wahrheitswert. Sie nimmt einen bestimmten Wahrheitswert nur für den jeweiligen (freibleibenden) Wert von "x" an. Gehen wir aber zu dem "quantifizierten" Ausdruck

$$(Ex)\ f(x) \qquad (2)$$

über, so tritt "x" jetzt als gebundene Variable auf. Diese durch Existenz quantifizierte Form hat ihrerseits einen *bestimmten* Wert, während "x" alle Werte durchlaufen kann.

Während (1) eine bloße Satzfunktion ist, repräsentiert (2) dank der Tatsache, dass "x" jetzt eine gebundene Variable ist, eine existentielle Aussage, die folgendermaßen gelesen werden kann: Es existiert mindestens ein "x" derart, dass "x" das Prädikat f(...) hat. Daraus ergibt sich, dass (2) für den Inbegriff aller überhaupt möglichen Individuen, d.h. Seinsdaten, entweder wahr oder falsch ist. Was nicht möglich ist, ist, dass (2) immer falsch ist. Das geht analytisch aus dem Sinn der Formel hervor. Die Aufstellung von (2) setzt nämlich voraus, dass wir es in der Wirklichkeit grundsätzlich mit mehr als einem Individuum zu tun haben. Andernfalls wäre die Einführung einer Variablen, die seinsthematisch gebunden werden soll, überflüssig. Was nicht so selbstverständlich ist, ist, dass (2) unmöglich immer wahr sein kann. Dass es also kein Prädikat f(...) gibt, das für jedes denkbare "x" zutrifft. Ein solches Prädikat wäre nämlich das von uns bereits erwähnte Universalprädikat.

In anderen Worten: Der Existenzialoperator (E...)f(...) bezieht sich nicht auf das metaphysische Sein des Seienden, sondern nur auf das empirische Seiende. Folglich bezieht sich das "x" in "Ex" immer auf einen positiven Bestimmungsgesichtspunkt, unter den "x" fällt. Ein solcher aber kann, wie wir wissen, stets durch einen höheren überholt werden. Umgekehrt gibt, wie uns gleichfalls bekannt ist, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten keinen positiven Gesichtspunkt an, unter dem das "Dritte" aus dem zweiwertigen Formalismus ausgeschlossen ist. Das geschieht deshalb nicht, weil das Tertium non datur eben ein absolut formales Prinzip von letzter und höchster Allgemeinheit sein soll. *Kein positiver* Bestimmungsgesichtspunkt aber kann eine solche Allgemeinheit liefern.

Im Gegensatz dazu setzt (2) immer einen positiven Bestimmungsgesichtspunkt für seine Variablen voraus. Dieselben sind durch einen solchen "gebunden". Folglich kann auf

der Basis eines zweiwertigen Existenzurteils dem Tertium non datur grundsätzlich nicht Genüge getan werden. Seine rein formale Gültigkeit bleibt suspendiert, denn (2) ist kein abstraktformaler Ausdruck. Er repräsentiert ein kontingentes, also materiales Element.

Aus diesem Grunde kann ein Existenzurteil, das eine Variable enthält – und alle Existenzurteile enthalten gebundene Variable –, niemals derart verallgemeinert werden, dass es äquivalent einem Allurteil wird. Zwischen Allurteil und Existenzurteil besteht die folgende transzendentale Relation:

$$(x)f(x) \supset (Ex)\ f(x) \qquad (3)$$

Wir haben weiter oben anlässlich der Diskussion von (2) bereits bemerkt, dass für f(...) niemals ein Prädikat eingeführt werden kann derart, dass (2) für jeden Argumentwert von "x" falsch ist. In (3) besitzen wir eine Bestätigung dieser Behauptung. Die obige Beziehung zwischen All-aussage und Existenz-aussage kann nur bestehen, wenn wir annehmen, dass es $n > 1$ Objekte "x" in der Welt gibt, für die (2) gültig ist. Anders ausgedrückt: der thematische Begriff "Sein" kann in Form einer formalen Logik nur dann entwickelt werden, wenn es für das denkende Bewusstsein faktisch Seiendes gibt. Denn besäße die Reflexion nur das logische *Thema* "Sein" und begegnete sie keiner faktischen Existenz, die dieses Thema bestätigte, stünden mithin dem reflektierenden Bewusstsein keine mit sich selbst identischen Gegenstände gegenüber, so müssten die konträren Ausdrücke (x)f(x) und (x)~f(x) gleichzeitig wahr sein.[14]

Nun besteht aber zwischen einem Bewusstsein, das keine echten Objekte besitzt, denen gegenüber das Thema "Sein" wahr ist (das also Gegenstände nur träumt), und einem solchen, das sich objektiv mit sich selbst identischen Dingen gegenübersieht, noch ein Spezialfall, nämlich der einer Wirklichkeit, die nur ein Individuum enthält. Das wäre, metaphysisch gesprochen, eine Welt, in der kein Unterschied zwischen Sein und Seiendem besteht. In der kontingenten Welt, in der wir leben, sind Individuen (Objekte) immer empirisch Seiendes, und Sein-überhaupt ist nur das formale Thema, also der Sinn, vermittels dessen wir diese Objekte denken. In einem Universum aber, das nur ein einziges Individuum enthielte, wäre diese Differenz derart aufgehoben, dass das Sein überhaupt das einzige Individuum wäre.

In einer Wirklichkeit aber, die diese metaphysische Stufe erreicht hätte, würde die Formel

$$(x)\ f(x) \equiv (Ex)\ f(x) \qquad \text{bzw.} \qquad \sim(x)\ f(x) \equiv \sim(Ex)\ f(x) \qquad (4)$$

gelten. Existenz- und All-begriff würden sich gegenseitig implizieren. Mehr noch: Eine Logik auf dieser Stufe würde keinerlei Operatoren mehr benötigen, da es überdies wahr ist, dass

$$f(x) \equiv (x)\ f(x) \qquad \text{bzw.} \qquad \sim f(x) \equiv \sim(x)\ f(x) \qquad (5)$$

gilt. Formel (4) etabliert die Identität von Sein und Denken, und (5) informiert uns, dass wir unter dieser Voraussetzung von gebundenen zu freien Variablen übergehen können.[15]

---

14 Siehe dazu Reichenbach, Elements of Symbolic Logic, S. 82.

15 Ibid. S. 174.

Eine weitere Konsequenz von (4) ist, dass auf dem Allgemeinheitsniveau dieser Formel der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nun endlich unbeschränkt gilt. Der Übergang von der gebundenen zur freien Variablen ist nur ein Ausdruck dafür, dass weder Existenz- noch All-operator einen *positiven* übergeordneten Gesichtspunkt haben, durch den die unbeschränkte Gültigkeit des Drittensatzes limitiert ist. Wir hatten weiter oben gesehen, dass ein positiver Bestimmungsgesichtspunkt ein Anzeichen dafür war, dass in der Alternative von Positivität und Negation die sich aus der letzteren entwickelnde Reflexion nicht eingeschlossen war. Von jedem positiv formulierten Gesichtspunkt konnte die Reflexion zu seiner Negation übergehen und dann beide in einer höheren, d.h. allgemeineren, Reflexion verbinden.

Dass auf der Basis von (4) der Satz vom ausgeschlossenen Dritten definitiv gilt, kann leicht aus folgender Überlegung entnommen werden. Auf Reflexionsstufen, die unter der Allgemeinheitsschwelle von (4) liegen und sich auf eine Wirklichkeit beziehen, die mehr als ein Individuum umfasst, wird das kontradiktorisch-disjunktive Verhältnis zwischen Allheit und Existenz durch die Ausdrücke

$$(x)\ f(x) \equiv \sim(Ex) \sim f(x) \qquad (6)$$

$$(Ex)\ f(x) \equiv \sim(x) \sim f(x) \qquad (7)$$

beschrieben. Stipuliert man nun, dass (6) und (7) für eine Form der Realität gelten sollen, die nur ein einziges Individuum umfasst, dann fällt, wie bereits bemerkt, der Unterschied zwischen (x)f(x) und (Ex)f(x) weg. (Diese Form der Realität hebt zudem die Unterscheidung zwischen der Negation der Prädikation, ~f(x), und der der Quantifikation, ~(x)f(x) bzw. ~(Ex)f(x), auf, so dass die in (6) und (7) sich auf die Quantoren beziehenden Negationen auf die unquantifizierte prädikative Funktion übergehen.) Eliminieren wir aber den All- und den Existenzoperator, so bleibt von (6) und (7) nur noch die einfache Beziehung

$$f(x) \equiv \sim \sim f(x) \qquad (8)$$

zurück. Da "x" in (8) aber eine freie Variable ist, ist dieser letzte Ausdruck nichts weiter als eine Umschreibung der klassischen Negationstafel, für die der Drittensatz per definitionem gilt.

Nun beschreibt aber (4) in der Terminologie der klassischen Metaphysik die coincidentia oppositorum, mithin eine Wirklichkeit, in der alle Realität in dem einzigen Individuum "Gott" investiert ist. Der Unterschied von Sein-überhaupt und empirisch Seiendem ist aufgehoben. D.h., Reflexion und Gegenstand, Subjekt und Objekt sind identisch. Sie können, wie die klassische Negationstafel zeigt, nur noch als leeres Umtauschverhältnis unterschieden werden. Mit anderen Worten: Wenn die Reflexionsstufe von (8) erreicht ist, ist die Reflexionsfähigkeit des klassischen Bewusstseins erschöpft. Der einzige weitere Schritt, der von (8) aus noch möglich ist, führt zu der Trivialität:

$$f(x) \equiv f(x) \qquad (9)$$

Da mit (4) aber bereits der Unterschied von Prädikat und Subjekt verschwindet, hat die Anschreibung des Symbols "f(...)" keinen Sinn mehr.

Formel (3) und

$$(Ex)\ [f(x) \vee \sim f(x)] \qquad (10)$$

als die Darstellung des Tertium non datur im Rahmen der Quantifikationstheorie sind gelegentlich unter dem Gesichtspunkt beanstandet worden, dass sie nicht logisch-analytisch wahr seien, da ihre Wahrheitsqualität davon abhänge, dass etwas wirklich existiere. Der Einwand ist in dieser Form bereits widerlegt worden.[16] Die Theoreme (3) und (10) gelten uneingeschränkt für alle Universen, die mehr als ein Individuum enthalten. Sie gelten mit der Qualifikation, dass Allheit und Existenz zusammenfallen, für ein Universum, das ein und nur ein Individuum enthält. Sie werden erst dann ungültig, wenn wir eine absolut gegenstandsleere Welt voraussetzen. Eine absolut gegenstandsleere Welt aber, in der es keine Individualität mehr gibt, ist keine Wirklichkeit im objektiven Sinn mehr, sie ist aber immer noch der unreflektierte *Begriff* der Wirklichkeit.

Es muss an dieser Stelle davor gewarnt werden, die Konzeption einer gegenstandsleeren Welt mit einer Welt zu verwechseln, die nichts enthält und deshalb selber nichts ist. Die individuenlose Welt "enthält" immer noch Klassen.[17] Nur ist die Klasse aller Individuen in dieser Welt eine Null-Klasse. Das Faktum, dass eine gegenstandsleere Welt immer noch Pseudoobjekte enthält, kommt in der Quantifikationstheorie dadurch zum Ausdruck, dass die Gültigkeit des All-operators bestehen bleibt, auch wenn die des Existenzoperators in Bezug auf faktisch vorgegebene Einzelexistenz aufgehoben ist.

Eine Welt aber, die keine Individuen mehr enthält, ist eine gedachte Welt. Damit diese Aussage nicht psychologisch verstanden wird, wollen wir sie dahin ergänzen, dass eine gegenstandsleere Welt das abstrakte Erlebnisschema darstellt, unter dem oder vermittels dessen der Sinn "Welt" erlebt bzw. erfahren werden kann. Ein Schema der Erfahrung aber ist immer eine Klasse und niemals ein Individuum. Damit wird deutlich, dass die beiden Operatoren ("(Ex)..." und "(x)...") auf dem Boden der Quantifikationstheorie den Gegensatz von Objekt und Subjekt, von Gegenstand und Reflexion zum Ausdruck bringen.

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten aber ist, wie (10) angibt, immer nur im Zusammenhang mit dem Existenzoperator formulierbar. Ersetzen wir in (10) den Ausdruck "(Ex)" durch "(x)" und stipulieren wir, dass "(x)" durch keine Existenzbestimmung qualifiziert werden kann, so wird der Satz vom ausgeschlossenen Dritten hinfällig, denn ein unqualifizierter Alloperator schließt immer einen Reflexionsprozess ein, der über die jeweilige Bindung der Variablen hinausgehen kann.

Es ist das Verdienst des Intuitionismus, gezeigt zu haben, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten voraussetzt, dass der Reflexionsprozess genau so "gebunden" sein muss, wie die Variablen des Funktionenkalküls durch positive Argumentwerte gebunden werden. Bezeichnend ist, dass sich die Positionen der intuitionistischen Theorie mit denen der klassischen Lehre decken, wenn man den klassischen Ausdrücken:

$$\sim p,\ p \,\&\, q,\ p \vee q,\ p \supset q,\ (x)f(x),\ (Ex)f(x)$$

---

16 Vgl. W. V. O. Quine, From A Logical Point of View, S. 160 ff.

17 An dieser Stelle darf die Unterscheidung von Klassen und Namen von Klassen nicht vergessen werden. Namen sind Individuen, also Objekte. Eine gegenstandsleere Welt enthielte also nur die Klassen selbst, aber nicht ihre Namen. Eine Klasse aber, die nicht durch ihren Namen vertreten werden kann, ist reine Reflexion-in-sich. D.h. nicht formulierter und in einer solchen Welt nicht formulierbarer Reflexionssinn.

die folgenden intuitionistischen entsprechen lässt:

$$\sim p,\ p \,\&\, q,\ \sim(\sim p \,\&\, \sim q),\ \sim(p \,\&\, \sim q),\ (x)f(x),\ \sim(x)\ \sim f(x)$$

Für das durch Konjunktion plus Negation definierte "oder" kann der Drittensatz als gültig in der intuitionistischen Mathematik angenommen werden. Der Übergang von "$p \vee q$" zu "$\sim(\sim p \,\&\, \sim q)$" beruht darauf, dass vom Intuitionismus die negative Formulierung des Drittensatzes, 'p und ~p können nicht beide falsch sein', als gültig akzeptiert wird.[18]

Der Grund, warum die negative Formulierung akzeptabel ist, die positive aber nicht, beruht auf dem folgenden Umstand. Soweit die klassische Tafel der Negation allein in Frage kommt, gilt ohne weiteres:

$$p \equiv \sim\sim p \qquad (11)$$

D.h., die einmal iterierte Negation ist äquivalent dem Negierten. Dies ist aber keineswegs selbstverständlich, wenn wir neben "p" auch "q" einführen und dadurch die Möglichkeit besitzen, die Negation vermittels der Unterscheidung von konträrem und kontradiktorischem Gegensatz zu "binden". Für den klassischen Aussagenkalkül wird das Tertium non datur gewöhnlich durch die einfache Formel "$p \vee \sim p$" formuliert. In der Disjunktion aber ist die Negation nicht gebunden. D.h., es ist eine *metaphysische* Annahme, dass dann (11) gilt. Nun wird bei der Verwendung der Disjunktion zur Darstellung des Drittensatzes stillschweigend vorausgesetzt, dass der konträre Gegensatz von "p" und "q" in einer zweiwertigen Logik metaphysisch, d.h. ontologisch, in einen kontradiktorischen übergeht.[19] Dass also "q" in einer absoluten Disjunktion immer "~p" sein würde. Wird aber die Disjunktion durch "$\sim(\sim p \,\&\, \sim q)$" ersetzt, dann fällt die ontologische Voraussetzung für die disjunktive Formulierung des Drittensatzes fort. In derselben bleibt die Negation ungebunden, weil sie nicht – wie in (11) – iteriert auftritt. Eine solche Iterierung aber findet in der Formel 'p und ~p können nicht beide falsch sein' statt. D.h., es wird festgestellt, dass unter dem Bestimmungsgesichtspunkt "Konjunktion" die einmal iterierte Negation mit dem Negierten zusammenfällt und dass deshalb alle konträren Gegensätze in einem einzigen kontradiktorischen auflösbar sind. Die intuitionistische "Bindung" der Negation findet dadurch statt, dass verlangt wird, dass in der Formulierung des Tertium non datur ausdrücklich ausgesprochen wird, dass die einmal iterierte Negation sich selbst aufhebt. Die disjunktive Formulierung stellt diesen Tatbestand nicht fest. Wohl aber geschieht das, wie wir noch einmal betonen wollen, in der konjunktiven Formulierung.

Die disjunktive oder im strengen Sinne klassische Formulierung des Tertium non datur setzt einen Glauben an eine transzendente Existenz, an ein absolut objektives Sein voraus. Dazu aber bemerkt der Intuitionist Heyting: "Der Glaube an die transzendente Existenz, der durch Begriffe nicht gestützt wird, muss als mathematisches Beweismittel zurückgewiesen werden. Hier ... liegt der Grund für den Zweifel an dem ausgeschlosse-

---

18 Den Hinweis auf die Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes verdankt der Verf. einem Brief von Prof. Kurt Gödel.

19 Ganz in diesem Sinn schreibt Bosanquet: "... apart from the traditional distinction of quantity the difference between the Logical contrary and the Logical contradictory, i.e. between the principle of contradiction and the principle of excluded middle, disappears." Logic, II, S. 212.

nen Dritten."[20] Eine solche transzendente Existenz ist mit Hinblick auf die Negation aber nur in der Disjunktion impliziert, nicht in der Konjunktion. Es liegt auf der Hand, dass die konjunktive Formulierung die schwächere ist. Der Begriff des Objektes wird durch sie auf wenig mehr als auf Faktizität (Identität) und Widerspruchsfreiheit eingeschränkt. Zum Begriff der Realität bemerkt Bosanquet: "Reality, the Law of Contradiction asserts, is a consistent unity." Aber er fügt auch einige Seiten weiter hinzu: "The principle of Excluded Middle ... ultimately affirms that Reality is not merely one and self-consistent but is a system of reciprocally determinate parts."[21]

Diese gegenseitige Bestimmbarkeit aller Wirklichkeitsdaten im Thema "Sein" aber setzt voraus, dass die Reflexion durch das eigene Thema "gebunden" sein muss. D.h., die Reflexion muss *alles* als "Sein" begreifen. Nicht nur den dinglichen Gegenstand, sondern auch sich selbst. Es ist ihr verboten über das Thema hinauszugehen und sich selber im Gegensatz zu der Dinglichkeit objektiver Existenz als das absolut andere (was immer das auch sein mag) zu verstehen.

Nun gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten für den Aussagenkalkül und die erste Stufe des Funktionenkalküls in folgender Weise. Für den Aussagenkalkül *allein* gilt das Tertium non datur unbeschränkt und ohne weitere Qualifikationen. Dieser Kalkül handelt von Sätzen, die entweder wahr oder falsch sind. Und diese Sätze gelten als in der Welt existierende Entitäten. Sie gehören zum totalen Gegenstandsbereich des Denkens und fallen damit ganz fraglos und ausschließlich unter das Thema, 'Sein'. Der Reflexionsprozess, der jene Sätze produziert hat, ist aus ihnen ausgeschlossen. Er ist in der Betrachtung der logischen Relationen, die diese Sätze zueinander haben, systematisch überhaupt nicht relevant. Aus diesem Grunde ist der Negationsprozess durch die klassische Tafel der ungebundenen Negation

....	~ ...
W	F
F	W

genügend definiert. In dieser Tafel ist die Negation "total" und endgültig. Sie besagt nur, dass es im Rahmen des Themas 'Sein' kein Drittes zwischen Positivität und Negation (derselben Positivität) gibt. Sehr richtig bemerkt dazu Bosanquet: "The law of excluded middle ... lays down the ultimate formal *schema* of negation as the absolute alternative."[22] Aber diese Formulierung deutet bereits an, dass diese letzte Alternative nur in einer unendlichen Anzahl von Schritten erreicht werden kann.

Wir haben es aber im Aussagenkalkül nicht nur mit einer einzigen absoluten Aussage "p" zu tun, in der Subjekt und Prädikat von gleicher Allgemeinheit sind (Universalprädikat) und sich deshalb ontologisch decken und folglich identisch sind, sondern mit einer beliebigen Vielheit von Aussagen "p, q, r, s ...", die eine unendliche Reihe bilden. Das bedeutet, dass das Prädikat "sein" sich mit dem Thema: 'Sein-überhaupt' nirgends deckt. Wir haben also ein logisches Gefälle vom Subjekt (Thema) zum Prädikat, das in

20 Arend Heyting, Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik. Erkenntnis II (Ann. d. Phil. X.) S. 106-115.

21 Logic II. S. 214.

22 Ibid. S. 213.

einer unendlichen Anzahl logischer Stufen darstellbar ist und dessen Analyse sich der Prädikaten- oder Funktionenkalkül zur Aufgabe gemacht hat.

3. Sein, Formalismus und Implikation

Damit aber spaltet sich der ursprünglich kontradiktorische Gegensatz von Reflexion (~ ...) und Gegenstand der Reflexion in eine unendliche Vielheit relativer konträrer Gegensätze plus *einem* absoluten kontradiktorischen Gegensatz auf. D.h., die Negation wird doppeldeutig. Sie ist erstens subjektiver Negationsprozess und zweitens negierter Sachverhalt im Gegensatz zum bejahten Sachverhalt. Diese Situation wurde uns bereits an dem trivialen Beispiel von "rot" und "nicht-rot" geläufig. Wir können sagen: die Rose ist rot oder nicht-rot. Der Terminus "nicht-rot" aber ist doppeldeutig. Er kann, wie wir anmerkten, erstens einfache Verneinung einer bestimmten Farbenqualität sein – wobei implizit verstanden wird, dass eine andere Farbe an Stelle von "rot" treten soll. Es liegt aber überdies in der Bestimmung "nicht-rot" der weitere Negationssinn, dass der enge Bestimmungsgesichtspunkt des Farbensystems überhaupt verneint werden soll und dass es der Reflexion gestattet ist, zu anderen und übergeordneten Systemen fortzuschreiten. Es wird dabei vorausgesetzt, dass es einen absolut allgemeinen und endgültigen logischen Gesichtspunkt für die Bestimmung des Themas "Sein" geben müsse, der alle partiellen und konträren Gegensätze untergeordneter Systeme in sich auflöst, und dass die Reflexion "frei" in immer erneuten Negationen solange fortzusetzen ist, bis sie die absolute Disjunktion von Reflexion-überhaupt und Gegenstand-überhaupt erreicht hat.

Erst dann ist das Thema "Sein" adäquat bestimmt und das Tertium non datur ohne weitere positive Qualifikationen gültig. Das generelle Thema "Sein" impliziert nämlich, dass absolut objektive Daten "einander nicht disparat seien, nicht verschiedenen objektiven Beschaffenheitssystemen angehörten, sondern dass sie 'an sich', d.h. eben *als* absolute objektive Wesen, nur einem einzigen System einzuordnen sein würden, während ihre anscheinende Disparatheit als 'Schein', als 'subjektive Täuschung' verstanden werden müsse. Dies ist an sich gleichbedeutend mit dem Gedanken, dass es einen und nur einen höchsten und umfassenden Gesichtspunkt eines eigentlichen und wahren Bestimmens geben müsse derart, dass dieses Bestimmen dann auf das eine und einheitliche 'Wesen' an sich, auf das absolute Objekt, nicht aber auf seine disparaten, trügerischen Erscheinungsweisen gehe."[23] In dem gleichen Sinn bemerkt F.H. Bradley zum Tertium non datur: "We affirm in it that Reality is a region where 'either-or' holds, and that everything is so determined as to fall within this sphere – everything, that is, so far as it is not self-contradictory or otherwise senseless."[24]

Der Gedanke, dass Sein-überhaupt unter einem einzigen konsistenten Gesichtspunkt bestimmt werden muss, wird auch von Bosanquet geäußert. Wir lesen in seiner Logik: "Reality, the Law of Contradiction asserts, is a consistent unity."[25] Und da er ausdrücklich darauf hinweist, dass für Realität das Prinzip des verbotenen Widerspruches mit dem des ausgeschlossenen Dritten zusammenfällt, muss auch das Tertium non datur dahingehend interpretiert werden, dass es die in sich geschlossene und nicht mehr weiter reflektierbare logische Einheit des Seins thematisiert. Wer objektives Sein

---

23 P. Hofmann, Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, S.18.

24 The Principles of Logic. I. S. 166. Additional note Nr. 12.

25 Logic II S. 213.

denkt, unterwirft unweigerlich seinen Reflexionsprozess dem Prinzip der Identität, des verbotenen Widerspruchs und jenem dritten Prinzip, das verbietet, dass die Reflexion über das Thema "Sein" hinausgeht. Das Tertium non datur impliziert, dass auf dem Boden einer zweiwertigen Logik die Reflexion sich, selbst als Sein verstehen muss. D.h., sie ist immer diejenige positive Bestimmung, die das ihr gegenüberstehende Ding *nicht* ist. Sie kann nichts "Drittes" sein. Das Dritte existiert nicht, weil es aus dem Gesamtthema des Denkens heraus fällt. Dieses Thema ist "Sein" und nicht "Nichts".

In seiner von uns weiter oben bereits zitierten Studie "Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten", die zum Besten gehört, was über dieses Axiom je geschrieben worden ist, behauptet Paul Hofmann, dass selbst eine scheinbar so inkommensurable Alternative wie "Weihnachten ist blau oder nicht-blau" eine sinnvolle und formal einwandfreie Disjunktion im Sinne des Tertium non datur sei. Hofmann begründet das auf folgende Weise: "Die versteckte Voraussetzung dieses Gedankens ist folgende: Man glaubt, dass der Gesichtspunkt der Farbigkeit und das System möglicher Farbbestimmungen sich richtig verstanden mit den Gesichtspunkten aller übrigen Bestimmungen möglicher Gegenstände überhaupt und den sich unter ihnen ergebenden Systemen zu einem in sich einheitlichen Ganzen müssten zusammenordnen lassen. Und zwar hält man dieses gegenseitige Sich-ergänzen möglicher Systeme des Bestimmens deshalb für notwendig, weil man voraussetzt, dass das ideale Bestimmen, das Bestimmen des 'Wesens' möglicher Gegenstände überhaupt nur unter einem einzigen Gesichtspunkt stehen würde. Insofern darum – so meint man – irgendein faktisches Bestimmen echtes Bestimmen-überhaupt ist, müsse durch seinen Gesichtspunkt dieser ideale irgendwie hindurchschimmern. Eben darum aber würde folgen, dass das System jedes der Erkenntnis dienlichen Bestimmens, also eines jeden, auf das die 'Logik' überhaupt Rücksicht zu nehmen Anlass habe, sich zuletzt müsse auffassen lassen als Teilsystem des unter jenem umfassenden Gesichtspunkt aufzustellenden Systems.

"Das Nicht-blau der Alternative würde dann nicht mehr auf irgendeine unter den möglichen *Farb*bestimmungen positiv bestimmend abzielen, sondern auf eine derjenigen Bestimmungen, die in jenem umfassenden Idealsystem neben 'blau' übrig bleiben würden oder vielmehr, genauer, neben derjenigen 'Wesensbestimmung', die unter dem entsprechenden idealen Gesichtspunkt an die Stelle von 'blau' treten würde und deren Sinn durch unser 'blau' nur in einer irgendwie getrübten Weise hindurchschimmert."[26] Nun hält aber Hofmann die Abwesenheit eines übergeordneten Bestimmungsgesichtspunktes in der Formulierung des Tertium non datur für einen Fehler. Eine richtige Formulierung müsste nach ihm zum Ausdruck bringen, "dass die Bestimmungen, zwischen denen der Satz seine ein Drittes ausschließende Alternative stellt, unter einem dem zu bestimmenden (möglichen) Gegenstande adäquaten Gesichtspunkte getroffen sein müssen".

Diese Forderung einer präziseren Formulierung des Drittensatzes aber verkennt völlig den Charakter der formalen Logik und der philosophischen Kernaxiome des klassischen Denkens. Der Sinn dieses Formalismus ist, den äußersten, absolut allgemeinsten und schlechthin nicht mehr erweiterbaren Rahmen eines Denkens abzuzeichnen, das sich mit dem Thema "Sein", d.h. mit der nicht mehr weiter reflexierbaren objektiven Gegenständlichkeit der existierenden Welt, beschäftigt. Jede Angabe eines positiven Bestimmungsgesichtspunktes, unter dem die Alternative des Drittensatzes angeblich gelten

26 A.a.O. S. 20 f.

sollte, aber würde eine Einschränkung dieses Axiomes bedeuten. Weil eben kein *positiver* Gesichtspunkt existiert, der nicht durch einen allgemeineren überholt werden könnte. In jedem positiven Gesichtspunkt sind Positivität und Negation untrennbar verbunden. Derselbe ist also niemals "rein" im kantischen Sinn, d.h. absolut formal oder transzendental. Und solange die (negative) Reflexion eine positive, bestimmte Komponente besitzt, kann sie weiterreflektieren.

Der Sinn des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten aber ist, das Denken so aufzuteilen, dass auf der einen Seite *alle* inhaltlichen Bestimmungen und auf der anderen die völlig leere Reflexion steht. Anders ausgedrückt: der Sinn des klassischen Denkens setzt voraus, dass Sein oder Realität hundertprozentige Objektivität bedeutet. Unsere empirischen Begriffe aber sind nicht rein objektiv. Sie enthalten eine subjektive (störende) Komponente. Demgegenüber ist es die Aufgabe alles wissenschaftlich-objektiven Denkens, das sich den Gesetzen der formalen (traditionellen) Logik fügt, die objektiven Begriffe mehr und mehr von der ihnen beigemischten subjektiven Trübung zu reinigen und eine radikale Alternative von Objekt-überhaupt und Subjekt-überhaupt darzustellen. In einer Alternative wie "blau oder nicht-blau" ist "blau" als einfache nicht weiter reflektierbare Positivität zu betrachten. "Nicht-blau" auf der anderen Seite aber ist eine Resultante aus einer positiven und negativen Komponente. Erstens repräsentiert "nicht-blau" alle positiven Prädikate, die eben nicht "blau" sind, und zweitens schließt, wie wir nicht oft genug betonen können, unser negativer Terminus die doppelte Reflexionsfähigkeit ein, vom System der Farbbestimmungen sowohl zu nebengeordneten wie auch zu übergeordneten und allgemeineren Bestimmungssystemen weiterzugehen.

Während also "blau" einfache, irreflexive Positivität ist, designiert der kontradiktorische Gegenterminus "nicht-blau" sowohl irreflexive positive Daten als auch ein kompliziertes System von Reflexionsprozessen und Stufen. Die vorläufige Alternative existiert also nicht zwischen Objekt (irreflexives Sein) und Subjekt (reine Reflexivität) schlechthin, sondern zwischen Objekt auf der einen Seite und Subjekt-Objekt auf der anderen. D.h., Form und Inhalt sind nicht rein getrennt. Ihre Unterscheidung ist relativ und einer permanenten Kritik der Reflexion unterworfen. Demgegenüber spricht der Satz vom ausgeschlossenen Dritten aus, dass in einem reinen und radikalen Formalismus ein Drittes zwischen Objekt-überhaupt und Subjekt-überhaupt – etwas, das also beides ist – keinen Platz hat. Denn der logische Formalismus beschreibt die reine abstrakte Struktur der Reflexion-überhaupt unter völliger Ignorierung eines möglichen positiven Inhaltes. Für einen absolut reinen Formalismus (im klassischen Sinn) ist also eine totale Disjunktion zwischen Reflexion und Gegenstand der Reflexion erreicht. Die Reflexion ist reiner subjektiver Prozess ohne die geringste Beimischung objektiv gegenständlicher Komponenten. Der Gegenstand andererseits ist unverdünnte Objektivität, von der Reflexion radikal unabhängiges Sein, isolierte Identität mit sich selber.

Sobald dieser radikale Gegensatz von Inhalt und reiner Form, von Objekt und Subjekt, von irreflexivem Sachverhalt und prozesshafter Reflexion etabliert ist, gibt es kein "Drittes" mehr. Die Reflexion kann nämlich von dieser radikalen Alternative aus nicht weitergehen, weil ihre Tätigkeit darauf beruht, dass sie dem "absoluten" Gegenstand gegenüber beides, sowohl Objekt wie Subjekt ist. Nimmt man ihr auch den letzten Inhalt und setzt denselben unwiderruflich irreflexiv, so hat man dem Denken die Möglichkeit genommen, sich weiterzureflektieren. Reflexion nämlich setzt Relativität des Gegenstandes voraus. Auf der anderen Seite freilich darf nicht vergessen werden, dass nur Denken in absoluten Termini streng formal ist. Relative Begriffe sind niemals rein

formal, weshalb der Satz vom ausgeschlossenen Dritten für sie nur mit Qualifikationen gilt. Der Grad ihrer Relativität ist genau invers dem Grade, in dem die Geltung des Tertium non datur ihnen gegenüber eingeschränkt ist.

Das gilt wenigstens, soweit *materiale* Bestimmungsgesichtspunkte des Denkens in Frage kommen. Daneben existiert noch das rein formale Geltungsprinzip des Tertium non datur. Das ist so zu verstehen: Der klassische Formalismus beschreibt die identitätstheoretische Struktur der Reflexion. Alle faktischen, empirischen Reflexionsprozesse eines individuellen Bewusstseins aber haben, wie wir bereits betonten, zwei Komponenten: Eine objektiv-materiale und eine subjektiv-formale. Diese unumgängliche Unterscheidung schließt aber ein, dass das Tertium non datur für unser faktisches Denken auf dem Boden der klassischen Logik auf zweierlei Weise gelten muss. Es spielt erstens eine regulative Rolle gegenüber der materialen Komponente der Reflexion, und zweitens muss es eine differente Bedeutung gegenüber dem subjektiv-formalen Aspekt des Reflexionsprozesses haben.

Die material-regulative Bedeutung lag, wie bereits gesagt, darin, dass das Tertium non datur für eine Alternative "rot oder nicht-rot" nur im Hinblick auf einen übergeordneten Bestimmungsgesichtspunkt schlechthin gilt. In unserem Fall ist er das Farbensystem. Schließt man aber in das Prädikat "nicht-rot" Bestimmungen ein, die nicht dem Farbensystem angehören, so bedeutet das, dass die Geltung des Tertium non datur eingeschränkt ist. Zwischen beiden Prädikaten existiert dann als Drittes die Reflexion, die noch nicht darauf festgelegt ist, in welchem endgültigen Sinn die Alternative zu interpretieren ist.

Davon zu unterscheiden aber ist die Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten für die subjektiv-formale Seite der Reflexion, die besagt, dass, wenn zwei beliebige Prädikate "x" und "y" nicht identisch sind; "y" immer in den Bereich von "~x" fällt. In diesem rein formalen Sinn besagt der Drittensatz nur, dass alles identitätstheoretische Denken nur zwei Werte kennt: Gegenstand und Reflexion, Sein und Denken, Objekt schlechthin und Subjekt schlechthin, und dass, wenn eine logische Bestimmung nicht positiv ist – mithin das Seinsthema erfüllt –, sie dann notwendig negativ sein muss. Sie muss entweder den einen oder den anderen Wert haben, ein dritter Wert ist ausgeschlossen. Sein (Positivität) und Reflexion (Negativität) sind genau korrelative Werte. Ein dritter Weg würde bedeuten, dass neben der Reflexion, die sich auf das Sein richtet, eine zweite Reflexion existiert, die nicht seinsthematisch orientiert ist. Demgegenüber legt das Tertium non datur fest, dass *alles* Reflektieren sich in seinsthematischen Kategorien erschöpft, dass die Reflexion kein anderes Thema hat *und dass sie sich selbst auch nicht anders begreifen kann, es sei denn als Sein*.

Da dieser Sachverhalt von äußerster Wichtigkeit ist, wollen wir ihn noch von einer anderen Seite her beleuchten. In unserer trivialen Alternative: rot oder nicht-rot indiziert "nicht..." den Reflexionsprozess. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten besagt nun, dass jeder Reflexionsprozess "nicht..." durch Kontradiktion, also durch doppelte Verneinung, in eine objektive Bestimmung übergeführt wird. D.h., die sich auf sich selbst beziehende Reflexion *muss* sich selbst als objektives Sein interpretieren. Es existieren keine logischen Reflexionsprozesse, die eine nicht-seinsthematische Interpretation zuließen, die es also erlaubten, "nicht-rot" so zu verneinen, dass wir in dieser zweiten Verneinung nicht zu "rot" zurückkehrten. *Alle klassische Reflexion ist durch den Drittensatz seinsthematisch gebunden*. Die Platonisch-Aristotelische Logik besagt,

es gibt nur zweierlei: Sein und Reflexion des Seins. Nicht-Seiendes ist immer nur *anderes* Seiendes; und eine Reflexion, die nicht-Seiendes reflektiert, existiert nicht. Neben dem Sein und der an dasselbe gebundenen Reflexion existiert nichts reflexionsfähiges Drittes. Folglich kann ein beliebiges Prädikat nur "x" oder "~x" sein. Das ist der Sinn der thematischen Identität für alles überhaupt mögliche Denken. Das gesamte System der Reflexion setzt diese Zweiwertigkeit des Bewusstseins voraus. Sie beruht darauf, dass die ontologisch-logische Grundstruktur alles theoretischen Denkens durch den einfachen Kernsatz: *Ich* denke *Etwas* beschrieben wird. "Etwas" (unanalysiert) repräsentiert dabei den positiven Wert und "Ich" die Negation. Ein dritter Wert, der weder mit dem einen oder dem anderen identifizierbar ist, ist eo ipso ausgeschlossen.

In diesem Sinn, als Ausdruck der kompromisslosen Zweiwertigkeit des identitätstheoretischen Systems der objektiven Seinsthematik, gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten als formal-regulatives Prinzip des klassischen Denkens unbedingt und ohne jede weitere einschränkende Qualifikationen im Rahmen alles objektiv-theoretischen Denkens. Soweit der reine Formalismus der (seinsthematischen) Reflexion in Frage kommt, ist es nicht notwendig, es ist im Gegenteil geradezu widersinnig, einen übergeordneten Bestimmungsgesichtspunkt angeben zu wollen, unter dem das Tertium non datur gültig sein soll.

Die klassischen Axiome der Reflexion: der Satz der Identität, der Satz vom verbotenen Widerspruch und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, definieren einen Idealtypus des seinsthematischen Denkens. Und relativ zu diesem Idealtypus, d.h. als Prinzipien eines absolut reinen und abstrakten Formalismus, der nichts als die bloße abstrakte Mechanik des menschlichen, auf die objektive Welt gerichteten Reflexionsprozesses definiert, gelten diese logischen Grundprinzipien schlechthin und ohne die geringste Einschränkung. Das muss besonders für das Tertium non datur hervorgehoben werden. Eine auf das Sein, d.h. die objektive Welt, gerichtete Reflexion kennt nur die Welt (die ihr als logisches "Thema" erscheint) und sich selbst *in dieser thematischen Ausrichtung*. Nichts Drittes.

Nun ist aber unser konkretes Denken niemals "rein", nicht einmal in seiner abstraktesten mathematisch-symbolischen Form. D.h., unser zweiwertiger Formalismus definiert für uns zwar die logische Struktur des Themas Sein des Seienden, in unserem faktischen Denken aber orientieren wir uns niemals an dem absoluten Begriff des Seins, sondern an dem des empirisch gegebenen *Seienden*. Die Idee des Seins-überhaupt "schimmert", wie Hofmann bemerkt, durch unsere relativen Bestimmungen des Seienden nur "hindurch". Daraus folgt, dass die strenge Gültigkeit der klassischen Axiome im empirischen Denken beträchtlich aufgelockert ist. Das lässt sich schon für das Prinzip der Identität demonstrieren. Nach Russell kann Identität folgendermaßen definiert werden:

$$(x = y) =_{Def} (f)\,[f(x) = f(y)] \qquad (12)$$

Gemäß dieser Formel sind zwei Dinge miteinander identisch, wenn ihre Prädikate einander äquivalent sind. Eine solche Interpretation aber enthält, wie Reichenbach richtig bemerkt, die Schwierigkeit, dass wir von der Identität von zwei Dingen sprechen. Es ist evident: wenn sie identisch sind, dann sind sie nicht "zwei". Eine bessere Interpretation wird gewonnen, wenn wir dieselbe in der Metasprache geben. Es ist dann möglich, den in (12) ausgedrückten Sachverhalt auf die folgende Weise zu konstatieren: zwei Symbole "x" und "y" repräsentieren denselben Gegenstand, falls zwei beliebige Sätze, die

diese Symbole an korrespondierenden Stellen enthalten, die gleichen Wahrheitswerte besitzen.[27]

Reichenbach macht weiterhin darauf aufmerksam, dass (12) die Bedeutung hat, dass "Identität" durch den Prädikatenkalkül auf "Gleichheit" reduziert wird. Nämlich Gleichheit von Prädikaten.[28] "Identität" und "Gleichheit" würden also dann allein exakt zusammenfallen, wenn wir es nur noch mit *einem* Prädikat, dem so genannten Universalprädikat, zu tun hätten. In idealistischer Sprache ausgedrückt: die metaphysische Identität erscheint in der Logik nur in der abgeschwächten Form als Reflexionsidentität oder als ideales (nicht erreichbares) Ziel des Denkens. In unseren eigenen Worten: "Identität" indiziert nicht einen an sich seienden Sachverhalt unabhängig von allem Denken, sondern ist ein logisches *Thema*, dem unser konkretes Denken folgt. Für den Aufbau der formalen Struktur dieser Thematik gilt das klassische Axiom der Identität unbeschränkt, aber in unserem praktischen Denken erscheint es abgeschwächt, "reflektiert".

Dieselbe Abschwächung – aber in höherem Grade – ist bei dem Satz vom verbotenen Widerspruch zu bemerken. Die klassische Negationstafel lehrt uns, dass "p" und "~p" nicht zugleich wahr sein können, weil sie ein einfaches Umtauschverhältnis darstellen. Hier erscheint das Verbot des Widerspruchs noch in unabgeschwächter Form. Im Aussagenkalkül aber teilt sich dieses direkte Umtauschverhältnis durch die Einführung der binarischen Operation zwischen "p" und "q" in die trinitarische Relation von analytisch wahren, synthetischen, und analytisch falschen Formeln. Dem entspricht im Prädikatenkalkül, dass das einfache Umtauschverhältnis der Negation für (x)f(x) aufgespalten ist in dem konträren Gegensatz von (x)~f(x) und dem kontradiktorischen Ausdruck (Ex)~f(x). Und dementsprechend ist selbstverständlich (Ex)f(x) kontradiktorisch mit (x)~f(x) und konträr mit (Ex)~f(x). D.h., Reflexion, indiziert in "(x)f(x)", und Sein, vertreten durch "(Ex)f(x)", repräsentieren einen Gegensatz, in dem das totale Umtauschverhältnis der klassischen Negation dadurch abgeschwächt ist, dass beide Seiten sowohl Reflexions- wie Seinsmotive enthalten. Die Folge davon ist, dass auch der kontradiktorische Gegensatz niemals absolut ist und nirgends ein reines Umtauschverhältnis darstellt. In anderen Worten: Er kann nicht einstufig, im Sinne der klassischen Ontologie, dargestellt werden.

Treten Identität und verbotener Widerspruch in einer formulierten Logik so in progressiv abgeschwächter Gestalt auf, dann intensiviert sich die Tendenz dieser Abschwächung noch mehr für den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, dass die Negation, als alleiniger Ausdruck der Reflexion, im Aussagekalkül nicht "gebunden" ist, wie wir bereits weiter oben bemerkten. Das "oder"-Verhältnis ist streng alternativ nur im formalen Sinn, also als negierte Äquivalenz, nicht aber in materialer Bedeutung als "p ∨ q". D.h., die Disjunktion gilt auch dann, wenn "p" und "q" beide wahr sind. Das bedeutet aber, dass *inhaltlich* nicht garantiert werden kann, dass die doppelte Verneinung sich aufhebt bzw. dass die Reflexion voll auf das Sein abgebildet werden darf. Wir sind also keineswegs sicher, dass alle Reflexionskategorien echte objektive Seinskategorien sind. Gerade das aber muss in einem zweiwertigen Kalkül gefordert werden. D.h., das Tertium non datur muss wenigstens ideal thematisch

27 Vgl. Elements of Symbolic Logis, S. 240 f.

28 Ibid. S. 241.

gelten. Um diesem Sachverhalt gerecht zu werden, also um die Negation thematisch zu binden, ersetzt der Intuitionismus "p ∨ q" durch "~(~p & ~q)", und da das für die Disjunktion Gesagte analog auch für die Implikation gilt, wird dieselbe durch "~(p & ~q)" ersetzt. In der Disjunktion war die Negation nicht thematisch gebunden, weil das disjunktive Verhältnis auch dann wahr ist, wenn "p" und "q" beide wahr sind. Im Fall der Implikation bleibt die Negation umgekehrt deshalb nicht gebunden, weil das implikative Verhältnis selbst dann gilt, wenn beide falsch sind. Die Aufhebung der Negation im Sinne von (11) ist in der Implikation nur *formal* gesichert insofern, als die Äquivalenz als Konjunktion der beiden gegenläufigen, Implikationen "p ⊃ q" und "q ⊃ p" interpretiert werden muss. Eine materiale Bindung aber in der Bedeutung, dass die doppelte Verneinung stets äquivalent dem ursprünglichen Positiven ist, wie das in (11) konstatiert wird, ist durch die Implikation nicht gegeben – eben weil die Reflexion nicht nur das Positive, sondern auch sich selbst impliziert. Diese Selbstimplikation der Negation (des Reflexionsprozesses) aber ist nicht seinsthematisch gebunden. Die Situation ist unvermeidlich. Eine materiale Bindung der Negation in der Implikation würde nur stattfinden, wenn wir stipulierten, dass der negative Wert nur den positiven impliziert, aber nicht sich selbst. Aber damit gingen wir der ganzen Operation verlustig, denn dann wäre "p ⊃ q" äquivalent mit "q" und "q ⊃ p" äquivalent mit "p".

Der Sinn der Implikation beruht ausdrücklich darauf, dass das Negative (die Reflexion) eine höhere logische Mächtigkeit hat als das Positive. D.h., das Positive impliziert nur sich selbst, das Negative aber impliziert sowohl sich selbst wie das Positive. Also, der positive Wert ist durch die Implikation zwar im negativen gebunden, aber der negative nur formal – auf dem Umweg über die Äquivalenz – im positiven. Kehren wir noch einmal zu unserem trivialen Beispiel der Farbenalternative "rot oder nicht-rot" zurück. Wir bemerkten dazu, dass das Prädikat "rot" eine einfache unzweideutige Positivität darstellt. Das Gegenprädikat "nicht-rot" aber enthält sowohl eine positive wie eine negative Komponente. Denn es indiziert nicht bloß alle positiven Daten, die die Eigenschaft haben, nicht-*rot* zu sein, sondern darüber hinaus den Reflexionsprozess, in dem die Bejahung des Prädikates "rot" zurückgenommen und damit der Weg für die Reflexion, auf andere Prädikate und höhere Bestimmungsgesichtspunkte zu reflektieren, frei gemacht wird. D.h., die Negation eines Begriffes enthält immer mehr als den verneinten *Sach*verhalt. Sie enthält etwas, was über den Umkreis aller sachlichen Daten hinausgeht, nämlich den lebendigen Reflexionsprozess, der mit diesen positiven Daten arbeitet.

In diesem Sinne ist schon in der klassischen Logik der negative Wert von höherer implikativer Mächtigkeit als der positive. Und diesen Sachverhalt drückt die Implikation aus. Der positive Wert kann nicht mehr als sich selbst implizieren, weil er nur irreflexive Daten (objektive Erfahrung) repräsentiert. Der negative Wert aber repräsentiert sowohl solche Daten wie darüber hinaus den Reflexionsprozess selbst. Folglich impliziert er beides. Dass Irreflexivität sich selbst impliziert, ist nur ein neuer Ausdruck für das Prinzip der Identität. Selbstimplikation bedeutet logisches Mit-sich-selbst-identisch-Sein. Das gleiche gilt für die Reflexion. Sie ist ebenfalls mit sich selbst identisch. Deshalb impliziert sie sich selbst. Sie ist aber überdies reflexionsidentisch mit ihren positiven Inhalten. Deshalb impliziert sie auch den positiven Wert. Im Hinblick auf die zweite Eigenschaft ist die klassische Implikation mit Recht "materiale" Implikation genannt worden. Nun taucht aber eine Schwierigkeit auf, die schließlich zu C. I. Lewis' Theorie der "strict implication" geführt hat. Wir müssen uns nämlich fragen: Ist die

Reflexion oder Negation in genau dem gleichen Sinne mit sich selbst identisch, wie sie identisch mit dem Positiven ist?

Jeder Kenner der zweiwertigen Metaphysik weiß, dass diese Frage durch die klassische Ontologie bejaht wird. Der Kalkül aber sagt über dieses metaphysische Problem nur das eine aus: Beide Identitätsbegriffe sind *formal* identisch, weil sich "p ⊃ q" und "q ⊃ p" zur Äquivalenz ergänzen. D.h., in einem System eines absolut reinen Formalismus – wie es in unserem konkreten Denken nirgends verwirklicht ist – erschöpft sich die Reflexion vollständig in ihrer Abbildung auf das Thema "Sein". Reflexionsidentität und Seinsidentität fallen im Absoluten zusammen. Die Reflexion impliziert sich im negativen Wert also in genau der gleichen Weise wie im positiven, wohlgemerkt, wenn wir nur den Standpunkt eines radikalen thematischen Formalismus vertreten, wie er in der Relation zwischen Implikation und Äquivalenz zum Ausdruck kommt.

Die Negation ist in der implikativen Relation aber nicht seinsthematisch gebunden. Das kommt dadurch zum Ausdruck, dass die Beziehung "p ⊃ q" dem Schlussverfahren in unserem aktuellen empirischen Denken-überhaupt nicht entspricht. Diese Eigenschaft ist seit der Entdeckung der Implikation in der Antike immer wieder kritisiert worden und hat in der Gegenwart zu Lewis' bereits erwähnter Theorie der "strikten" Implikation geführt. Die strikte Implikation ist enger als die klassische. In jedem Fall, in dem "q" durch "p" strikt impliziert wird, ist "q" auch material impliziert. Aber umgekehrt sind nicht alle Fälle der klassischen Implikation auch gültig in Lewis' Implikationsverfahren.[29]

Die Verengerung, die die Implikation in dem Lewisschen Verfahren erleidet, aber beruht, genau wie bei P. Hofmanns Argument, dass dem Tertium non datur ein oberster Bestimmungsgesichtspunkt fehle, auf einer grundsätzlichen Verkennung des Wesens des logischen Formalismus. Die Geschichte der streng formalisierten Systeme ist heute noch zu kurz, als dass wir bereits gelernt hätten, den Unterschied eines abstrakten symbolischen Formalismus von unserem konkreten praktischen Denken, wie es sich in unserem aktuellen Bewusstsein vollzieht, genau zu erkennen. So viel aber ist sicher: es ist nicht die Aufgabe eines streng formalisierten Systems, unser faktisches empirisches Denken getreu abzubilden. Der Formalismus soll statt dessen den denkbar weitesten thematischen Rahmen definieren, in dem sich unsere logischen Bewusstseinsprozesse bewegen dürfen.

Ist aber der Formalismus, z.B. im Schlussverfahren, unserer tatsächlichen Technik des Schließens, in unserem Bewusstsein genau angepasst, so bedeutet dies, dass die gegenwärtige thematische Intention unseres Bewusstseins in keiner Weise erweiterbar ist. Wir haben in unserem Bewusstsein einen bestimmten Begriff von Seiendem. Wenn sich aber der abstrakte formalste Begriff von Sein-überhaupt, der uns durch unseren Formalismus vermittelt wird, genau mit unseren gegenwärtigen, praktischen Bewusstseinsintentionen deckte, *dann besäßen wir nicht die geringste rationale Möglichkeit, die Erkenntniskapazität unseres Bewusstseins zu erweitern*. Unser gegenwärtiger, enger und relativer Seinsbegriff wäre dann pseudo-absolut, und ein Hinausgehen über denselben wäre dann gleichbedeutend mit einem Überschreiten der Grenzen des logischen Denkens überhaupt. Aber die klassische Logik entwickelt in ihrer durch Identität, ver-

29 Symbolic Logic, S. 153 ff.

botenen Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten gegliederten Struktur keinen faktischen Seinsbegriff, den irgendein empirisches Bewusstsein tatsächlich hat oder jemals haben könnte. Sie stellt in ihrem Formalismus vielmehr die ideale (nie erreichbare) logische Struktur aller überhaupt möglichen relativen Seinsbegriffe dar, die durch ein zweiwertiges Bewusstsein jemals konzipiert werden können. Und sie setzt dabei voraus, dass es zu jedem positiven Seinsbegriff, den unser aktuelles Bewusstsein je realisieren kann, einen allgemeineren gibt und dass die Hierarchie dieser Begriffe unendlich ist. Aus diesem Grunde ist weder das Prinzip der Identität noch das vom verbotenen Widerspruch und am wenigsten das vom ausgeschlossenen Dritten in unserem praktischen Denken präzis durchgeführt; und aus diesem Grunde ist die formale Relation der Implikation so befremdlich weit gefasst, dass etwa der Satz "der Schnee ist schwarz" den anderen "der Mond ist ein Stück Käse" logisch präzis impliziert.

Dieser Sachverhalt kann auch so ausgedrückt werden: In der Relation "$p \supset q$" impliziert nicht der empirische Satz "p" den anderen ebenso zufällig empirischen Satz "q", sondern der formale Wahrheitswert des ersten Satzes impliziert den formalen logischen Wert des zweiten.[30] Formallogisch betrachtet bedeutet die strikte Implikation eine Abwendung von generell thematischen Gesichtspunkten und eine Orientierung an dem immer modal gefärbten praktischen Denken. Eliminiert man aber das letztere, so geht die strikte Implikation in der klassischen (materialen) auf. Lewis konstatiert ausdrücklich: "A strict implication is equivalent to a material implication which holds of necessity, or by purely logical analysis."[31] Die strikte Implikation ist im wesentlichen ein Ausdruck des Allgemeinheitsgradienten zwischen reiner Thematik des Denkens und praktisch realisierten Denkprozessen.[32]

Es ist aber auch möglich, die thematische Ungebundenheit der Reflexion in der Implikationsbeziehung dadurch relativ unschädlich zu machen, dass, wie dies in der intuitionistischen Zahlentheorie geschieht, nicht nur "$p \vee q$" durch "$\sim(\sim p \ \& \ \sim q)$", sondern überdies, wie wir bereits festgestellt haben, "$p \supset q$" durch "$\sim(p \ \& \ \sim q)$" ersetzt wird. Für das so definierte "oder" gilt offenbar das Tertium non datur in der intuitionistischen Mathematik. Und für die mit Hilfe der Negation und Konjunktion definierte Implikation gilt der weitere Satz, dass die höhere Mächtigkeit der Negation, d.h. ihre stärkere Implikationskraft, durch das Äquivalenzprinzip im Gesamtsystem des logischen Forma-

---

30 "The relation, ... in the calculus *mirrors only the relation of truth-values which obtains whenever* $p \supset q$." Susanne K. Langer, An Introduction ... S. 276.

31 Symbolic Logic. S. 165.

32 Sehr richtig vergleicht deshalb Oskar Becker seine Modallogik nicht mit der Mathematik, sondern mit der theoretischen Physik. Er versteht unter "theoretischer" Logik, falls sie das Modalsystem einschließt, "eine der theoretischen Physik methodisch entsprechende Wissenschaft. Der theoretische Physiker arbeitet wohl mit mathematischen Denkmitteln (Formeln usw.), aber sein Ziel ist nicht die Errichtung frei schwebender Gedankengebäude, wie sie der 'reine' oder 'freie' Mathematiker baut, sondern die Erklärung oder, vielleicht besser, die vollständige, möglichst einfache und durchsichtige Beschreibung des sich aus seinen Beobachtungen ergebenden Tatbestandes der physischen Erfahrung. Analog dieser physischen Erfahrung gibt es nun so etwas wie einen logischen Tatbestand, eine logische Erfahrung. Freilich wird diese nicht dem sinnlichen Auge sichtbar, sondern nur dem von *Platon* bei Antisthenes vermissten geistigen Auge, das die Ideen zu erschauen allein fähig ist". Einführung in die Logistik, S. 13. Die hier vorausgesetzte Unterscheidung zwischen "reinem" logischem *Thema* des Denkens und logischem "Tatbestand" des Denkens, d.h. der Logik als einer erfahrbaren spiritualen Realität in unserem konkreten Bewusstsein, trifft den Nagel auf den Kopf.

lismus aufgehoben wird. Dieser neue Satz kann also als eine Reformulierung des Drittensatzes auf dem Boden der Implikation gelten. Er besagt ebenfalls, dass zwischen der radikalen Alternative von Objekt und Subjekt, von Gegenstand und Reflexion eine "zweite" Reflexion, die sich nicht in "Sein" auflösen lässt, ausgeschlossen ist. Ein solches wäre nämlich der Fall, wenn die höhere Implikationskraft der Negation für mehr als für bloße Teilsysteme gälte und im Gesamtsystem nicht durch das formale Äquivalenzprinzip nullifiziert würde.

Dieser Tatbestand kann auch auf folgende Weise ausgedrückt werden: Ebenso wenig wie die Disjunktion garantiert, dass die Formel (11) gilt, dass also in der einmal iterierten Negation der ursprüngliche positive Wert in unserem materialen Denken wiederhergestellt wird, ebenso wenig ist dieses Umtauschverhältnis von irreflexivem und Reflexionswert durch die Implikation gewährleistet. Denn für unser empirisches, nicht endgültig formalisierbares Denken hat die Negation einen höheren Implikationswert. Positivität und Negation stehen hier also nicht in einem einfachen Umtauschverhältnis miteinander. Es existiert statt dessen ein Proportionsverhältnis, in dem (11) hinfällig wird. Diesem Sachverhalt ist in der intuitionistischen Logik, die von Heyting entwickelt worden ist, dadurch Rechnung getragen, dass dort Affirmation nicht mehr identisch mit doppelter Negation ist. Das in (11) ausgedrückte Äquivalenzverhältnis wird also verneint. In Heytings Kalkül impliziert die Positivität zwar die doppelte Negation, aber die doppelte Negativität impliziert ihrerseits das korrespondierende Positive nicht mehr.[33]

Ebenso wie "oder" durch "~(~p & ~q)" definiert werden muss, um das Tertium non datur aufrechtzuerhalten, so muss gleichfalls im Interesse des Drittensatzes "p ⊃ q" durch , "~(p & ~q)" ersetzt werden, denn "~ ~p ⊃ p" ist auf intuitionistischer Basis nicht beweisbar.[34] Nun haben wir bereits weiter oben betont, dass die Konjunktion in der Lage ist, die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und der von demselben abhängigen Theoreme zu sichern, weil in ihr der Sinn der Negation seinsthematisch gebunden ist. Oder, anders formuliert: die Gültigkeit von (11) kann für die Konjunktion nicht in Zweifel gezogen werden. Sie ist aber unter bestimmten, noch zu erörternden Voraussetzungen von beschränktem Geltungswert für Disjunktion und Implikation. Einige Gründe haben wir bereits angeführt. "Oder" hat als logische Konstante eine inklusive Bedeutung, und in der Implikation impliziert der negative Wert nicht nur den positiven. Er impliziert überdies sich selbst. Das führt zu einem scheinbaren Paradox. Wir müssen nämlich auf Grund der "p ⊃ q" Funktion folgendes feststellen: Erstens, die Negation hat eine höhere Implikationskraft (Mächtigkeit) als das Positive, und zweitens, die Negation hat genau wie das Positive die Fähigkeit, sich selbst zu implizieren. In der Selbstimplikation wird nun – wie wir schon feststellten – nichts anderes ausgedrückt, als dass jeder Wert mit sich selbst identisch ist. Das ist trivial, aber da in der Implikationsfunktion der negative Wert auch den positiven impliziert, wird hier weiterhin behauptet, dass der negative Wert überdies mit dem positiven identisch ist. Dieser Satz ist auf dem Boden der Reflexion nicht umkehrbar. Der posi-

---

33 Vgl. dazu A. Heyting, Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften (physikalisch-mathematische Klasse), 1930. S. 42-56; 57-71; 158-169.

34 Falls die Heytingschen oder ähnliche Axiome vorausgesetzt werden.

tive Wert ist nur mit sich selbst identisch. Der negative dagegen ist sowohl mit sich selbst als auch mit dem anderen identisch.

Wir begegnen hier wieder dem doppelten Begriff der Identität (des Seins) und der Reflexionsidentität (des denkenden Bewusstseins). Da der Kalkül in seiner operativen Anwendung weder das im Bewusstsein lebendige Erlebnis im "Sein" noch das radikal objektive existierende Sein rein abbildet und selbst eine (wie Hegel sagt) "vermittelnde" Stellung zwischen diesen beiden transzendentalen Gegenpolen einnimmt, oszilliert er zwischen beiden Identitätsbegriffen "Seinsidentität" auf der einen und "Reflexionsidentität" auf der anderen Seite hin und her.

Der Satz der Seinsidentität ist zum ersten Mal ausdrücklich von Leibniz aufgestellt worden. Er wird heute gewöhnlich in der folgenden Weise formuliert:

> x = y dann, und nur dann, wenn jede Aussage für "x" auch eine Aussage für "y" ist.

Dieser Satz gilt als der Fundamentalsatz der klassischen Theorie der Identität. Und aus ihm lassen sich eine Anzahl anderer Sätze ableiten, von denen die nächst angeführten wichtig sind.

> x = x dann, und nur dann, wenn "x" durch den Reflexionsprozess "=" nicht verändert wird.

Aus diesen beiden Sätzen lässt sich der dritte ableiten:

Wenn x = y, dann y = x [35]

Es ist ohne weiteres ersichtlich, dass, wenn die Ableitung des dritten Satzes aus den beiden vorausgehenden gültig sein soll, Identität in den ersten beiden Sätzen nur als objektive Seinsidentität interpretiert werden darf. D.h., die Identität, die hier gemeint ist, ist positive Identität, die auf dem Boden des reflexiv positiven Wahrheitswertes etabliert wird. "y = y" bedeutet im Rahmen der Implikation, dass das Positive implikativ mit sich selbst identisch ist ... und dass der Reflexionsprozess aus dieser Relation ausgeschlossen ist. Unter dieser Voraussetzung, und nur unter dieser Voraussetzung, gilt der Satz von der Symmetrie der Identitätsrelation.

Demgegenüber ist es das nicht zu überschätzende Verdienst des transzendentalen Idealismus, in die Logik den Begriff der Reflexionsidentität eingeführt zu haben. Tut man, was Kant selbst nicht getan hat, und reduziert die Idee seiner transzendentalen Logik auf das Problem eines neuen, nichtklassischen Formalismus, so kann man die Differenz zwischen dem alten Platonisch-Aristotelischen Formalismus und der neuen trans-klassischen Theorie des Denkens dahingehend formulieren: Das klassische Konzept des Denkens setzt voraus, dass die Begriffe durch den Reflexionsprozess, dem sie unterworfen werden, in keiner logisch relevanten Weise verändert werden. Sie haben eine objektive Identität mit sich selbst, die durch den Reflexionsvorgang, der mit ihnen arbeitet, nicht berührt werden kann. Die klassischen Begriffe sollen uns ein Bild von der dem erlebten Ich gegenüberstehenden existentiellen Welt liefern. Und wie ein Granitblock in seinen Eigenschaften dadurch nicht beeinträchtigt wird, dass wir über ihn nachdenken, so wird dasselbe von den klassischen seinsthematischen Begriffen

---

35 Für Beweis siehe Tarski, Einführung in die mathematische Logik, S. 34 (Engl. Ausgabe S. 55 f.).

gefordert, die jene gegenständliche Welt in unserem erkennenden Bewusstsein nachbilden sollen.

Der identitätstheoretische Fundamentalsatz ist in der gegebenen Formulierung "x = y" thematisch unbestimmt. Die Festsetzung, dass jede Aussage für "x" auch für "y" eine Aussage ist, lässt das identitätstheoretische Verhältnis von "x" und "y" noch offen. Es wird erst dadurch seinsthematisch endgültig festgelegt, dass wir im nächsten Satz stipulieren, dass unser Fundamentalsatz so verstanden werden soll, dass es erlaubt ist, für "y" wieder "x" zu substituieren. Daraus folgt dann die Symmetriebehauptung des letzten der angeführten Sätze.

Übertragen wir den Bedeutungsgehalt dieser Sätze auf die Implikation, so ist ohne weiteres ersichtlich, dass Identität hier nicht als Reflexionsidentität gemeint ist. Die Symmetriebehauptung ist nämlich nur dann richtig, wenn "x" und "y" den gleichen Wert haben. Nur dann lässt sich die irreflexive Identität reflexiv als Implikation interpretieren. Nehmen wir an, dass "y" einen von "x" verschiedenen Wert besitzt, dann ist auch damit die ontologische Identität der beiden nicht ausgeschlossen, aber sie würde in der Logik als Reflexionsidentität erscheinen, d.h. als Identität im Negativen.

Was eine solche Identität bedeutet, wird durch die Implikation unzweideutig klargemacht. "p ⊃ q" besagt: das Positive ist implikativ-identisch mit sich selbst, *und nichts weiter*. Das Negative (die Reflexion) ist implikativ identisch mit sich selbst und dem Positiven. Folglich ist im Sinne der positiven Implikation die Relation "x = y" symmetrisch. Im Sinne der negativen ist sie es nicht. Oder, um es genau zu formulieren: "x = y" deckt sich als symmetrische Relation mit der Bedeutung von "⊃" in "p ⊃ q" nur dann, wenn "x" und "y" denselben Wahrheitswert haben. Das klingt unglaublich trivial, wenn wir die unbeschränkte Gültigkeit der Frege-Konstanten für den Aussagenkalkül bereits voraussetzen. Aber eben diese Gültigkeit oder, genauer, ihr sehr spezifischer und qualifizierter Wahrheitscharakter steht hier gerade zur Diskussion. Und es lässt sich nicht abstreiten, dass – gemäß dem Grundsatz der Äquivalenz – beide Wahrheitswerte ein Symmetrieverhältnis miteinander bilden.

Andererseits aber ist es ebenso unbestreitbar, dass in der Implikation eine unsymmetrische Relation zwischen "positiv" und "negativ" stipuliert wird. Das Positive impliziert nur sich selbst. Es ist damit als objektive Seinsidentität mit sich selbst identisch. Deshalb gilt für dasselbe der Symmetriesatz der Identitätsrelation. Das Negative aber ist gemäß der implikativen Wahrheitsfunktion sowohl mit sich selbst als auch mit dem Positiven identisch, da es nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen Wert impliziert. Diese negative Identität oder Identität im Negativen ist keine symmetrische Beziehung.

4. Der prinzipielle Fehler des transzendentalen Idealismus

Der idealistisch-transzendentalen Logik ist, zum Mindesten von Fichte an, dieser Sachverhalt der Reflexionsidentität bekannt gewesen. Und speziell in der Hegelschen Logik ist es ganz deutlich, dass der Reflexionsidentität andere Eigenschaften zugeschrieben werden als der objektiven Seinsidentität.[36] Hegel hat deshalb in der spekulativen

36 Vgl. hierzu das Kapitel "Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit" in "Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik" S. 108-136. Es wird dort ausgeführt, dass objektive Allgemein-

Logik den Satz aufgestellt, dass "x" gleich "~x" ist. Das ist selbstverständlich ein unmögliches Vorgehen, um dem Problem der Reflexionsidentität beizukommen. Reflexionsidentität setzt in *jedem* Fall objektive Seinsidentität, also die unbestrittene Gültigkeit von "x = x" voraus. Außerdem wird im Idealismus immer wieder übersehen, dass "x = x" keinesfalls der erste Satz der Identität ist, sondern bereits ein abgeleiteter. Trotzdem ist der Missgriff des transzendentalen Idealismus historisch verständlich. Der Logikkalkül existierte, wie wir erinnern möchten, um 1800, als die klassische Konzeption der Identität zum ersten Mal ernsthaft kritisiert wurde, noch nicht, weshalb sehr wesentliche Einsichten in die Theorie der Identität, die uns heute ohne weiteres geläufig sind, damals infolge einer mangelnden logischen Technik schlechthin unerreichbar waren. Und falls man dieselben kraft einer unübertroffenen logischen Intuition doch erreichte, so war man nicht in der Lage, sie auf eine auch nur annähernd einwandfreie Weise zu formulieren.

Das gilt ganz speziell vom Problem der Reflexionsidentität, das zwar als logisches durch den transzendentalen Idealismus erst entdeckt worden ist, dessen aktuelle Behandlung durch "Spekulation" und "Dialektik" aber so völlig unzureichend war, dass wir hier bei der Neuaufrollung des Problems ausschließlich auf moderne kalkülmäßige Überlegungen Bezug nehmen wollen.[37] Der Sachverhalt, der sich gemäß den logischen Intentionen des transzendentalen Idealismus hinter dem Problem der Reflexionsidentität und Hegels bündiger Formel "Das reine Sein und das reine Nichts ist ... dasselbe" verbirgt, ist die grundsätzliche Einsicht, dass die Reflexion nicht in der Unmittelbarkeit des Seins und den ihr korrespondierenden ontologischen Identitätskategorien aufgeht. Jeder Gedanke enthält eine Komponente ungebundener Reflexion, der nichts Objektives korrespondiert. Diese ungebundene Reflexion ist es, die das Denken "dialektisch" weitertreibt, weil sie eine thematische Bindung sucht.

---

gültigkeit sich nicht mit subjektiver Allgemeinheit eines Begriffes deckt. Dieser Unterschied zwischen Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit aber ist nur dann haltbar, wenn wir genau zwischen der Identität des Denkobjektes mit sich selbst und der anderseitigen Identität des Reflexionsprozesses in seinen Begriffen unterscheiden.

37 Trotzdem ist an dieser Stelle eine historische Notiz am Platze. Die exakteste Theorie der (metaphysischen) Identität ist bisher von Heinrich Scholz in seiner "Metaphysik als strenge Wissenschaft" aufgestellt worden. Scholz greift dort aber (S.46) Hegels Idee der Identität in einer Weise an, die zum mindesten missverständlich ist. Scholz konstatiert: "... es gibt kein Individuum, das von sich selbst verschieden ist." Und er tadelt Hegel, weil derselbe dies bestritten habe. Aber Scholz vergisst dabei ganz, dass die Theorie der Identität, die er in seinem Buch entwickelt, sich ausschließlich mit objektiver Seinsidentität befasst. Metaphysik wird von Scholz mit Ontologie des Seins gleichgesetzt. Es ist die Lehre von allen möglichen Welten. Das Reflexionsproblem tritt in dieser Metaphysik nur zweitrangig als Modalproblem auf, insofern nicht von einer absolut wirklichen, sondern von allen möglichen Welten die Rede ist. Nun ist es aber gerade eine Frage der modernen Logik, ob es zulässig ist, das ganze Reflexionsproblem als Theorie der Modalität darzustellen. Die letzten Entwicklungen auf diesem Gebiet deuten an, dass damit dem Problem eine zu enge Grenze gezogen wird. Das Problem der Reflexionsidentität ist in modalen Kategorien nicht erschöpfbar. Mehr noch, in der Modalität wird Reflexionsidentität gewaltsam in Seinsidentität umgedeutet. Hegels Problem ist aber gerade dies, die Reflexionsidentität als solche zu erhalten, und wenn er behauptet, dass es "Individuen" gibt, die von sich selber verschieden sind, hat er nicht den Scholzschen Begriff der Identität im Auge, sondern den der Reflexionsidentität. Was Hegel sagen will, ist dies: die Identität eines Steins mit sich selbst ist nicht dieselbe wie die eines Begriffs mit sich selbst. Ein Stein als "Ding" impliziert nur sich selbst und nichts weiter. Der Begriff "Stein" aber impliziert sowohl den Stein wie seine Reflexion.

Reflexion oder Denken kann nämlich nicht ungebunden existieren. Es muss immer *etwas* gedacht werden.

Der grundsätzliche Fehler des idealistischen Denkens ist nun, dass ohne weiteres angenommen wird, dass es nur *eine* Bindung der Reflexion gibt, die seinsthematische. Sein-überhaupt ist nach der Platonisch-Aristotelischen Tradition, die noch durch den transzendentalen Idealismus hindurch und bis in die Gegenwart hineinwirkt, das einzige logisch fundamentale Thema des Denkens. D.h., die Reflexion denkt nicht nur die "physischen" Dinge als Sein, sondern wenn sie sich auf sich selbst richtet und sich selbst analysiert, bleibt ihr ebenfalls nichts anderes übrig, als sich selbst als Sein zu verstehen.

Damit aber widerspricht der transzendentale Idealismus seinen eigensten logischen Intentionen. Denn wenn die Reflexion letztlich doch nur die klassische These von der metaphysischen Identität von Denken und Sein voraussetzt – dann ist die mühsam gemachte Unterscheidung von Seins- und Reflexionsidentität nicht nur überflüssig, sie ist logisch sinnlos. Diese Unterscheidung beruht ausdrücklich darauf, dass das Denken sein klassisches identitätstheoretisches Programm nicht konsequent, d.h. als strikten Formalismus, durchführen kann, ohne dabei in prinzipielle Schwierigkeiten zu geraten. Schon der oberste Begriff dieses Denkens, der Begriff der Identität, ist zweideutig, weil es sich herausstellt, dass Identität sowohl dinglich als Identischsein eines Gegenstandes mit sich selbst als auch reflexiv als Einheit des denkenden Bewusstseins mit sich selbst verstanden werden kann. Das Gödelsche Resultat von der Transzendenz der Widerspruchsfreiheit gegenüber jedem gegebenen logischen System[38] besagt, von hier aus gesehen, dass, wenn Begriffe streng seinsthematisch interpretiert werden, ihre Identität also einwandfrei als objektive Seinsidentität formuliert wird, dann die Reflexionsidentität des logischen System, in dem sie gedacht werden, unvermeidlich verloren geht. Die Entscheidung der Widerspruchsfreiheit des verwendeten Systems rückt dann aus dem System heraus und kann erst in einer übergeordneten logischen Syntax entschieden werden. D.h., eine solche begrenzte Gödelsche Systematik ist nicht identisch mit sich selbst im Sinne der Reflexionsidentität des Denkens. Es existiert ein Reflexionsüberschuss, der in dem ursprünglichen System nicht untergebracht werden kann. Verbotener Widerspruch sowohl wie Tertium non datur sind relativ zu einem solchen System "transzendent". Damit ist aber auch die Identität eines solchen Systems mit sich selbst zu einer transzendenten, d.h. im System nicht selbst enthaltenen, Größe geworden.

Das ist das Kernproblem der modernen Logik. Es hat sich gezeigt, dass, wenn man die klassisch-zweiwertige Logik als das einzige Organon des Denkens ansieht, man sich in einen unlöslichen Widerspruch verwickelt. Die uns durch Plato, Aristoteles und die Stoa überlieferte zweiwertige Systematik des Denkens, die alle logischen Motive in den einfachen Gegensatz von "Reflexion" und "Gegenstand der Reflexion" aufteilt, beruht auf den folgenden Postulaten:

a) Reflexion und Gegenständlichkeit sind zwei metaphysische Varianten von Existenz (Sein).
b) Die Wirklichkeit hat nur zwei solcher Varianten.

---

38 Vgl. hierzu Kurt Gödel, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. Monatshefte für Mathematik und Physik. Bd. 38 (1931) S. 173-198. Und die Interpretation von Gödels Ergebnis in G. Günther, Logistik und Transzendentallogik, Tatwelt 16, 4 (1940) S. 135-147.

c) Diese Varianten stellen auf dem Boden der Negation ein direktes Umtauschverhältnis dar.

Jedes dieser Postulate entspricht einem der drei Kernaxiome der klassischen Logik, wie leicht einzusehen ist, wenn der Leser unserer bisherigen Analyse der metaphysischen Grundmotive des klassischen Denkens sorgfältig gefolgt ist.

Diese Postulate aber erlauben einige bereits erwähnte Folgerungen die der Eindringlichkeit halber hier noch einmal wiederholt werden sollen. Wenn nämlich Denken und Gegenstand oder "Ich" und "Ding" die einzigen metaphysischen Varianten von Sein sind, dann kann es keinen einzigen subjektiven Reflexionsprozess geben, der sich nicht restlos als objektiver Vorgang beschreiben ließe. Subjektive und objektive Kategorien sind dann grundsätzlich vertauschbar. Dieser Gesichtspunkt gilt heute bereits als fundamentales, methodisches Arbeitsprinzip in der Konstruktion von "mechanical brains". In seiner Theorie eines "Homeostaten" bemerkt W. Ross Ashby: "... no use of any 'vital' property or tendency will be made, and no *deus ex machina* will be invoked. No psychological concept will be used unless it can be shown in objective form in non-living systems; and when used it will be considered to refer solely to its objective form. Related is the restriction that every concept used must be capable of objective demonstration. In the study of man this restriction raises formidable difficulties extending from the practical to the metaphysical."[39] Die Theorie des Homeostaten bezweckt zu zeigen, dass *reflexive* Eigenschaften des Bewusstseins, wie Lernfähigkeit, Adaption usw., objektiv, also irreflexiv dargestellt werden können. Der Reflexionsbegriff "Bewusstsein" ist dazu selbst nicht notwendig.[40] Ashby gibt selbst zu, dass das am Ende nicht nur praktische, sondern auch prinzipielle metaphysische Schwierigkeiten involviert, aber soweit ein solches Ziel überhaupt erreicht werden kann, muss und darf angenommen werden, dass jedem Reflexionsbegriff ein irreflexives Seinsdatum entspricht.

In der formalen klassischen Logik erscheint dieses methodische Prinzip als Folgerung aus Postulat b): Das Denken kann kein anderes Thema als "Sein" haben, und alle Reflexion *erschöpft* sich in der Abbildung des Seins.

Ein Begriff, dem kein ontologischer Sachverhalt entspricht, bezeichnet überhaupt nichts. Er ist sinnlos. Denn die Reflexion selbst ist nichts weiter als eine Variante von Sein. Weshalb in aller Selbstspiegelung der Reflexion nichts als Seinskategorien entdeckt werden können.

Damit lässt sich aber aus Postulat c) weiter folgern: Das Denken besitzt keinen Reflexionsüberschuss, der nicht seinsthematisch gebunden werden könnte. Deshalb stellen, sobald sie getrennt sind, Reflexion und Gegenstand der Reflexion eine totale Alternative dar, deren Allgemeinheit nicht mehr überboten werden kann. Folglich ist die formale logische Grenze zwischen Denken und Objekt des Denkens definitiv und von strenger Eindeutigkeit, damit aber ein Drittes ausgeschlossen.

Diese Postulate samt ihren Folgerungen sind eine unausweichliche Konsequenz alles zweiwertigen Denkens. Zweiwertigkeit eines logischen Systems andererseits ist nur der

39 Design For A Brain. S. 9.
40 Ibid. S. 10.

technisch-formale Ausdruck der philosophischen Feststellung, dass das Thema des klassischen Denkens objektives "Sein" und nichts weiter ist. Die beiden Sätze: Logisches Denken ist zweiwertig, und: Die Sinnthematik des Denkens heißt "objektives Sein", sind einander genau äquivalent.

Dass hierin ein ungelöstes Problem beschlossen war, konnte bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts kaum erkannt werden.[41] Die Theorie der Logik von Plato und Aristoteles bis auf die Neuzeit ist ausschließlich die Theorie der logischen Objektsprache. D.h., man bildete die Theorie des objektiven Denkens ganz naiv auf dem Boden vorgegebener semantischer Relationen aus, ohne einen Versuch zu machen, in einer logischen Syntax auf das eigene Denken selbst zu reflektieren. Erst Freges Entdeckungen und später das bahnbrechende Werk Carnaps: "Logische Syntax der Sprache" sowie die Arbeiten der polnischen Schule zur "Metalogik", vertreten durch die Namen Adjukiewicz, Leśniewski, Łukasiewicz und Tarski, haben diese neue Problemstellung möglich gemacht.

Gemäß der klassischen Ontologie und ihrem Kernsatz der metaphysischen Identität von Denken und Sein hätte man erwarten dürfen, dass diese in einer logischen Metasprache vorgenommene Reflexion auf die bisherige Logik (also eine Reflexion auf den Reflexionsprozess) sich den bisherigen seinsthematischen Axiomen des Denkens ebenfalls fügen würde. Als überraschendes Ergebnis aber stellte sich heraus, dass dies nur unter äußerst einschränkenden Bedingungen der Fall war. Die sich in der Metasprache bewegende Reflexion folgte der klassischen Axiomatik nur dann, wenn sie selbst als Objektsprache für eine Metasprache zweiten Grades betrachtet werden konnte, nicht aber, wenn sie sich auf einen ihr untergeordneten Reflexionstypus richtete.

Dieser Sachverhalt spiegelt sich in den folgenden Thesen Tarskis: "*Für jede formalisierte Sprache lässt sich in der Metasprache eine formal korrekte und sachlich zutreffende Definition der wahren Aussage mit alleiniger Hilfe von Ausdrücken allgemein-logischen Charakters, von Ausdrücken der Sprache selbst und von Termini aus der Morphologie der Sprache konstruieren – jedoch unter der Bedingung, dass die Metasprache eine höhere Ordnung besitzt als diejenige Sprache, die Gegenstand der Untersuchung ist*."[42] Diese These tritt bei Tarski dann noch in der verallgemeinerten Fassung auf: "*Die Semantik einer beliebigen formalisierten Sprache lässt sich als ein auf entsprechend konstruierte Definitionen gestützter Teil der Morphologie der Sprache begründen, jedoch unter der Bedingung, dass die Sprache, in welcher wir die Morphologie treiben, eine höhere Ordnung besitzt als die Sprache, deren Morphologie wir treiben*."[43]

Um die Bedeutung dieser Thesen voll zu würdigen, müssen wir noch kurz auf die logischen Grenzen hinweisen, in denen, gemäß Tarski, eine exakte Definition der Wahrheit möglich ist. Wahrheit kann präzis nur definiert werden für Sprachen "endlicher Ordnung".[44] Also höchstens in Sprachen, deren "Variablen zu unendlich vielen verschiedenen semantischen Kategorien gehören, wobei aber die Ordnung dieser Vari-

---

41 Als genaues Datum mag 1879 betrachtet werden. Mit Recht leitet Quine seine "Methods of Logic" mit dem Satz ein: "Logic is an old subject, and since 1879 it has been a great one." S. VII.

42 Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. S. 139.

43 Ibid. S. 140.

44 Ibid. S. 98.

ablen eine im vorhinein gegebene natürliche Zahl nicht überschreitet". Logische Wahrheit ist hingegen nicht mehr definierbar in Sprachen, "die Variablen beliebig hoher Ordnung enthalten".[45]

"Nun muss man aber", so bemerkt Tarski weiter, "zu den wohl wichtigsten Konsequenzen allgemeiner Natur, die aus der Definition der Wahrheit folgen ..., *den Satz vom Widerspruch* und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten zählen. Diese beiden Sätze ... zeigen[46] ..., dass die Klasse aller wahren Aussagen ein widerspruchsfreies und vollständiges System bildet."[47]

Wir benötigen jetzt nur noch ein weiteres Datum für die von uns intendierte philosophische Theorie des Tertium non datur. Dieses Datum bezieht sich auf das grundsätzliche Verhältnis von Wahrheit und Sein, wie es in der Ordnung von Objekt- und Metasprache zum Ausdruck kommt. Sein oder Existenz auf der einen Seite und Wahrheit oder Reflexion auf der anderen Seite sind genau korrespondierende Begriffe in Objekt- und Metatheorie. Dort, wo wir in der Objektsprache die logische Reflexion irreflexiv fixieren, sprechen wir von Sein oder Existenz. Nehmen wir dieselbe Fixierung in der Metasprache unter dem Gesichtspunkt eines logischen Wertes vor, so sprechen wir von Wahrheit.[48] Und wir definieren als Wahrheit im zweiwertigen System – denjenigen Wert, der nur sich selbst impliziert. Deshalb ist Wahrheit im zweiwertigen System die Reflexion von Sein im Bewusstsein.

Dieses damit gegebene Korrespondenzverhältnis von Sein und Wahrheit in Semantik und Syntax aber enthält eine stillschweigende Voraussetzung. Nämlich wieder die, dass das Bewusstsein nichts weiter als Sein reflektiert und nichts anderes reflektieren kann. Wir haben diesen Punkt schon des Öfteren flüchtig berührt, aber er bedarf jetzt einer genaueren Formulierung. Soweit haben wir nur bemerkt, dass das Bewusstsein, wenn es auf sich selbst reflektiert, sich nur als Etwas, d.h. als Existenz, also Sein interpretieren kann. Wir wollen diesen Sachverhalt jetzt nach der negativen Seite hin ergänzen. Was die Reflexion im zweiwertigen System des Denkens *nicht* kann, ist, sich selbst *als* Reflexion zu verstehen. Alle Reflexion auf die Reflexion produziert immer wieder nur Seinskategorien. Vorausgesetzt natürlich, dass diese "doppelte Reflexion" sich selbst zweiwertig interpretiert.

Hier liegt der genaue technische Grund, warum die ganze spekulativ-idealistische Logik und speziell Hegels logisches Schema der absoluten Dialektik letztlich versagen musste. Es ist die letzte Absicht der transzendentalen Theorie des Denkens, die Reflexion nicht als einen objektiven Sachverhalt *in* der Welt, also als etwas Seiendes, sondern als "subjektiven" Reflexionsvorgang, also als Bewusstsein produzierenden und reflektierenden Erlebnissinn zu beschreiben. Hegels Formel des Denkens als "Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-anderes" sagt das ausdrücklich. Der Versuch ist gescheitert. Darüber ist heute überhaupt keine Diskussion mehr möglich. Soweit aber findet sich in

---

45 Ibid. S. 81.

46 Zusammen mit dem Satz: "Dass alle Folgerungen aus wahren Aussagen wahr sind ..."

47 Ibid. S. 98.

48 "*Existence* is formulated by an operation in the object language; its corresponding expression in the meta-language is truth. Whenever a sentence is true, it can be translated into a statement that something exists in the sphere of objects." Reichenbach, Elements of Symbolik Logic. S. 90.

der Literatur nirgends der Grund angegeben, warum das Versagen der idealistisch-transzendentalen Logik unvermeidlich war.

Alle idealistische Logik von Kant bis Hegel ist auf dem Prinzip der Zweiwertigkeit aufgebaut. Wir haben früher bereits festgestellt, dass das, rein historisch betrachtet, zwangsläufig war. Die Idee mehrwertiger Logiken existierte damals noch nicht; und es waren am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts auch gar keine Mittel vorhanden, sie zu formulieren. Aber diese historische Zwangslage ändert nichts daran, dass das echte Problem, das der Transzendentalismus vor sich sah, mit transzendental-spekulativen Mitteln nicht adäquat formuliert werden konnte und dass die Theorien, die man zustande brachte, das europäische Denken für ein Jahrhundert oder mehr in die Irre geführt haben. Das Bestechende an der Situation aber ist, dass die Problematik, die die Hegelsche Logik als Erbe hinterließ, durchaus echt und von höchster philosophischer Legitimität war. Nicht legitim war jedoch die Methode, durch die man sie zu bewältigen suchte.[49] Das Kennzeichen dieser Methode, wie sie in den Versuchen zu einer sogen. geisteswissenschaftlichen Logik zutage trat, war eine grundsätzliche Abwendung vom mathematisierenden logischen Formalismus. Die Kritik der reinen Vernunft trug an dieser Abkehr nicht weniger Schuld als die "absolute" Logik Hegels.

Das klassische, zweiwertige System des Denkens entwickelt, wie wir jetzt wissen, eine Theorie der einfachen Reflexion-in-sich-und-anderes. Der negative Wert indiziert dabei das "in-sich" der Reflexion und der positive Wert das "andere". Beabsichtigte man nun, wie das in der spekulativen Logik auch schließlich geschieht, eine Logik einer iterierten Reflexion-in-sich, d.h. einer Reflexion auf die Reflexion-in-sich-und-anderes, zu konstruieren, so war es unvermeidlich, dass für jene Iteration ein dritter logischer Wert hätte eingeführt werden müssen. Aber, wie gesagt, gerade das geschah nicht, und die Analyse der iterierten Reflexion wurde in der Großen Logik in das Prokrustesbett der Zweiwertigkeit von Thesis und Antithesis eingezwängt. Dabei blieb unvermeidlich jener Reflexionsüberschuss zurück, der von Hegel aus der Logik heraus und in die Zeitdimension projiziert wurde. Thesis und Antithesis resultieren *temporal* in einer Synthese. Dass aber diese Synthese keinen echten dritten Wert darstellt, geht unwiderleglich daraus hervor, dass jene Synthesis ihrerseits wieder These in einer neuen zweiwertigen Disjunktion zwischen These und Antithese ist.

Immerhin ist in der spekulativen Logik wenigstens das eine begriffen. Der zweiwertige Formalismus, sobald er nicht mehr naiv gehandhabt wird und sobald man beginnt, auf seinen Sinn und seine Gültigkeit zu reflektieren, lässt einen logisch unbewältigten Reflexionsrest zurück, der sich – freilich fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt – auf die Gesamtheit aller möglichen Versuche reduziert hat, dieses Problem durch den Gegensatz von formaler und transzendentaler Logik zu lösen. Hegel projiziert die seinsthematisch nicht gebundene Reflexion in die Zeit und entwickelt so einen materialen dialekti-

---

49 Gerade diese Einsicht ist es leider, die dem jüngsten Versuch, die Hegelsche Problemstellung zu erneuern, bedauerlicherweise fehlt. Wir meinen Theodor Litts "Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung". Litt nimmt auf die enorme Entwicklung der Logik durch die Kalkültechnik nicht die geringste Rücksicht, und er hält ausdrücklich an der antiformalistischen Tendenz des spekulativ-transzendentalen Denkens fest. Eine Tendenz, die durch die Analysen von "Form" und "Inhalt" in der modernen logischen Syntax endgültig widerlegt ist. Litts Ausführungen S. 265 ff. sind speziell unter dem Gesichtspunkt des Carnapschen "Toleranzprinzips der Syntax" (Vgl. Logische Syntax der Sprache. S. 44 ff.) ganz unhaltbar.

schen Prozess. In beiden Fällen liegt eine Flucht aus der formalen Logik vor, die zu einem vorläufigen Ruin der Philosophie als echter Wissenschaft geführt hat. Gewiss, Echtheit und Strenge in der Philosophie sind nicht dasselbe wie Exaktheit. Philosophie ist mehr, wie Heidegger richtig bemerkt. Exaktheit und Strenge fallen nicht notwendig zusammen.[50] Worin Heidegger aber irrt, ist, dass die Philosophie eine echte Gestalt der Strenge erreichen kann, ehe in ihr alle exakten Mittel des Denkens erschöpft sind. Es geht nicht an, dass man sich unter dem Vorwand der Strenge von der Exaktheit dispensiert. Die Entwicklung der Logik in den letzten hundert Jahren aber stellt der Philosophie neue Mittel des exakten Denkens zur Verfügung, die bisher von der metaphysischen Richtung des Denkens beharrlich ignoriert worden sind.[51]

Die Differenzierung der modernen Logik in Logik der Objektsprache und Logik der Metasprache sucht der Problematik der ungebundenen Reflexion auf ihre Weise beizukommen – ohne anzuerkennen, dass sie hier das logische Erbe des transzendentalen Idealismus übernommen hat. Die a-historische Haltung, die der moderne logische Positivismus einnimmt, drückt sich einerseits in den auf mangelnder sachlicher Information beruhenden Angriffen auf die logischen Theorien von Kant und Hegel aus (die wichtigen logischen Analysen von Fichte und Schelling werden überhaupt nicht erwähnt), andererseits in der Entwicklung einer modernen Terminologie, die teils in der Tat durch die unerwarteten Entdeckungen auf dem semantischen und syntaktischen Gebiet notwendig geworden ist, die aber in anderer Hinsicht einen Rückgang gegenüber den von Idealisten neu geschaffenen logischen Begriffen bedeutet.

Wie die Dinge heute liegen, empfiehlt es sich, der durch die gegenwärtige symbolische Logik geschaffenen Terminologie soweit als möglich zu folgen und nur dort auf transzendental-idealistische Begriffe zurückzugreifen, wo über logische Sachverhalte gesprochen wird, für die ein entsprechender moderner Terminus noch nicht zur Verfügung steht. Der Nachteil der gegenwärtigen Begriffsbildung in der symbolischen Logik besteht nämlich darin, dass sie in der legitimen Bemühung um Präzision ihre Begriffe so eng fasst, dass eine bestimmte logische Problematik, nämlich die der *subjektiven* logischen Evidenz im Reflexionsprozess, ganz aus ihrem Bereich fällt und dass solche fundamentalen Grenzprobleme wie das Verhältnis eines objektiven logischen Systems zur theoretischen Einheit des denkenden Bewusstseins überhaupt nicht diskutiert werden können.

Dass das letztere Problem aber eine höchst legitime Frage der symbolischen Logik ist, kann seit der Entstehung der kybernetischen Theorien nicht mehr ernsthaft bestritten werden. Wenn es sich die Theorie der "mechanical brains" zur Aufgabe macht, subjektive Bewusstseinsfunktionen des Menschen in objektive Mechanismen zu übersetzen, so lässt sich die Frage nicht mehr umgehen: welches rational eindeutige Verhältnis existiert zwischen dem subjektiven Bewusstsein, d.h. dem ich-haften Reflexionsprozess des Denkens, und einem gegebenen, in symbolischen Zeichen und objektiven Regeln formulierten System der Logik?

Eine solche Fragestellung indiziert zwei sich komplementierende terminologische Entwicklungen. Die erste, die durch die positivistische Logik mit großem Erfolg durchge-

---

50 Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 23.

51 Eine Ausnahme bildet selbstverständlich das in dieser Richtung vorbildliche Werk Heinrich Scholz: Metaphysik als strenge Wissenschaft.

führt und übrigens noch keineswegs abgeschlossen ist, beruht auf dem Grundsatz, nirgends einen subjektiven Reflexionsbegriff zu benutzen, wo bereits ein objektiver Begriff zur Verfügung steht. Und wo letzteres nicht der Fall ist, da ist es Aufgabe der logischen Syntax, subjektive Reflexionskonzeptionen in objektiv formulierbare symbolische Daten und Regeln zu übersetzen. Das Verfahren ist nicht nur legitim, es ist unabdinglich notwendig. Ohne dasselbe könnte moderne Logik überhaupt nicht getrieben werden. Ein logischer Kalkül ist ein physisches System von Zeichen auf dem Papier und hat als solches in erster Linie objektiven Gesetzen zu gehorchen. Subjektive Reflexionsprozesse haben in diesem Zusammenhang per definitionem keinen Platz. Sie können mit dem objektiven Symbol- und Systemzusammenhang nur durch eindeutige Zuordnungsregeln legitim verbunden sein. Die hier verwandte Terminologie ist also radikal unidealistisch. Sie kann vernünftigerweise gar nichts anderes sein.

So grundlegend aber diese Terminologie und die mit ihr verbundene Technik und Logik ist, so kann sich trotzdem in ihr die Arbeit an der Theorie des rationalen Denkens nicht erschöpfen. Denn um logische Begriffe in objektiv eindeutige Symbole und entsprechende formulierbare und kommunizierbare Regeln übertragen zu können, muss man subjektive Reflexionsprozesse und "innere" Wahrheitserlebnisse im Bewusstsein besitzen. Der ganze Prozess der symbolischen Objektivierung von Daten der Reflexion hat nur dann einen Sinn, wenn man sich darüber Rechenschaft gibt, welche subjektiven Prozessdaten zur Verfügung stehen, die einer eindeutigen kalkülmäßigen Formulierung bedürfen.

In dieser Richtung ist der transzendentale Idealismus der modernen Logistik auch heute noch weit überlegen. So etwas auszusprechen gilt vorläufig als krasse Häresie im Kreis der Forscher auf dem Gebiet des Logikkalküls. Kein wirklicher Kenner der Entwicklung des transzendentalen Idealismus von Kant über Fichte und Hegel bis zu den Alterswerken Schellings aber kann bestreiten, dass dort eine Theorie und Terminologie des Reflexions*prozesses* ausgebildet worden ist, wie sie die vorangehende Logik nicht gekannt hat. Die vor-transzendentale, noch ungebrochene klassische Tradition der Logik befasst sich ausschließlich mit fertigen Begriffen, d.h. mit Begriffen und Regeln als objektiven Daten eines objektiv kommunizierbaren Systems. Sie ignoriert aber völlig den zweiten großen logischen Fragenkomplex: Wie *entsteht* Rationalität im Bewusstsein und welche logische Bedeutung hat der *Prozess*charakter eines abstrakten Begriffs?

Die klassische Tradition befasst sich ausschließlich mit der Geltungsrelation unserer Begriffe gegenüber der *Welt*. Die Welt gilt als eine objektive Einheit. Sie ist mit sich selbst identisch. Weshalb alle unsere Begriffe objektiv identitätstheoretisch orientiert (thematisiert) sind. Dass unsere Begriffe aber eine *zweite* Geltungsrelation gegenüber der Einheit unseres theoretischen Bewusstseins haben und dass ihr Prozesscharakter darauf angelegt ist, diese im "Ich" konzentrierte subjektiv-rationale Einheit des Denkens positiv zu konstituieren, das ignoriert die klassische Tradition. Das Problem der Reflexionsidentität der Begriffe existiert für sie nicht. Es wird erst durch Kant in die Logik eingeführt. Aber selbst in Kant war das klassische Vorurteil, dass das Subjekt, logisch betrachtet, nur die Quelle allen Irrtums ist und dass Wahrheit allein aus der objektiven Identität des Seins (der Welt) mit sich selbst abgelesen werden kann, noch so groß, dass er nicht wagte, sein neues Problem des Reflexionsidentität des Denkens als formal-logisches Problem zu interpretieren. Die Reflexionsidentität der Begriffe erscheint bei ihm als "synthetische Einheit der transzendentalen Apperzep-

tion", und die erkenntnistheoretischen Analysen der Kritik der reinen Vernunft schwanken merkwürdig zwischen einer "objektiven" und "subjektiven" Deutung dieser synthetischen Einheit hin und her.[52] Bei Fichte beginnt bereits der Übergang von der erkenntnistheoretischen zu der logischen Formulierung des neuen trans-klassischen Problems. In der Großen Logik Hegels ist der Übergang vollendet. Hier werden zum ersten Mal die beiden Identitätsbegriffe der reinen Logik scharf geschieden und als *logische* und nicht, wie bei Kant, als erkenntnistheoretische Differenz behandelt. Hegel unterscheidet "einfache, abstrakte Identität" [53], die "sich an dem Sein selbst ergeben hat"[54], von der zweiten "Form" der Identität, von der es heißt: "Die Identität ist die Reflexion in sich selbst". Und zwei Zeilen weiter: "Sie ist somit die Identität als der mit sich selbst identische Unterschied."[55]

Seinsidentität und Reflexionsidentität der Begriffe werden hier zum ersten Mal in der Geschichte der Logik terminologisch eindeutig festgelegt, und Hegel gibt im zweiten Kapitel des zweiten Buches der Großen Logik eine meisterhafte Analyse des Unterschiedes von erster (ontologischer) und zweiter (meontischer) Identität der Begriffe – wenigstens für den, der einen Text philosophischer Logik lesen kann. Das Kapitel enthält die Grundbegriffe einer Theorie des Reflexionsprozesses. Es wird gezeigt, was Identität, verbotener Widerspruch und ausgeschlossenes Drittes bedeuten, wenn man diese axiomatischen Motive der klassischen Logik nicht seinsthematisch als logische Bilder der objektiven Einheit der gegenständlich existierenden Welt, sondern sinn- oder reflexionsthematisch als rationale Wahrheitsstruktur von "subjektiven" Bewusstseinserlebnissen betrachtet

Es wird damit endgültig mit einer jahrtausendalten Tradition gebrochen, nach der "objektiv" gleichbedeutend mit "rational" und "subjektiv" als gleichwertig mit "irrational" betrachtet wird. Das Subjekt ist hier nicht mehr die Quelle aller individuellen Willkür und des Irrtums, sondern der metaphysische Grund einer zweiten Form von Rationalität, die der naiven Seinsthematik der klassischen Tradition der Logik dadurch folgt, dass das Denken beginnt, in einer iterierten Reflexion sich auf sein logisches Verhältnis zum Sein zu besinnen.

Die idealistische Entwicklung der Logik und der sich auf ihr aufbauenden spekulativen Philosophie brach zusammen, weil, wie wir bereits in anderem Zusammenhang bemerkt haben, den Idealisten der technisch verhängnisvolle Fehler unterlief, in ihrem neuen Begriff der Reflexionsidentität keine Unterscheidung zwischen der Reflexion im Ich und der Reflexion im Du zu machen. Wenn Hegel die Reflexionsidentität als den "mit sich selbst identischen Unterschied" charakterisiert, so lässt er offen, ob dieser Unterschied ein Unterschied vom echten Objekt (Ding) oder vom Du sein soll. Alle seine

---

52 Es ist ein Verdienst des sonst in mancher Hinsicht zu beanstandenden Kantbuches von Magdalena Aebi (Kants Begründung der 'Deutschen Philosophie'), die prinzipielle Zweideutigkeit der Kantischen Deduktionen auf breitester Basis dargestellt zu haben. Wogegen zu protestieren ist, ist nur, dass Aebi glaubt, damit Kant erledigt zu haben. Kant hat unzweifelhaft sein eigenes Problem in technisch unzureichender Weise behandelt. Aber das beweist nichts gegen die Echtheit und Größe des neuen Problems, das er entdeckt hat. Vgl. dazu die scharfe Kritik von Julius Ebbinghaus, Magdalena Aebi und Immanuel Kant, Archiv für Philosophie 5, 1 (1954) S. 37-56.

53 Hegel, IV. S. 31.

54 Ibid. S. 27.

55 Ibid. S. 28 f.

Analysen bekommen dadurch einen zweideutigen Hintergrund, der dann im dialektischen Prozess wieder aufgelöst werden muss.

Damit uns nicht der gleiche Fehler unterläuft, werden wir von jetzt ab genau zwischen Reflexionsprozessen im Ich und Reflexionsprozessen im Du unterscheiden. Wir werden die ersteren "ortho-subjektiv" und die letzteren "para-subjektiv" nennen. Dann ergibt sich in dieser aus den Denkweisen des transzendentalen Idealismus weitergeführten Terminologie das Folgende: Das Sein oder der objektive Zusammenhang der Welt wird logisch durch den Begriff der "einfachen" Identität definiert. Einfache Identität ist irreflexiv, eindeutig, und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt in ihrem System unbedingt, denn das Dritte ist, wie wir bereits ausführten, die ungebundene Reflexion. Es ist selbstverständlich, dass dieselbe aus einem System streng irreflexiver Begriffe ausgeschlossen ist. Dieser irreflexiven Seinsthematik der klassischen Tradition der Logik tritt aber nun durch eine philosophische Entwicklung, die mit Descartes beginnt und die im transzendentalen Idealismus endlich bewussten Systemcharakter annimmt, eine zweite logisch-philosophische Thematik des Denkens gegenüber, die sich dadurch auszeichnet, dass sie auf alles bisherige Denken reflektiert. Sie setzt dasselbe also nicht direkt fort, sondern hebt sich ausdrücklich davon ab, indem sie alle bisherigen Reflexionsformen des menschlichen Denkens, *qua Reflexionsform*, zu einem neuen logischen Thema ausbildet.

Der grundsätzliche Unterschied zur klassischen Tradition kann am besten auf diese Weise ausgedrückt werden: Für das klassische Denken sind Begriffe objektive Dinge in der Welt. Sie unterliegen deshalb *formal* denselben logischen Kategorien, mit denen wir etwa einen Stein oder irgendein anderes totes Objekt denken, das eben nur als Objekt und nichts anderes gedacht werden kann. Diese Denkweise ist auch auf Begriffe anwendbar. Als objektive Zeichen oder Regeln in einem logischen Kalkül müssen sie genau so irreflexiv wie ein Stein sein. Es ist nicht möglich einen Kalkül aufzubauen, ohne dass wir annehmen, dass die in ihm verwandten Daten und technischen Prozeduren absolute Seinsidentität besitzen. Jede logische Rechnung bricht zusammen, wenn wir annehmen, dass ein objektives Datum im System seine Identität willkürlich ändern könnte. Das ist Reflexion para-subjektiv interpretiert.

Die durch Descartes induzierte Reflexion auf jene irreflexiven Begriffe unseres Denkens aber zieht in Betracht, dass Begriffe nicht nur objektive Daten des Denkens sind, sondern dass sie darüber hinaus noch etwas Weiteres repräsentieren. Sie sind rätselhafte Phänomene, in denen sich *Bewusstsein* realisiert, in denen ein Sinn *erlebt* wird. Kurz, abgesehen davon, dass sie als Dinge behandelt werden können, sind sie außerdem aktuelle *Prozesse*. Kant war der erste, der erkannte, dass dieser Prozesscharakter keineswegs irrelevant für die Gültigkeit von logischen Sinnerlebnissen in Begriffen ist. In die Bildung von Begriffen geht nämlich, wie in der Kritik der reinen Vernunft in der Theorie von der subjektiven und objektiven Einheit der transzendentalen Apperzeption ganz unmissverständlich ausgeführt wird, eine *logische* Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins ein. Das Bewusstsein ist identisch mit sich selbst. Und diese Identität ist eine andere als die eines bloßen Objekts mit sich selbst – wie jedermann aus dem Erlebnis seiner eigenen Bewusstseinszustände weiß. Sie ist Reflexionsidentität. Insofern aber Begriffe Reflexionsprozesse darstellen, können sie logisch unter einem zweiten Identitätsprinzip, nämlich dem der Reflexionsidentität, betrachtet werden. Und es ist nicht einzusehen, warum man nicht, so wie die klassische Tradition eine Logik der Seinsidentität der Begriffe entwickelt hat, eine zweite Logik der Reflexionsidentität

dem Platonisch-Aristotelischen Formalismus gegenüberstellen kann. Hegel hat es zum Mindesten *versucht*, wenn auch, wie nicht genug betont werden kann, mit im großen und ganzen negativem Erfolg. Immerhin liegt hier der Versuch einer ortho-subjektiven Deutung der Reflexion vor. D.h., der logische Begriff wird nicht als objektives Faktum in einem ebenso objektiven Subjekt (dem Du), sondern als subjektives Icherlebnis verstanden.

Der Grund für das Scheitern des Idealismus gegenüber der Aufgabe der logischen Grundlegung einer neuen, trans-klassischen Philosophie ist ebenfalls bereits angeführt worden – wenigstens soweit die metaphysische Seite des Problems in Frage kam. Er besteht darin, dass der deutsche Idealismus in der Person Kants den Begriff des transzendental-logischen "individuellen" Subjektes konzipierte, eines Subjektes, das "unendlich" ist, das über den unmittelbaren Gegensatz von empirischem Subjekt und empirischem Objekt übergreift, das der endgültige Träger aller Denk- und Erkenntnisfunktionen ist und das moralisch absolute Autonomie repräsentiert.

Diese Idee des transzendentalen Subjekts ist besonders vonseiten der christlichen Theologie unter dem Gesichtspunkt angegriffen worden, dass im transzendentalen Subjekt die Gestalt des christlichen Gottes säkularisiert und vermenschlicht worden sei. Das Religiöse würde humanisiert. Und im Grunde genommen bedeute die Entwicklung, die mit Kant ihren Anfang nimmt, einen Rückfall ins Heidentum. So etwa hat Kierkegaard Hegel gegenüber empfunden, und in diesem Sinn beurteilt der Chor protestantischer Religionsphilosophen, vertreten etwa durch Karl Barth, die idealistische Transzendentalphilosophie. Die Protestanten folgen dabei nur – mit beschämender Verspätung – ihren katholischen Kollegen nach, für die die gesamte nach-kartesianische Entwicklung ein bedauerlicher Abfall vom Aristotelischen Thomismus ist.

Man muss zugeben, dass die Theologen hier einen besseren Instinkt besessen haben als ihre weltlichen Partner auf dem Gebiete der säkularen Philosophie. Die geistige Entwicklung, die am Ende des Mittelalters beginnt und speziell in der Philosophie in der Erscheinung von Descartes sich mit einer grundsätzlich neuen These konstituiert, hat im Verlaufe der nächsten Jahrhunderte das menschliche Denken vorläufig auf einen "Holzweg" geführt. "Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist jäh im Unbegangenen aufhören", bemerkt Heidegger, einer der Propheten des europäischen Nihilismus. Holzwege pflegen aus dem Dickicht, in das sie hineingeführt haben, nicht mehr herauszuführen. Sie haben kein Ziel jenseits des Waldes, wo man sich wieder anbauen könnte.

Nach allem bisher Gesagten dürfte der Grund, warum das europäische Denken mit Descartes auf einen Holzweg geriet, ziemlich klar sein. Wahrheit wird seit Cartesius subjektivistisch interpretiert. Dagegen wäre an sich nichts einzuwenden, zumal es sich seit dem Ausgang des Mittelalters genugsam gezeigt hatte, dass die einseitig objektivistische Interpretation von Wahrheit, die durch die platonischen Dialoge inauguriert wurde, auf die Dauer unhaltbar war, weil sie nur *eine* Seite eines äußerst komplexen Problems entwickelte. Insofern war die kartesische Wendung historisch unvermeidlich und spirituell legitim. Die europäische Neuzeit aber macht sofort den Fehler, dass sie in die andere Einseitigkeit verfällt, und so, wie die Platonisch-Aristotelische Tradition die Wahrheit radikal objektiv, d.h. ausschließlich seinsthematisch gedeutet hatte, so interpretiert die nachkartesische Periode des Denkens Wahrheit jetzt radikal subjektiv. Also ausschließlich als innere Evidenz und strikte Autonomie des rationalen Bewusstseins.

Das ist aber eine *negative* Definition der Wahrheit; und wie jeder, dem die metaphysischen Hintergründe des klassischen Formalismus vertraut sind, weiß, sind negative Bestimmungen von unendlicher Vieldeutigkeit.

Dieser negative Charakter enthüllt sich schon in der Philosophie des Descartes selbst. Der Zweifel, auf dem sich bei Descartes alles aufbaut, ist eine negative Funktion. Der beste Weg, das eigene Wesen zu erkennen, führt durch den Zweifel an der Außenwelt, "denn eine Steigerung dieses Zweifels steigert das Sein des Zweifelnden."[[56]] Selbstgewissheit ist also ganz und gar innerlich und durch keinerlei positive Daten gestützt. Denn alle positiven Daten sind objektiv, sie kommen aus der Außenwelt. Der letzteren gegenüber aber ist alle Innerlichkeit negativ. Sie ist grundsätzlicher Zweifel an allem und jedem Positiven.

Dieselbe negative Haltung finden wir in Kants berühmter kopernikanischer Wendung demonstriert, nach der erwartet wird, "dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten".[[57]] Im gleichen Sinne erscheint in Hegels Vorrede zur Phänomenologie die "Energie des Denkens, des reinen Ichs" als, "die ungeheure Macht des Negativen".[[58]]

Es ist interessant zu bemerken, dass der moderne philosophische Subjektivismus aus einer gesunden und notwendigen historischen Reaktion gegen den klassischen Objektivismus entstanden ist. Aber so, wie die klassische Tradition glaubte, dass Objektivität "rein", d.h. unter völligem Ausschluss des Subjekts (das als Quelle allen Irrtums erklärt wurde), begriffen werden könne, so begeht jetzt umgekehrt der neuzeitliche Subjektivismus den Fehler, dass er alle Verstehenskategorien im Subjekt sucht und dass er annimmt, dass Wahrheit, bzw. Bewusstsein, ausschließlich subjektiv verstanden werden müssten. Von jetzt ab ist das Objekt (das nur noch inferioren empirischen Status hat) metaphysisch eliminiert. Die ganze Entwicklung, die mit Descartes beginnt, endet deshalb auch folgerichtig in Hegels "absolutem Subjekt".

Wir haben den Grund für dieses unvermeidliche Sichtotlaufen der philosophischen Reflexion bereits früher angegeben. Das Subjekt wird von Descartes bis Hegel und darüber hinaus bis in unsere unmittelbare Gegenwart ausschließlich als impersonale und transzendentale Subjektivität-überhaupt interpretiert. Es kommt der philosophischen Logik nicht in den Sinn, dass Subjektivität sowohl als Ich wie als Du begriffen werden muss, *dass diese beiden hermeneutischen Prozesse nicht aufeinander reduzierbar sind und in der Konzeption eines gemeinsamen (den Gegensatz von Ich und Du übergreifenden) transzendentalen Subjektes unmöglich aufgelöst werden können.*

Allerdings konzipiert der transzendentale Idealismus die neue logische Idee der Reflexionsidentität. Er ist aber nicht imstande, sie konsequent durchzuführen. Reflexionsidentität ist zwar nach Hegel "der mit sich identische Unterschied", aber die Große Logik ignoriert völlig den Umstand, dass der Begriff des Unterschiedes hier grundsätzlich zweideutig ist. Die "Bewegung der Reflexion", von der Hegel spricht, ist "Ich". Und in dieser Bewegung unterscheidet sich der Reflexionsprozess von seinem Inhalt. Aber dieser Inhalt, also dasjenige, worin sich der Unterschied konstituiert, ist entweder

---

56 Johann Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. S. 12.

57 Kr. d. r. V. B XVI.

58 Hegel II, S. 29.

ein Ding oder ein Du. Mithin entweder ein echtes Objekt oder ein Pseudo-Objekt, d.h. ein anderes Subjekt.

Es liegt demgemäß nicht ein einfacher Unterschied vor, in dem sich die Reflexionsidentität konstituiert, sondern ein doppelter. *An der Ignorierung dieser Differenz zwischen dem Objekt als Sache und dem Objekt als Du ist der transzendentale Idealismus schließlich gescheitert*. Immerhin bestanden für den Idealismus, historisch betrachtet, zwingende Gründe, diesen Unterschied als logisch-irrelevant anzusehen. Wir wollen einmal das Gedankenexperiment machen und uns fragen, was Hegel geantwortet haben könnte, wenn wir in der Lage gewesen wären, ihn auf den thematischen Unterschied eines Reflexionsprozesses aufmerksam zu machen, der sich reflektierend von einer objektiven *Sache* oder von einem objektiven *Ich* absetzt. Hegel würde vermutlich entgegnet haben: Euer neumodisches Argument ist hinfällig; die Aufgabe der Logik besteht darin, für jeden möglichen Reflexionszustand des Bewusstseins die absolut allgemeinsten Kategorien aufzustellen. Andersheit-überhaupt aber schließt als allgemeinere Kategorie die spezielle Andersheit des Dinges und des anderen Ichs ein. Alle Reflexionsidentität ist ein einfacher Ausdruck der Distanz zwischen Denken und Sein-überhaupt, deren sich das Denken bewusst wird, wenn es beginnt, auf sich selbst zu reflektieren. Das Ziel des Denkens ist, diese Distanz aufzuheben, da in ihr die Quelle aller Endlichkeit und somit aller einseitigen, also nur partiellen Wahrheit liegt. Absolute Wahrheit besteht nur dort, wo Denken und Sein endgültig identisch sind. 'Reflexionsidentität' heißt, dass in der Reflexion die *einfache* Identität der Person mit sich selbst gesucht wird. Die vorläufige "Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Herstellung der *ersten Unmittelbarkeit*, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das andere des andern (das Ich), das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine*. Dieses *zweite* Unmittelbare ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt *zählen* will, das dritte zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten ... Näher ist nun das *dritte* das Unmittelbare, aber *durch Aufhebung der Vermittlung*, das Einfache durch Aufhebung des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert und durch das Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen [ist] und seine absolute Realität, seine *einfach*e Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies Resultat ist daher die *Wahrheit*".[59] Nachdem Hegel so sich selbst aus dem Schlusskapitel der Großen Logik zitiert hat, könnte er vielleicht im Eingehen auf unsere Gedankengänge hinzufügen: Der beschriebene Prozess des metaphysischen Rückgangs der Reflexionsidentität des Subjekts in die wiederhergestellte einfache Identität (Seinsidentität) vollzieht sich nicht nur im Ich. Er vollzieht sich in genau gleicher Weise im Du, da dasselbe ja "für sich" Ich ist. Ich und Du also begegnen sich im absoluten Sein. Dasselbe ist aber die Wahrheit. Folglich ist in der Wahrheit ihr Unterschied aufgehoben. "Die Einzelheit des Subjekts" ist auf dieser Stufe "verschwunden; es ist hiermit jetzt als *freie, allgemeine Identität mit sich selbst*."[60]

Ganz abgesehen davon, dass unserem modernen Weltgefühl der Gedanke widersteht, dass absolute Existenz bedeuten soll, dass Ich und Du ihre persönlichen Identitäten verlieren sollen und metaphysisch dazu bestimmt sein sollen, ineinander aufzugehen, kann der oben dargestellte Standpunkt Hegels uns nicht mehr überzeugen. Er setzt

---

59 Ibid. IV, S. 497 ff. Das in runden Klammern Hinzugefügte ist von uns.

60 Ibid. IV, S. 483.

nämlich die unbeschränkte Allgemeingültigkeit der klassisch-zweiwertigen Logik voraus. Wer sich die kleine Mühe macht, die eben zitierten Sätze Hegels mit einiger Sorgfalt zu lesen, was heute allerdings manchen Leuten als lächerliche Zumutung erscheint, wird nicht umhin können, aus ihnen zweierlei abzulesen. Erstens ist ein Versuch gemacht worden, über die klassische Tradition des Denkens hinauszugehen. Es ist in den obigen Zitaten durch den Terminus "das Negative des Negativen" indiziert. Das Negative ist nach klassischer Tradition die Reflexion als einfacher Gegensatz zum Sein als dem allein und objektiv Wahren. Nun führt Hegel aber ausdrücklich als "neue" Reflexion die Negation des Negativen ein. Damit ist scheinbar eine neue Dimension des Denkens definiert, denn diese "zweite" Negation ruft ihrerseits den dialektischen Prozess hervor, weil sie nicht formal ist oder sein soll. D.h., wir haben erst den ursprünglichen zweiwertigen klassischen Gegensatz von einfacher Positivität und unmittelbarer Negation derselben und "*ein Drittes*". Das bedeutet: Es wird der Reflexion erlaubt, weiterzureflektieren und anstatt sich direkt auf das Sein (das Positive) auf das unmittelbare Verhältnis von Denken und Sein zu richten.

Man sollte also annehmen, die Hegelsche Logik erkennt einen Reflexionsüberschuss an, der sich nicht mehr in der klassischen Identität von Denken und Sein auflösen lässt, ein *echtes* Drittes jenseits von Sein und seinsthematischem Denken. Aber jenes angebliche Dritte ist in Wirklichkeit "das Unmittelbare ..., das Positive ..., der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert ... und seine *einfache* Beziehung auf sich hergestellt hat". Der dialektische Weg durch die gesamte Geschichte und die transzendentale Dimension der Zeit, den das Hegelsche "Dritte" nimmt, fügt *logisch* den klassischen Werten von Positivität und Negation nichts hinzu. Anders gesagt: Die Reflexion auf die Reflexion hat genau die gleiche theoretische Struktur wie die einfache naive Reflexion auf das Sein. Die Reflexion auf die Reflexion, die zuerst den viel versprechenden neuen Begriff der Reflexionsidentität produziert, stellt schließlich im Verlauf ihrer dialektischen Entwicklung fest, dass der logische Kern *jeder* Reflexion unmittelbare "einfache" Seinsidentität ist. Auch in seinem totalsten Umfang, d.h. für ein Denken, das den Weg seiner ganzen geschichtlichen Entwicklung durchlaufen hat, gibt es kein anderes metaphysisches Thema als 'Sein-überhaupt'. Absolute Wahrheit und reine Seinsthematik des Denkens sind äquivalente Begriffe. Alles rationale Denken-überhaupt ist damit endgültig zweiwertig. Ein dreiwertiges Denken würde nicht nur eins, sondern mehrere ebenbürtige metaphysische Themen besitzen.

Unter diesen Umständen muss man sich fragen: Warum lässt Hegel das Denken diesen dialektischen Umweg durch die Geschichte machen, wenn die Reflexion dabei doch schließlich zur vor-Hegelschen und sogar vor-Kantischen ontologischen Metaphysik Platonisch-Aristotelischer Tradition zurückkehrt? Die Antwort ist von Hegel selbst in ganz unmissverständlicher Weise gegeben worden. Wir wollen dieselbe hier in etwas modernisierter Terminologie wiederholen. Der klassische Formalismus kann keine metaphysischen Sätze liefern (siehe Kant), eben weil er formal ist. Der dialektische Prozess nun, der in die Reflexion auf die Reflexion eingeschaltet ist, soll die Aufgabe haben, die Differenz zwischen der abstrakten Form des Denkens und dem materialen Gehalt desselben aufzuheben oder wenigstens in einem unendlichen Prozess graduell zum Verschwinden zu bringen. Der Gegensatz von Form und Inhalt ist genau derselbe wie in der älteren klassischen Tradition. Folglich kann auch die Beseitigung desselben nichts anderes als die lang geheiligte ontologische Identität von Denken und Sein wiederherstellen.

Die Metaphysik ist damit aber um keinen Schritt weitergerückt. Sie ist im Gegenteil bei Hegel wieder auf ein vor-Kantisches, durch die Kritik der reinen Vernunft längst überwundenes Niveau zurückgekehrt. Es ist die Aufgabe der Dialektik zu zeigen, dass der bei Kant zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens theoretisch entdeckte Reflexionsüberschuss des Denkens über das Sein nicht wahrhaft existiert. Der geschichtlich-dialektische Prozess löst diese thematisch ungebundene Reflexion auf und führt sie in die Aristotelische Heimat der ontologischen Kategorienwelt zurück. Keinem transzendentalen Idealisten kommt ernsthaft der Gedanke, dass dieser Reflexionsüberschuss vielleicht echt sein könnte und dass sich in ihm die logische Differenz zwischen dem Denkprozess im Ich und dem im Du manifestiert und dass die klassische Idee der Identität von Denken und Sein sich immer nur auf die eine Variante des totalen Reflexionszusammenhanges beziehen kann. Das Sein ist entweder identisch mit dem Denken im Du. Dann ist die Reflexion als Ich-Zusammenhang ausgeschlossen. Oder die fragliche Identität besteht zwischen Ich und subjektiver Reflexion, dann ist die objektive Reflexion des Du das Dritte, das in das klassische Identitätsverhältnis nicht eingeht.

Was unmöglich ist, ist, dass die einfache Identitätsrelation *beide* Gestalten der Reflexion umfasst. Deckt sich der Umfang des Seins mit dem der Reflexion, wie sie im objektiven Subjekt, d.h. im Du, erscheint, dann ist die Reflexion, so wie sie im subjektiven Subjekt, also im Ich auftritt, ausgeschlossen, denn sie ist notwendig die Reflexion, *in* der die Aussage von der objektiven Identität von Denken und Sein gemacht wird. Sie schließt sich also selber durch ihren prozesshaften Aussagecharakter aus dem ontologischen Verhältnis aus. Wird aber umgekehrt angenommen, dass sich das System des Seins mit der Reflexion als Ich (Seele) deckt, dann tritt das Denken im objektiven Du als reflexiver Überschuss auf, da es weder als Identität mit dem Ich noch als bloßes objektives Sein interpretiert werden kann. Die beiden möglichen Identitätsrelationen Sein und Ich und Sein und Du stellen hermeneutische Umtauschverhältnisse dar. Das klassische Identitätstheorem kann in dem einen oder (exklusiv) dem anderen Sinn gedeutet werden. Aber die eine Deutung schließt die andere bedingungslos aus. Das Sein kann mit dem Denken nicht auf beide Weisen zugleich als identisch interpretiert werden.

Hegel sieht nicht, dass es sich hier um eine präzis formale logische Umtauschrelation handelt. Er bemerkt wohl, dass die Reflexion auf die Reflexion einen thematisch ungebundenen Reflexionsrest produziert; aber da ihm nicht der Gedanke kommt, denselben auf den Unterschied der Reflexion im Ich und Du zurückzuführen, erklärt er denselben – echt klassisch – durch die Diskrepanz zwischen Form und Inhalt des Denkens und sucht ihn durch den dialektischen Prozess endgültig zu beseitigen.

Die Verwirrung, in die sich der Idealismus hier immer tiefer verstrickte, ist direkt auf seine zweideutige Haltung zum Tertium non datur zurückzuführen. Dasselbe enthüllt sich in den transzendentalen Analysen als der formale Index einer urphänomenalen metaphysischen Attitüde des Menschen, der sich selbst als Subjektivität oder Seele aus der Welt ausschließt und seinen spirituellen Ursprung in einem extramundanen und absoluten Jenseits sucht. Denn einerseits bezeichnet der Drittensatz einen ontologisch-dual thematisierten Reflexionsmechanismus, in dem das logische Subjekt in einer antithetischen, weltlosen Spannung suspendiert bleibt, andererseits liefert dieses klassische Axiom das formale Schema, in dem das Platonisch-Aristotelische System der Begriffe monothematisch das Bild einer rein objektiven, nur mit sich selbst identischen Gegenstandswelt abzeichnet. Das bedeutet aber, dass das philosophische Denken auf dieser

Stufe unmöglich entscheiden kann, ob das eigentliche Sein alles Seienden letztlich innen- oder außenweltliches Wesen sein soll.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by *E. von Goldammer*

Copyright 2004 © vordenker.de
This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker
ISSN 1619-9324

How to cite:
Gotthard Günther: Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik, in: www.vordenker.de (Edition: Sommer 2004), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/downloads/grndvorw.pdf >

Nur für Studienzwecke