

<http://www.techno.net/pcl/media/wip/CASTELLA/CASTELLA.htm>

Joachim Castella[\*]

# Gotthard Günther: Innen wie Aussen

## EINLEITUNG

---

Einleitungen werden immer am Schluß geschrieben. Einleitungen sind komprimiert, daher unverständlich und skizzieren das Destillat des Folgenden, weswegen sie besser Nachworte wären.

Dennoch gibt es ein Recht, sie vorweg zu stellen. Denn Einleitung darf nicht nur in dem Sinne verstanden werden, als daß ihr Zweck und ihre Bestimmung allein darin läge, dem vom jeweiligen Autor vorgestellten Buch, den Zugang zu eröffnen. Einen Zugang also in der Art des Eingangs, der als Schwelle sich nicht zu entscheiden weiß, gehört er zum Haus bereits, oder markiert er die letzten Bereiche eines Davor. Ein solcher Zugang führt somit direkt hinein, an ihm ist es, das was kommt, vorgreifend zu verdunkeln, damit das spätere es wieder ins Licht setzt.

Jedoch ist eine andere Art des Zugangs denkbar, ein Zugang, der nicht sogleich hineinspringt in die Immanenz des Textes, der vielmehr als *Umgang* von außen her das Kommende umschreitet und solcherart erst dem Blick einen Raum eröffnet, von dem aus und auf den hin sich das Gefüge von Perspektive und Objekt erstellt. Eine solche Einleitung kann dann und sollte dann den Sinn haben, den sich anbindenden Text in seinem konzeptionell-historischen, thematisch-kontextuellen und wirkrelevant-projektiven Rahmen zu verorten. Solcherart als Zugang verstanden, schafft sie die Transparenz für die großen Klammer, innerhalb derer das, was kommt, sich einzurichten hat. Sie bildet also den Anbindungspunkt für den Ariadne-Faden, den der Autor im Folgenden sich anschickt abzurollen.

Damit steht eine solche Einleitung zwangsläufig unter dem Risiko, Bereiche erwähnen und Themen verhandeln zu müssen, deren Durchsichtigkeit dem Leser an dieser Stelle nicht gegeben sein kann. Ist dies in der anderen und zumeist begegnenden Art von Einleitung auch der Fall, so findet sich der Unterschied, daß hier damit ein Prozeß der Distanzierung erreicht wird, der über das noch Unklare hinaus ja gerade dessen Ort zu bestimmen sucht, indem das Folgende in Differenz und Analogie zu Anderem gesetzt wird. Darin aber liegt die Möglichkeit, den Leser dahingehend auszustatten und zu sensibilisieren, im postumen Lesen des Haupttextes das dort Erhellte in seinen Einbindungsgrund – die Einleitung – zu erinnern. Das, was zuvor das unbekannte Mehr war, das sich am Anfang in einen Zusammenhang gestellt sah, jedoch als monolithisch-undurchdrungenes Gesamt, wird nun im Detail gekannt und kennt sich je schon aus in seinem Woher, Wohin, Wozu. Das vormals noch Kommende entfaltet sich nun und entfaltet damit einen Prozeß der Transformation, in dem das Andere, das eingangs seinen Grund darstellte, nun langsam seine Gestalt verändert, da es erst Gestalt annimmt. Denn was vormals als das Außen bekannt und geläufig war, erfährt durch die Verwebungen und Durchdringungen mit dem nun erkannten Innen eine Füllung, die verändernd neu schöpft. Das Außen, das Bekannte verfremdet sich unter dem Eindruck des Innen, es erscheint in neuem Licht und muß nun eigentlich erst bedacht werden. Bedacht werden aber muß und kann es nur von diesem Innen her, das im Moment

---

\* Diese Arbeit wurde von Joachim Castella im Rahmen des Forschungsprojektes »Theorie komplexer biologischer Systeme—Autopoiesis und Polykontextualität: Formalisation, Operativierung und Modellierung« erstellt. Das Projekt wurde von der Volkswagenstiftung (Wettbewerb Biowissenschaften—Leitung: Dr. Rudolf Kaehr und Prof. Dr. Eberhard von Goldammer) gefördert. Siehe dazu auch: Joachim Paul, Anmoderation < [www.vordenker.de](http://www.vordenker.de) > (Sommer-Edition, 2007).

abgeschritten wird. Solcherart beginnt sich im Verlauf des Durchgangs die anfangs starre Teilung von Innen und Außen zu verflüssigen, die vormals feste Basis wird brüchig, es ist nicht mehr deutlich, was Innen was Außen ist, und schließlich kehrt die Bestimmung sich um. Das Außen wird zum Innen, denn die Perspektive, die das zu bedenkende von einem bedachten her in den Blick nimmt, hat sich gewandelt. Das Außen wird zum Innen und das Vorher kehrt sich ins Nachher, denn das erstbedachte muß nun von dem neuen Stand her erneut und also nachher reflektiert werden.

Das Neubedenken aber macht nicht halt, wenn es sich aus dem einen in sein Gegenüber verlagert hat. Es macht nicht halt, weil es den Ursprung, aus dem es einmal ausgezogen ist, nicht mehr wiederfindet. Der Ursprung, das Außen, das jetzt ein Innen ist, hat seine Gestalt verändert, der Gang *im Innen* eigentlich hat es transformiert. Doch auch der volle Durchgang *durch das Innen* kehrt nicht mehr zu seinem Ausgang zurück, auch wenn der Umlauf sich einmal vollzogen hat, wenn das Außen wieder das Außen und das Innen wieder zum Innen geworden ist, hat der Ursprung durch die Kenntnis des Anderen seine vormalige Gestalt verloren. Der Ursprung, der dem Denken den Hinausgang nicht versagt, stellt sich selbst zur Disposition, ist unumgänglich dem Verfall preisgegeben.

Und auch das hier und jetzt und aktual geschriebene Wort mit seinem Anspruch ein *meta* der Einleitung selbst zu sein, muß sich damit abfinden, diesen hervorragenden Standpunkt verlassen zu müssen, wenn das letzte Wort des Textes gelesen ist. Dann nämlich wird es genau wie das übrige in den Wirbel gezogen, der die Absolutheit eines Standpunktes in die Relativität der anderen zieht, und in dem nichts und alles seinen festen Platz hat, je nach der gewählten Perspektive. Es wird das *meta* dieses Augenblicks nicht mehr geben, wenn es vom Innen her betrachtet wird, das dann ein Außen ist und es wird ein anderes *meta* sein, wenn der Kreis zur Gänze abgeschritten ist. Denn das hier Gesagte, will es zwar Grund des Folgenden sein, wird von diesem Nachher neu vermessen werden, es wird von dem Folgenden her bedacht werden und wird von diesem aus seinen Grund erhalten. Auf diesem Grund aber wird es als ein anderes stehen, als das, das es nun noch sein kann. Dieses Neue dann will wieder Grund sein und gründet neu ein Nachher, das ebenso ein anderes als sein erstes ist.

Innen und Außen, Vorher und Nachher verlieren ihren Sinn, wenn sie als feste Größen gehandelt werden, bekommen einen tieferen Gehalt aber in dem Augenblick, in dem erkannt wird, daß sie in wechselseitigem Gründen-Begründen stets aufeinander verwiesene Aspekte an einer Größe sind. Dies nicht allein dahingehend, daß es keinen Sinn macht von einem Innen zu reden, wenn es kein Außen gibt, weil sich Reflexionsbegriffe immer durch ihr Gegenteil definieren, vielmehr gilt es zu erkennen, daß Innen und Außen sich in dieser dialektischen Gründung gleichzeitig auch immer gegenseitig transformieren. D.h. der Zirkel allein reicht nicht aus, um als Metapher die Verknüpfung beider Pole zu fassen, da er immer nur das eine aus dem anderen hervorgehen läßt, endlos zwar aber ohne einen Qualitätswechsel oder -zuwachs. Genau das aber ist der Fall, das erste Außen ist nach dem Durchlauf des Innen von dem zweiten Außen verschieden, und ebenso findet sich ein verändertes Innen, wenn von außen her der Blick wieder zurückkehrt. So geht zwar im stetigen Wechsel das eine aus dem anderen hervor, jedoch ist jeder Schritt dieser Schöpfung der einer Permutation, womit das neu generierte nie die Basis seiner Schöpfung ist, sondern diese in sich schließend (Hegels aufheben") je übertrifft.

Stehen Innen und Außen, Vorher und Nachher somit in einem Verhältnis des gegen- und wechselseitigen Gründens, so ist damit die Frage nach Anfang oder Ende hinfällig. Denn dem Kreis ist es eigen, an beliebiger Stelle betreten werden zu können, ohne daß damit im Durchlaufen eine strukturelle Verschiebung der Abfolge entstünde. Anfang und Ende

treten dann nicht mehr als lineare Grenzwerte auf, vor und hinter denen nichts zu erwarten wäre. Anfang und Ende bezeichnen nunmehr allein die Stelle des Einstiegs und also den Ort der ersten Wiederkehr. Anfang und Ende werden ihrer angestammten Funktion beraubt, sie dienen nicht mehr als externe Markierungen, vielmehr treten sie nun als immanente Maßzahl der Permutation, als Einheit der Transformation auf. Damit aber, wenn Einleitung sich nicht in einem vokabularischen Präliminarium erschöpft, ist die Reihenfolge von Einleitung und einzuleitendem Text beliebig. Nichts zwingt dazu, die Einleitung als eine solche voranzustellen, wenn Einleitung nunmehr unter strukturellem Gesichtspunkt allein als Polarität innerhalb des Wechselspiels von Innen und Außen – bei möglicher wechselnder Besetzung – betrachtet wird. Und eigentlich wird die Rede von Einleitung und Text selbst hinfällig, deutet sie doch nur auf die kontingente Anordnung unter den Zwängen des Buchdrucks hin. Suggestiert die Zählung der Seiten zwar ein solch lineares Beginnen und Enden als einmaliges, so trifft dies nur insoweit, als der erneute Durchgang nie dem ersteren gleich ist. Als Anfang oder Ende interpretiert kann sie aber nur als Marke des Einstiegs verstanden werden. Das jedoch bedeutet nicht, daß die Reihenfolge und Anordnung des Textes der wilden Anarchie des Zerschneidens und Zerstückelns preisgegeben ist. Nichts dergleichen. Denn auf der zum Kreis gebogenen Linie wird durch die Krümmung nicht die Beliebigkeit inthronisiert. Allein die Chimäre eines aus dem Nichts entstehenden und am Ende abgeschlossenen Prozesses von Produktion und Rezeption wird als eine solche entlarvt.

Ist mit dem bisher Gesagten der Einstieg in den Kreis vollzogen, so ist nicht deutlich, an welcher Stelle der Zugang sich ereignet. Ist es das Innen, das hier an die Oberfläche dringt oder läßt der Umriß des Außen hier sein Kontur erkennen. Oder läßt sich dies am Ende nicht entscheiden? Das Eine im Kostüm des anderen, das Andere umschließend umschlossen vom einen? Eine Klarheit hierüber vermag nur der volle Durchgang, die Wiederkehr zu schaffen, und so soll jetzt der Weg beschritten werden, der sich anschickt das Außen(?) des Güntherschen Textes zu skizzieren.

Eine Skizze jedoch, die sich nicht in biographischen Nachzeichnungen oder exegetischen Entstehungsanalysen ergeht, die vielmehr den Raum abschreitet, der dem Denken Günthers die Umgebung ist. Es gilt die Linie zu ziehen, an der das Innen mit dem Außen sich berührt, und solcherart, im Setzen der Differenz, dem einen wie dem anderen erst Identität zu verleihen.

## DAS AUßEN

### 1 Die Frage nach dem Außen als Beginn der Dekonstruktion

#### 1.1 Die Dialektik von Teil und Ganzem, Sagen und Verschweigen

Betrachtet man das Werk Gotthard Günthers unter dem Gesichtspunkt, es einer umfassenden und adäquaten Darstellung zugänglich zu machen, so taucht ein Problem auf, das, im selben Maße es die Arbeit erschwert, gleichzeitig einen bezeichnenden Hinweis auf die Struktur des Güntherschen Opus' liefert. Die Frage, auf die hier angespielt wird, heißt schlicht und einfach: Womit fängt man an? Die Trivialität dieser Frage, die darüberhinaus wohl jeden schon beschäftigt haben mag, der sich um die konsistente Wiedergabe irgendeines Systems oder irgendeiner Theorie bemüht hat, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr im Zusammenhang mit Günther eine ausgezeichnete Stellung zukommt. Die eingehende Lektüre dieses wenn auch nicht wirkungsmächtigsten so jedoch äußerst originellen und eigenständigen deutschen Logikers und Philosophen der Kybernetik<sup>[1]</sup> liefert nämlich nicht das Bild eines streng deduktiven und sukzessiv aufgebauten Gedankengebäudes, sondern weist sein Schreiben aus als ein ständiges, oftmals von extrem unterschiedlichen Punkten ausgehendes Kreisen um ein fest umrandetes Problemfeld. Damit soll nun weder die methodische Strenge Günthers in Frage gestellt werden, noch ist damit gemeint, sein umfangreiches Schrifttum stelle, wenn nicht "viel Rauch um nichts", so doch "viel Rauch um immer dasselbe" dar. Daß ein fest umgrenzter Rahmen nicht gleichbedeutend sein muß mit thematischer Dürftigkeit, sei mit einer von Günther häufig verwendeten Unterscheidung von *Reflexionsbreite* im Gegensatz zur *Reflexionstiefe*<sup>[2]</sup> schnell ad absurdum geführt.<sup>[3]</sup> Versucht man nun den Themenkreis durch das Auflisten einiger der markantesten Begriffe abzustecken, so lassen sich etwa folgende Termini als besonders signifikant aufführen: Subjektivität, Reflexion, Technik, System, Umwelt, Selbstreferenti-

---

<sup>1</sup> Ditterich/Kaehr weisen eine Klassifizierung des Güntherschen Werks unter Philosophie der Kybernetik" als ein Mißverständnis ab und insistieren auf der doppelten Einordnung *kybernetische Philosophie/philosophische Kybernetik*". J. Ditterich/R. Kaehr: Einübung in eine andere Lektüre. Diagramm einer Rekonstruktion der Güntherschen Theorie der Negativsprachen. Ph.Jb.86,1979 2.Hb., S.385-408, hier S.391. Diese richtige und wichtige Unterscheidung steht jedoch nicht im Widerspruch, Günther selbst als Philosophen der Kybernetik" zu bezeichnen. Sie muß vielmehr als Interpretament dieser Titulierung gelten, insofern es sprachlich unglücklich erscheint, ihn als kybernetischen Philosophen" bzw. philosophischen Kybernetiker" zu bezeichnen.

<sup>2</sup> Da auf diese Begriffe im weiteren Verlauf noch ausdrücklich eingegangen werden soll, sei an dieser Stelle eine etwas nonchalante Erklärung gestattet, nach der Reflexionsbreite sich auf den Bereich unterschiedlicher Kompliziertheit, Reflexionstiefe sich auf die unterschiedlichen Graduierungen an Komplexität innerhalb der Reflexion beziehen.

<sup>3</sup> Die an dieser Stelle angeführte Apologie Günthers darf keineswegs als eine devote Verbeugung vor dem Meister verstanden werden, sondern versucht einem häufig anzutreffenden Miß- und Unverständnis entgegenzusteuern, welches sich selbst in dissertierende Formulierungen einschleichen vermag, wenn Günthers Werk (durchaus nicht zu unrecht) mit einem Puzzle verglichen wird, über dessen Teile es dann allerdings in vollständiger Verkennung heißt. *Auch die Einzelteile lassen nicht auf eine Ästhetik schließen, ja, schreitet man in der Lektüre voran, so überfällt den Leser schon in Kürze das Grauen, das Grau der Langeweile. All diese Puzzlestückchen ähneln sich auf penetrante Art und Weise und erzeugen in ihrer gestanzten Gleichförmigkeit keinesfalls jenen Rausch, der den Puzzler in Erwartung eines vielgestaltigen, farbentrunkenen Motivs überfällt.*" (U. Herith: Hinter dem Rücken der Maschinen. Über die Synkrisis von Autonomie und Kommando als Voraussetzung bereinigten Erkennens. Gießen 1989, S.37) Über die Anfrage hinaus, welchem Rausch diese Zeilen entsprungen sein mögen, sei jeglicher Kommentar erspart.

alität, Kontextur, Maschine, Hierarchie, Heterarchie, Proemialität, Kenogrammatik, Strukturtheorie, ...

Diese Liste erhebt keinesfalls den Anspruch auf irgendeine Vollständigkeit und ist in ihrer Reihenfolge nicht als Relevanzindex zu verstehen. Ganz das Gegenteil ist der Fall. Gemeint ist damit, daß keinem der hier angeführten Termini in irgendeiner Form die Rolle des *primus inter pares* zukommt, nach der er den basalen Grund liefert, auf dem sich das Denken Günthers aufbaut. Vielmehr zeigt sich, daß die Interdependenzen der hier schlaglichtartig angeführten Themata so angelegt sind, daß ein wirkliches und tiefes Verständnis des einen immer auch das der anderen voraussetzt. So erhellt beispielsweise erst die Kenntnis des Gesamtkontextes die für Günther spezifische Transformation klassischer Begriffe, wie umgekehrt diese Transformation allererst Voraussetzung ist, in das von ihm generierte Neue eindringen zu können. Unter einer solchen Transformation muß jene methodische Vorgehensweise verstanden werden, die mit klassischen, d.h. von der philosophischen Tradition besetzten Begriffen arbeitet und sich auf einer Oberflächenstruktur in diesem Duktus bewegt, die aber deren angestammte Bedeutung, also die ursprüngliche Tiefenstruktur, im Verlauf der Argumentation vollständig unterminiert.<sup>[4]</sup> So erschließt erst eine eingehende Lektüre, daß das Gesagte nicht mit dem traditionell Bedeuteten konvergiert.

Erhebt sich nun der Einwand, warum Günther überhaupt noch mit den alten Begriffen agiere und nicht vielmehr ein neues Vokabular einführe, so muß darauf gesehen werden, daß er sich hiermit im Rahmen des schon klassisch zu nennenden Dilemmas der Dekonstruktion bewegt. Gefangen in der Terminologie, Semantik und Grammatik der Tradition kann ihre Revision, Neuschreibung oder Vernichtung sich allein ihrer Mittel bedienen. Jaques Derrida faßt dies treffend zusammen, wenn resümiert: *es ist sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen dekonstruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.*"<sup>[5]</sup> Günthers Haltung jedoch ist ausdrücklich nicht anti-metaphysisch. Was er überwinden will – und als Methode dazu dient ihm, auch wenn er diesen Terminus an keiner Stelle verwendet, die Dekonstruktion<sup>[6]</sup> – ist die klassische

<sup>4</sup> Derrida, der sich mit der Verwendung des Geist-Begriffs bei Heidegger auseinandersetzt, findet in den frühen Schriften (bis *Sein und Zeit*) eben jenen uneigentlichen" Gebrauch des Wortes (*Gewiß, es ist dasselbe Wort, und doch ist es ein anderes.*"), und formuliert dieses Divergieren von Oberflächen- und Tiefenstruktur in Anlehnung an die Sprechakttheorie, als *die Unterscheidung von Gebrauch und Erwähnung.*" J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage.* Frankfurt/M 1988, beide Zitate S.39. Hervorhebung im Original.

<sup>5</sup> J. Derrida: *Die Schrift und die Differenz.* Frankfurt/M 21985, S.425

<sup>6</sup> Die Methode einer solchen Dekonstruktion ließe sich somit unter der *Maxime* begreifen, *alle diese alten Begriffe [...] wie Werkzeuge, die noch zu etwas dienlich sein können, aufzubewahren und nur hier und da die Grenzen ihrer Brauchbarkeit anzuzeigen. Man gesteht ihnen keinen Wahrheitswert und keine strenge Bedeutung mehr zu, man wäre sogar bereit, sie bei Gelegenheit aufzugeben, für den Fall, das passendere Werkzeuge zur Hand sind. Bis dahin wird ihre relative Wirksamkeit ausgebeutet und benutzt, um die alte Maschine, der sie angehören und deren Versatzstücke sie sind, zu zerstören.*" (J. Derrida: a.a.O., S.430) Damit ist deutlich, daß die Dekonstruktion von innen heraus agiert, d.h. es gilt, *sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, [...] ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können.*" (J. Derrida: *Grammatologie.* Frankfurt/M. 21988, S.45) Ist damit die negative Bestimmung geleistet, so kann die dekonstruktive Bewegung damit jedoch nicht zum Stillstand kommen, insofern ihr gleichzeitig die Aufgabe erwächst, sich positiv zu definieren, d.h. der reinen Destruktion das kon" einer Neuschreibung hinzuzufügen. Anders: *Die Dekonstruk-*

aristotelische Metaphysik, die *uns in die eisige Gletscherwelt des ewigen unveränderlichen Seins geführt und willig alles warme Leben und seine Geheimnisse dem Mythos und der Poesie überlassen*" hat.<sup>[7]</sup> Sein Projekt also ist es nicht, zum Alleszerstörer zu avancieren, vielmehr gilt es, das Vorhandene in seiner Beschränktheit (an)zuerkennen und an der richtigen und notwendigen Stelle zu verorten.<sup>[8]</sup>

Damit dann soll dem Wiederaufbau einer ausdrücklich als solcher hervorgehobenen *neuen Metaphysik*"<sup>[9]</sup> der Boden bereitet werden.

Auf diesem Weg verfaßt er kein System *more geometrico*, so daß die von ihm begrifflich intendierte Bedeutung sich anhand von Axiomen und Ableitungen fixieren ließe, vielmehr muß es hier in Anlehnung an den Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* heißen: Einen Terminus verstehen, heißt zu wissen wie er verwendet wird. Das aber setzt eine den Gegebenheiten des Buches und der Linearität des Lesens gänzlich zuwiderlaufende Art der Lektüre voraus. Nicht sukzessives Nacheinander, sondern simultanes Zugleich ist eigentlich gefordert; eine Forderung jedoch, die um ihre Unmöglichkeit weiß. Bleibt sie dem Leser jedoch als Anspruch im Hinterkopf, so vermag sie sich vielleicht in der unbedingt notwendigen Wachheit Realität zu verschaffen, die ein vorschnelles Zuverstehen-Glauben auf Grund des eigenen philosophischen Vorverständnisses verhindern mag.

Es ist müßig darüber zu spekulieren, inwieweit Günther selbst sich in Bezug auf sein eigenes Werk den Problemen der Linearität des Leseaktes gegenwärtig war, in jedem Fall aber bietet das reichhaltige Aufsatzwerk der drei Bände der *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* in seiner Anlage einen Zugang, der diese Sukzessivität zumindest partiell aufbrechen verhilft. Dies insofern als jeder einzelne Beitrag auf gänzlich eigenständigem oder – dem ersten Blick nach – auf bereits betretenem Pfad den Leser in immer neuen Anläufen mit dem Denken Günthers konfrontiert. Damit erscheint das Werk nicht als monolithischer Block, den es gilt Stück für Stück abzuschreiten, das System Günthers – wenn denn dieser Begriff überhaupt angemessen ist – scheint vielmehr hinter den Texten zu liegen und die Lektüre eines Aufsatzes bringt in der Beleuchtung eines Ausschnittes gleichzeitig ein Mitbedeuten und Mitschwingen des Ganzen mit sich, das als das Unerwähnte jedoch sich der Präsenz verweigert.

---

*tion kann sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen: sie muß durch eine doppelte Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schrift, eine Umkehrung der klassischen Opposition und eine allgemeine Verschiebung des Systems bewirken.*" (J. Derrida: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, S.313. Hervorhebung im Original)

<sup>7</sup> G. Günther: *Beiträge I*, S.X. Das Verzeichnis der zur Zitation verwendeten Abkürzungen ist dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Wenn die *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* zitiert werden, geschieht dies im Regelfall ohne Nennung des jeweiligen Aufsatztitels unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl (z.B. *Beiträge II*, S.34). In den Fällen, in denen über eine längere Sequenz hinweg intensiv auf einen Aufsatz eingegangen wird, erfolgt aus Gründen der Lektüererleichterung eine einmalige Nennung des jeweiligen Titels sowie die weitere Zitation unter a.a.O.". Grundsätzlich wird, wenn aufeinanderfolgende Zitate in Autor, Werk und Seitenzahl übereinstimmen, darauf mit ebd." verwiesen.

<sup>8</sup> *Denn wenn man vermutet, daß die deprimierende Resultatlosigkeit aller modernen Absoluttheorien sich auf eine falsche, resp. sinnlose, transzendente Fragestellung zurückführen läßt, andererseits aber der Sinn dieser Entwürfe identisch mit dem letzten universalen Sinn des traditionellen Systems der Logik überhaupt ist, dann ist der Gedanke nicht mehr von der Hand zu weisen, daß diese Logik sich als unzulängliches Vehikel philosophischer und speziell metaphysischer Intentionen entpuppt.*" G. Günther: *Beiträge I*, S.35

<sup>9</sup> a.a.O., S.73

## 1.2 Absenz als Bedingung der Präsenz

Es ist an dieser Stelle irrelevant, ob man diesen Prozeß des Sagens, das gleichzeitig auch immer ein Verschweigen ist und sein muß (Derrida), ob man dieses Schreiben, das, indem es das eine sagt, das andere voraussetzt und indem es das andere voraussetzt, erst das eine sagen kann, das sich also erst in seiner Bedeutung konstituiert, indem es auf dem Verschwiegenem gründet<sup>[10]</sup>, ob man dies nun Dialektik nennt oder so weit zu gehen wagt, und mit Heidegger an das Entbergen denkt, das in gleichem Maße immer auch ein Verbergen ist. Was hier vielmehr wichtig erscheint, ist, daß ein Schreiben, welches sich nicht in der geschlossenen Weise präsentiert, zwischen *einem* Anfang und *einem* Ende ein System aufbauen zu wollen, sondern das von vielen verschiedenen Orten her sich seinen Weg bahnt, zum einen nicht notwendig asystematisch<sup>[11]</sup> ist, und zum anderen gerade in der beschriebenen Dislozierung die Möglichkeit schafft, dem Sowohl-als-auch von Sagen und Verschweigen in formeller Hinsicht Rechnung zu tragen. Denn ein solches Schreiben nimmt den Leser in die Pflicht, hinter, neben und über dem aktual Gesagten auch immer das mitzudenken, was die Physis der Schrift ihm verweigert. Dem an dieser Stelle zu erwartenden Einwand, daß sich dieser Anspruch an den Leser eines jeglichen systematischen Werkes richtet, sei damit begegnet, daß dies nur insofern Geltung beanspruchen kann, als sich das erwähnte Mitdenken dann nur auf das im Text bereits zur Sprache gekommene erstreckt. D.h. ein Text, der sich unilinear von *einem* Ursprung aus entfaltet, strahlt seiner Struktur nach den Anschein aus als sei das Spätere allein ein Produkt und Resultat des Vorherigen. Ein solcherart angelegter Text verdunkelt somit, daß das Abhängigkeitsverhältnis hinsichtlich des Verständnisses und der begrifflichen Fülle immer auch umschlägt, mithin von hinten nach vorn das Erstere aus dem Letzteren neu bedeutet wird. Generiert sich ein Textcorpus jedoch als ein Schreiben von unterschiedlichen Orten her um einen auf die eine oder andere Art immer tangierten Problemkreis, so wird damit zum einen gegen den falschen Schein der Sukzessivität angegangen, welche nun nicht mehr als Vehikel der Evidenz auftritt. Zum anderen wird im Aufbrechen der Linearität als der Grundverfassung des Buches, das Ungesagte nicht als das noch zu erwartende, als das Zukünftige folgender Seiten verheißen, sondern das Verschwiegene erfährt eine nicht zu unterschätzende Aufwertung, wenn es als das Nicht-Gesagte nicht mehr im Modus des *Noch-Nicht*, sondern als das *Schon-Nicht* dem Gesagten paritätisch zur Seite steht.<sup>[12]</sup> Absenz als Bedingung der Präsenz bleibt somit ständig präsent und umgekehrt gefaßt zeigt sich hier ein Schreiben, das sich der Gewalt der Präsenz entzieht. Damit wird aber nicht

<sup>10</sup> Die Abwesenheit ist die Erlaubnis, die den Schriftzeichen gewährt wird, sich aufzuzählen und zu bedeuten [...] Die Abwesenheit und die Trennung bezeichnend, lebt das Schriftzeichen als Aphorismus. Es ist Einsamkeit und lebt aus der Einsamkeit. Außerhalb der Differenz wäre es toter Buchstabe; ebenfalls, wenn es mit der Einsamkeit brechen, die Unterbrechung, die Distanz, die Achtung, das Verhältnis zum Anderen, das heißt ein bestimmtes Nicht-Verhältnis, unterbrechen würde." J. Derrida: Die Schrift und die Differenz, S.112

<sup>11</sup> Dieser Vorwurf, daß eine nicht explizit dargestellte Systematik synonym dem Nichtvorhandensein einer solchen sei, hat Tradition. Mit ihm wurden immer wieder Diffamierungen gestartet, insbesondere gegen solche Theoretiker, die sich bewußt gegen das Arbeiten in einer für die Rezeption systematisch geschlossenen Form aussprachen. Hier ist etwa an die formal extreme Offenheit der Aphoristiker (Nietzsche, Schlegel) zu denken, die jedoch keineswegs als Index eines nicht vorhandenen zugrundeliegenden Systems verstanden werden darf.

<sup>12</sup> Heidegger erkennt in dieser Notwendigkeit des nicht" hinsichtlich des Denkens dann auch nicht einen Mangel des je vollzogenen Denkens, sondern sieht hierin allein die aktuelle Nichtvollzogenheit dieses Denkens. *Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das Ungedachte ist je nur als das Un-gedachte.*" M. Heidegger: Was heißt Denken? Tübingen 31971, S.72. Hervorhebung im Original.

einer philosophischen Vorliebe, sondern dem Wesen der Schrift selbst Rechnung getragen. *Denn jede Schrift ist aphoristisch. Keine 'Logik', keine Vermehrung bindender Lianen kann mit ihrer wesenhaften Diskontinuität und Unwirklichkeit, mit der Genialität des darunter liegenden Schweigens zu Rande kommen. Das Andere wirkt ursprünglich am Sinn mit. Zwischen den Bedeutungen gibt es einen wesenhaften lapsus, [...] Vorzugeben, ihn durch die Erzählung, den philosophischen Diskurs, die Ordnung der Vernunftgründe oder die Deduktion zu reduzieren, heißt die Sprache verkennen und, daß der Bruch selbst die Totalität ist. Das Fragment ist kein bestimmter Stil und kein bestimmtes Scheitern, es ist die Form des Geschriebenen.*"<sup>[13]</sup>

### 1.3 Das abwesende Zentrum als Strukturprinzip polylinearen Schreibens

Ist das Nicht-Gesagte nun nicht mehr länger das in der Zukunft projizierte, sondern als das aus der Vorzeitigkeit her präformierende, oder wie Derrida sagen würde: das aus der Gleichzeitigkeit con-formierende gerechtfertigt, wird im selben Moment auch jegliche Werthierarchie der Begriffe und Sätze innerhalb des Argumentationsverlaufes hinfällig. Dies gleichgültig ob man dem Ende als Gipfelpunkt und Essenz den höchsten Wert beimißt oder sich den umgekehrten Standpunkt zu eigenmacht, nach dem das eigentlich wertvolle in den basalen Prämissen zu finden ist, aus denen alles Folgende sich ja zwangsläufig ergibt. Polylineares Schreiben, wenn dieser Ausdruck gestattet sei, zerstört seiner Struktur nach ein Denken solcher Hierarchien, indem es als ein Anarbeiten gegen die in der Realisation des Textes implizit angelegte Monodirektionalität auftritt. Nicht dihairetische Pyramidalordnung der Valenzen – gleichgültig, ob von oben nach unten oder umgekehrt gelesen –, sondern durch die Vielschichtigkeit der Interdependenzen generierte Nebenordnung, die das eine nur im Zusammenspiel mit dem anderen legitimiert und erklärt et vice versa. Polylineares Schreiben erweist sich somit als ein vernetztes Schreiben oder besser als ein Schreiben des Netzes, das sich ganz nach dem Bild der Spinne von Ort zu Ort, von einem Anknüpfungspunkt zum nächsten, einer nicht sichtbaren Ordnung folgend um ein Zentrum webt.

Ein Zentrum jedoch, das allein dadurch Realität hat, daß es *nicht Netz ist*, ein Zentrum also dessen Stelle sich gerade an, aus und in seiner Nicht-Existenz erkennen läßt. Denn das Zentrum ist das nicht Vorhandene, das aus dem Nichts heraus den Gang des Diskurses, das Weben am Netz lenkt. Solcherart ist der Begriff des Zentrums paradoxal, insofern es einerseits innerhalb des Ganzen liegt, andererseits jedoch gerade als dessen Nicht dem Netz nicht zugehört. Läßt sich diese Antinomie produktiv aufheben in die strukturelle Analogie der sich wechselseitig bedingenden Präsenz und Absenz, oder muß das Konzept des Zentrums ganz fallen gelassen werden? Die Frage nach dem Zentrum, in der Manfred Frank die von Strukturalismus und Neo-Strukturalismus erblickt<sup>[14]</sup> ist am Ende die Frage nach dem Subjekt. Denn wenn das Netz sich *um* ein Zentrum spinnt, aber nicht *von* diesem Zentrum gewoben wird, so heißt dies nichts anderes, als daß die Struktur des Netzes sich aus sich selber schöpft. Eine sich selbst strukturierende Struktur aber bedarf dann keines Zentrums mehr, und insofern *alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz [...] bezeichnen haben*"<sup>[15]</sup>, wird das letzte Bezugsterrain einer solchen Präsenz, das transzendente Signifikat, das Subjekt selbst hinfällig. Es gibt diesen Bezugspunkt nicht in positiv angebbarer Weise, was soviel bedeutet, als *daß das*

<sup>13</sup> J. Derrida: a.a.O., S.111. Hervorhebung im Original.

<sup>14</sup> vgl. M. Frank: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt/M 1984, S.76

<sup>15</sup> J. Derrida: a.a.O., S.424



*Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, das es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt.*"<sup>[16]</sup> Damit aber, daß der lenkende Mittelpunkt, die als eidos, arche, telos, energiea oder ousia auftretende Präsenz<sup>[17]</sup> dethronisiert wird, wird das Spiel der Zeichen zum Diskurs, *das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist.*"<sup>[18]</sup> Eine solche Struktur aber, die ohne ein festes Zentrum zu hypostasieren, sich vehement einer Reduktion auf die Präsenz entzieht, stellt für das gegenwärtige Bewußtsein weitestgehend *das Undenkbare selbst dar.*"<sup>[19]</sup> Denn: *Die eigentümliche Abwesenheit des Subjekts der Schrift ist auch die Abwesenheit der Sache oder des Referenten.*"<sup>[20]</sup> Es ist dies das Undenkbare und das Ärgernis, mit dem auch Heidegger ringt, wenn er die Sprache vom menschlichen Sprechen<sup>[21]</sup> emanzipiert: *Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck noch eine Betätigung des Menschen.*"<sup>[22]</sup>

Die Sprache dem Menschen entzogen, der Diskurs als Entmachtung des souveränen zoon logon echon, arbeitet somit auf einer weiteren Ebene dem Schema der Hierarchisierung entgegen, das bereits durch die Polylinearität innerhalb der Textkonstitution seine Vorherrschaft einbüßte. Denn die Basis des klassisch-metaphysischen Denkens: *eine Opposition metaphysischer Begriffe (zum Beispiel, Sprechakt/Schrift, Anwesenheit/Abwesenheit usw.) ist nie die Gegenüberstellung zweier Termini, sondern eine Hierarchie und die Ordnung einer Subordination*", kann nun nicht mehr aufrechterhalten werden. Präsenz und Absenz stehen in vollkommener Gleichursprünglichkeit und wechselseitiger Bedingtheit nebeneinander, womit die Abwesenheit aus ihrer untergeordneten Rolle, als reiner Mangel verstanden, befreit ist. Anarbeiten gegen das Dogma der Präsenz, gegen den Primat des Seins, das alles unter sich begräbt, ist ein schmerzhafter Prozeß, insofern das Reflexionszentrum, das Subjekt selbst mit in diesen Strudel gezogen wird. Günther, der diesen Abschied vom Subjekt vollzieht, kann daher schreiben: *das Universum 'denkt' in aristotelischen Kategorien nur dort, wo es sich um Totes handelt. Es ist der Tod, den der Mensch in sich fühlt und dem er nicht entfliehen kann, es sei denn, er gibt sich selbst auf. Aber diese Selbstaufgabe, die, wissenschaftstheoretisch gesprochen, den Übergang zu einer transklassischen Logik bedeutet, scheint ein zu hoher Preis zu sein, und deshalb klammert sich die gegenwärtige Philosophie noch immer verzweifelt an die aristotelische Logik.*"<sup>[23]</sup>

An dieser Stelle nun wird deutlich, inwiefern die Frage nach dem geeigneten Anfang einer Darstellung Günthers von herausragender Bedeutung ist. Stellte sich diese zunächst aufgrund der Anlage des Güntherschen Textes, so zeigt sich nun, das diese Struktur als äußerlich-formaler Ausdruck einer inhaltlich vollzogenen Dezentrierung verstanden werden muß. Wird das Zentrum eines souveränen den Diskurs steuernden Subjekts zu den Akten

<sup>16</sup> ebd.

<sup>17</sup> vgl. ebd.

<sup>18</sup> ebd.

<sup>19</sup> a.a.O., S.422

<sup>20</sup> J. Deridda: Grammatologie. S.120f.

<sup>21</sup> Das menschliche Sprechen wird streng von der Sprache unterschieden und ihr als ein subalternen Verhaltensmodus zugeordnet. *Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört.*" M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, S.33

<sup>22</sup> M. Heidegger: a.a.O., S.19

<sup>23</sup> G. Günther: Beiträge I, S.XII

der Philosophie gelegt, ja wird bei Günther das Subjekt soweit transformiert, das es konzeptionell mit der Tradition nur den Namen gemein hat, dann darf die Form des Textgerüsts nicht dahinter zurückbleiben. So spiegelt auch *Idee und Grundriß*, obwohl als zusammenhängender Text ediert, das in der Oberflächenstruktur in den *Beiträgen* deutliche Prinzip der strukturbildenden Struktur wider, die, von keinem außerstrukturem Prinzip (Subjekt, transzendentes Signifikat) gelenkt oder motiviert, sich als Spiel der Differenzen (Derrida) generiert. Auch hier findet sich Polylinearität als ständiger Aspekt- und Perspektivenwechsel, zwar in das lineare Gesamt des Textes eingebunden, als dessen Subversion aber ununterbrochen virulent.<sup>[24]</sup>

## 2 Präliminarien der Negativität

### 2.1 Nietzsche als Vorbote der Nicht-Identität

Wenn hier nun von Dezentrierung die Rede ist, so darf dies nicht geschehen, ohne auf den Ahnherrn dieser *Dethronisierung des menschlichen Bewußtseins*"<sup>[25]</sup> einzugehen: Nietzsche.

Rückt nun Nietzsche in den Horizont der Betrachtung, so sind die Verbindungen implizit schon in dem bis hierhin Gesagten angesprochen. Auf das Allgemeinste betrachtet läßt sich feststellen, daß das Werk Nietzsches von jener dunkel-machtvollen Fin-de-siecle-Stimmung durchzogen ist, die Günther so nachhaltig an der Lektüre von Karl Heim und insbesondere Oswald Spengler beeindruckt hatte.<sup>[26]</sup> Was hiermit gemeint ist, läßt sich fassen als jenes Gefühl eines radikalen Abbruchs, als die Markierung einer endgültigen Grenze, dies zumindest im Falle Heims und Spenglers. Denn zieht mit Nietzsche zwar das Ende der Metaphysik herauf, so entsteht mit der großen Vision des Übermenschen im gleichen Moment eine neue geschichtsgründende Konzeption jenseits der Schranke eines dem Partikulären verhafteten Denkens. Es ist dies der positive Gegenentwurf, der sich als Phönix aus der Asche der als Wille zur Macht demaskierten Philosophie erhebt, welche in ihrem Anspruch die metaphysische Essenz hinter den Dingen erkennen zu können immer nur ein *Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen*"<sup>[27]</sup> ist. Dieser positive Gegenentwurf nun liest sich in fraprierender Analogie zu der von Günther projektierten und mithilfe der transklassischen Maschine zu realisie-

<sup>24</sup> Ihrer kompakten Prägnanz wegen soll an dieser Stelle die Ausführung Eva Meyers bzgl. der Polylinearität nicht vorenthalten werden. Mit 'Mehrlinigkeit' ist eine zahlentheoretische Konzeption angesprochen, die nicht auf die zeitgenössischen Theorien der Mehrlinigkeit, wie sie etwa als rekursive Wortarithmetik aus der mathematischen Linguistik bekannt sind, zurückgeht. Denn während diese sich durch Gödelisierung auf der Linearität der natürlichen Zahlen abbilden lassen, handelt es sich bei jener um eine primäre, irreduzible Konzeption von Mehrlinigkeit. Da genügt nicht eine geometrische Figur, wie sie sich veranschaulicht in der Linie, aber auch im Kreis und der Spirale, die jeweils auch nur ein Modell der Linie sind. Denn der Kreis, der ein homogenes Feld beschreibt und die Spirale, die ab ihrem Ursprung ihr Telos entrollt, bleiben durch die Eindeutigkeit ihrer Konstruktion und Definition dem Identitätsprinzip unterworfen. Für eine in sich widersprüchliche bzw. dialektische Konzeption jedoch, bedarf es nicht nur einer Figur, sondern einer Vielfalt an Figuren. Ihr einfachstes Modell ist die Mehrlinigkeit." (E. Meyer: Das Phantasma der Selbstgeburt. in: D. Hombach (Hg): ZETA 01 - Zukunft als Gegenwart. Berlin 1982, S.156-190, hier S.187.)

<sup>25</sup> G. Günther: Beiträge I, S.XII

<sup>26</sup> Vgl. L.J. Pongratz (Hg): Philosophie in Selbstdarstellungen. Bd. II, mit Beiträgen von G. Günther et al., Hamburg 1975, S.1 - 74, hier S.3-7

<sup>27</sup> Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. in: Werke 3, S.336

renden Aufgabe einer transmundanen, nicht mehr an das historische Apriori der regionalen Hochkultur gebundenen Konzeption von Subjektivität und gesellschaftlicher Formation. So postuliert Nietzsche: *Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, - den Zwang zur großen Politik.*"<sup>[28]</sup> Diese Aufgabe bewerkstelligen zu können bedarf es *einer neuen über Europa herrschenden Kaste*"<sup>[29]</sup>, womit sich zwar zeigt, daß Nietzsche dem Denken in eurozentristischen Kategorien noch nicht entwachsen ist, womit andererseits jedoch der Anspruch formuliert ist, den Spengler etwa als nicht mehr einlösbar erkennt, der für Günther aber qua Technik dem Menschen seine historische Zukunft sichert. Denn dieser von Nietzsche postulierten Kaste obliegt es, ihrer Zeit einen Willen aufzuoktruieren, *der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte*".<sup>[30]</sup>

Begnügen sich Spengler und Heim damit, den Abschluß der Geschichte bzw. der Philosophie anzuzeigen, so weisen Nietzsche und Günther der von ihnen als Endstadium markierten Situation einen Ausweg auf. Solcherart wird die von ihnen konstatierte Grenze nicht zur Endstation, sondern vielmehr zur Schnittstelle, an der altes in neues umschlagen muß. Im Falle Günthers ließe sich durchaus von einer Transformation der Philosophie reden, insofern die Tradition ja nicht zur Gänze eliminiert werden soll, dies auch garnicht möglich ist<sup>[31]</sup>, sondern vielmehr in ihren spezifischen Begrenztheiten erkannt und durch eine Erweiterung ihrer selbst mit ihren eigenen Mitteln entgrenzt werden soll. Die Perspektive auf eine Fortdauer in der Geschichte aber setzt einen solchen Transformationsprozeß voraus. Dieser Prozeß, der sich als eine kathartische Selbstbescheidung und redliche Verortung des Menschen klassifizieren läßt, führt in der Radikalität seiner Konsequenz in die Nähe der Nietzscheschen Übermenschkonzeption, insofern hierin nicht das chauvinistische Herrschaftsideal eines dumpfen Genfetischismus' gesehen wird. Setzt sich vielmehr die Einsicht durch, daß damit eine Konstitution formuliert wird, die sich erst aufgrund einer schmerzvollen Selbstentmachtung vollzieht, insofern dem Subjekt der Zugang zur Wahrheit, resp. diese selbst als illusionär entlarvt wird, so liefert der Übermensch das Bild dessen, der dem Menschen – und insbesondere dem Philosophen – darin über" ist, als er sich schonungslos seine eigene Beschränktheit einzugestehen vermag.

Diese Beschränktheit erkennt Günther aber in dem zu unrecht erhobenen Absolutheitsanspruch der klassischen Logik, die für ihn immer nur partielle Gültigkeit besitzt. Ist diese Logik jedoch das basale Muster individueller Reflexion, so muß die Einsicht in ihre Begrenzung auch eine neue Vermessung des Subjekts bedeuten. *Wer hier nicht sieht, daß sich damit eine neue historische Stufe der Distribution der Subjektivität ankündigt, dem ist nicht zu helfen. In der Idee der Kybernetik ist das Prinzip der bisherigen Geschichte durchbrochen, daß nur in einem menschlichen Körper hausende selbstreflexive Subjek-*

<sup>28</sup> F. Nietzsche: KSA V,140

<sup>29</sup> ebd.

<sup>30</sup> ebd.

<sup>31</sup> Die Basis auf der menschliches Denken möglich ist, wird von Günther grundsätzlich in der klassischen Logik gesehen. *Da wir selbstverständlich unseren Bewußtseinsmechanismus nicht aufgeben können, sind wir auch unter keinen Umständen in der Lage, die klassische Identitätslogik, die denselben dirigiert, zum Alteisen zu werfen. Sie muß und sie wird in alle Ewigkeit die fundamentale Basis bilden, auf der sich das theoretische Subjekt mit seinen Seinserlebnissen identifiziert.*"(G. Günther: Beiträge I, S.124) Jedoch gilt es zu erkennen, daß damit nicht alle Bereiche möglicher Reflexion abgedeckt sind, es also Dimensionen gibt, in denen *mit der von Plato und Aristoteles konzipierten klassischen Logik [...] nichts anzufangen ist.*" (G. Günther: Beiträge I, S.129)

*tivität in dem geschichtlichen Raum des jeweiligen historischen Ichs beheimatet ist.*"<sup>[32]</sup> Dies ist das eigentliche Skandalon, und wenn Nietzsche dem Menschen die Einsicht abringt, daß er nie und nimmer aus dem Hinterhof seines Interpretierens herausspringen und der Wahrheit ansichtig werden könne, dann fordert Günther ihm die schockierende Anerkenntnis ab, daß er das Universum nicht als einziges Reflexionszentrum bewohnt. Dies zu akzeptieren aber erfordert eine Souveränität und Gelassenheit, die die Zeitgenossen Nietzsches wie Günthers nicht in der Lage sind zu erbringen, weswegen beide einen neuen Typus des Menschen propagieren. Übermensch heißt er bei dem einen, der andere erblickt ihn in dem Typus, der sich radikal vom historischen Apriori der abendländischen Metaphysik verabschiedet hat. Einen solchen Abschied aber hat die Kybernetik vollzogen, wie sie im amerikanischen Raum Gestalt angenommen hat, und die für Günther nur Ausdruck eines spezifisch neuen, eines typisch amerikanischen Denkens ist, das allein auf dem Boden einer von Isolation und Pioniergeist geprägten Kultur ermöglicht wurde.<sup>[33]</sup> So wird für Günther der Amerikaner zum Synonym jener Denkhaltung, die sich in völliger Offenheit und von jeglicher metaphysischer Erblast befreit, der neuen, und nun überhaupt erst erkannten Aufgabe widmen kann, ohne von der abendländischen Angst eines Selbstverlustes gebremst zu werden.<sup>[34]</sup> *Der Amerikaner fühlt dunkel, daß alle bisherige Weltgeschichte im strengen Sinn eine Angelegenheit der östlichen Hemisphäre war und ihn im tiefsten Grunde nichts angeht [...] An dieser Stelle stoßen wir auf die letzten weltanschaulichen Motive, die allen amerikanischen kybernetischen Theorien ihre innere Triebkraft geben. Der neue Mensch der westlichen Hemisphäre identifiziert sich nicht mehr mit den reinen Formen des klassischen Denkens, die in einer langen und mühevollen Seelengeschichte des Menschen in der östlichen Hemisphäre entwickelt worden sind. Er sucht diese Formen dadurch von sich abzustoßen und sie innerlich zu überwinden, daß er versucht, sie aus seinem Seelenleben zu entlassen und in die Maschine, den denkenden Robot, zu verbannen.*"<sup>[35]</sup> Damit aber ist die Konzeption des neuen Menschen noch nicht abgeschlossen. Die Anerkenntnis der eigenen, grundsätzlichen Reproduzierbarkeit im Mechanismus erfordert nicht nur ein neues Denken, dieser Emanationsprozeß zieht vielmehr eine ontologische Transformation des Menschen nach sich. Denn wenn das Bild des Menschen, die kybernetische Maschine ihren Schöpfer anspricht, dann ist es eben nicht mehr der Mensch, der sich im Mechanismus anspricht, und ebensowenig ist es der alte Mensch, der von diesem angesprochen wird. Eine solche Implementierung von Subjektivität vollzieht rekursiv dann die Neubestimmung ihres Schöpfers, insofern er sich in Differenz zu dem von ihm geschaffenen Bild setzen muß. Ist dies aber ein Bild nach seinem Bilde, so stellt sich an ihn die Forderung, sich neu zu bestimmen. Denn: *Wir haben unsere Identität gewechselt.*"<sup>[36]</sup>

<sup>32</sup> G. Günther: Beiträge III, S.56

<sup>33</sup> vgl. L.J. Pongratz (Hg): Philosophie in Selbstdarstellungen. S.37

<sup>34</sup> vgl. G. Günther: Beiträge III, S.227

<sup>35</sup> G. Günther: Beiträge I, S.113f. Hervorhebung von J.C.

<sup>36</sup> G. Günther: Beiträge III, S.54. Daß und wie sehr die Schwierigkeiten mit einem solchen neuen und demzufolge nicht mehr technikfeindlichen Denken an die Tradition der abendländischen Metaphysik gebunden sind, wird deutlich, wenn das Problem aus asiatischer Sicht in den Blick tritt. *An unserer Anhänglichkeit an das Substanz- und Subjektsein erfahren wir sein Wesen [das, des Gestells] konkret, das der Technik die Möglichkeit ihres Ereignisses entzieht und statt dessen an Mensch und Sein in der Weise des Gestells Rache nimmt. [...] Es liegt die Vermutung nahe, daß dort, wo diese Anhänglichkeit und das Ressentiment nicht so stark geprägt sind, auch die Differenz zwischen Technik und Ereignis dementsprechend entschärft ist. In diesem Sinne nimmt die Technik-Rezeption in Japan eine Sonderstellung ein.* (Y. Kamata: Technik als Vorspiel des Ereignisses? Technik im Westen und Osten.

Es zeigt sich also eine deutliche Parallele, mit der sich bei Nietzsche wie bei Günther eine radikale Abkehr von bisherigen Paradigmen verbindet mit der gleichzeitigen auf Zukunft hin ausgerichteten Perspektive einer noch zu formulierenden und zu bewältigenden Aufgabe. Wem es an dieser Stelle zu gewagt erscheint, Nietzsches Text aus seinem thematischen Umfeld zu extrahieren, um ihn als formelles Gerüst neben Günther aufzurichten, dem sei mit Derrida gesagt: *Die Zukunft des Textes Nietzsches ist nicht abgeschlossen.*"<sup>[37]</sup>

## 2.2 Saussures Zeichen-Synthese als Postulat signifzierbarer Negativität

Neben dieser Strukturparallele, die zumindest im Falle Nietzsches einen neuen Äon auf den Trümmern des alten zu gründen sucht, gibt es eine zwar anders gelagerte, jedoch eindeutigere und in diesem Zusammenhang wohl entscheidendere Entsprechung, die sich bei beiden nachzeichnen läßt. Bei dem Älteren ist sie angelegt in dem mit der Tradition brechenden Zeichenbegriff, einem Begriff, *des jeglicher präsenter Wahrheit baren Zeichens.*"<sup>[38]</sup> Damit ist zweierlei angesprochen. Zum einen wendet sich der von Nietzsche so gefaßte Zeichenbegriff gegen jeglichen Platonismus, wie er in Form der Urbild-Abbild-Theorie seinen Niederschlag gefunden hat. D.h. es wird hier das konzidiert, was seit Ferdinand de Saussures als die Arbitrarität des Zeichens geläufig ist, womit die rein konventionelle, von keiner inhaltlichen Notwendigkeit getragene Erscheinungsform des Zeichen gemeint ist.<sup>[39]</sup> Es gibt keinerlei substantielle Eigenschaften, die das Zeichen als ein nicht-kontingentes Gefüge von Signifikat und Signifikant erscheinen ließe.

Allerdings ist dies nur die eine Seite des strukturalistischen Zeichenbegriffs. Was bis hierhin gesagt ist, und womit Saussure als *der Theoretiker der Arbitrarität des Zeichens*"<sup>[40]</sup> erscheint, arbeitet an gegen die klassische Vorstellung des Zeichens als *Zeichen-von, als auf ein Signifikat hinweisender Signifikant, als von seinem Signifikat unterschiedener Signifikant begriffen und bestimmt.*"<sup>[41]</sup> Wird diese Verbindung nunmehr als kontingent erkannt, so ist darin aber immer noch die Implikation angelegt, daß es überhaupt etwas gebe, auf das der Signifikant, wenn auch arbiträr, verweise. Die Destruktion des klassischen Zeichenbegriffs bestreitet bis hierhin also nur die Notwendigkeit der Verbindung eines Bezeichnenden mit einem zu Bezeichnenden, unberührt bleibt die Frage nach der (Vor)Gegebenheit der Verbindungsglieder. Hinsichtlich des Signifikanten ist dies bereits geklärt, insofern die Frage nach dem Signifikanten unmittelbar mit

---

PhJb.92, 1985, S.125-129, hier S.128) Interessant an dieser Stelle ist, wie Heidegger ebenfalls den Nexus 'Technik - Amerika - Metaphysik' deutlich im Auge hat, jedoch die aus Übersee anbrandende Technik gerade nicht als qualitativ neue ansieht, sondern nur als das schlechte Feedback alteuropäischer Verfehlungen. Im Zusammenhang eines Rilke-Briefes (13.11.1925), in dem dieser sich über die radikale Andersheit durchaus profaner Dinge allein aufgrund ihrer Situierung auf amerikanischem Boden, d.h. als amerikanische Dinge, ausläßt, bemerkt Heidegger: *Aber dieses Amerikanische ist bereits nur der gesammelte Rückstoß des gewillten neuzeitlichen Wesens des Europäischen auf ein Europa, dem freilich in der Vollendung der Metaphysik durch Nietzsche wenigstens Bereiche der wesentlichen Fragwürdigkeit einer Welt vorgedacht sind, in der das Sein als der Wille zum Willen zu herrschen beginnt. Nicht das Amerikanische erst umdroht uns Heutige, sondern das unerfahrene Wesen der Technik umdrohte schon unsere Vorfäter und ihre Dinge.*" (Holzwege: *Wozu Dichter?*, Frankfurt 1963, S.268f)

<sup>37</sup> J. Derrida: Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches. Fugen. Deutsch- Französisches Jahrbuch für Text-Analytik. Olten 1980, S.64-98, hier S.91

<sup>38</sup> J. Derrida: Die Schrift und die Differenz. S.425

<sup>39</sup> F. de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin 1967, vgl. S.79

<sup>40</sup> J. Derrida: Grammatologie. S.62

<sup>41</sup> J. Derrida: Die Schrift und die Differenz. S.425

der Frage der Arbitrarität der Verbindung zusammenfällt. Wie aber steht es um das Signifikat? Warum stellt die Arbitrarität des Zeichen nicht auch das je zu bezeichnende in Frage. Ist es immer schon gegeben und *wählt* sich seine, Signifikanten, und wenn ja, wo und wie ist es ohne eine Repräsentation repräsentiert?

Eine den Geboten der Arbitrarität folgende Zeichenkonstitution muß sich also auch dem Signifikat zuwenden D.h. auch die andere Seite, das in irgendeiner Form als präexistent geglaubte Signifikat muß einer Revision unterzogen werden, nach der es nicht mehr absolut, sich seine Signifikanten beliebig wählend erscheint. *Psychologisch betrachtet ist unser Denken, wenn wir von seinem Ausdruck durch die Worte absehen, nur eine gestaltlose und unbestimmbare Masse. Philosophen und Sprachforscher waren sich immer darüber einig, daß ohne die Hilfe der Zeichen wir außerstande wären, zwei Vorstellungen dauernd und klar auseinander zu halten. Das Denken, für sich allein genommen ist wie eine Nebelwolke, in der nichts notwendigerweise begrenzt ist.*"<sup>[42]</sup> Sind somit beide Komponenten des Zeichens jeder Statik beraubt und liegt ihre Genese allein im Spiel der Differenzen<sup>[43]</sup>, in der Negation im Sinne Spinozas (omnis determinatio est negatio), *dann muß man sich den Prozeß der Zeichen-Synthese vorstellen als ein Ins-Mittel-Treten der 'langue', mit dem Effekt, daß nunmehr in einem Schlag sowohl ein Signifikant wie ein Signifikat geboren sind.*"<sup>[44]</sup>

Damit erscheint der Akt der Zeichen-Synthese" aber vielmehr als ein Akt der Schöpfung, denn als ein Zusammenfügen von bereits Existentem und verweist damit auf die völlige Destruktion des statischen Zeichenbegriffs im Sinne eines Zeichen-für ...". Schöpfung nun nicht positiv verstanden als substantielle Kreation, sondern einzig als *Setzen der Differenz* ist somit jeglicher Materialität enthoben.<sup>[45]</sup> Es gilt also nicht ein vorgängiges *concept* mit einem frei wählbaren *image acoustique* zu verbinden, *es gibt keine von vornherein feststehenden Vorstellungen, und nichts ist bestimmt, ehe die Sprache in Erscheinung tritt. [...]* *Die lautliche Masse ist ebensowenig etwas fest Abgegrenztes und klar bestimmtes; sie ist nicht eine Hohlform, in die sich das Denken einschmiegt.*"<sup>[46]</sup> D.h. die anfänglich von Saussure projektierte Untersuchung der relationalen Zeichenkonstitution (Signifikant/Signifikat), sowie deren Stellung innerhalb des Sprachsystems (Beliebigkeit/Unveränderlichkeit/Veränderlichkeit) gewinnt eine gewisse Eigendynamik, im Laufe derer sich die ursprüngliche Basis eines Zeichenbegriffs vollständig verflüssigt. Dies

<sup>42</sup> F. de Saussure: a.a.O., S.133

<sup>43</sup> Wenn die Dekonstruktion des Zeichenbegriffs diesen nicht mehr relationales Gefüge zweier aufeinander verweisender Größen erscheinen läßt, so bedeutet dies nichts weniger als den Zeichenbegriff in dem Augenblick zugrunde zu richten, wo - wie bei Nietzsche - sein Absolutheitsanspruchs erkannt wird. Spiel wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, daß heißt als Erschütterung der Onto-Theologie und der Metaphysik der Präsenz [...] Dieses Spiel, das als die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats gedacht wird, ist nicht ein Spiel in der Welt [...] Um das Spiel in seiner Radikalität zu denken, muß zuallererst die ontologische und transzendente Problematik gewissenhaft aufgearbeitet werden, muß geduldig und entschieden durch die Frage nach dem Sinn von Sein, dem Sein des Seienden und dem transzendentalen Ursprung der Welt - der Weltlichkeit der Welt - hindurchgegangen werden." (J. Derrida: Grammatologie. S.87. Hervorhebung im Original)

<sup>44</sup> M. Frank: a.a.O., S.43. Hervorhebung von J.C. Derrida spricht in diesem Zusammenhang entsprechend vom ZeichenWerden" (vgl. Grammatologie. S.83)

<sup>45</sup> *Die Sprachwissenschaft arbeitet also auf dem Grenzgebiet, wo Elemente von zweierlei Natur sich verbinden; diese Verbindung schafft eine Form, keine Substanz.*" F. de Saussure: a.a.O., S.134. Hervorhebung im Original.

<sup>46</sup> a.a.O., S.133

sowohl hinsichtlich des klassischen Zeichens in der erwähnten Konzeption als *Zeichenfür*, wobei eine wie auch immer gestaltete Idealität die Verbindung der beiden Teile prädeterminiert, als auch hinsichtlich des Saussureschen Zeichens selbst, das ja als, wenn auch arbiträre, Verbindung zweier Komponenten anfänglich noch substantiell konzipiert ist. Wenn nun aber die Bereiche, innerhalb derer die Komponenten verankert sein sollen, in steter Durchdringung und wechselseitiger Abhängigkeit ihres Absolutheitscharakters beraubt sind und sich einer je gesonderten Distinktion entziehen, dann kann das Zeichen nicht mehr länger positiv, d.h. isoliert in seiner Identität erkennbar, gedacht werden. Dementsprechend resümiert Saussure: *Alles Vorausgehende läuft darauf hinaus, daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im Allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder.*"<sup>[47]</sup>

Wenn aber das Zeichen allein als die Markierung der Differenz erscheint, ist hiermit ein Bereich betreten, der *vor* den eigentlichen Zeichen liegt, ist hier eine die Struktur ermöglichende Struktur angesprochen, auf deren Boden sich die Zeichen-Synthese allererst ereignen kann. Das Setzen der Differenz als einzige Bestimmung des Zeichens führt zu einem Begriff von Zeichen, dessen Funktion darin besteht, *sich der Abwesenheit von Zeichen entgegenzusetzen, ohne Selbst eine einzige bestimmte Bezeichnung mitzubringen.*"<sup>[48]</sup>

### 3 Die Eingrenzung des Ignotum "X"

#### 3.1 Heideggers Nichts als Eintritt in die Negativität

Damit ist nun nicht durch eine Hintertür die Präsenz wieder etabliert. Das Gegenteil ist der Fall, darf ein solches Zeichen nur als *negative Präsenz*, als *Präsenz der Negativität* betrachtet werden, wobei Negativität nicht als eine Seite innerhalb des alternierenden Spiels von Position und Negation erscheint, sondern eine tiefere Dimension erschließt.<sup>[49]</sup> Zeichenkonstitution aus *Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder* entzieht sich dem Bereich der Repräsentation, d.h. der Positivität, und ist mit deren Paradigmen, die immer eine Form der Präsenz darstellen, nicht mehr beschreibbar. Diese Struktur, nach der die Negativität die tiefere Dimension vor der Positivität darstellt, wird von Heidegger in *Was ist Metaphysik* im Zusammenhang mit der Erörterung des *Nichts* reflektiert. Wenn dort als das Wesen des *Nichts* die *Nichtung* aufgeführt wird<sup>[50]</sup>, wird damit deutlich, daß das *Nichts* der Negativität entsprechend nicht die eine Seite der Alternative von Affirmation und Negation darstellt. Denn: *"Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Ver-*

<sup>47</sup> a.a.O., S.143

<sup>48</sup> C. Levi-Strauss: *Intrduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*. in: M. Mauss: *Anthropologie et sociologie*. Paris 1966, S.XLIX/L

<sup>49</sup> Eine schöne und prägnante Zusammenfassung des hier angesprochenen Gedankens formuliert Eva Meyer im Anschluß an Julia Kristeva: *Im Gegensatz zur Negation* [...], löst sich die Negativität nicht auf in der Dichotomie von Affirmation und Negation, von Sein und Nichts, *sondern bringt eine ganz andere Ebene ins Spiel: Die Heteronomie. Dort wird die Produktion des logischen Bedeutungssystems des unären Subjekts zu einem von vielen Momenten, ausgehend von den objektiven Gesetzen einer Materie, die sie produziert.*" E. Meyer: *Zählen und Erzählen. Für eine Semiotik des Weiblichen*. Wien Berlin 1983, S.53. Hervorhebung von J.C.

<sup>50</sup> M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/M 131986, S.34

neinung aufrechnen."<sup>[51]</sup> Affirmation und deren negatives Spiegelbild, die Verneinung, verbleiben als Zu- oder Absage an Seiendes immer noch in dem dem *Nichts* nachgeordneten Bereich des Vorontologischen, resp. der Präsenz. Jedoch: *Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.*"<sup>[52]</sup> Heidegger bestimmt das *Nichts*, mit dem der Mensch in der Angst konfrontiert wird<sup>[53]</sup>, als den eigentlichen Ermöglichungsgrund, von dem aus sich das *Seiende im Ganzen* erst zeigen kann, insofern die *Hineingehaltenheit in das Nichts*"<sup>[54]</sup> den Menschen eben über das *Seiende im Ganzen* hinaushebt, das Seiende somit transzendiert wird. Transzendenz aber als *Freiheit zum Grunde*"<sup>[55]</sup> erscheint bei Heidegger als die grundlegende Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem, auch und gerade in der Form des Daseins.<sup>[56]</sup>

Damit wäre das *Nichts* gegenüber dem Sein als das ursprünglichere erwiesen, doch ist schon in der Bestimmung der Transzendenz die gegenläufige Richtung angelegt, denn *Transzendenz ist [...] überschwingend-entziehend zumal.*"<sup>[57]</sup> Und demgemäß verläuft die Gründungskette auch nicht nur in eine Richtung: vom *Nichts* zum *Seienden im Ganzen*, sondern läßt beide Seiten in Gleichursprünglichkeit nebeneinander stehen. *Das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen.*"<sup>[58]</sup> Dies deswegen, weil die Offenbarkeit des *Nichts*, also das Hineingehaltensein des Daseins in das *Nichts*, das Sein in seiner Befremdlichkeit erst wiederentdeckt, was nichts anderes bedeutet, als die Frage nun erst aussprechen zu können, die die Seinsvergessenheit vor Augen führt und somit überwindet: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*"<sup>[59]</sup> Somit ist das *Nichts* zwar die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt"<sup>[60]</sup> Offenbarkeit des Seienden ist aber an die (in sich schon zirkuläre) Transzendenz des Seienden von der Art des Daseins gebunden.<sup>[61]</sup> Insofern kann Heidegger sagen: *Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. [...] Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern*

<sup>51</sup> ebd.

<sup>52</sup> a.a.O., S.29

<sup>53</sup> *Wovor und worum wir uns ängsteten, war 'eigentlich' - nichts. In der Tat: Das Nichts selbst - als solches - war da.*" (a.a.O., S.33)

<sup>54</sup> a.a.O., S.35

<sup>55</sup> M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt/M 71983, S.55

<sup>56</sup> *Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingen in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.*" ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>57</sup> a.a.O., S.47

<sup>58</sup> M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* S.33

<sup>59</sup> a.a.O., S.42

<sup>60</sup> a.a.O., S.35

<sup>61</sup> Die zirkuläre Struktur im Heideggerschen Konzept der Transzendenz läßt sich darin erkennen, daß einerseits Seiendes von der Art des Daseins zu diesem Begriff seiner selbst kommt - und das heißt zu seiner Subjektivität -, indem es das Seiende insgesamt übersteigt. (So die Bestimmung der Transzendenz in *Vom Wesen des Grundes*, vgl. etwa S.18) Andererseits aber ist die Transzendenz bereits *die ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjektes. Das Subjekt transzendiert qua Subjekt, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte. Subjektsein heißt Transzendieren.*" (M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. (Vorlesung SS.1928) Frankfurt/M 1978, S.211



gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts." [62]

### 3.2 Derridas *différance* als Metapher der Dynamik der Negativität

Hinsichtlich der Negativität, und das zielt in diesem Zusammenhang auf jenen Bereich, der das Generieren von Sinn *ohne* Repräsentation ermöglicht, findet sich nun eben diese Struktur der Gleichursprünglichkeit wieder, denn Negativität wird zum basalen Ermöglichungsgrund, der gewährleistet, daß Anwesenheit sich nicht in der positiven Gestalt der Präsenz, des Seins ereignet, womit die ursprüngliche Rede von Anwesenheit und Abwesenheit eigentlich hinfällig wird. Was hier angesprochen wird, zielt auf jenen zwitterhaften, von Derrida geprägten Begriff der *différance*, in der die Differenz sowohl als prä-etablierte Bedingung der Bedeutung, als auch als eigentlicher Akt der Unterscheidung angelegt ist. D.h. die *différance ist demnach eine* Struktur oder eine Bewegung, *die sich nicht mehr von dem Gegensatzpaar Anwesenheit/Abwesenheit her denken läßt. Die différence ist das systematische Spiel der Differenzen, der Spur von Differenzen, der Verräumlichung, mittels derer sich die Elemente aufeinander beziehen.*" [63] Mit der *différance* als Spiel der Differenzen ist somit eine zweifach zirkuläre/dialektische Struktur angelegt, insofern sie einmal als Bedingung des Textes wie als dessen aktual generiertes Resultat erscheint, und zum anderen als Bedingung ihrer selbst angesehen werden muß, insofern Differenz und Differenzieren wechselseitig aufeinander bezogen sind. Letzteres deswegen, da das Markieren des Unterschieds (Differenzieren) notwendig einen bereits erkannten Unterschied (Differenz) voraussetzt, und umgekehrt der Unterschied sich erst aufgrund einer bereits vollzogenen Unterscheidung ergibt. [64]

Dieser Aspekt der Dialektik der Unterscheidung, obwohl im Bereich der Negativität, der Heteronomie verankert, kann jedoch nur im Rahmen der Sprache zum Ausdruck kommen, die als Objektsprache der Positivität verhaftet ist. Günther nennt sie daher *Positivsprache* und Heidegger, im Bewußtsein dieses unweigerlichen Dilemmas der Verfangenheit in der Sprache, an der Schwelle ihre eigenen logischen Implikationen zu überwinden, schreibt: *Zum Wesen solcher Übergänge gehört es, daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden helfen.*" [65] Günther spricht Heidegger jedoch den Erfolg dieses Unterfangens ab, das er schon bei Hegel angelegt findet, und konstatiert, *daß sie sich beide [Hegel und Heidegger] eine Art philosophisches Kauderwelsch erdachten, das die Grenzen der traditionellen Positivsprachen sprengen sollte.*" [66]

<sup>62</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S.35

<sup>63</sup> J. Derrida: Positionen. Graz Wien 1986, S.67f. Hervorhebung im Original.

<sup>64</sup> Diese Gleichursprünglichkeit von Unterschied und Unterscheiden kommt ebenso wie in dem französischen Kunstwort *différance* in der Nominalform "Unterscheidung" zum Ausdruck, insofern "Unterscheidung" einmal resultativ = der bereits getroffene Unterschied und zum anderen prozessual = der gerade vollzogene Akt des Unterscheidens verstanden werden kann. Diese Aspekt Doppelung ist sehr vielen Nominalformen auf "ung" zu eigen (Heilung, Verleumdung, Trennung), im Gegensatz zu der stärker resultativ konotierten Nominalendung "tion" (etwa: Motivation - Motivierung), weswegen sich als adäquate Widergabe für *différance* durchaus *Differenzierung* anböte.

<sup>65</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S.43

<sup>66</sup> G. Günther: Beiträge III, S.285 Nicht zufällig weist Stanley Rosen auf die diskursiven Traditionslinien von Hegel zu Heidegger hin, wenn er die präzisierende Sprache des "Ist", d.h. die Positivsprache der Präsenz, für die Selbstwidersprüchlichkeit innerhalb der Heideggerschen Rede vom *Nichts* verantwortlich macht. *When Hegel says 'the Absolute', he means 'the identity of identity and difference' or the identity-within-difference of finitude and infinity. This is not the place to expound Hegel's logic. But it has to be said that the instability of predicative discourse, studied earlier with respect to negation,*

Für Günther ist es auf diesem Weg daher nicht möglich, in Bereiche einer Sprache vorzudringen, *deren Thema nicht die Wahrheit des Seienden, sondern die Wahrheit der Negativität des Nichts sein müßte.*"<sup>[67]</sup>

An dieser Stelle zeigt sich jedoch, daß Heidegger zwar überaus scharfsichtig die wechselseitige Bezogenheit und Durchdringung von Sein und *Nichts* in den Blick nimmt, aber gerade nicht um in die Dimension der Negativität vorzudringen. Seine Analysen dienen allein dem Zweck, *die Wächterschaft des Seins*"<sup>[68]</sup> zu übernehmen, sein Denken ist *gehorsam der Stimme des Seins*"<sup>[69]</sup>, und als *das wesentliche Denken* [...] *verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins.*"<sup>[70]</sup>

Stiftet das Denkmuster der Dialektik und Gleichursprünglichkeit eine deutliche Affinität zwischen Heidegger und Günther, so treten beide in ihren Zielsetzungen auseinander. Diese unterschiedliche Ausrichtung zeitigt ihre Konsequenzen dann auch in der Verschiedenheit der Methode. Wenn für Günther die Positivsprache versagt bei der Abbildung der Negativität des Nichts, so kann für ihn ihre Überwindung nicht mit ihren eigenen Mitteln allein vollzogen werden, d.h. es bedarf einer anderen Sprache, einer *Negativsprache*.<sup>[71]</sup> *Wir müssen erkennen, daß der Begriff seine Wahrheit nicht alleine in sich selbst hat, sondern auch in der Begriffslosigkeit der Zahl wurzelt.*"<sup>[72]</sup> Die Wahrheit in der Zahl, aber nun immer die Wahrheit der Negativität des Nichts, findet sich in den Negationszyklen der Negativsprache insofern, als sich hier eine sukzessive Austreibung von Positivität vollzieht. Diese Negationszyklen – in Anlehnung an die zweite Negation" Hegels konzipiert, welche nicht mehr wieder zur ursprünglichen Position zurückkehrt, sondern auf den qualitativ höheren Bereich der Reflexion der Reflexion verweist – verdünnen somit Schritt für Schritt das Ausgangsobjekt, das Sein. *Da jedes ihrer 'Worte' [der Negativsprache] einen in sich zurücklaufenden Kreis darstellt, verliert die ursprüngliche Außenintention der Sprache fortschreitend ihr seinsthematisches Gewicht. Die 'wirkliche' Welt, die ja positives Sein ist, wird aus der Ideenwelt, die eine Negativsprache entwickeln kann, durch*

---

*existence, and quantification, is still present in Heidegger.*" (S. Rosen: Thinking about Nothing. in: M. Murray (Hg): Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays. New Haven London 1978, S.116-137, hier S.134f)

<sup>67</sup> G. Günther: BdIII,285. Hervorhebung im Original.

<sup>68</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S.49

<sup>69</sup> a.a.O., S.51

<sup>70</sup> a.a.O., S.49

<sup>71</sup> vgl. G. Günther: Beiträge III, S.285-295. Zwar konstatiert Erasmus Schöpfer nicht, daß Heidegger in Bereiche einer Negativsprache vordringt, erkennt jedoch in seinem Sprachduktus einen deutlichen Ausbruchversuch aus den positivsprachlich bedingten Denkbeschränkungen. *Heideggers Weigerung zu definieren; sein Gebrauch von Bildern zum Ausdruck des Wesentlichen; seine Hinwendung zum Wort, zu den wesentlichen 'Namen'; sein Gebrauch der verschiedenen Verben der Gruppe 'wesen, walten, wahren'; sein Denken in Form von Fragen und Negationen - alles sind Wege, die normale Prädikation mit ihren Implikationen zu vermeiden und dennoch: zu sagen. In den erörterten Sätzen der 'figura ethymologica' Heideggers aber [...], haben wir einen der wichtigsten Versuche vor uns, mit den Mitteln des Satzes die im Blick stehende Sache dennoch ungeteilt, in ihrer vollen Intensität, in ihrer dynamischen Immanenz und ohne ist-Prädikation zu nennen.*" (E. Schöpfer: Die Sprache Heideggers. Pfullingen 1962, S.212. Hervorhebung im Original.)

<sup>72</sup> G. Günther: Beiträge III, S.291. Hinsichtlich der Zahl erkennt auch Derrida deren subversive Kraft, wenn er die Mathematik als eine Enklave innerhalb der Kulturen mit nicht ideographischer und also auch nicht phonetischer Schrift begreift. *Diese Enklave ist auch der Ort, wo die Praxis der wissenschaftlichen Sprache von innen her und immer radikaler das Ideal der phonetischen Schrift und die ganze implizite Metaphysik (die Metaphysik) in Frage stellt, das heißt insbesondere die Idee der episteme;"* (J. Derrida: Grammatologie. S.22. Hervorhebung im Original.)

*ihre eigene Negativität hinausverwiesen.*"<sup>[73]</sup> Heidegger, dem es aber gerade um die *aletheia* dieses Seins geht, äußert sich dementsprechend abfällig über jede Art von Formalismus und Logik, die er sich nicht überwinden kann, ohne Anführungszeichen zu schreiben. *Darum wird jetzt auch die kaum ausgesprochene Frage nötig, ob denn dieses Denken [das wesentliche Denken] schon im Gesetz seiner Wahrheit stehe, wenn es nur dem Denken folgt, das die 'Logik' in seine Formen und Regeln faßt. [...] Alles Rechnen läßt Zählbare im Gezählten aufgehen, um es für die nächste Zählung zu gebrauchen. [...] Dieses verbraucht fortschreitend die Zahlen und ist selbst ein fortgesetztes Sichverzehren. [...] Was jedoch überall und stets im vorhinein dem Ansinnen der Berechnung sich verschlossen hat [...] kann zuweilen das Wesen des Menschen in ein Denken stimmen, dessen Wahrheit keine 'Logik' zu fassen mag.*"<sup>[74]</sup>

Wenn nun aber Heideggers eigene Sprachskepsis ernst genommen wird, und das muß sie zweifelsfrei, wie die Bemühungen von Kristeva und Derrida zeigen, die in Bereiche vorzudringen suchen, die als *zerologische* (Kristeva) vor dem Identitätsdenken angesiedelt sind, dann bleibt der Anspruch im Recht, der auf eine angemessene Abbildungsform plädiert. Über die reine Verlautbarung hinaus zeitigt die angesprochene Sprachskepsis bei Heidegger selbst aber auch strukturell ihre Konsequenzen. Es läßt sich bei ihm ein deutliches Abweichen vom Dogma der Positivität der Sprache als Quelle der Sinnstiftung erkennen, ja es läßt sich sogar die Unterminierung dieses Dogmas nachzeichnen, etwa wenn in *Vom Wesen der Sprache* zu lesen ist, *inwiefern die Nähe und die Sage als das*

<sup>73</sup> G. Günther: Beiträge III, S.292

<sup>74</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S.48f Einen sehr schönen Abriß der Entwicklung innerhalb Heideggers Verhältnis zu der von ihm als 'Logistik' bezeichneten symbolischen bzw. mathematischen Logik bietet Albert Borgmann: Heidegger and Symbolic Logic. in: M. Murray (Hg): Heidegger and Modern Philosophy. S.3 - 22. Demnach sei beim frühen Heidegger (*Neuere Forschungen über Logik*.(1912); *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. (Dissertation, 1914) eine zumindest nicht negative Haltung erkennbar, die später in immer deutlichere Aversion umschlage. Borgmann datiert diese Neuorientierung auf die Jahre 1936-1946, und erkennt hierin einen Versuch der Abgrenzung und Selbstdefinition gegen den in der Hochzeit befindlichen empirischen Positivismus. Zum Verhältnis Heideggers zur Logik vgl. auch: O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 21983, S.269-276; W. Bröcker: Heidegger und die Logik. in: O. Pöggeler (Hg): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln Berlin 1969, S.298-304. J. Villwock: Welt und Mythos. Das Mythische in Heideggers Seinsdenken. ZphF 38, 1984, S.608-629, insbs. 622-629. Heidegger identifiziert über das oben gesagte hinaus Logistik zunehmend als Instrument der Technik, womit mathematische Logik zum Wegbereiter des technischen Bestellens wird. Weil das funktionale technische Denken an Beherrschbarkeit und Machbarkeit orientiert ist, *setzt es alle nur bestellbaren Kräfte und 'Interessen' daran, zu errechnen, wie sich der Mensch demnächst im weltlosen kosmischen Raum einrichten könne. [...] Als Rechnen treibt es mit einer steigenden Geschwindigkeit und Besessenheit der Eroberung des kosmischen Raumes zu. Dieses Denken selber ist schon die Explosion einer Gewalt, die alles ins Nichtige jagen könnte. Der Rest, der aus solchem Denken folgt, der technische Vorgang des Funktionierens der Zerstörungsmaschinerie, wäre nur die letzte finstere Abfertigung des Wahnsinns in das Sinnlose.*" (M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. S.189f) Angesichts einer solchen Strenge, fällt es schwer, den relativen Optimismus Rafael Capurros zu teilen, den er hinsichtlich Heideggers Einstellung zum Komplex 'Formalisierung - Datenverarbeitung - Computer' zu erkennen glaubt. *Die Informationstechnologie ist weder als Negatives Geschehen noch als positive 'Lösung' des 'Mitteilungsproblems' anzusehen, sondern als das, was sie ist: eine, nämlich die gegenwärtig herrschende Art, wie Sprache sich uns entbirgt und dabei zugleich in ihrer Unerschöpflichkeit verbirgt.*" (R. Capurro: Heidegger über Sprache und Information. PhJb 88, 1981, S.333-343, hier S.340) Vielmehr gilt es hier Günter Seubolds Skepsis zu teilen, die eine derart positive Sichtweise in Heideggers Reflexionen nicht erkennt, insofern - ganz das Gegenteil - der Mensch im technischen Bestellen allein sich selbst begegne und somit sich die Einsicht in zunehmendem Maße verstelle, *daß dieses Entbergen nicht das einzig mögliche ist.*" (G. Seubold: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik. Freiburg München 1986, hier S.292)

*Wesende der Sprache das Selbe sind. So ist denn die Sprache keine bloße Fähigkeit des Menschen. Ihr Wesen gehört in das Eigenste der Be-wegung des Gegen-einander-über der vier Weltgegenden.*"<sup>[75]</sup> Diese Be-wegung, d.h. das zueinander kommen lassen im Sinne von *einen Weg bahnen*<sup>[76]</sup>, wird aber zuvor als die Nähe bzw. die *Nahnis* bestimmt, von der es heißt: *Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wegung ist die Nähe als die Nahnis.* Sie bleibt das Unnahbare und ist am fernsten, wenn wir 'über' sie sprechen."<sup>[77]</sup> Solcherart wäre der Sage, d.h. dem Wesenden der Sprache, der Zugang zum Weltgeviert, also zu den Göttlichen und Sterblichen, zum Himmel und zur Erde, grundsätzlich verschlossen, insofern sie in dem Augenblick, in dem sie zum Wort gelangt, in eine unerreichbare Ferne entschwindet. Die Präsenz des Wortes führt somit unweigerlich zur Absenz der Welt. Doch findet sich bei Heidegger auch die umgekehrte Bestimmung. *Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, von Sterblichen und Göttlichen: die Welt.* Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. *Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter 'gebären' und 'Gebärde'. Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.*"<sup>[78]</sup>

Somit ist die aktual sich ereignende Sprache, das Sprechen, oder wie Heidegger es bezeichnet: das Nennen, in sich höchst ambivalent konzipiert, insofern es die divergierenden Polaritäten von Absenz und Präsenz in sich vereinigt. Beide Seiten sind auf rätselhafte Weise im Sprechen angelegt und konsequent heißt es weiter: *"Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft das Wort. Das Nennen ruft. [...] Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen.*"<sup>[79]</sup>

Dabei jedoch stehen sich An- und Abwesenheit nicht paritätisch gegenüber. Wie schon dem *Nichts* hinsichtlich des Seins eine tendentiell größere Mächtigkeit zuerkannt wurde, so gilt parallel in Bezug auf Präsenz und Absenz: *Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen.*"<sup>[80]</sup>

Diese gleichsam noch vermittelnde Position, die zwar als deutliches Aufbegehren gegen das klassisch-metaphysische Identitätsdenken verstanden werden kann, die aber dem

<sup>75</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. S.214. Hervorhebung von J.C.

<sup>76</sup> *Einen Weg bahnen, z.B. durch ein verschneites Feld, heißt heute noch in der alemannisch-schwäbischen Mundart wegen. Dieses transitiv gebrauchte Zeitwort besagt: einen Weg bilden, bildend ihn bereit halten. Be-wegen (Be-wegung) heißt, so gedacht, nicht mehr: etwas nur auf einem schon vorhandenen Weg hin- und herschaffen, sondern: den Weg zu... allererst erbringen und so der Weg sein.*" a.a.O., S.261. Hervorhebung im Original.

<sup>77</sup> a.a.O., S.211. Hervorhebung von J.C.

<sup>78</sup> a.a.O., S.22. Hervorhebung von J.C. Detlef B. Linke relativiert in diesem Zusammenhang das Diktum von der Bildlosigkeit des Heideggerschen Denkens und zeigt drei strukturelle Ebenen der Bildlichkeit auf, deren letzte sich als *das Bild, welches wir nicht nur betrachten, sondern in welchem wir auch selber stehen*" im Geviert ausformt, dessen quater-zirkuläre Struktur darüberhinaus deutliche Analogie zum Mandala C.G. Jungs aufweise. (D.B. Linke: *Heideggers Mandala*. PhJb 93, 1986, S.286-300, hier S.288)

<sup>79</sup> a.a.O., S.21

<sup>80</sup> a.a.O., S.21f. Hervorhebung von J.C.

Anwesen, der Präsenz noch Dauer und Existenz zu sichern sucht, wenn auch aufgehoben und eingeschlossen in der Abwesenheit, findet ihre konsequente Radikalisierung im Schreiben Derridas.<sup>[81]</sup> Bei ihm ist folgerichtig die bei Heidegger noch erkennbare Dauer der Anwesenheit auf den Punkt reduziert, d.h. in der fiktionalen Konstruktion der Fläche ohne Ausdehnung, des Zeitabschnitts ohne Dauer allein als Moment, oder besser: als Funktion des Umschlags prätendiert. *Es ist also wahr, daß die Dinge gleichzeitig zum Existieren kommen und ihre Existenz verlieren, dadurch, daß sie benannt werden.*"<sup>[82]</sup> Das kontinuierliche Oszillieren, die andauernde Spannung von An- und Abwesenheit, wie sie sich bei Heidegger noch erkennen ließ, spitzt sich nun also zu, insofern das nennende Wort das Sein augenblicklich vernichtet, indem es ihm zum Sein verhilft. Hier bleibt kein Einschluß mehr, das Gebärden und Gebären, das Heidegger noch den Wörtern zuerkannte, kann für Derrida nur noch die Totgeburt sein, im Moment seiner Geburt wird der Fötus zum Abort des Seins, denn *der Tod wandert zwischen den Schriftzeichen.*"<sup>[83]</sup> Und dieser Tod greift auch den an, der das Wort ergreift, um sich Rechenschaft darüber zu geben, was sich im Moment seiner Rede ereignet und wie sich dieser Moment überhaupt ereignen kann. Es ist der Tod, den Günther als das Gebrechen des Wortes im Kauderwelsch erkennt und den Derrida als unausweichlich demjenigen testiert, der sich im Wort über das Wort zu schwingen sucht. *Schreiben, was Schreiben heißt, setzt Zugang zum Geist durch den Mut voraus, das Leben zu verlieren und an der Natur zu sterben.*"<sup>[84]</sup>

### 3.3 Foucaults Denken des Außen als Poesie der Negativität

Diesem Tod zu entkommen heißt dann aber, sich nicht in den endlosen Strudel von positivsprachlichen Metaebenen zu begeben, sondern bei dem Versuch, die Mechanizität von Sprache/Schrift zu durchdringen, sich einer kategorial anderen Beschreibungsebene zuzuwenden. Dem Denken der Repräsentation, Identität, Präsenz vollständig zu entsagen, heißt dann, in einen Bereich vorzudringen, der sich jenseits der Alternative von Anwesenheit und Abwesenheit erstreckt, der, indem er diese Wahlmöglichkeit zur Gänze verwirft, das bei Heidegger noch zu erkennende Oszillieren selbst hintergeht. Denn Abwesenheit gründet als bloße Verneinung, Negation, als spiegelsymmetrische Umkehrung der Anwesenheit ebenso wie diese immer noch in der Positivität. Und wenn sich die Paradigmen der Positivität als unzureichend erwiesen haben, *ein dialektisches Verständnis vom Prozeß der Sinngebung als Ganze[m]*"<sup>[85]</sup> zu liefern, dann erwächst dem Denken die unausweichliche Forderung, sich jener Dimension zu nähern, die es dem Wechselspiel von An- und Abwesenheit und der mit ihr korrespondierenden Logik des Seins erst ermöglicht zu erscheinen und sich auszubilden.<sup>[86]</sup>

<sup>81</sup> Rudolf Heinz, der Derrida allerdings nicht unter die (Post)Strukturalisten rechnet, erkennt in Heideggers Denk-Wildheit ein höheres Maß an Radikalität, als bei dessen frankophonen Nachfahren. Allerdings läßt Heinz offen, was genau unter der attestierten Denk-Wildheit zu verstehen sei. (R. Heinz: Das 'wilde Denken'. Heidegger im Denk-Wildheitsvergleich mit Levi-Strauss, der herkömmlichen Psychoanalyse und auch der Anti-Psychiatrie. PhJb 92, 1985, S.136-142)

<sup>82</sup> J. Derrida: Die Schrift und die Differenz. S.110

<sup>83</sup> a.a.O., S.111

<sup>84</sup> ebd.

<sup>85</sup> J. Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache. Frankfurt/M 1978, S.37. Hervorhebung im Original.

<sup>86</sup> In diesem Sinn sind Heideggers Bemühungen, hinter der Logik der Sprache deren tieferes ontologisches und das heißt für ihn existenziales Fundament freizulegen, deutlich gegen den Logozentrismus gerichtet, dessen prätendierter Universalitätsanspruch eben nur ein sprachlich-grammatikalisch vermittelter

Es ist ein Denken gefordert, das Foucault das *Denken des Außen* nennt und von dem er weiß, daß es ungeheuer schwer ist, *diesem Denken eine Sprache zu verleihen, die ihm treu ist.*"<sup>[87]</sup> Denn die sich widersetzende Sprache, an die Foucault denkt, ist immer die Sprache des Seins, die Positivsprache, die es der Reflexion konstitutiv versagt, das mit ihren Mitteln abzubilden, was ihr die Mittel zur Verfügung stellt. Ihr ist es wesenhaft verschlossen, die Prozessualität der Sinngenerierung *als Prozessualität* darzustellen. *Deswegen ist es nötig, der reflexiven Sprache eine andere Wendung zu geben. Sie darf nicht mehr auf eine innere Bestätigung, auf eine zentrale und unverrückbare Sicherheit hin orientiert sein, sondern auf eine äußerste Grenze hin, an der sie sich immer in Frage stellen muß und wo sie, an ihrer eigenen Grenze angelangt, nicht die ihr widersprechende Positivität trifft, sondern die sich verlierende Leere. In diese Leere muß sie gehen, in dieses Geräusch, in die unmittelbare Verneinung dessen, was sie sagt, muß sie sich auflösen.*"<sup>[88]</sup> Für Foucault läuft dieser Prozeß des affirmativen Eintritts in die Leere auf eine besondere Art des Schweigens hinaus, das sich als *das Außen unablässig vorbeirauschender Wörter*" erweist.<sup>[89]</sup>

Damit erkennt er zwar deutlich die strukturalen Begrenztheiten der, wie er sie nennt, reflexiven Sprache und weist auch den Weg auf, diese Grenzen überhaupt angehen zu können, es scheint jedoch, als füge er sich in einer Art kontemplativer Ergebenheit in ein Schicksal, das dem tatsächlichen Grenzüberschritt nur die unartikulierte Leere des Schweigens beläßt. Wohl gemerkt, die hier einsetzende Kritik fordert nicht, die Leere dieses Schweigens durch eine neue Positivität zu füllen. Ganz das Gegenteil. Es gilt jedoch zu erkennen, daß das *Denken des Außen*, welches nach einer ihm treuen Sprache Ausschau hält, diese nicht finden kann in der einfachen Tilgung der reflexiven Sprache. Ein solches Durchstreichen und Sich-verbieten liefert ja gerade nicht die neue und gesuchte Sprache, sondern verbleibt als das Nicht der alten immer noch in deren Kategorien.<sup>[90]</sup>

Das Denken, das *im Verhältnis zur Innerlichkeit unserer philosophischen Reflexion und im Verhältnis zur Positivität unseres Wissens so etwas wie das 'Denken des Außen'*" bildet<sup>[91]</sup>, kann, ohne die Gefahr seine eigene Existenz aufs Spiel zu setzen, sich nicht damit begnügen, jenseits der Grenze dem Wort zu entsagen. Es würde sich zerstören, denn wie soll es

---

ist. *Die Grammatik sucht ihr Fundament in der 'Logik' dieses Logos. Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen. Der in die nachkommende Sprachwissenschaft übergegangene und grundsätzlich heute noch maßgebende Grungbestand der 'Bedeutungskategorien' ist an der Rede als Aussage orientiert. Nimmt man dagegen dieses Phänomen in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials, dann ergibt sich die Notwendigkeit einer Umlegung der Sprachwissenschaft auf ontologisch ursprünglichere Fundamente. Die Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik bedarf vorgängig eines positiven Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial".* (Sein und Zeit. S.165. Hervorhebung im Original)

<sup>87</sup> M. Foucault: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt/M 1987, S.51

<sup>88</sup> a.a.O., S.51

<sup>89</sup> ebd.

<sup>90</sup> Daß das Nicht des Sprechens, das Schweigen nicht in das Außen vorzudringen vermag, daß es vielmehr als eine Form des Sprechens selber anzusehen ist, hat Heidegger deutlich erkannt, wenn er darauf hinweist, daß das Schweigen als *eine andere wesenhafte Möglichkeit des Redens*" anzusehen sei. (Sein und Zeit. S.164) *Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.*" (Unterwegs zur Sprache. S.33) Dieses Entsprechen aber ist nicht notwendig an das aktuell ausgesprochene Wort gebunden. Auch das Nicht des Sprechens, seine Verneinung und das somit strukturell isomorphe Schweigen gehört dem Sprechen an, ist das Entsprechen der Sprache. *So ist denn auch das Schweigen, das man gerne dem Sprechen als dessen Ursprung unterlegt, bereits ein Entsprechen.*" (Unterwegs zur Sprache. S.262)

<sup>91</sup> M. Foucault: a.a.O., S.49

sich denken und es würde die Grenze selbst aufheben, da die *sich verlierende Leere* zwar nicht die präsente Positivität ist, jedoch als deren bloße Verneinung ihr isomorphes Gegenbild darstellt. Stehen sich aber somit diesseits und jenseits der Grenze struktural identische Bereiche gegenüber, so wird eine solche Grenze unweigerlich ihrer von Foucault zuerkannten kategorialen Scheidefunktion enthoben. Das *Denken des Außen*, das sich anschickt in das Jenseits der Positivität vorzudringen, macht also ebenso wie die negative Theologie, die Foucault explizit als eine der Quellen dieses Denkens anerkennt<sup>[92]</sup>, an ihrer Grenze halt, um letztlich – nun wortlos geworden – innerhalb ihrer zu verharren. Es gilt jedoch gerade anzuarbeiten gegen diese häufig angestellte Vergleichung/Gleichsetzung, Bestimmung/Diskriminierung, die jene Bemühung mit und aus der negativen Theologie erklären will, welche hinter der Positivität der Sprache in Bereiche zu dringen sucht, die deren Semiosis erst ermöglichen und strukturieren.

Denn eine solche strukturelle Gleichsetzung verdeckt zum einen, daß die negative Theologie trotz aller Bekundungen aufgrund ihrer Gestalt als reine Umkehrform einzig ein der positiven Theologie isomorphes System darstellt, d.h. eine qualitativ nicht neue Theologie allein mit umgekehrten Vorzeichen errichtet. Zum anderen setzt dieser Vergleich die Dekonstruktions- und Dezentrierungsbemühungen dem ungerechtfertigten Verdacht aus, daß ihre Skepsis und Verweigerung dem positiven Diskurs gegenüber sie über die bei Foucault skizzierte Kontemplation nicht hinausführe, da sie vor dem, was sie auszusprechen begehren letztlich doch nur in ehrfürchtigem Schweigen verharren. Ein genaues Hinsehen auf die negative Theologie sollte vielmehr die Illegitimität eines solchen Vergleichs erkennen, denn da *diese dem prädikativen oder judikative Raum der Rede, ihrer strikt propositionalen Form angehört und nicht nur die unzerstörbare Einheit des Wortes privilegiert, sondern auch die Autorität des Namens, ist sogleich eine Vielzahl von Axiomen gegeben, mit deren Überprüfung eine 'Dekonstruktion' den Anfang machen muß*".<sup>[93]</sup>

Als eine weitere Differenz – und weil so offensichtlich und grundsätzlich der Erwähnung beinahe überflüssig – tritt die negative Theologie in dem Maße in deutliche Distanz zur Dekonstruktion, *in dem sie jenseits aller positiven Prädikation, jenseits jeglicher Verneinung, jenseits gar noch des Seins, irgendeine Überwesentlichkeit, ein Sein jenseits des Seins zurückzubehalten scheint*".<sup>[94]</sup> Genau dies aber soll vermieden werden.

Zwar gilt dieses Bemühen auch für Foucault, doch ist gerade die unausweichliche Notwendigkeit seines Schweigens ein deutliches Indiz dafür, daß er den Blick gerade nicht über die Grenze auf das Gebiet jenseits jeglicher Verneinungen hebt, trifft er doch jenseits seiner Grenze, die damit nun als uneigentliche erkannt ist, wieder auf eine Form der Positivität. Daher erblickt er nicht schon diesseits der Grenze jegliche Verneinung, was nicht anderes bedeutet, als daß Positivität den gesamten Bereich von Affirmation und Negation umfaßt, sondern findet hinter seiner Grenze noch die unmittelbare Verneinung der diesseitigen Positivität.<sup>[95]</sup>

Damit ließe sich zum eine sagen, daß Foucault tatsächlich in der von ihm konstatierten Nähe zur negativen Theologie steht, insofern er hinter der Grenze, wenn nicht ein Sein, so

<sup>92</sup> Man darf vermuten, daß es das Denken des Außen jenem mystischen Denken entstammt, das seit den Texten des Pseudo-Dionysius an den Grenzen des Christentums herumgeisterte; vielleicht hat es sich fast ein Jahrtausend lang unter den Formen einer negativen Theologie verborgen gehalten." ebd.

<sup>93</sup> J. Derrida: Wie nicht Sprechen. Verneinungen. Wien 1989, S.17

<sup>94</sup> ebd.

<sup>95</sup> vgl. Anm. 46; (= M. Foucault: Von der Subversion des Wissens. S.51)

doch ein *Irgendetwas* zurückbehält, das sich je und je als Verneinung zur diesseitigen Positivität verhält. Zum anderen läßt sich aber der Schluß ziehen, daß er die Grenze nicht weit genug hinausgeschoben hat, daß seine Grenze als die Symmetrieachse von Position und Negation immer noch innerhalb des Bereichs der Positivität angesiedelt ist.

## 4 Die diskursive Suche nach dem Ignotum "X"

### 4.1 Das Ereignis als negative Spendung der Präsenz (Heidegger)

Eine tatsächliche Grenze aber tut sich erst dann auf, wenn die trügerische Alternative von positiv-negativ als eine Wahlmöglichkeit innerhalb der Präsenz selbst demaskiert ist, die allein eine Entscheidung zwischen qualitativ gleichem offeriert. Erst dann kann mit der Verwerfung dieser Alternative insgesamt, d.h. mit dem überhaupt ersten Markieren einer kategorialen Schnittstelle ein Bereich in den Blick treten, der sich als echte Negativität erkennen lassen könnte, der seine Sichtbarkeit und Transparenz durch seine radikale Andersartigkeit so erschwert. Sichtbarkeit und Transparenz meint hier das Erscheinen in der Positivsprache, meint also das paradoxale Unterfangen, die *Prozessualität* der Semiosis einer Sprache des *Gesetzten* (ponere = legen, stellen, setzen) mit eben den Mitteln dieser Sprache selbst darzustellen. Und da das Gesuchte so ganz verschieden ist, soll die schwierige Annäherung erfolgen, indem es zunächst als das ausgesagt wird, was es nicht ist, ohne dabei dem Fehlschluß zu unterliegen, aus den möglichen Umkehrungen an sein Wesen gelangen zu können. *Dies, was X geheißen wird [...], dies 'ist nicht' dieses noch jenes, nicht sinnlich noch intelligibel, nicht positiv noch negativ, nicht drinnen noch draußen, nicht übergeordnet noch untergeordnet, nicht aktiv noch passiv, nicht anwesend noch abwesend, nicht einmal neutral, nicht einmal dialektisierbar in einem Dritten, ohne mögliche Aufhebung und so weiter. Dieses ist also nicht ein Begriff noch gar ein Name, trotz des Anscheins. Dieses X eignet sich, gewiß, für eine ganze Reihe von Namen, aber es nennt eine andere Syntax/es ruft nach einer anderen Syntax, es geht gar noch über die Ordnung und die Struktur des prädikativen Diskurses hinaus. Es 'ist' nicht und sagt nicht dies, was 'ist'. Es schreibt sich ganz anders.*"<sup>[96]</sup> Aus der Länge und beinahe schon litanaihaften Intensität dieser Passage spricht deutlich die Eindringlichkeit aber auch deren Notwendigkeit, mit der die Ganz-Andersartigkeit vor Augen geführt werden soll, welche sich den Paradigmen des prädikativen Aussagens entzieht. Es ist eine Ganz-Andersheit, die nie eine Je-Andersheit ist, da ein solches je" immer nur das Partikuläre des prädikativen Diskurses ist, dessen Andersheit demgemäß aber nur seine ihm zugehörige Negation wäre. Damit wäre jedoch die Grenze, die sich jenseits des Wechselspiels positiv-negativ" aufspannt, nicht erreicht, geschweige denn überschritten. Die Ganz-Andersartigkeit aber transzendiert als Ermöglichungsgrund dieser Partikularitäten deren Gesamt, wobei transzendieren sich eben nicht darin erschöpft, reiner Gegenbegriff zu sein, sondern auf die kategoriale Nichtfaßbarkeit innerhalb dieser (Gegen-)Begrifflichkeit hindeutet.

Wo aber lassen sich nun, wenn überhaupt, die Spuren oder Anzeichen dieser Ganz-Andersheit, dieses gesuchten und bislang nur negativ bestimmten X" ausmachen, worin, woran, seine Konturen erkennen?

Einen ersten Hinweis liefert Heidegger, für den das gesprochene und verschwiegene Sprechen des Menschen immer ein *Entsprechen der Sprache* ist.<sup>[97]</sup> Der Mensch entspricht der

<sup>96</sup> J. Derrida: Wie nicht Sprechen. S.11. Hervorhebung im Original.

<sup>97</sup> vgl. Anm. 144



Sprache und gelangt durch sein Sprechen/Schweigen allererst zu seinem Wesen, "weil für das Sein des Da, das heißt Befindlichkeit und Verstehen, die Rede konstitutiv ist."<sup>98</sup> Zeigt sich der Mensch als das Sein, das das Wort ergreifen kann, das redet<sup>99</sup>, so gelangt das Dasein über das Wort dahin, "daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst"<sup>100</sup>, es gelangt zu sich selbst, in sein Eigenes. Oder anders: "Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein. [...] Das Ereignis ist das Gesetz, insofern es die Sterblichen in das Ereignen zu ihrem Wesen versammelt und darin hält."<sup>101</sup>

In dem hier verfolgten Unterfangen, also der Suche nach einer näheren Konkretion des "X", ist die Heideggersche Denkfigur des Ereignisses, die mancher geneigt ist, leichthin als terminologisches Konstrukt zirkulärer Tautologie abzutun, nun nicht allein von Interesse, weil sie an einer Schnittstelle von Sprache und Sein, zumal in der Form des Daseins, angesiedelt ist. Auf eigenartige Weise scheint das Ereignis Sein und Sprache gleichermaßen zu verbinden *und* zu gründen. Denn wenn der Mensch unter dem Gesetz des Ereignisses in sein Wesen gelangen kann, dieses Gesetz ihm aber nur gegeben ist, so er zur Sprache kommt, gleichzeitig jedoch die Sprache nicht mit dem Ereignis koinzidiert, so muß das Ereignis eine diesen beiden Bereichen (Sprache und Dasein) vorgelagerte Dimension darstellen, um es zunächst so allgemein wie möglich auszudrücken.<sup>102</sup> Genau darin aber dem Wort und dem Sein aus- oder vorgelagert zu sein, lag jene Bestimmung, die bislang in positiver Weise von dem gesuchten "X" angegeben werden konnte. Wenn aber das Ereignis sich dem Sein wie der Sprache selbst entzieht, dann darf es als überaus vielversprechend angesehen werden, einen Blick darauf zu werfen, wie Heidegger dem Ereignis nähere Kontur zu verleihen sucht. In der Tat durchzieht seine Ausführungen eben jener Duktus des "weder-noch", den bereits die oben zitierte Passage Derridas über das X" auszeichnete. Da Heidegger aber darüberhinaus auch positive Bestimmungen anführt, an die sich die Hoffnungen knüpfen, weitere Hinweise auf das hier gesuchte X" zu erhalten, soll der folgende Abschnitt in aller Ausführlichkeit zitiert werden. "Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen. *Es erbringt das An- und Abwesen in sein jeweilig Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt. Das erbringende Eignen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heiße das Ereignen. Es er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwähren, aus der Abwesendes entgehen und im Entzug sein Währen behalten kann. Was das Ereignen durch die Sage ergibt, ist nie Wirkung einer Ursache, nicht die Folge eines Grundes. Das erbringende Eignen, das Ereignen, ist gewährender als jedes Wirken, Machen und Gründen. Das Ereignende ist das Ereignis selbst – und nichts außerdem. Das Ereignis, im Zeigen der Sage erblickt, läßt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährende erfahren.* Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch

<sup>98</sup> M. Heidegger: Sein und Zeit. S.165

<sup>99</sup> vgl. ebd.

<sup>100</sup> ebd. Hervorhebung von J.C.

<sup>101</sup> M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. S.259. Hervorhebung im Original.

<sup>102</sup> Ohne eigens auf das Ereignis als Bindeglied zu rekurrieren, gelangt Martin Hielscher dazu, eine zweite ontologische Differenz zu konstatieren, wenn er auf die Verbindung von Sein und Sprache eingeht. "Sein' zu denken als das ganz Andere zum Seienden heißt: Sprache zu erfahren als das ganz Andere zum Sprechen i.S. des benennenden Verfügens mittels Zeichen."(M. Hielscher: Zerbrechen. Zu Heideggers Sprachgestus. PhJb 92, 1985, S.380-386, hier S.382) Diesen engen Nexus zu erkennen besitzt durchaus eine Legitimation, erinnert man etwa Heideggers Äußerung, "Sprache ist lichtend-verborgende Ankunft des Seins selbst."(Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern 21954, S.70)

zurückführt, woraus es gar erklärt werden könnte. *Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein 'Es gibt' gewährt, dessen auch noch 'das Sein' bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen. Das Ereignis versammelt den Aufriß der Sage und entfaltet ihn zum Gefüge des Vielfältigen Zeigens. Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterbliche uns zeitlebens aufhalten.*"<sup>[103]</sup> Ganz offensichtlich spricht aus diesen Zeilen jene Unbedingtheit, die darauf insistiert, das Ereignis als jeglicher Substantialität bare, rein dynamische und nur in actu erkennbare Prozessualität zu zeichnen, die sich bereits bei Derrida erkennen ließ. Diese Prozessualität ist jedoch *gewährender als jedes Wirken*, womit dieser reinen Dynamik eine zwar nicht-statische, dennoch sammelnd-versammelte Attitüde zuerkannt wird. Es ist eine Sphäre" gezeichnet, die nicht als *Grund-für*, am ehesten als *Spendung* verstanden werden darf, womit sowohl das dynamisch-eröffnende, als auch das bereithaltend-gewährende erfaßt wäre. Doch sogleich wendet sich jeder Versuch einer solchen Eingrenzung gegen sich selbst, da das Einzugrenzende nicht projektiv vorgestellt, sondern nur erfahren werden kann. Erfahren wird es *an dem*, was sich ereignet, denn nicht das Ereignis selbst wird erfahren. Erfahren wird das Ereignis an der Spendung, insofern ihre *Er-gebnis* allererst die eröffnend gewährende Ermöglichung für jegliches *Es gibt* darstellt. Da es sich hierbei jedoch nicht um ein kausales Gründungsverhältnis handelt, ist ebenso der Weg zurück, also der Umkehrschluß von der Spendung zum Ereignis verschlossen. So kann das Ereignis, da es nicht Wirkung einer Ursache noch Ursache einer Wirkung ist, weder von der einen noch von der anderen Seite her erklärt werden, allein die Erfahrbarkeit seines Gewährns, die sich selbst noch der Beschreibung entzieht, läßt sich von ihm aussagen. Was sich demzufolge vom Ereignis selbst positiv und klar sagen läßt, was nicht anderes bedeutet, als das Ereignis im prädikativen Diskurs zu thematisieren, ist daher eher dem Verstummen nahe: *Es – das Ereignis – eignet.*"<sup>[104]</sup>

Da, wo die Dinge in ihr Eigenes gelangen, wo die Welt, die Sterblichen und die Göttlichen sich in ihr Wesen er-eignen, da verbleibt dem Wort eben nur, dieses *Geringe* selbst zu sagen: *die Dinge dingen, die Welt weltet, der Leib leibt*, usw. Es ist dies nicht der Diskurs des philosophischen Alltagsgeschäftes, hier tritt an die Stelle des Komplizierten das *Einfachste des Einfachen*, das jedoch in und aufgrund seiner Unscheinbarkeit dem deduktiv geschulten Denken sowohl das *Nächste* (weil im Syntagma sofort verständlich), als auch das *Fernste* (weil in dessen Kategorien – wenn nicht als tautologisch verhöhnt – nie faßbar) ist.<sup>[105]</sup> So kommt das Ereignis zwar zur Sprache, es läßt sich sich aussagen/sagt sich aus, doch im gleichen Augenblick, in dem diese Worte fallen, gelangen sie als positive Aussage nicht zurück an das Ereignis selbst, sind sie doch nur die Spende des *Er-gebnisses*. *Sagen wir dies, dann sprechen wir in unserer eigenen schon gesprochenen Spra-*

<sup>103</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. S.258f. Hervorhebung bis auf die des ersten Satzes von J.C.

<sup>104</sup> a.a.O., S.259

<sup>105</sup> Solcherart das Eigene in sein Eigenes gelangen zu lassen, heißt aber auch, den ontologischen Unterschied erstmals *als* Unterschied selbst zu denken, heißt, das Selbe zu denken und zwar in dreifacher Weise. *Erstens ist das Selbe der 'Unter-schied' selbst und nicht das Unterschiedene, das erst durch ihn das Unterschiedene ist, wie z.B. die Schwelle, die das Draußen und Drinnen des Hauses unter-scheidet, indem sie selbst das Selbe bleibt. Zweitens heißt der Unter-schied als Unter-schied selbst zu denken dies, 'das Selbe in seiner Selbigkeit' zu denken. Drittens ist das Denken des Selben in seiner Selbigkeit nicht das Auflösen bzw. Beseitigen des Unterschiedes, sondern das denkende Bewahren des Unterschiedes als solchen.*" (K. Tsujimura: Zu 'Gedachtes' von Martin Heidegger. PhJb 88, 1981, S.316-332, hier S.326. Hervorhebung im Original.)

che."<sup>[106]</sup> D.h. der Satz selbst ist nur das Anzeichen der möglichen Erfahrung des Ereignisses, und ist deswegen gleichzeitig und ebenso die Ermöglichung, daß der Mensch das Wort und so sich selbst ergreift.

Sich so der Sprache entziehend, indem es selbst erst Sprache, Sein und Welt *gewährt*, stellt das Ereignis seiner Struktur nach aber *das Jenseits der Grenze, das dritte Geschlecht*"<sup>[107]</sup> dar, dem die Suche gilt. Die Frage, die es zu beantworten gälte, zielt dann jedoch darauf, ob sich das Heideggersche Ereignis, ohne ihm Gewalt anzutun, in einer Topologie der Negativität legitim verorten ließe. Denn interessanterweise taucht das Ereignis in *Was ist Metaphysik*, jener Vorlesung, von der Derrida sagt, man könne sie *als eine Abhandlung über die Negativität lesen*"<sup>[108]</sup>, nur einmal und in einem für den Kontext marginalen Zusammenhang auf.<sup>[109]</sup> Das allerdings darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Ereignis, auch ohne im Haupttext explizit erwähnt zu werden, als jene gewährende Spendung stets erfahrbar ist. Wenn es etwa lautet *Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.*"<sup>[110]</sup>, dann spricht sich hier deutlich das gewährte In-sein-Wesen-Gelangen aus. Und daß das Ereignis dem Bereich der Negativität zuzurechnen ist, wobei letztere immer im Sinne einer den Bereich von Absenz und Präsenz insgesamt übersteigenden Dimension verstanden werden muß, wird deutlich, wenn Heidegger gegen eine vorschnelle Gleichsetzung des *Nichts* mit dem *Wesenlosen* darauf insistiert, *im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst.*"<sup>[111]</sup> Damit aber ist als das, was die *Gewähr* gibt zu sein, das Sein selbst ausgemacht, und zwar dergestalt, daß es im *Nichts* erfahrbar wird. *Sein* und *Nichts* erscheinen somit als die Bereiche/der Bereich, aus denen/aus dem sich Seiendes erst ergeben kann. Wenn nun aber noch einmal an jene Ausführung erinnert wird, nach der das *Ereignen* kein Ergebnis aus anderem ist, vielmehr dessen Ergebnis *erst dergleichen wie ein 'Es gibt' gewährt, dessen auch noch 'das Sein' bedarf*"<sup>[112]</sup>, dann ist mit dem Ereignis ein etwas" skizziert, das sich eindeutig jener Negativität zuordnen läßt, die als das Jenseits der Grenze zu gelten hat. Dies insofern, als in dem Maße, in dem das *Nichts* das Sein in der Angst offenbar werden läßt, das Ereignis als das Gewährende erst den Raum, die Möglichkeit für das Sein bereithält. Im Ereignis kündigt sich die Erfahrung dessen an, das die Dinge in ihr Eigenes kommen läßt, das das Sein gewährt, daß Seiendes ist: das Ereignis. Die Erfahrung eines solchen Seins aber ist *eine Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden*"<sup>[113]</sup>, das jedoch erst *in der hellen Nacht des Nichts der Angst entsteht.*"<sup>[114]</sup> Somit erweist sich in der Zusammenschau das Ereignis hinsichtlich des Seins

<sup>106</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. S.259

<sup>107</sup> J. Derrida: *Wie nicht sprechen*. S.64

<sup>108</sup> a.a.O., S.95

<sup>109</sup> Es handelt sich um die kurze Passage im Nachwort, die um das Opfer kreist. *"Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in Anspruch nimmt."*(S.50)

<sup>110</sup> M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* S.35

<sup>111</sup> a.a.O., S.46. Hervorhebung von J.C.

<sup>112</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. S.258

<sup>113</sup> M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* S.46

<sup>114</sup> a.a.O., S.34 Wenn Heidegger damit für sich das Privileg reklamiert, als erster auf die Seinsvergessenheit aufmerksam gemacht zu haben, so sollen an dieser Stelle nicht jene Stimmen ungehört bleiben, die der Tradition das Bewußtsein der ontologischen Differenz nicht in Abrede stellen. So weist Horst Seidl darauf hin, daß das Sein des Seienden, welches sich als Dasein und Sosein zeige, zum einen (vom Dasein her) als *verursachter Seinsakt* erscheine, während zum anderen (vom Sosein her) die Ursachen des Soseins (Stoff-, Form-, Bewegungs-, Zweckursache) nicht Ursachen für den Seinsakt selbst seien,

als das gewährende, während das *Nichts* als der Raum erscheint, in dem das Sein offenbar werden kann. Dem Ereignis wie dem *Nichts* kommen also in Bezug auf das Sein jeweils ermöglichende Funktionen zu, wobei diese Formulierung durchaus an einer etwas technizistischen Attitüde krankt.

Wenn hier von Ermöglichung die Rede ist, so soll dies jedoch nicht auf eine Art Gründungsverhältnis hindeuten.<sup>[115]</sup> Heidegger selbst weist ausdrücklich auf die Koinzidenz von Sein und *Nichts* hin, wenn er Hegel (Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.) ausdrücklich bestätigt. Damit ist ein Gründen, etwa im Sinne einer ontologischen Stufenfolge, eindeutig auszuschließen. Die Selbigkeit von Sein und *Nichts* ergibt sich für Heidegger in Abweichung der Hegelschen Begründung, *weil das Sein im Wesen selbst endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart*.<sup>[116]</sup> Wenn es weiter heißt, daß das Sein erst in der Angst in den Horizont seiner Frage gelangen kann, *weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt*<sup>[117]</sup>, so darf dies nicht dahingehend (miß)verstanden werden, als käme dem *Nichts* ein temporaler und/oder kausaler Vorrang zu, von dem aus erst sich das Sein ergäbe. Vielmehr muß die Betonung des *Nichts* gegenüber der Tradition des *ex nihilo nihil fit* gelesen werden im Sinne von *ex nihilo omne ens qua ens fit*.<sup>[118]</sup> D.h. das Andrängen des *Nichts*, das als *die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden*<sup>[119]</sup> erst gegeben sein muß, damit Sein überhaupt offenbar werden kann, muß als ein simultanes Andrängen/Offenbar-Werden von *Nichts* und Sein gesehen werden: *indem das Nichts andrängt, wird Sein offenbar und indem dies schlechthin Andere zu allem Seienden*<sup>[120]</sup>, das Sein

---

so daß Aristoteles die Frage nach einer losgelösten, transzendentalen Seiendheit stelle. Im Buch XII 6 der Metaphysik finde er sie im *Prinzip, dessen Wesenheit (seine) Aktualität ist*.<sup>(1071 b 19-20)</sup>, was bei Thomas als *actus purus* bezeichnet sei. In Analogie zur immateriellen Vernunft bestimme Aristoteles dieses transzendente Seinsprinzip als Prinzip, a) dessen Wesenheit seine Seinsaktualität selbst ist, b) dessen Wesen seine Vernunft-Aktualität ist (=Gott). Daraus folge zum einen, das dieses Prinzip keine Wesenheit *habe*, sondern diese in Koinzidenz von Daß- und Was-sein *sei*, sowie es zum anderen als Erkenntnisprinzip Subjekt und Objekt umfasse, somit kategorial vom Menschen verschieden sei. Damit aber werde, indem ein dem Dasein verschiedenes, vorgängiges, transzendentales Seinsprinzip erkannt sei, eine deutliche Unterscheidung von (Da)Seiendem und Sein gemacht, die Heidegger der bisherigen Tradition gerade abspreche. (H. Seidl: Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger. ZphF 30, 1976, S.203-226) In die gleiche Richtung gehen etwa R. Hosokawa: 'Sein und Zeit' als 'Wiederholung' der Aristotelischen Seinsfrage. PhJb 94. 1987, S.362-371; K. Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie und Wissenschaft.???, 1980; F. Volpi: Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden. ZphF 32, 1978, S.254 - 265. Letzterer weist auf die Schlüsselstellung Brentanos hin, die dieser als *der getreuste und zugleich entfernteste Ausleger des Aristoteles*" (a.a.O., S.261) hinsichtlich des Heideggerschen Frageansatzes einnimmt.

<sup>115</sup> Daß hiermit kein kausales Gründen intendiert ist, wird deutlich, wenn an dieser Stelle die erhellenden Ausführungen von Akihiro Takeichi hinzugezogen werden. *Das Nichts ist, solange es sich zeigt, ständig und zwar seinem Wesen nach 'abweisend'. Diese Tätigkeit der Nichtung, das Abweisen, ist deshalb ein Zum-Vorschein-Kommen einer Tätigkeit, die auf nichts Seiendes bezogen werden kann, d.h. ohne das Seiendes geschieht. [...] Durch ihre Tätigkeit, durch ihr abweisendes Verweisen, offenbart die Nichtung das Seiende als das schlechthin Andere gegenüber dem Nichts, als 'nicht Nichts', d.h. als das Seiende eben als solches. Daher können wir in der Nichtung das Sein des Seienden sehen;*"(A.Takeichi: Ein Weg zu 'dem Selben' in Martin Heideggers Denken. Eine phänomenologische Analyse des Nichts. PhJb 85, 1978, S.42-55, hier S.50)

<sup>116</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S.40

<sup>117</sup> a.a.O., S.32

<sup>118</sup> a.a.O., S.40

<sup>119</sup> a.a.O., S.29

<sup>120</sup> a.a.O., S.46

also offenbar wird, drängt das *Nichts* an. Somit ist die oben erwähnte ermöglichende Funktion" zwar durchaus legitim nachgezeichnet, stellt aber aufgrund der Koinzidenz von Sein und *Nichts* letztlich nur einen Aspekt innerhalb eines wechselseitigen Beziehungsgeflechtes dar. Es ließe sich sagen, daß Heideggers Hervorhebung des *Nichts*, die dessen Unterschätzung als das bloße *Nicht* des (je partikulären) Seienden aufzufangen sucht, einen anderen notwendigen Aspekt innerhalb der Bemühungen darstellt, welche gegen die Seinsvergessenheit anarbeiten. Denn die Vergessenheit des Seins ist immer auch die des *Nichts*, und umgekehrt entspringt einer mangelnden Würdigung des *Nichts* zwangsläufig die beklagte Vergessenheit des Seins.<sup>[121]</sup> Allein diese Wechselseitigkeit von Sein und *Nichts* läßt sich in Bezug auf das Ereignis nicht feststellen, da das Ereignis als prozessuales "Element", das dem Sein/*Nichts* gründent vorangeht, sich dieser Polarität/Koinzidenz entzieht. Es läßt sich somit aber deutlich erkennen, inwiefern es gerechtfertigt ist, das Ereignis der *Tropik der Negativität*"<sup>[122]</sup> zuzurechnen, innerhalb derer das gesuchte "X" seinen Raum hat.

Ist damit nun die Suche an ihr Ziel gelangt, ist mit dem Ereignis das "ignotum X" demaskiert? Es scheint einiges dafür zu sprechen, und ein erneuter Vergleich jener oben angeführten negativen Distinktionen mit den nun erlangten Einsichten über das Ereignis läßt durchaus deutliche Übereinstimmungen erkennen. So fügt sich das, was hier dem Ereignis attestiert wurde lückenlos in jenen Diskurs des *weder-noch*, sei es hinsichtlich der Alternative sinnlich/intelligibel, positiv/negativ, anwesend/abwesend oder schließlich übergeordnet/untergeordnet.

Somit wäre mit dem Ereignis, unter einem strukturalen Aspekt betrachtet, durchaus jener eröffnende Raum gegeben, der selber nicht mehr unter den Kategorien von Raum und Zeit gedacht werden kann. Allerdings, und das ist von entscheidender Wichtigkeit, ist dies nicht die einzige Perspektive, aus der das Ereignis betrachtet werden kann. Ein weiterer Aspekt ergibt sich, wenn auf diejenige Dichotomie innerhalb der Derridaschen Bestimmung des "X" gesehen wird, die in dem soeben erneut vollzogenen Vergleich unterschlagen wurde: aktiv/passiv.

Es wurde oben bereits vom Ereignis als einem prozessualen Element" gesprochen, das, obwohl jenseits von Ursache und Wirkung angesiedelt, dennoch aufgrund seiner Konzeption als das *Gewährende* eine deutlich dynamische Komponente in sich trägt. Eine solche Dynamik, auch wenn sie sich – und das sei hier ausdrücklich konzediert – nicht in der Dichotomie aktiv/passiv aufheben läßt, wirft aber dennoch die Frage auf, ob sie sich als rein diffuse Virulenz begreifen läßt, oder ob ihr irgendeine Form der Ausrichtung, letztlich eine Teleologie zuerkannt werden kann. Andersherum: Wenn mit dem Ereignis sich Eröffnung und Gewährnis erst erschließen, dann erhebt sich die Frage, *woraufhin* dieses Eröffnen und Gewähren geschieht, wem wird im Ereignis der eröffnende Raum bereitet?

---

<sup>121</sup> Wenn Seinsvergessenheit allererst das Vergessen der ontologischen Differenz bedeutet, so gelangt man auch auf einem anderen Weg dazu, Heideggers Bemühungen um das Nichts als Anarbeiten gegen die Seinsvergessenheit zu verstehen. *Wir haben aber bemerkt, dass auch die Transzendenz als Nichts bestimmt wird. Abweisen und Verweisen sind Modifikationen von Verstehen und Befindlichkeit. Damit gewinnen wir einen zweiten, vollen Begriff vom Nichts als der Einheit von Transzendenz und Horizont. Dieses Nichts ist aber das Gegeneinander von Seiendem und Nichts als Horizont, d.h. die ontologische Differenz selbst.* (A. Rosales: *Transzendenz und Differenz*. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger. Den Haag 1970, S.301)

<sup>122</sup> J. Derrida: *Wie nicht sprechen*. S.64

Zur Erinnerung sei es noch einmal wiederholt: *Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen. [...] Das Ereignis ist das Gesetz, insofern es die Sterblichen in das ereignen zu ihrem Wesen versammelt und darin behält.*"<sup>[123]</sup> Dabei verstehen wir unter dem Gesetz die Versammlung dessen, was jegliches in seinem Eigenen anwesen, in sein Gehöriges gehören läßt".<sup>[124]</sup> Das Ereignis erscheint also als dasjenige, welches das Seiende, welcher Form auch immer, in sein Wesen gelangen und dort verbleiben läßt, im Er-eignen generiert sich für Seiendes sein Anwesen. Anders ausgedrückt bedeutet dies, daß dasjenige, woraufhin das Ereignis als der eröffnende Raum fungiert, wieder eine Form der Präsenz ist, die, und das ist hier entscheidend, gleichzeitig als die Ebene angesehen werden muß, auf der sich der Sinn von Sein erkennen läßt. Denn wenn *die Fundamentalontologie, aus der alle anderen [Ontologien] erst entspringen können, in der existentialen Analytik des Daseins gesucht werden*" muß<sup>[125]</sup>, eine solche Ontologie aber erst konzipiert ist, wenn sie *den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat*"<sup>[126]</sup>, dann geht zweifelsfrei aus dem in seinem Eigenen wesenden Dasein, aus der Versammeltheit des Seins – in der Form des Daseins – in sein Wesen, der Sinn von Sein hervor. Somit ist das Ereignis, und wie sollte es bei Heidegger anders sein, ein seinsthematisches Paradigma, wobei es, selbst raum-zeit-transzendent, dem Sein die Gewähr ist, sich anwesend-präsentisch zu ereignen. Im Ereignis, in dem Seiendes zu dem gelangt, was es eben in seinem Wesen ausmacht – und dieses Gelangen heißt letztlich, für das dem Sein nachdenkende Dasein dauerhaft den Sinn von Sein im präsenten Anwesen konservieren zu können – vollzieht sich also wieder jene Identifikation, von Sinn und Sein, der es ursprünglich zu entfliehen galt. Dasjenige, was als das *Jenseits der Grenze* sowohl der Sprache als auch dem Sein jene gewährend vorgelagert ist, bildet zwar für beide Bereiche den eröffnenden Raum, dies jedoch dergestalt, daß dem Denken der Sinn von Sein wieder als Präsenz erwächst, denn der Sinn generiert sich für das Sein allein, wenn dieses sich im Ereignis in sein Wesen versammelt hat. So steht das Ereignis in einer eigenartigen Spannung, insofern es sich zwar konzeptionell dem Denken der Präsenz zu entziehen sucht, andererseits aber, seinem Telos folgend, eindeutig wieder dieser Präsenz verpflichtet ist. Derrida erkennt diesen nur teilweise geglückten Ausbruchversuch darin, daß *wenn Heidegger die Autorität des Präsenz über die Metaphysik radikal zerstört hat, so um uns zum Denken des Anwesens des Anwesenden zu führen. Doch das Denken dieser Präsenz metaphorisiert nur [...] die Sprache, die sie dekonstruiert.*"<sup>[127]</sup> Mit dem Ereignis ist also eine Figur des *Denken des Außen* gegeben, jedoch nur insofern, als es sich hier um einen genitivus objectivus handelt. Eine Interpretation im Sinne eines genitivus subjectivus, d.h. als das Denken, das sich im Außen vollzieht, das das Außen vielleicht sogar selbst vollzieht und das somit das kategorial andere wäre, verbietet sich hier jedoch, da das Ereignis zwar jenseits der Grenze gedacht wird, jedoch aus dem Diesseits heraus. Dies darüberhinaus noch in der Form, daß es funktional so angelegt ist, wieder in das Diesseits zurückzukehren. Denn bei aller Schwierigkeit, das Ereignis positivsprachlich zu fassen,

<sup>123</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. S.259. Hervorhebung im Original.

<sup>124</sup> ebd.

<sup>125</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. S.13. Hervorhebung im Original.

<sup>126</sup> a.a.O., S. 11. Wenn Heidegger darauf hinweist, daß die Fundamentalontologie, indem sie allererst auf die ontologische Differenz reflektiert, trotz des gleichlautenden Titels nicht mehr dem Bereich der klassischen Ontologie zuzuordnen sei, dann markiert dies umgekehrt die gesuchte und nun überschrittene Grenze, welche die Positivität, d.h. die Verhaftetheit an die Seiendheit, hinter sich läßt. Somit *hat das Denken, an die Wahrheit des Seins als der Rückgang in den Grund der Metaphysik den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen.*" (Was ist Metaphysik? S. 21)

<sup>127</sup> J. Derrida: *Randgänge der Philosophie*. S.137. Hervorhebung im Original.

muß eindeutig festgehalten werden, daß der Effekt", den es zeitigt, die Gründung von Sinn von Sein ist, und zwar in der Form der Anwesenheit. Im Ereignis selbst wird dieser Sinn gestiftet und insofern dies geschieht, also indem und nur dann und nur solange das Ereignis eignet, wird es zum eigentlichen Träger des Sinns von Sein. D.h. das Ereignis verschmilzt mit dem Sinn von Sein, es kann ohne diesen Sinn nicht gedacht werden, und es läßt sich nur dort erfahren, wo Sinn von Sein im Anwesen erfahren wird.

Diese Verkoppelung aber verhindert aufgrund ihrer funktionalen Einbindung in die Positivität und Präsenz, daß das Ereignis – obwohl oben struktural in der *Tropologie der Negativität* verortet – als mögliche Lösung auf der Suche nach dem verfolgten X" erscheint. Denn *es handelt sich hierbei* [bei dem gesuchten X"] *eher darum, die Möglichkeit von Sinn zu bestimmen, ausgehend von einer 'formalen' Operation, die in sich selbst keinen Sinn hat, was nicht heißen soll, sie sei der Unsinn oder die beängstigende Absurdität*".<sup>[128]</sup> Zwar ist das Ereignis auch die Möglichkeit von Sinn, aber zum einen ist es als Möglichkeit von Sinn diese Möglichkeit nur insofern, als dieser Sinn immer und ausschließlich Sinn von Sein ist. Zum anderen, und das ist entscheidender, ist das Ereignis zwar auch die Möglichkeit von Sinn, aber es ist diese Möglichkeit eben nur auch" im Sinne eines Sowohl-als-auch", da es gleichzeitig und immer schon die Realität dieses Sinnes ist. D.h. Möglichkeit und Wirklichkeit des Sinns koinzidieren im Ereignis, womit aber die eingeforderte eigene Sinnfreiheit nicht mehr aufrechtzuerhalten ist.

#### 4.2 Die Spur, die chora als negative Spendung des Nicht-Präsentischen (Derrida)

Ist also mit dem Ereignis ein Rahmen gegeben, innerhalb dessen sich struktural das gesuchte "X" denken läßt, so verbietet aber die funktionale Anbindung des Ereignisses an die Seinsthematik seine vollständige Identifikation mit dem hier gesetzten Ziel. Das *dritte Geschlecht* darf sich eben nicht darin erschöpfen, im *Jenseits der Grenze* angesiedelt zu sein, um von dort aus seine *Ergebnisse* wieder im Diesseitigen zu tätigen. Zwar wirkt es in das Diesseits der Grenze hinein, aber so, daß sein Wirken selbst dort nicht erfaßt werden kann. Das Dritte muß sich in seiner Ganzandersartigkeit so sehr bewahren, daß selbst noch seine Gewährnis in dieser Andersartigkeit verbleibt, sich also dem Diesseits der Positivität selbst noch entzieht.<sup>[129]</sup> Erst dann wäre es wirklich das *Denken des Außen*,

<sup>128</sup> a.a.O., S.138f

<sup>129</sup> Daß diese Anforderung das unmittelbar mit der Sprache verbundene Konzept des Ereignisses übersteigt, wird deutlich, wenn Otto Pöggeler explizit auf den nicht zu lösenden, ja herausragenden Nexus von Sprache und Präsenz insistiert. *Unter den Weisen, Wahrheit eigens zu verwahren, hat die Sprache freilich eine Auszeichnung: die anderen Weisen des Wahrheits- und Weltgeschehens sind nicht ohne sie. (vgl. Holzwege, S. 60ff) Die Frage nach der Sprache kommt zur Frage nach Wahrheit und Welt nicht als eine andere hinzu, sondern ist die Frage nach Wahrheit und Welt, gefragt in Hinsicht darauf, wie Wahrheit eigens hervorgebracht und so verwahrt, Welt bewohnt wird.*" (O. Pöggeler: *Der Denkweg*. S. 268.) Ganz deutlich schließt sich der Kreis, wenn Heidegger ausführt: *Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis. [...] Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen. [...] Im Ereignis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde.*" (Identität und Differenz. Pfullingen 91990, S.26ff) Wilhelm Anz weist darauf hin, daß das Verständnis vom Wesen der Sprache als Haus des Seins", als Ort der Seinerschlossenheit in *Sein und Zeit* noch deutlich vom Humboldtschen Sprachbegriff als Tätigkeit des Geistes (energeia) geprägt ist, Sprache somit eine Zwitterstellung einnimmt zwischen den Polen des einerseits seineröffnenden Ankommen-Lassens der Sprache und andererseits jener sich der hermeneutisch-zirkulären Verfangenheit ihrer Aussagen nicht bewußten Instrumentalisierung der Sprache für das Denken. Den Grund für diese Ambivalenz, in der Anz die Vorbereitung des ganz auf das Sein hin orientierten Sprachbegriffes erkennt, findet er in jenem *Sein und Zeit* durchziehenden Spannungsverhältnis

wenn dieses Denken nicht mehr das von einem Innen her, und das heißt letztlich das von einer Subjektivität vorgestellte Außen ist, sondern das dem Logos der Präsenz auf zweifache Weise unfaßbare ist. Doppelte Irrationalität nicht als potenziertes Wahnsinn, sondern als die Unmöglichkeit, sowohl vom Innen her dieses Außen zu bestimmen, zu beschreiben, zu benennen, als auch die Unmöglichkeit, die Wirkungen *von diesem absolut notwendigen Ort*"<sup>[130]</sup> positivsprachlich angeben zu können.

Ein solches aber, das sich somit struktural *und* funktional vollständig dem der Positivität und der Präsenz unterworfenen Logos der Beschreibung entzieht, findet Derrida, in Anlehnung an Plato, in der *chora*. Erst die Vollständigkeit mit der sich die *chora* der Faßbarkeit dieses Logos entzieht, entspricht der eingeforderten Entschiedenheit, da sich das Ereignis zwar auch der positivsprachlichen Beschreibung entzog, dies jedoch nicht für seine *Ergebnisse* galt, die ja manifest als Daten der Präsenz innerhalb der Positivität verhaftet blieben. Für die *chora* hingegen gilt wesentlich radikaler, daß *man von ihr noch nicht einmal sagen kann, daß sie Statt gibt oder daß es die khora gibt [...] Khora ist nicht einmal* (dies)es (a), *das es des Gebens vor aller Subjektivität. Sie gibt nicht Statt [...], so wie man etwas geben würde, etwas, das sein würde, sie erschafft nichts und bringt auch nichts hervor, nicht einmal ein Ereignis als eines, das Statt findet. Sie gibt keine Anordnung und macht keine Verheißung. Sie ist radikal ahistorisch, denn nichts widerfährt durch sie und nichts widerfährt ihr.*"<sup>[131]</sup> Mit der *chora* ist also ein etwas" gegeben, dem selbst noch die dem Ereignis zuerkannte spezifische Dynamik fehlt, insofern *chora* nicht mehr als der eröffnende Raum erscheint, der Seiendem die *Gewährnis* gibt zu sein und das sich, ebenso wie das Ereignis, der positiven Beschreibung und Benennung des *es gibt* ent-

---

nis, das sich zwischen dem genuinen Heidegger und seinem Husserlschen Erbe erstreckte. Insofern nämlich Zeitigung von Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) als Apriori jeglichen Seinsverständnisses gelte, gleichzeitig aber die existenziale Analyse noch in der Zerrissenheit von Selbstausslegung des Daseins und phänomenologischer Interpretation stehe - denn *der Gedanke einer Hermeneutik des Daseins enthält in sich den Verzicht auf die Methodenbegriffe der phänomenologischen Forschung*" - lasse diese *Zwischenstellung der Analytik [...] nicht zu, Sprache aus der Zeitigung von Zeit als Geschehen von Offenbarkeit zu entfalten.*" (W. Anz: Die Stellung bei Heidegger. in: O. Pöggler (Hg): Heidegger. Perspektiven. S.305-320, hier S.308f.) Eben diese Zweideutigkeit der hermeneutischen Phänomenologie" konstatiert Pöggeler, wonach *der Anschein bleibt, als sei das Verstehen im historischen Sinn das Sichselbstverstehen eines Menschentums, das als Grund angesetzt ist, von dem her alles erklärt werden soll.*" (Der Denkweg. S.284)

<sup>130</sup> J. Derrida: Wie nicht sprechen. S.64

<sup>131</sup> a.a.O., S.69. Während Derrida in *Wie nicht sprechen* *chora* durchgängig mit dem bestimmten Artikel aufführt, gelangt er im Verlauf des Fragments *Chora* dazu, daß eine solche Rede immer die Implikation eines *bestimmten Seienden* mit sich führe. Genau dies aber sei hinsichtlich eines Seienden, das sich allen positiven Bestimmungen und Beschreibungen widersetze, nicht der Fall, weswegen das Auslassen des Artikels erlaube zu sagen, *Es gibt chora* - die *chora aber existiert nicht.*" (J. Derrida: *Chora*. Wien 1990, S.24. Hervorhebung im Original.) Die vorliegende Arbeit jedoch behält die konventionelle Schreibweise bei und spricht, wie Derrida in *Wie nicht sprechen*, weiterhin von *der chora*, da das Auslassen des Artikels zwar als ein Index für die Unfassbarkeit dieses X" angesehen werden kann, diese Auslassung aber gerade nur indizierende Qualität hat. D.h. die radikale Andersheit des in der *chora* zu Denkenden kann, wenn überhaupt, allein in der folgenden textuellen Auseinandersetzung zum Erscheinen kommen, wobei eine solche Darstellung dann - über den Artikel hinaus - auch den Namen selbst durchzustreichen hätte. Insofern erscheint es als eine Halbherzigkeit, allein auf den Artikel zu verzichten, erhebt schon der Name selbst den Anspruch auf einen Referenten. Derrida selbst weiß dies (*Doch wenn ich chora und nicht die chora sage, so mache ich immer noch einen Namen daraus* [,allein] *der Referent dieser Referenz existiert nicht.*" (J. Derrida: *Chora*. S.23. Hervorhebung im Original.) und entscheidet sich in dem Fragment für die Auslassung. Die vorliegende Arbeit geht den anderen Weg und versucht das Indizierte, und somit auch die Inkompatibilität des/eines Namens selbst, im weiteren Verlauf transparent werden zu lassen.



zieht. Dasjenige, was unter der *chora* gedacht werden muß, vollzieht also seine vollständige Bewahrung in der Andersartigkeit, da die *chora*, die selbst nichts mehr gibt und figuriert, keinem Telos folgt, welches sie wieder in die Diesseitigkeit der Präsenz zurückführte. Wenn hier davon die Rede ist, daß die *chora* nichts gibt, nichts figuriert, nicht einmal die *Gewährnis* eines *Statt-gebens* ist, so darf dies nicht als Widerspruch dazu gesehen werden, daß die *chora* als die Möglichkeit von Sinn beschrieben wurde. *Chora* gibt nichts, figuriert nichts, da solche Vollzüge, auch wenn sie sich aus der Negativität heraus ereignen, immer schon Metaphorisierungen des positiven Denkens sind, deren/dessen Ermöglichung aber die *chora* erst ist. Möglichkeit von Sinn zu sein, aber gerade ohne selber Sinn zu sein oder zu haben, muß in Analogie zur reinen dynamis gedacht werden, die, frei von jeglicher inhaltlichen und substantiellen Konkretion, sich dem Erscheinen entzieht und allein in ihren Spuren erspürt werden kann, die aber im selben Augenblick radikal von ihr verschieden sind.

Brachte das Ereignis als Ermöglichung von Sinn diesen Sinn hervor, insofern Seiendes in sein Anwesen gelangte, also Sinn immer Sinn von Sein war, so transformiert die *chora* als dasjenige, was sich nicht nur in der Negativität lokalisieren" läßt, sondern was aus dieser Negativität nichts hinaus sendet/spendet, auch die Bestimmung von Sinn.<sup>[132]</sup> Das Ereignis spendet den Sinn, die *chora* ermöglicht Sinn, und dieser Sinn kann nun nicht mehr verstanden werden als derjenige, der sich aus dem Anwesen erkennen läßt, da die Ermöglichung von Sinn mit der *chora* radikal im Jenseits der Grenze, in der Negativität beschlossen bleibt. Nichts Positives dringt heraus, so daß sich das *hier* der Ermöglichung selbst noch dem verortenden Bemühen entzieht. Wenn Sinn also ermöglicht wird, ohne sich in dieser Ermöglichung in irgendeiner Weise dem Sein, der Präsenz zu verdanken, sondern sich alleine aus/vor der Negativität ereignet, dann muß sich sagen lassen, daß der Sinn nun nicht mehr der der Präsenz ist, sondern jener, der sich, um mit Heidegger zu sprechen, als die *aletheia* der Negativität ergibt, also als das, was bei Günther die Wahrheit der Negativität des Nichts heißt.<sup>[133]</sup> Sinn aus der Negativität, Sinn der Negativität, ist

<sup>132</sup> Deutlich wird dieser Unterschied von Ereignis und *chora*, wenn beispielsweise Irmgard Bock bei allem Bemühen, das Ereignis im Jenseits von Positivität und Sprache anzusiedeln, gerade auf dem von Derrida monierten Präsenz-Bezug besteht. *Indem es das Zeigen ereignet, ist es das Ereignis, das alles gewährt, ohne ein Machen oder Begründen zu sein. Das Er-eignis ist auf keinen Fall kausal, aber auch nicht als ein Vorkommnis, selbst nicht als Geschehen vorzustellen, obwohl in ihm die Zeit mit gedacht ist. Das wäre der Versuch, es auf etwas anderes zurückzuführen, und solchem Bestreben widersetzt sich das Er-eignis. Es ist überhaupt nicht vorzustellen, auch wenn man sich bemüht, das Vorstellen nicht im Sinne des Objektivierens und Gegenüberstellens zu vollziehen. [...] Das Ereignis ist das reine Gewährrende, dem alles 'es gibt' erst entströmt, auch das Sein, das 'es gibt' als Anwesen des Anwesenden.*" (I. Bock: Heideggers Sprachdenken. Meisenheim am Glan 1966, S.102f)

<sup>133</sup> vgl. G. Günther: Beiträge III, S.285. Wenn oben als diejenigen, die sich in besonderem Maße um die Thematik der Negativität bemühen, gemeinsam Kristeva und Derrida genannt wurden, im Laufe der Erörterung jedoch allein Derrida als Kronzeuge herangezogen wurde, so findet dies seinen Grund darin, daß Kristeva zwar strukturell mit den hier angeführten Sachverhalten übereinstimmt, sie allerdings die hier thematisierten Bereiche - Negativität, *chora* - bereits in einer psychoanalytisch motivierten Instrumentalisierung verwendet. So stellt die *chora* zwar auch bei ihr jenen prärepräsentativen Raum dar, der jedoch ganz konkret gefaßt wird, als *eine ausdruckslose Totalität, die durch die Triebe und deren Stasen in einer ebenso flüssigen wie geordneten Beweglichkeit geschaffen wird.*" (J. Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache. S.36, Hervorhebung im Original.) Entsprechend verhält es sich mit der Negativität, die als prälogische, präsymbolische *Funktionsweise* erscheint, welche allererst signifikanten- und subjektbildend wirkt. Solcherart konkret angebunden an die im Lacanschen Sinn zu verstehende Ordnung des Realen und Symbolischen, *setzt* die Negativität, die folgerichtig bei Kristeva dann auch Verwerfung heißt, *ein Objekt als vom Körper getrenntes und fixiert es im Moment der Trennung als anwesend: als Zeichen. Damit führt das Verwerfen das Objekt als Wirkliches ein, das gleichzeitig bezei-*

demnach Sinn, der sich erstelt aus dem verborgenen "Geschehen" des *chora*, die ihn, sich ihm entziehend, ermöglicht. Somit führt die *chora eine Dissoziation oder eine différence in den eigentlichen Sinn ein, den sie möglich macht, und zwingt auf diese Weise zu tropischen Umwegen, die nicht mehr Figuren der Rhetorik sind.*"<sup>[134]</sup>

Hier reicht Derrida an jene Bereiche heran, die Heidegger zufolge dem Menschen wesenhaft verschlossen sind, seine Umwege versuchen jenen Über- und Umblick zu bereiten, den Heidegger für aussichtslos hält. *Das Sprachwesen vermögen wir nicht zu umblicken, weil wir, die wir nur sagen können, indem wir die Sage nachsagen, selbst in die Sage gehören.*"<sup>[135]</sup>

Wie aber könnten diese Umwege beschaffen sein, von denen Derrida hier spricht? Er selbst, der sich angesichts der *chora* vor die Frage gestellt sieht: *Wie davon sprechen?*"<sup>[136]</sup>, sieht sich zwar im Gegensatz zu Foucault *weit davon entfernt, zum Schweigen zu verurteilen*"<sup>[137]</sup>, doch scheint es, als verblieben seine Antwortversuche eher im Proklamatorischen. Die *chora* zu benennen, die sich vehement jeder Benennung widersetzt, bedeutet für Derrida nicht, ihr einen Namen zu geben, *sondern sie nennen/rufen, sich adressieren an sie in ein und derselben Weise [...]* Dies ist keine Frage des Eigennamens, eher der Benennung/Anrufung, einer Weise des Sich-Adressierens. Prosero: *ich adressiere mich, ich adressieren mein Wort/mein Sprechen an jemanden ...*"<sup>[138]</sup>

Hier ist deutlich das Bemühen zu spüren, das *Jenseits der Grenze* in seiner vollkommenen Andersartigkeit bestehen zu lassen, die sich selbst einer Titulierung aus dem Diesseits verschließt, denn die Possesivität des Eigennamens ereignet sich stets als die – selbst der Existenz ihres Signifikats enthobene – (Re)Präsentation. Hier spricht sich das Wissen darum aus, daß die *chora* sich zur Gänze in der Negativität verschlossen hat, die ein Eindringen auf dem Boden der Positivsprache verunmöglicht. Sie zieht sich vor dem Namen zurück, jedes Benennen stößt sie von sich anstatt sie zu erreichen, ähnlich dem Finger, der versucht einen freischwebenden Luftballon zu zerstechen. Worin aber unterscheidet sich das Adressieren Derridas vom Foucaultschen Schweigen? Die Suche nach dem "X", die sich anhand der von Heidegger und Derrida gelegten Spuren vollzog, lieferte zwar eine wenn auch negative Eingrenzung des zu Denkenden, sogar ein Wort steht am Ende dafür: *chora*, doch weiß auch Derrida: *Plato hatte kein anderes anstatt.*"<sup>[139]</sup> Mit dem Wort aber sind nur allein die unzureichenden Möglichkeiten der Sprache und ihrer Logik gegeben, und mit diesen Möglichkeiten bleibt auch Derridas Trost ein schwacher und im eigentlichen Sinn erst Ansporn. *So unzureichend sie auch bleiben, sind sie doch gegeben, bereits von dieser unerhörten Spur gezeichnet, verheißen in ihr, die nichts verheißen hat. Diese Spur und diese Verheißung werden stets eingeschrieben in den Körper*

---

*chenbar wird in dem Sinne, daß es für ein dem signifikanten System zugehöriges Objekt gehalten wird, als dem Symbol untergeordnet, das es mit dem Zeichen setzt.*" (a.a.O., S.128. Hervorhebung im Original.) Aus den angeführten Zitaten wird deutlich, inwiefern die oben angestregten Bemühungen um die Negativität nicht dem von Kristeva eingeschlagenen Weg zu folgen vermögen. Zwar wird diese Übertragung auf die Psychoanalyse und ihre eigene Semiologie von Kristeva durchaus legitim und stringent vollzogen, doch geht durch diese Funktionalisierung und ihre damit einhergehende Konkretisierung sehr viel von der ursprünglichen Sprengkraft der totalen Unfaßbarkeit verloren.

<sup>134</sup> J. Derrida: *Wie nicht sprechen*. S.68. Hervorhebung im Original

<sup>135</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. S.265

<sup>136</sup> J. Derrida: *Wie nicht sprechen*. S.69

<sup>137</sup> a.a.O., S.70

<sup>138</sup> ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>139</sup> ebd.

*einer Sprache, in ihre Lexik und Syntax, aber man muß sie auch, mag sie auch noch so einmalig sein, wiederfinden können in anderen Sprachen, anderen Körpern, anderen Negativitäten zumal.*"<sup>[140]</sup>

Der Ansporn, auf den hier abgezielt wird, stellt sich also erneut in der Frage: Wie davon sprechen?

### 4.3 Die *différance* als Metapher der Prozessualität der Semiosis

Was bis hierhin erreicht wurde, läßt sich als eine Eingrenzung dessen verstehen, was den *Prozeß der Sinngebung als Ganzen* (Kristeva) ermöglicht, es ist bis hierhin der Raum abgesteckt und als solcher allererst erkannt, der die Semiosis in ihrer Prozessualität gewährleistet. Dabei jedoch zeigt sich, daß das Sprechen, das sich anschickt, den umgrenzten Raum mit Konkretion zu füllen, seinen Gegenstand stets verliert. Da das gesuchte "Wie" des Sprechens sich bislang immer auf die Sprache als Positivsprache erstreckt, sei noch einmal an deren grundsätzliche, d.h. identitätstheoretische Problematik erinnert.

Das Problem, in dem sich die dem Dogma der Identität verpflichtete und den Zwängen der Präsenz verfangene Positivsprache bewegt, läßt sich hinsichtlich ihrer Repräsentation durch das phonetische und graphematische Zeichen etwa so umschreiben: *In dem der phonetischen Schrift zugeordneten Spachsystem ist die logozentristische Metaphysik entstanden, die den Sinn des Seins als Präsenz bestimmt.*"<sup>[141]</sup>

Sinn des Seins als Präsenz bestimmen, heißt aber nichts anderes, als daß das Denken sich einem Dogma unterwirft, das Sinn und Wahrheit der Schrift allein im Erfassen der atomistisch begriffenen, positiven Elemente der Sprache gewährleistet sieht. Ein solches Identitätsdenken stößt aber in zweifacher Weise an seine ersten Grenzen. Zum einen setzt der Gebrauch der Wörter in Rede und Kommunikation ein Wiedererkennen und Identifizieren voraus, d.h. ihre potentiell unbegrenzte Wiederholbarkeit. Es ist also eine Identität des Signifikanten gefordert, die sich trotz aller empirischer Modifikation als Konstante feststellen lassen muß, denn *ein nur 'einmal' vorkommendes Zeichen wäre keins.*"<sup>[142]</sup> Damit gestaltet sich der Zeichenbegriff aber paradoxal, insofern die Wiederholungsstruktur notwendig die von ihr selbst geforderte Identität in Frage stellt, d.h. *diese Identität aber ist notwendig eine ideale.*"<sup>[143]</sup>

Der andere Weg, auf dem das Identitätsdenken sich selbst unterminiert, verläuft in der oben skizzierten Bahn, die ihren Ausgang von der Arbitrarität des Zeichnens nimmt. Arbitrarität als kontingent Verbindung zweier noch substantiell verstandener Komponenten, sprengt ihren eigenen Einbindungsgrund, insofern sie auf die destruiierende Einsicht zusteuert, nach der es gerade keine Verbindung *präexistenter* Glieder gibt, sondern das nun völlig anders zu verstehende Zeichen sich in einer je aktual ereignenden Synthese generiert. Diese aber läßt sich nur sinnvoll unter dem Kunstwort der *différance* denken, da das Zeichen seinen positiven Gehalt nun nicht mehr aus der Präexistenz von Signifikat/Signifikant, sondern allein aus der Entgegensetzung, Unterscheidung gegen anderes beziehen kann. Anders: *Die Idee der Vereinbarung selbst, also der Arbitrarität des Zeichens, kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizontes nicht*

<sup>140</sup> a.a.O., S.71

<sup>141</sup> J. Derrida: Grammatologie. S.76

<sup>142</sup> J. Derrida: Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt/M 1979, S.102

<sup>143</sup> a.a.O., S.104

*gedacht werden.*"<sup>[144]</sup> D.h. nicht die Identität des atomistischen Zeichens verspricht, den Sinn zu generieren, sondern die Differenz. Vollzieht sich der Akt der Unterscheidung jedoch im Moment der Synthese, erscheint das Zeichen allein als Setzung der Differenz.<sup>[145]</sup>

Diese Differenz jedoch zieht das Zeichen in den Wirbel einer Dialektik, insofern Differenz immer auf eine Differenzierung verwiesen ist, und umgekehrt. Die hier gemeinte Dialektik läßt sich noch zuspitzen, denn sie läuft auf eine ihr inhärente Struktur hinaus, die durchaus als paradoxal erkannt werden kann. Dies insofern, als sich das Zeichen als die reine Markierung der Differenz, bar jeglichen positiv designierenden Wertes generiert, es also seine positive Füllung in dem Augenblick gewinnt, in dem es sich aus der sich der Positivität gerade verweigernden Negativität konstituiert. D.h. *die 'Unmotiviertheit' des Zeichens verlangt nach einer Synthese, in der das ganz Andere sich als solches – ohne alle Einfältigkeit, ohne Identität, ohne Ähnlichkeit oder Kontinuität – ankündigt. Sich als solches ankündigt in dem, was es nicht ist.*"<sup>[146]</sup>

Am Ende stellt sich also die Frage nach der Möglichkeit der Anwesenheit des Anderen, d.h. die Frage nach Anwesenheit des Abwesenden, heraus als die Frage nach der Möglichkeit der Differenz überhaupt. Es wird also die Suche nach der Differenz, der Differenzierung in dem gedoppelten Sinn des aktual-resultativen, die Suche nach jenem Raum werden, in dem sich das Selbe und das Andere nicht mehr in der gewohnten Dichotomisierung gegenüberstehen. Es wird die Suche werden nach jenem Raum, dem Derrida den Namen der *Spur*<sup>[147]</sup> gibt, der sich jedoch als das *Außen* nur in dieser Metapher ankündigt, ohne der repräsentativen Sprache selbst zugänglich zu sein, deren Bedingung er als die Möglichkeit von Differenzierung erst ist. Und zwar der Differenzierung, die sich auf sich selbst wendet, die sich in sich selber gründet, da sie sowohl den Sinn generierenden Unterschied stiftet (aktual), als auch diese Je-Andersheit dauerhaft perpetuiert (resultativ). Die Frage nach der Anwesenheit des Abwesenden ist deshalb die Frage nach der Differenz, da Differenz hier im Sinne einer Umkehrung Spinozas, d.h. als eine Negation, die immer Determination ist, als das Zur-Schau-Bringen des *Gerade-Nicht*, als *Repräsentation* des Apräsenten verstanden werden muß.

<sup>144</sup> J. Derrida: *Grammatologie*. S.78. Hervorhebung im Original. Kann das Zeichen nicht vor der Schrift gedacht werden, bildet sich aber Schrift durch die Zeichen, so steuert dies auf einen Zirkel hin, dem Derrida durch das Postulat der Urschrift zu entkommen sucht. *Noch ehe das Sprachliche Zeichen überhaupt 'aufgezeichnet', 'repräsentiert', in einem 'Schriftsystemdargestellt' wird, impliziert es eine Ur-Schrift.*" (a.a.O., S.92) Als *Ur-Schrift* darf sie aber nicht nur als der der Graphematik vorgängige Bereich verstanden werden, sondern gründet umfassend auch die nicht-graphematische Schrift. *Die Ur-Schrift aber wäre in der Form und der Substanz nicht nur des graphischen, sondern auch des nicht-graphischen Ausdrucks am Werk. Sie soll nicht nur das Schema liefern, welches die Form mit jeder graphischen oder anderen Substanz verbindet, sondern auch die Bewegung der sign-funktion, die den Inhalt an einen - graphischen oder nicht-graphischen - Ausdruck bindet.* (a.a.O., S.105)

<sup>145</sup> Bei Saussure heißt dies: *Wenn beim [sprachlichen] Wert die Seite der Bedeutung einzig und allein durch seine Beziehung und Verschiedenheit mit anderen Gliedern der Sprache gebildet wird, so kann man dasselbe von seiner materiellen Seite sagen. Was bei einem Wort in Betracht kommt, das ist nicht der Laut selbst, sondern die lautlichen Verschiedenheiten, welche dieses Wort von allen anderen zu unterscheiden gestattet, denn diese Verschiedenheiten sind die Träger der Bedeutung.*" (F. de Saussure: a.a.O., S.140. Hervorhebung von J.C.)

<sup>146</sup> J. Derrida: *Grammatologie*. S.82. Hervorhebung im Original.

<sup>147</sup> *Es gilt die Spur vor dem Seienden zu denken. Aber die Bewegung der Spur ist notwendig verborgen, sie entsteht als Verbergung ihrer Selbst. Wenn das Andere als solches sich ankündigt, gegenwärtigt es sich in der Verstellung seiner selbst.*" (ebd.)

Das Denken, das die Ermöglichung von Sinn in der *différance* mit ihrem wechselseitigen Gründungsverhältnis von Anwesenheit/Abwesenheit erkennt, hat sich jäh dem Paradigma der Identität, der Präsenz entledigt. Doch die Sprache, in der sich dieser Prozeß der Entfremdung und Verabschiedung vollzieht, ist immer noch die der Repräsentation, der Positivität, aus der auch die von Heidegger und Derrida vollzogenen Durchstreichungen und mittels Anführungszeichen angestrebten Uneigentlichkeiten" kein Entkommen leisten. D.h. die Sprache, die hier als Positivsprache auftritt, stößt an ihre Grenzen, wenn sie den salto mortale" des Ausbruchs aus ihrer eigenen logozentristischen Bedingtheit mit den ihr immaneten, metaphysisch belasteten Mitteln versucht.

Ist somit die Grenze der Positivsprache erreicht und kann das Denken sich immer nur jener von Heidegger und Derrida vorgeführten Manier folgend als ein An- und Nachdenken in ständig neuen diskursiven Anläufen um den Kern herumschlingen, ohne seiner je mit eigenen Mitteln habhaft werden zu können, so rückt dieser Kern in die nicht unproblematische Nähe zu einer Krypta<sup>[148]</sup>, ja zum Mystischen, legt man Wittgensteins Kriterium zugrunde.<sup>[149]</sup>

## 5 Die formale Suche nach dem Ignotum "X"

### 5.1 Der calculus of indication (CI) als präsemiotischer Kalkül der Unterscheidung

Somit erwächst die Forderung, sowohl der in ihren Möglichkeiten unzulänglichen Positivsprache, wie gleichzeitig auch dem Schweigen Foucaults zu entkommen, das um seine Andersartigkeit gegenüber der *Intimität eines Geheimnisses*"<sup>[150]</sup> zwar wissen mag, dessen wortlose Ausdrucksstärke angesichts des sich zeigenden Obstakels jedoch sehr präntiös erscheint. Es bleibt also der Anspruch Günthers gerechtfertigt, der eben diesem Dilemma zu entkommen sucht, indem er eine Sprache konzipiert, die nicht mehr auf das positive Sein referiert, die Negativsprache. Demnach ist *dieselbe [...] keine Sprache, die in dem uns vertrauten Sinne Erkenntnisse vermittelt, die sich auf ein vorgegebenes Sein beziehen.*"<sup>[151]</sup> Negativsprache erschöpft sich aber nun nicht darin, eine künstliche Sprache zu sein, die den natürlichen Sprache gegenüber gestellt würde, denn auch künstliche Sprachen bleiben dem Konzept der Positivsprache verhaftet. Auf der anderen Seite heißt Negativsprache aber auch nicht, Umgangs- oder Positivsprache zu formalisieren und dem Gesetz der Zahl zu unterwerfen, *sondern die Bedingungen der Möglichkeit von natürlicher und künstlicher Sprache überhaupt sollen eingeschrieben werden.*"<sup>[152]</sup> Wem dieses Pro-

<sup>148</sup> Als eine Krypta wird hier jener nicht zugängliche (Un)Ort verstanden, der, ähnlich dem nicht existenten und dennoch strukturierenden Zentrum des Spinnennetzes, als das nicht ausgesprochene/ aussprechbare Wort, den Diskurs dahingehend leitet, daß dieser *als dessen Vermeidung* gezwungen ist ständig um das nicht Sagbare zu kreisen. Vgl. J. Derrida: Fors. in: N. Abraham, M. Torok: Kryptonimie. Das Verbarium des Wolfsmanns. Frankfurt/M Berlin Wien 1979, S.5-58

<sup>149</sup> *Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.*" L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Satz 6.522. Schriften I, Frankfurt/M 1980

<sup>150</sup> M. Foucault: Subversion des Wissens. S.51

<sup>151</sup> G. Günther: Beiträge III, S.294

<sup>152</sup> R. Kaehr: Einschreiben in Zukunft. Bemerkungen zur Dekonstruktion des Gegensatzes von Formal- und Umgangssprache in der Güntherschen Theorie der Negativsprachen und der Kenogrammatik als Bedingung der Möglichkeit extraterrestrischer Kommunikation. In: ZETA 01 - Zukunft als Gegenwart. Berlin 1982, S.191-238, hier S.201

gramm zu Kantisch anmutet, der mag sich klarmachen, daß hiermit nichts anderes eingefordert ist, als eine Sprache, resp. Schrift, *die ohne Verdinglichung die verdrängte Genese der Semiotik einzuschreiben vermag; die Semiosis in ihrer Prozessualität positiv gefaßt.*"<sup>[153]</sup>

Wenn an dieser Stelle von Positivität der Prozessualität die Rede ist, darf das nicht dahingehend verstanden werden, als sei hiermit wieder der Rahmen der Negativität verlassen. Daß hier von Positivität gesprochen werden kann, findet seinen Grund darin, daß der Begriff nunmehr eine Transformation durchlaufen hat, insofern er seine Verwendung auf dem Boden der Negativität findet. Denn die ursprüngliche Positivität, im Sinne der Präsenz und Identität kann hiermit nicht gemeint sein, da es ihr gerade wesentlich nicht möglich ist, Prozessualität abzubilden.

Prozessualität, Hegelsch gesprochen *das Werden*, entzieht sich ja dem Bereich des Seins. Was hiermit gemeint ist, zielt vielmehr auf jenen Bereich der Gleichursprünglichkeit von Sein und *Nichts*, der wechselseitigen Bedingtheit von An- und Abwesenheit, so daß hier an das positive Angeben des Negativen, des nicht Verdinglichten zu denken ist.

Wenn nun also Negativsprache darauf zielt, die *Bedingung der Möglichkeit von Sprache überhaupt*, die *verdrängte Genese der Semiotik* darstellbar zu machen, und wenn als diese Bedingung die Differenzierung erkannt wurde, dann muß das Hauptinteresse einer Negativsprache also in der Abbildung der Differenz, in der Darstellung des Prozesses der Differenzierung liegen.<sup>[154]</sup> Wenn darüberhinaus als eine weitere Bedingung der Negativsprache

<sup>153</sup> J. Ditterich, R. Kaehr: Einübung in eine andere Lektüre. Diagramm einer Rekonstruktion der Güntherschen Theorie der Negativsprachen. In: PhJb.86, 1979 2Hb, S.385-408, hier S.387, Hervorhebung von J.C. In diesem Text findet sich eine komprimierte, dennoch äußerst klare Darstellung der Genese der Güntherschen Theorie, am Leitfaden der Negativsprachen entwickelt.

<sup>154</sup> Wie unmittelbar und unausweichlich dieser Nexus von Sprache und Unterscheidung ist, wird deutlich, wenn Heideggers Ausführungen über die Sprache in folgender Passage gipfeln: *Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schieds. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.*" (Unterwegs zur Sprache. S. 30. Hervorhebung im Original.) Allerdings dürfen diese Zeilen nicht dazu verleiten, den *Unter-Schied*, auf den Heidegger hier abzielt, schlicht mit *Differenz* in dem oben intendierten Sinn zu identifizieren. Ausdrücklich wendet sich Heidegger gegen eine Bestimmung des *Unter-Schieds* als Maßstab von Beziehungen oder Identitäten. *Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation.*" Vielmehr erscheint der *Unter-Schied* hier als eine Art von Medium, innerhalb derer Welt und Dinge gleichzeitig mit-, durch-, und doch nebeneinander verweilen. Somit kommt dem *Unter-Schied* eine höchst dynamische Komponente zu. *Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt.* In der Mitte der zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied." (a.a.O., S. 24. Hervorhebung von J.C.) Heidegger siedelt den *Unter-Schied* zwischen Welt und Ding an, ja er erkennt in ihm die Dimension für Welt und Ding, *insofern er [der Unter-Schied] Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von Welt und Ding.*" (a.a.O., S.25) Hierin aber ist struktural eine deutliche Parallele zur Differenzierung angelegt, wenn diese (wie der *Unter-Schied*, der in der Innigkeit Welt und Dinge scheidet, dauerhaft geschieden hält und sie so in ihr eigenes er-mißt) im Syntagma scheidet, identifiziert und so erst die Bedingung für das Aus- und Zueinander der Zeichen schafft. *Unüberhörbar ist die Differenz zwischen zwei Phonemen, die allein ihr Sein und Wirken als solche ermöglicht.*" (J. Derrida: Randgänge der Philosophie. S.31. Hervorhebung, JC) Und ebenso, wie die Differenz immer schon die Differenzierung voraussetzt sowie umgekehrt, gilt dieses Postulat der Dialektik auch für den *Unter-Schied*. *Der Unter-Schied west schon als das Gewese, woher sich der Austrag von Welt und Ding ereignet.*" (M. Heidegger: Unterweg zur Sprache. S.27. Hervorhebung von J.C.) D.h. der *Unter-Schied*, der zwar trennt und geschieden hält, erschöpft sich nicht darin, postumes Nachzeichnen von Ungleichheiten zu sein, sondern bereitet Kraft seiner trennenden Wirkung innerhalb der *Innigkeit* den Boden, auf dem

die Loslösung von der Begrifflichkeit, der Präsenz der Positivsprache gilt, d.h. die Hinwendung zur Zahl, zum Formalismus, dann muß als ein Versuch in diese Richtung der berühmte Kalkül des George Spencer Brown gelten.<sup>[155]</sup>

Dabei darf der eindeutig mathematische Hintergrund auf dem und für den Spencer Brown seinen *calculus of indication* formuliert nicht darüber hinwegtäuschen, daß hiermit *a non-dualistic attempt to set foundations for mathematics and descriptions in general*<sup>[156]</sup> angelegt ist. D.h. eine logische Fundierung der Mathematik ist als eine Fundierung der Logik der Unterscheidung und Bezeichnung im gleichen Maße auch die logische Fundierung von Beschreibung überhaupt, da sich Beschreibung allererst auf dem Boden von bereits Unterschiedenem/Bezeichneten ereignen kann. Eine solche (Be)Gründung der Beschreibung entspricht aber parallel dem hier eingeforderten Aspekt, Semiosis in ihrer Prozessualität sichtbar zu machen, also in einen der klassischen Semiotik vorgelagerten Bereich einzudringen, insofern auch hier eine Mechanizität vorgeführt werden soll, die dem mathematischen Alltagsgeschäft immer schon zugrunde liegt. Ebenso wie Sprache erfolgreich gehandhabt werden kann, ohne auf die sinngenerierenden Strukturen zu reflektieren, läßt sich für die Mathematik feststellen, *that by the time we have started to work in it we are already fully acquainted with its formalities and possibilities without anywhere having set out with the intention of describing them as such.*<sup>[157]</sup>

Neben dieser Parallele, die die Stellung und Intention des *calculus of indication* betrifft, ist in dem hier behandelten Kontext, der ja nicht in eine grundlagentheoretische Analyse der Mathematik aus-ufern soll, von Bedeutung, daß der Kalkül anhebt mit der Aufforderung: *Draw a distinction.*<sup>[158]</sup> So schlicht und unscheinbar dieser Satz auch formuliert sein mag, darf dies jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß hierin ein komplexes Zusammenspiel von impliziten Prämissen und darauf fußenden Konsequenzen angelegt ist, womit dieser harmlos anmutende Satz am Anfang des Kalküls nahezu die gesamte Breite des Problems der Unterscheidung in sich schließt. Das bedeutet nun nicht, daß der restli-

---

Welt und Ding allererst erscheinen können. *Das gesammelte Heißen, das Geheißen, als welches der Unterschied [sc.] Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der Stille.*" (a.a.O., S.30) Spricht die Sprache aber als das Geläut der Stille und west sie *als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Ding*" (ebd.), so ist damit deutlich, daß das hier angeführte Sprechen nicht das der menschlichen Rede sein kann. Der Mensch muß vielmehr lernen *im Sprechen der Sprache zu wohnen*, um zu sprechen muß er *hinhörend-entnehmend* der Sprache *entsprechen*. Ist das Geläut der Stille zwar nichts Menschliches (vgl. ebd.), so bleibt die Bestimmung des Menschen jedoch der Sprache verpflichtet, und *das Menschenwesen ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille übereignet bleibt. Solches Ereignen ereignet sich, insofern das Wesen der Sprache, das Geläut der Stille, das Sprechen der Sterblichen braucht, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten.*" (ebd. Hervorhebung im Original.) Die Sprache als der dem Menschen entzogene Bereich, in den hinein und aus dem heraus er sein Sprechen erst bilden kann, das Sprechen aber umgekehrt als die notwendige Bedingung der Idealität der Sprache im Sinne einer Metexis zur Realität zu verhelfen. In erstaunlicher Duplizität heißt es bei Saussure: *Die Sprache ist erforderlich, damit das Sprechen verständlich sei und seinen Zweck erfülle. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache sich bilde.*" F. de Saussure: a.a.O., S. 22) Es zeigt sich also, daß sich im Hinblick auf den *Unter-Schied* innerhalb der Heideggerschen Konzeption einer Ding und Welt stiftenden Sprache, deren Nach- und Vorhören der Mensch sein Sprechen erst entlehnt, sich - obwohl auf einer der Semiologie deutlich verschiedenen Ebene angesiedelt - dennoch deutliche strukturelle Entsprechungen markieren lassen.

<sup>155</sup> G. Spencer Brown: *Laws of Form*. Toronto et al. 1973

<sup>156</sup> F.J. Varela: *Principles of Biological Autonomie*. New York Oxford 1979, S.110. Hervorhebung von J.C.

<sup>157</sup> G. Spencer Brown: *Laws of Form*. S.XIV

<sup>158</sup> a.a.O., S.3

che Text der *laws of form* überflüssig wäre, vielmehr ist hier gemeint, daß die Annäherung an eine formal konsistente und operationale Abbildungsmöglichkeit der Differenzierung nicht erst einer auf ihrem Boden vollständig ausformulierten Algebra und Arithmetik bedarf, sondern daß das Gelingen einer nicht positivsprachlichen Darstellung der Differenz sich bereits in den basalen Prämissen sowie der zugrundeliegenden Axiomatik entscheidet. Denn bereits hier läßt sich darüber befinden, inwieweit der für den Kalkül entwickelte Begriff der Unterscheidung den oben skizzierten theoretischen Anforderungen entspricht. Ein solches Absehen von der diffizilen Ausarbeitung und den jeweiligen Funktionsweisen der *primary arithmetic* sowie der darauf fußenden *primary algebra* rechtfertigt sich also insofern, als innerhalb eines Satzsystems der in relativer Freiheit gewählten Axiomatik immer eine besonders exponierte Stellung zukommt. Dies zum einen dahingehend, daß die Formulierung und Ausrichtung der Axiomatik im gleichen Moment Programmatik und grundlagentheoretische Einbindung des Gesamtsystems bestimmt, wie zum anderen ihre Konsistenz über die Leistungsfähigkeit des Systems entscheidet. Kann also für den hier verfolgten Zusammenhang die Präambel" des Spencer-Brown-Kalküls nicht den Ansprüchen genügen, so bedarf es nicht erst der Mühen, den Gesamtkalkül auf seine Schlüssigkeit hin zu überprüfen, da in der zugrundeliegenden Axiomatik die entscheidende Konzeption der Differenz entwickelt wird.

Beginnend mit der oben angeführten Aufforderung, eine Unterscheidung zu treffen, läßt sich als eine erste Prämisse festhalten, daß es für Spencer Brown überhaupt einen Raum gibt, innerhalb dessen sich die Unterscheidung ereignen kann, sowie – notwendig damit verknüpft – die Existenz eines Agenten präsupponiert ist, der diese Unterscheidung vollzieht. Jedoch zeigt sich, daß die Rede, Raum und Agent seien notwendige Voraussetzungen der Unterscheidung, nur sinnvoll von einem externen Beobachter ausgesprochen werden kann. Nur wer von außen einen Agenten beobachtet, der eine Unterscheidung trifft, kann ein solches lineares Folgeverhältnis erkennen, und das heißt unterscheiden. Allerdings muß sich ein solcher externer Beobachter die Frage stellen, auf welchem Weg *er* diese Unterscheidung vollzieht, die ihn selbst wiederum zu einem Agenten macht.

Will man hier nicht einem infiniten Regreß verfallen, bietet sich eine aus der Systemtheorie geläufige Alternative, wonach ein System, um nicht in der Homogenität der Umgebung aufzugehen, sich, in einem Akt der Unterscheidung von dieser, allerst selbst setzt.<sup>[159]</sup> D.h. lebende und somit auch kognitive Systeme bedürfen des Aktes der Negation, die sie als das Andere der Umgebung erscheinen läßt, wobei die hier intendierte Negation im Sinne eines *Nicht-Ich* durchaus als Unterscheidung interpretiert werden kann. Insofern nun also die Unterscheidung als initiale Differenzierung des Agenten, der sich als nichtidentisch mit dem Raum weiß, den Agenten erst (für sich) erscheinen läßt, kann der Agent nicht mehr länger als vorgängige Bedingung der Unterscheidung angesehen werden. Allerdings verbietet sich auch die einfache Umkehrung, also die Unterscheidung als Grund des Agenten, da diese ja nur von ihm im Akt der Selbstunterscheidung vollzogen werden kann. Diese Simultaneität von bereits existentem Agent und der gleichzeitig ihn generierenden Unterscheidung bringt Ranulph Glanville in die prägnante Formulierung: *das Treffen der Unterscheidung ist die Existenz des Agenten.*"<sup>[160]</sup> Allerdings ist es nicht verständlich, warum Glanville mit dem Vollzug der Unterscheidung bei der Existenz des Agenten einhält und nicht im selben Augenblick die Setzung des Raumes konzidiert. Denn wenn der Agent sich im Akt der Unterscheidung identifiziert, so kann er dies nur sinnvoll

<sup>159</sup> vgl. etwa G. Günther: Beiträge II, S.213f

<sup>160</sup> R. Glanville: Objekte. Berlin 1988, S.152



tun, wenn er sich als das Gegenüber eines Anderen versteht, was im allgemeinsten Fall das All dessen ist, was er nicht ist, also der ihn umgebende Raum. Somit muß der soeben zitierte Satz dahingehend ergänzt werden, daß das Treffen der Unterscheidung die Existenz des *Agenten und des Raumes* ist.

## 5.2 Der mark of distinction als Form der différence

Sind damit die Apriori-Probleme im Verhältnis von Agent, Raum und Unterscheidung in einem simultan-wechselseitigen Gründungsverhältnis aufgehoben, so gilt es nun auf die eigentliche Unterscheidung einzugehen, d.h. den Blick auf die in der Axiomatik bereitgestellte Bestimmung der Unterscheidung zu lenken. Dabei erscheint eine Unterscheidung, deren Notation sich im *mark of distinction* (.) ausdrückt, als eine Aufteilung, die den vormals homogenen Raum in zwei nun durch diese Grenzlinie getrennte Räume scheidet. Die Unterscheidung, die sich gemäß des *mark* vollzieht, definiert sich demgemäß als das Setzen einer Grenze im Raum *with separate sides so that a point on one side cannot reach the other side without crossing the boundary.*<sup>[161]</sup> Dabei bildet die konvexe Seite des *mark* dessen Außenseite, während die konkave Seite als Innenseite erscheint. Dieser Innenseite nun gilt es, besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, insofern sich hier die bereits im Zusammenhang der *différance* angesprochene Aspekt Doppelung der Differenzierung erkennen läßt. Jene Doppelung, die den Akt der Unterscheidung zum einen in seiner prozessualen Dimension erscheinen läßt, womit das Ziehen der Unterscheidung mit dem Setzen des *mark* koinzidiert, und die zum anderen das resultativ Unterschiedene generiert, was bei Spencer Brown durch den indizierte Wert der Unterscheidung auf der Innenseite des *mark* angezeigt wird (p|). D.h. Unterscheidung erschöpft sich nicht darin, als Akt der Grenzziehung reine Teilung des Raumes zu sein (*distinction*), sondern ist immer und gleichzeitig auch die Bezeichnung (*indication*) der nunmehr generierten Seiten des *mark*. Diese Bezeichnung liefert aber mehr als das bloße Erkennen von Innen- und Außenseite, insofern das Diesseits der Grenze, also der Inhalt der Innenseite einen Wert annimmt, der als *value of the expression* auch benennbar ist. Hinter dieser Benennbarkeit verbirgt sich nichts anderes, als jenes Schema, das oben im Zusammenhang mit der Problematik von *ursprünglicher* Setzung und Identifizierung des Agenten auftauchte. Wie dort der Agent in einem Akt der Selbstdifferenzierung und -identifizierung zur Existenz gelangte, so vollzieht die *distinction*, indem sie ein Eines gegen ein Anderes in Opposition setzt, simultan auch die *indication*, da sich eine Unterscheidung immer nur sinnvoll anhand als unterschiedlich erkannter Kriterien vollziehen kann. Diese Kriterien sind aber – einmal gebildet – auch benennbar. D.h. von Differenzierung in ihren vollen Gehalt kann erst dann gesprochen werden, wenn sie als wechselseitige Gründung und Verwiesenheit von Unterscheiden ( | ) und Unterschiedenem (p|) verstanden wird, die sich im selben Akt simultan generieren.<sup>[162]</sup> Genau hierin aber bestand das Problem, das die *différance* aufwarf, nämlich die Frage nach einer adäquaten Abbildung jenes Sowohl-als auch, das sich als präsemiotische, Sinnkonstitution ermöglichende Funktion" einer prozessualen Darstellung dem Rahmen der Positivsprache entzog. Wenn nun für Spencer Brown eine Unterscheidung aber auch in

<sup>161</sup> G. Spencer Brown: a.a.O., S.1

<sup>162</sup> Insofern die Unterscheidung gar nicht ohne den von ihr unterschiedenen Inhalt gedacht werden kann (und umgekehrt), beide vielmehr als verschiedene Aspekte (aktual/resultativ) *eines* Phänomens" verstanden werden müssen, scheint das Problem, mit dem Glanville angestrengt ringt, einer Hypostasierung der aktuellen Seite der Unterscheidung zu entspringen. Für ihn entsteht daher das Problem, *daß ad infinitum immer wieder eine weitere Unterscheidung getroffen werden muß, wenn man zwischen der Unterscheidung selbst und dem, was sie enthält, unterscheiden will.*" (R. Glanville: a.a.O., S.153. Vgl. auch S.170-173)

jenem simultanen Zugleich von *distinction* und *indication* besteht, muß diese Dialektik in irgendeiner Form Eingang in seinen Kalkül finden.

Es zeigt sich, daß das Problem zwar explizit reflektiert wird, die von Spencer Brown projektierte Lösung jedoch nicht der eigentlichen Dialektik der Problemstellung gerecht wird. Dies insofern als er der paradoxal anmutenden Situation, daß eine Unterscheidung die doppelte Funktion von Bezeichnung und Unterscheidung zugleich erfüllen soll, dadurch zu entgehen sucht, daß die Unterscheidung in einer zirkulären Bewegung wieder in das von ihr vormals Unterschiedene eintritt. Mit der Figur des sogenannten *re-entry* wird nun aber nicht ein dialektisches Wechselspiel initiiert, da die damit beschriebene Zirkularität sich letztlich wieder in eine lineare Darstellung überführen läßt. Dies deswegen, weil der *re-entry* sich in der Zeit ereignet, und das heißt immer in einem klar bestimmbareren Verhältnis der Sukzession.<sup>[163]</sup> Zwischen Unterscheidung und Unterschiedenem läßt sich auch durch das Zurückbiegen der Form der Unterscheidung in das von ihr Unterschiedene eine eindeutige Zeitenfolge nicht umgehen, vielmehr tritt das Verhältnis als ein Abhängigkeitsgefüge von vorzeitiger *distinction* und nachzeitiger *indication* in der Figur des *re-entry* erst deutlich hervor, nicht zuletzt indiziert durch die Präfigierung des Terminus.

Insofern mag Dirk Baecker zwar mit Recht sagen, daß man es bei Unterscheidungen mit *selbstreferentiellen Operationen zu tun hat*"<sup>[164]</sup>, jedoch stellt sich die Frage, inwieweit damit ein Fortschritt erreicht ist, wenn Selbstreferentialität dann allein als Ausdruck einer funktional in sich geschlossenen Bezüglichkeit innerhalb einer Operation rangiert, ohne darüber Rechenschaft abzulegen, wie diese Bezüglichkeit intern strukturiert ist. Ein Blick darauf nämlich würde in dem von Baecker angeführten Kontext erkennen müssen, daß die Form der Unterscheidung bei Spencer Brown letztlich immer noch einem Ursprungsdenken verhaftet ist, die erwähnte Selbstreferentialität – wenn davon überhaupt die Rede sein kann – eine nachträglich vermittelte ist. Dies dahingehend, als die Figur des *re-entry* einer echten Selbstreferentialität der Unterscheidung entgegenarbeitet, da mit dem Wiedereintritt der Unterscheidung in das Unterschiedene der (in der *différance* noch deutlich erkennbaren) *Aspekt Doppelung* der Unterscheidung eine ontologisierende Gründung zweier Entitäten angelegt ist, nämlich *mark* und *value*. Dieses Mißverständnis, das ja bereits Glanville die Probleme bescherte, führt darüberhinaus zu der höchst unliebsamen Konsequenz eines infiniten Regresses. Denn wie soll der Prozeß der Unterscheidung, die sich in das Unterschiedene zurückgebogen hat, um es als *value* gegenüber dem *mark* zu identifizieren, zu einem Stillstand kommen, wenn nun an die Unterscheidung wiederum die Forderung ergeht, sich selbst von dem soeben indizierten Wert abzusetzen. Dies muß sie aber notwendig, da das Unterschiedene nicht das Unterschiedene wäre, wenn die Unterscheidung als solche sich nicht von ihm unterscheiden würde. Die Unterscheidung, die in das Unterschiedene wiedereingetreten ist, um es gegenüber sich selbst zu unterscheiden, muß nun wieder an ihre alte Position zurückkehren, da hier ja jetzt ein neues Unterschiedenes

<sup>163</sup> Insofern unterscheidet sich die hier angesprochene Zirkularität von jenen zirkulären Strukturen bei Heidegger, die als atemporale sich einem bei Spencer Brown noch zu erkennenden Ursprungsdenken entziehen. Auf die Simultaneität und somit Ursprungslosigkeit des Zirkels bei Heidegger weist deutlich Erasmus Schöpfer hin, wenn er ausführt, daß beide Seiten der Bildung zusammengehören, tatsächlich wesenhaft dasselbe sind und sagen und doch nicht so leer identisch sind wie  $2 = 2$ . Die Hälften eines Kreises, jederzeit aus diesem herauslösbar und doch in der Existenz als Kreishälfte nur möglich in der Existenz der jeweils anderen, gleichen und so beide in der Existenz des ganzen Kreises." (E. Schöpfer: Die Sprache Heideggers. S.201)

<sup>164</sup> D. Baecker: Die Kunst der Unterscheidungen. in: ars electronica (Hg): Im Netz der Systeme. Berlin 1990, S.7-39, hier S.16f

sitzt. Die Folge ist also ein erneuter *entry*, ein *re-re-entry*, womit aber die unendliche Hierarchie der Metaebenen eröffnet ist.

D.h. wenn *mark* und *value* nicht als zwei Seiten einer Medaille aufgefaßt werden, die simultan sich wechselseitig generieren, sondern als zirkulär vermittelte Größen gelten, dann geht die Rede von Selbstreferentialität eigentlich fehl, und verschleiert die implizit angelegt Unendlichkeit in der Stufenfolge von Gründen und Begründen. Selbstreferentialität meint dann nämlich nur, daß eine Unterscheidung einen Unterschied macht<sup>[165]</sup>, womit aber über eine sprachlich amüsante Aussage hinaus keinerlei Klärung erreicht wird. Im Gegenteil scheint eine solch tautologische Formulierung der Selbstreferenz das Problem eher zu verdecken, insofern einerseits unter dem Deckmantel des geschlossenen Kreises, der eigentlich jedoch eine nach oben ungeschlossenen Spirale ist, immer noch dem Ursprungsdenken gehuldigt wird.<sup>[166]</sup> Andererseits, und das ist in diesem Zusammenhang von größerer Bedeutung, verschleiert die vorschnelle Rede von der selbstreferentiellen Struktur der Unterscheidung die Tatsache, daß bei Spencer Brown sich ganz im Gegensatz dazu zwei verschiedene Größen aufeinander beziehen, die (als Akt und Resultat) verschieden und eben nicht dasselbe sind. Aus diesem Grund versprechen die Bemühungen Varelas keinen Erfolg, da er nicht an der Wurzel des Problems ansetzt, die in der Zweiteilung der Unterscheidung in die voneinander getrennten Entitäten von *mark* und *value* angelegt ist. Wenn er in seinem *extended calculus of indications* die neue Form des *self-cross* ( |\_| ) einführt, um den *re-entry* als dritte Form (neben *unmarked state* und *marked state*) von seiner Prozeßhaftigkeit zu befreien, so erkennt er zwar eine Schwäche Spencer Brown's, sieht aber nicht darauf, daß diese nur ein Symptom bzw. Epiphänomen eines tieferliegenden Problems ist.<sup>[167]</sup>

Die hier zugrundeliegende Struktur, nach der Unterscheidung (*mark*) und Unterschiedenes (*value*) als eigenständige Größen erscheinen, kann nämlich nicht dadurch korrigiert werden, daß ihr relationales Beziehungsgefüge im Gegensatz zur ursprünglichen Auffassung bei Spencer Brown nun nicht mehr als ein prozessual vermitteltes angesehen wird, sondern der darin angelegten Sukzession und infiniten Regression durch das neue Formkonstrukt des *re-entry* im *self-cross* zu entgehen versucht wird. Wiedereintritt als *Form* interpretiert ändert nichts an der Problematik einer ontologisierenden Zweiteilung, innerhalb derer sich dann die folgenschwere Hypostasierung von zwei Aspekten ein und desselben Phänomens nicht vermeiden läßt. Hierin aber liegt die eigentliche Schwierigkeit, gilt es, eine adäquate Abbildungsform für eben jenen dialektischen Wechsel zu finden, in dem sich Unterscheidung und Unterschiedenes unausgesetzt zueinander verhalten, ohne sich dabei in jeweiliger Verdinglichung gegenüberzustehen. Das bedeutet dann zum einen, daß die im Spencer-Brown-Kalkül noch enthaltene Linearität, die sich aus einem deutlichen Ursprungsdenken

<sup>165</sup> So etwa Gregory Bateson: Form, Substanz und Differenz. in: ders.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M 31990, S.576-597, hier S.582

<sup>166</sup> Kaehr weist daher auch eindringlich darauf hin, daß die Metapher der Zirkularität nicht per se Selbstreferentialität in dialektischer Nichtursprünglichkeit impliziere, was sich bereits dadurch anzeige, daß sie in sich eindeutig definiert ist und zu voller Präsenz gelangen kann, der Erkenntnis in Evidenz gegeben und ohne logische Probleme darstellbar ist." (R. Kaehr: Vom Selbst" in der Selbstorganisation. Reflexionen zu den Problemen der Konzeptionalisierung und Formalisierung selbstbezoglicher Strukturbildung. in: W. Niegel, P. Molzberger (Hgg): Aspekte der Selbstorganisation, Heidelberg et al. 1992, S. 170-183, hier S.180)

<sup>167</sup> vgl. F.J. Varela: Principles of Biological Autonomy. Kap.12, S.122-169, sowie ders.: A Calculus of Self-reference. In: Int. J. General Systems 2, 1975, S.5-24

herleitet, zugunsten einer tatsächlichen Gleichursprünglichkeit aufgegeben werden muß, die dann durchaus als Zirkularität verstanden werden darf, wie sie etwa bei Heidegger begegnet.<sup>[168]</sup> In diese Richtung zielen die Bemühungen Varelas.

Zum anderen aber, und darüber sieht der Chilene hinweg, muß erkannt werden, daß die von Bateson apostrophierte selbstreferentielle Struktur der Unterscheidung nicht darin bestehen kann, sie als Beziehungsgefüge zweier von einander getrennter und also distinkt benennbarer Einheiten aufzufassen. Eine solche Beziehung ist eindeutig eine heteroreferentielle. Damit aber tritt Anspruch und Realität des *calculus of indication* deutlich auseinander, insofern der Kalkül als eine operationale Form der Selbstreferenz antritt, aber bereits in den grundlegenden Strukturen deutlich heteroreferentielle Eigenschaften aufweist. Dieser Widerspruch tritt an weiterer Stelle deutlich zutage, genauer in der erkenntnistheoretischen Konzeption des Kalküls und der darin enthaltenen Anlage der *indication*. Kaehr weist diesbezüglich darauf hin<sup>[169]</sup>, daß mit der Ausgangsbasis *draw a distinction*", die ja nur von einem Agenten vollzogen werden kann, eine grundsätzlich heteroreferentielle Struktur angelegt ist. Denn jede Unterscheidung bildet ein Objektivationsverhältnis aus<sup>[170]</sup>, innerhalb dessen sich ein Agent auf ein von ihm verschiedenes Anderes bezieht, bzw. umgekehrt *verlangt* [die Unterscheidung] *eine strenge Trennung zwischen Indikator (Observer) und Indikand (Marke)*.<sup>[171]</sup> Hier, wo sich ein Eines auf ein Anderes (heteros) bezieht, kann also eindeutig und allein von Heteroreferenz gesprochen werden. Gleichzeitig jedoch findet sich bei Spencer Brown hinsichtlich des *observers* die Bestimmung: *An observer [...] is also a mark*.<sup>[172]</sup>, womit der *observer* einerseits die *distinction* vollzieht,

<sup>168</sup> Wenn Hegel und Heidegger deutlich gespürt haben, *daß die Versuche, aus dem traditionellen Bereich der Positivsprache auszubrechen, auf ringförmige Strukturen führen*" (G. Günther: IGN, S.26), dann darf ihr Schreiben als ein vehementes, in Günthers Augen allerdings zum Scheitern verurteiltes Anarbeiten gegen das Identitätsdenken verstanden werden, welches, aufgrund seiner nicht mehr unilinearen Struktur, einen grundsätzlich anderen Begriff von Zirkularität generiert. *Zirkularität in der Mehrlinigkeit ist nicht mehr Zirkularität in der Linie, sondern, metaphorisch gesprochen, im Netz, denn eine mehrlinige Konzeption von Zahl und Zeichen ist flächig, gibt also genügend Raum, um einen Kreis, wie auch alle anderen planimetrischen Figuren zu ziehen und zu beschreiben. Ohne sich der Präsenz anheimzugeben, zeigt sich eine Figur, die auf verschiedenen Wegen und nicht in sich selbst Anfang und Ende ist: Die chiastische Selbstrückbezüglichkeit.*" (Eva Meyer: Das Phantasma der Selbstgeburt. S.162f. Hervorhebung im Original) Inwieweit Hegel und insbesondere Heidegger dies gelungen ist, auf der Basis der Positivsprache überhaupt gelingen konnte, darf mit Recht angezweifelt werden. Außer Frage jedoch steht der durchgängig zu spürende Versuch, die Grenzen der Identität zu sprengen, in Bereiche jenseits der Linie einzudringen, und somit in der Ebene vermittelte (Selbst-) Rückbezüglichkeiten zu erreichen, die sich in ihrer Zirkularität deutlich von den oben beschriebenen, letztlich immer linearen Kreisstrukturen unterscheiden. Viel hängt offensichtlich vom Maß des Wohlwollens ab, mit dem vor allem Heidegger begegnet wird, wenn das Urteil darüber ansteht, ob dieses Spüren-lassen" als in der Sprache maximaler und also gelungener Versuch anzusehen ist, oder ob dieser Zugang erreicht wird *mit sprachlichen Verrenkungen, die jedes erlaubte Maß übersteigen.*" (G. Günther: IGN, S.26)

<sup>169</sup> vgl. R. Kaehr: Neue Tendenzen in der KI-Forschung. Meta-kritische Untersuchungen über den Stellenwert der Logik in der neueren Künstlichen-Intelligenz-Forschung. Stiftung Warentest. Berlin 1980

<sup>170</sup> Dies gilt auch für die von Glanville zurecht als initiale Existenzgründung des Agenten angeführte Selbstunterscheidung, insofern hier ein - wenn auch unspezifiziertes - Objektivierungsverhältnis von System (Indikator) und Umgebung (Indikand) besteht.

<sup>171</sup> R. Kaehr: Neue Tendenzen. S.23

<sup>172</sup> G. Spencer Brown: a.a.O., S.76. Wenn hier der *observer* als *mark*, bzw. als *distinction* bestimmt wird, so darf dies nicht dahingehend verstanden werden, als komme hierin der von Glanville angesprochene Sachverhalt zum Ausdruck, wonach das Treffen der Unterscheidung die Existenz des Agenten bedeutet. Letzteres läßt ja den Agenten als *observer* gerade in seiner Identität simultan erst entstehen, indem die Unterscheidung als ein qualitativ von ihm verschiedener und von ihm vollzogener Akt sich ereignet. Genau diese kategoriale Andersheit von Agent und Unterscheidung liefert Glanville die sich aus dieser

er andererseits aber selbst auch eine *distiction* ist. Bedeutet dies also die Identität von Unterscheidung und Agent, wie Spencer Brown es ausdrücklich betont<sup>[173]</sup>, so läßt sich daraus ableiten: *eine Distinction vollzieht eine Distinktion, eine Marke markiert eine Marke.*<sup>[174]</sup> Damit aber ist nun eine eindeutig selbstreferentielle Struktur ausgebildet, in der sich der Indikator als Unterscheidung auf eine Unterscheidung und also auf sich selbst bezieht. Resümierend läßt sich also festhalten: *Zwischen Konzeption und Formalismus der Indikation besteht somit selbst ein Widerspruch.*<sup>[175]</sup>

### 5.3 Die Monokontextualität des CI als Grenze seiner Selbstreferentialität

Diese Widersprüchlichkeit zu erkennen, heißt nun aber für den Kalkül, daß hiermit offenbar nicht die gesuchte Formalisierung für den Prozeß der Differenzierung erreicht wird, die ja, wie Baecker zurecht anführt, eine selbstreferentielle Operation ist. Der *calculus of indication* sowie Varelas Weiterentwicklung zeigen vielmehr, daß sie gemeinsam auf den beiden Säulen von Hetero- und Selbstreferentialität ruhen. Heteroreferentialität jedoch darf nicht ins Spiel kommen, wenn es darum geht, eine nicht positiv-sprachliche Abbildungsform zu finden, für jene nicht von einem Ursprung her gedachte dialektische Struktur, wie sie sich in der *différance* andeutet. Hier war ja gerade das simultane, und das heißt das nicht mehr auf eine Linearität zurückführbare, wechselseitige Gründen von Unterschied und Unterschiedenem der zentrale Aspekt, der sich als die Bedingung der Semiosis in seiner prozessualen Darstellbarkeit der (Positiv)Sprache entzog. D.h. erfährt der Kalkül nicht nur eine entscheidende Schwäche in der widersprüchlichen Anlage von Konzeption und Formalisierung der *indication*, so zeigt sich das grundlegende Problem für den hier relevanten Zusammenhang darin, daß die von Spencer Brown vorgeschlagene Formalisierung der Differenzierung diese nicht aus einem klar strukturierten Sukzessionsverhältnis befreien kann, welches in der zeitlich vermittelten Abfolge von Unterscheiden und Unterschiedenem angelegt ist.<sup>[176]</sup> Aus dieser Linearität leistet dann auch die gleichsam postume Rückkehr in die Zirkularität mittels des *re-entry* kein Entkommen, insofern die hiermit eingeleitete zirkuläre Struktur sich als Einstieg in einen infiniten Regress erweist.<sup>[177]</sup> Interessant und aufschlußreich an dieser Stelle nun ist es, einen Blick darauf zu werfen, aus welchen Gründen der von Spencer Brown und in seiner Nachfolge von Varela konzipierte Kalkül nicht in der Lage ist, jene Aspekt Doppelung abzubilden, wie sie notwendig ist, um das Phänomen der *différance* über jene von Derrida angestrebten Ein- und Um-

---

Differenz rekursiv herleitende Selbstunterscheidung des Agenten, die oben auch als die gegenüber dem Raum ergänzt wurde. Indem der Agent die Unterscheidung trifft, erkennt er sich ja nicht nur als das Andere gegenüber dem Unterschiedenen, sondern auch und gerade gegenüber der Unterscheidung. Damit profitiert Glanville von der heteroreferentiellen Struktur, wie sie sich aus der strikten Teilung von Indikator und Indikand ergibt, womit aber deutlich ist, daß die hier angeführte Sequenz Spencer Brown's genau dem gegenteiligen Aspekt seines Kalküls verpflichtet ist.

<sup>173</sup> "We see now that the first distinction, the mark, and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical." (ebd.)

<sup>174</sup> R. Kaehr: Neue Tendenzen. S.23

<sup>175</sup> ebd.

<sup>176</sup> Kaehr weist deutlich auf die nicht zu bewältigende Problematik des Unendlichen bzw. der Zeit innerhalb des *calculus of indication* sowie dessen erweiterter Form hin (vgl. *Neue Tendenzen*. S.43 - 47), und kann diesbezüglich sogar auf das Eingeständnis Varelas hinsichtlich des markierten Defizits zurückgreifen. (vgl. F.J. Varela/ J.A. Goguen: *The Arithmetic of Closure*. in: *J. of Cybernetics*, Vol.8, 1978, S.291-324, vgl. hier S.299)

<sup>177</sup> Zu den formallogischen Schwierigkeiten resp. Widersprüchen des *re-entry* vgl. F.J. Varela: *A Calculus for Selfreference*. S.6; R. Kaehr: *Neue Tendenzen*. S.26-30; sowie der dort angeführte Kauffmann: ??? in: *J. Gen. Systems*, Vol.4, 1978, S.??-??, hier S.180 SIEHE EVA-TEXT!!!

Schreibungen hinaus einer Darstellung zugänglich zu machen, die ja im Rahmen der Positivsprache zwangsläufig nie zu ihrem angestrebten Ziel selbst vorzudringen vermögen.

Einen ersten Hinweis liefert die Axiomatik des *calculus of indication*. Spencer Brown benötigt für seinen Kalkül zwei Axiome, die in ihrer Schlichtheit die Einfachheit seines Systems widerspiegeln bzw. begründen. Axiom 1 oder *the law of calling* ist relativ unproblematisch und besagt, daß der Wert einer wiederholt ausgeführten Unterscheidung immer nur wieder der *einer* Unterscheidung sein kann. D.h. durch das sukzessive Ausführen von Unterscheidungen wird als Vollzug qualitativ gleichwertiger Akte kein(e) akkumulative(r) Qualitätswechsel/-steigerung erzielt, das Selbe in Wiederholung ist dem Selben gleichwertig. *The value of a call made again is the value of the call.*"<sup>[178]</sup> In formalisierter Darstellung erscheint *the law of calling* dann als *the form of condensation*, da sich die wiederholt ausgeführten Unterscheidungen nicht zu einer summarischen Größe aufaddieren, sondern sich gemeinsam im Wert ihrer selbst verdichten:  $|| = |$ .<sup>[179]</sup>

Problematischer wird es, wenn der Blick auf Axiom 2, bzw. *the law of crossing* fällt. Dabei handelt es sich zwar ebenfalls um die wiederholt ausgeführte Unterscheidung, jedoch in einer anderen, nicht von einander getrennten Anordnung, sondern als die auf sich selbst angewandte Unterscheidung. Wie bereits ausgeführt wurde, teilt eine Unterscheidung den Raum in ein diesseits und jenseits der gezogenen Grenze, womit das Erreichen eines Punktes im Außen vom Innen her nicht ohne einen Grenzübertritt vollzogen werden kann. Soll nun der Weg wieder zum Ursprungspunkt zurückgehen, so muß erneut die Grenze überschritten werden, und zwar auf dem selben Weg in umgekehrter Richtung. Der Wert einer solchen doppelten Überschreitung nun entspricht dem einer nichtvollzogenen Überschreitung, ähnlich wie sich Vektor und Gegenvektor gegenseitig aufheben. Es gilt also *for any boundary, to recross is not to cross.*"<sup>[180]</sup> Demgemäß erscheint in der Spencer Brownschen Notation, d.h. in der *form of cancellation* auf der den Wert bezeichnenden Seite der Gleichung das (bei ihm nicht eigens notierte) Leerzeichen:  $|| = \cdot$ .<sup>[181]</sup> An dieser Stelle nun ist jedoch auch eine andere Lesart möglich, die einen deutlichen Hinweis auf die strukturellen Voraussetzungen liefert, denen Spencer Brown und infolge dessen auch Varela verpflichtet sind. Wenn die Unterscheidung den auf ihrer Innenseite befindlichen Wert angeben kann (p|)<sup>[182]</sup>, so erscheint als dieser Wert in dem hier vorliegenden Fall erneut eine Unterscheidung. ( || ) Anders ausgedrückt unterscheidet hier die Unterscheidung nicht mehr allein den Raum in ein Innen und Außen, sondern markiert den als Innen unterschieden Raum erneut als eine Unterscheidung. D.h. die konkave Innenseite der ersten Unterscheidung beinhaltet wiederum eine Unterscheidung, die demgemäß eine weitere Teilung des Raumes in Innen und Außen vollzieht. Damit aber taucht eine Schwierigkeit bezüglich des Raumes auf, der sich zwischen den beiden *mark of distinction* erstreckt, insofern er zum einen für die äußere Unterscheidung als Innenraum, zum anderen für die innere als das Außen erscheint. Eine solche Überdetermination aber kann nicht

<sup>178</sup> G. Spencer Brown: a.a.O., S.1

<sup>179</sup> vgl. a.a.O.,S.5. Als Analogon des hierin angelegten Prinzipes läßt sich etwa hinzuziehen, daß durch das unbegrenzte Anhäufen von Eiswürfeln die schon bei einem einzigen Würfel erreichte Temperatur von 0C nicht weiter vermindert wird.

<sup>180</sup> a.a.O., S.2

<sup>181</sup> vgl.a.a.O., S.5. Von den Schwierigkeiten einer Notation unter Auslassen des Leerzeichen sei hier nur ein Problem erwähnt. Wenn eine Gleichung sich immer in beide Richtungen lesen können lassen muß, dann gilt aber für den hier vorliegenden Fall *ex nihilo quodlibet*.

<sup>182</sup> *Once a distinction is drawn, the spaces, states, or contents on each side of the boundary, being distinct, can be indicated.*" a.a.O., S.1.

widerspruchsfrei gedacht werden, denn es heißt eindeutig *Call the concave side of a token its inside*;<sup>[183]</sup> wobei zuvor ausdrücklich festgestellt wurde *In general, what is not allowed is forbidden.*<sup>[184]</sup> Somit gilt strikt und eindeutig ( $a \vee \neg a$ ), tertium non datur, was hinsichtlich des Raumes zwischen den Markierungen soviel bedeutet, als daß er entweder Innen- oder Außenraum sein muß. Das aber führt zu Konflikten mit den Aussagen über diesen Raum, wie sie sich von den jeweiligen Markierungen herleiten, da er für die eine Unterscheidung gemäß der obigen Definition Innenseite, für die andere hingegen Außenseite ist.<sup>[185]</sup> Damit jedoch ist dem Satz vom verbotenen Widerspruch innerhalb der Formalisierung des zweiten Axioms nicht mehr Folge zu leisten, heißt es doch für den Raum, der sich zwischen den beiden Unterscheidungen aufspannt, daß er *sowohl* Innenraum, *als auch* und *gleichzeitig* Außenraum ist.<sup>[186]</sup>

Die Schwierigkeiten, die für Spencer Brown an dieser Stelle auftreten, haben ihre Ursache in einer dem gesamten Kalkül zu Grunde liegenden Struktur, die bereits im Zusammenhang des *re-entry* ihre höchst unliebsamen Konsequenzen zeitigte. Sie wurde dort als jenes Denken markiert, das, trotz aller Bemühungen, eine echte Selbstreferentialität abzubilden, immer noch einem linearen und das heißt Ursprungsdenken verhaftet ist. Es zeigt sich nun jedoch, daß diese von *einem* Ursprung her konzipierte Linearität selbst nur Ausdruck eines tieferliegenden Schemas ist, das sowohl den soeben festgehaltenen Widerspruch überhaupt als einen solchen erkennen läßt, wie es darüber hinaus für ihn allererst verantwortlich zeichnet. Gemeint ist jene klassisch-logische Trinität, die als *die* fundamentale Basis des

<sup>183</sup> a.a.O., S.5

<sup>184</sup> a.a.O., S.3. Hervorhebung im Original.

<sup>185</sup> Es mag an dieser Stelle der Einwand erhoben werden, daß das hier vorgeführte Problem ein Scheinproblem sei, da sich die Schwierigkeit bzgl. des Zwischenraumes" allein aufgrund einer unge-rechtfertigten Interpretation des *law of crossing* ergebe. Denn wenn es dort heiße ... *to cross a boundary and then [...] to cross it again ...*" (a.a.O., S.2. Hervorhebung von J.C.), dann gehe daraus eindeutig hervor, daß es sich um *eine* Grenze handle, die allein zweimal überschritten werde, folglich also überhaupt kein Raum zwischen zwei Markierungen auftreten könne. Zu dieser Berufung auf die konzeptionellen Ausführungen innerhalb des *Gesetzes der Überschreitung* muß jedoch gesagt werden, daß diese nicht isoliert stehen und demgemäß nicht als isolierte Sätze gelesen werden dürfen. Vielmehr zeigt sich, daß der Übergang von der Konzeption zur Formalisierung wieder jene Diskrepanz mit sich bringt, die bereits oben festgestellt wurde. So heißt es in Kapitel 2, das die Notation der beiden Axiome bestimmt, *Call the parts of the space shaped by the severance or cleft the sides of the distinction or, alternatively, the spaces, states, or contents distinguished by the distinction.*" (a.a.O., S3. Hervorhebung von J.C.) Gilt dies für jede Unterscheidung (*Call the space cloven by any distinction, together with the entire content of the space, the form of distinction.* ebd.), und werden innerhalb der *form of condensation* getrennt notierte *marks of distinction* als jeweils eigenständige Unterscheidungen identifiziert (Sonst wäre der Ausdruck  $|| = |$  keiner Erwähnung wert, da er gleichbedeutend mit  $| = |$  wäre.), so muß dies auch für die *form of cancellation* gelten. D.h. das zweimalige Auftreten des *mark of distinction* muß als formaler Ausdruck für das zweimalige Ziehen einer Unterscheidung, also für zwei distinkte Unterscheidungen aufgefaßt werden. Dabei ist es dann gleichgültig, ob diese zwei Unterscheidungen als der im *law of crossing* angesprochene doppelte Grenzübertritt *einer* Grenze interpretiert werden, denn die *form of distinction* legt eindeutig fest, daß jede Unterscheidung ihren eigenen Raum (innen und außen) mit klar angebbarem Inhalt bildet. D.h. der im *law of crossing* erhobene Anspruch, es handle sich um *eine* Grenze, die zweimal überschritten werde, wird hinsichtlich der Formalisierung innerhalb der *form of cancellation* irrelevant, insofern die an dieser Stelle auf sich selbst angewandte Unterscheidung notwendig mit zwei *marks of distinction*, und also mit *zwei* von diesen konstituierten Innen- bzw. Außenräumen arbeiten muß. Allein auf diese in der Formalisierung angelegte Ambiguität aber bezieht sich die hier erhobene Kritik, die also durch den Verweis auf *eine* Grenze gänzlich unberührt bleibt.

<sup>186</sup> Obwohl von Spencer Brown sicherlich nicht in dieser Weise intendiert, trägt das Axiom also völlig zurecht seinen Namen, da es sich aufgrund der vorangehenden Voraussetzungen selbst durchstreicht, widerspricht, austreicht (to cross), bzw. aufhebt, widerruft, ungültig macht (to cancel).

Denkens dessen Konsistenz und Stringenz zu sichern sucht, und die in den Sätzen der Identität ( $a = a$ ), des verbotenen Widerspruchs  $\neg(a \wedge \neg a)$ , sowie dem ausgeschlossenen Dritten ( $a \vee \neg a$ ) ihren Niederschlag findet. Dieses logische Dreigestirn führt bezüglich der *form of crossing* zu den erwähnten Schwierigkeiten, insofern der zwischen den *marks* befindliche Raum, so er mit sich identisch ist ( $a = a$ ), nicht zugleich innen und außen sein kann ( $\neg(a \wedge \neg a)$ ), er also entweder Innenraum oder Außenraum sein muß, da ein Drittes nicht gegeben ist ( $a \vee \neg a$ ). Trotz allem zeigt sich aber, daß der Raum und eben immer derselbe Raum zugleich innen als auch außen ist, womit das Selbe plötzlich als das Andere erscheint. Das Selbe ist das Andere; das Innen ist das Außen; wie läßt sich solches vor einer von den drei obigen Sätzen strukturierten Logik denken, oder umgekehrt, wie läßt sich die logische Trinität vor den hier angeführten Evidenzen aufrecht erhalten? Der klassischen Logik zufolge, und das heißt der durch die drei Sätze konstituierten Logik, lassen sich allen Aussagen die binären Wahrheitswerte von wahr und falsch zuordnen, wobei durch die drei angeführten Sätze jede Ambiguität oder Überdetermination ausgeschlossen ist. Gilt dieser Anspruch prinzipiell für alle Sätze über die Welt, so bedeutet dies umgekehrt den absoluten Universalitätsanspruch einer solchen Logik. Was einmal und an einem Ort für wahr erkannt wurde, kann an keiner anderen Stelle als falsch gelten. Die Syllogismen des Aristoteles lassen damals wie heute Sokrates aus seiner zuerkannten Menschlichkeit als sterblich hervorgehen, und eine Veränderung ist in der nächsten Zeit nicht zu erwarten. Gilt solcherart die zweiwertig-klassische Logik uneingeschränkt universal, so läßt sich von einem logisch homogenen Raum sprechen, da keine Enklaven ausgemacht werden können, innerhalb derer diese Logik keine Geltung beanspruchte. Dieses Prinzip, daß die eine Logik von einem dann notwendig absoluten Punkt aus die Welt unter ihr Raster faßt, nennt Günther demgemäß *Monokontexturalität*. D.h. der gesamte Bereich des Seins bildet einen bruchlos-homogenen Raum", eine *Kontextur*, die ihre Einheit aus der unumschränkten Gültigkeit einer auf alle Daten des Seins gleichermaßen anwendbaren Logik bezieht. Doch führt dieser Anspruch zu Problemen, denn wie gesehen erscheint der zwischen den Marken situierte Raum eben nicht in jener geforderten Eindeutigkeit. Aus monokontexturaler Sicht bleibt maximal ein einmaliger Entscheid, ihn unter Absehen aller Schwierigkeiten, entweder als Innen oder Außen zu definieren, um auf restriktive Weise Identität und Widerspruchsfreiheit (gewaltsam) zu garantieren.

Ein redlicher Blick jedoch müßte darauf sehen, daß in Folge der Monokontexturalität sich eine eindeutige immanente Widersprüchlichkeit nicht verhindern läßt, denn es bleibt der Raum für die äußere Unterscheidung das Innen und umgekehrt. Damit ist aber der entscheidende Hinweis gegeben, auf welchem Weg eine Klärung des Problems erzielt werden kann, wurde soeben nicht mehr von *dem* Raum als absolut gegebenem gesprochen, sondern tauchte er in seinem relationalen Verhältnis als das *Für* der jeweiligen *mark of distinction* auf. *Für diese* ist er das Außen, *für jene* das Innen, d.h. die jeweilige Perspektive von der aus der Raum betrachtet wird entscheidet darüber, in welcher Funktion er auftritt. Damit aber ist der die Monokontexturalität kennzeichnende Absolutheitsanspruch fallen gelassen, insofern nun innerhalb der durch die verschiedenen Perspektiven konstituierten Bereiche gleichermaßen wahre Sätze nebeneinander Bestand haben, die sich innerhalb einer Kontextur ausgesagt, widersprüchen. Ein solches, in diesem Fall durch zwei Kontexturen<sup>[187]</sup>

<sup>187</sup> Die Rede, daß sich *zwei* Kontexturen zu einem komplexeren System zusammenschließen, geht eigentlich fehl, da für ihren Zusammenschluß, oder besser ihre Vermittlung, immer eine dritte Kontextur notwendig vorausgesetzt wird. Im vorliegenden Fall ist dies etwa der gerade geschriebene Text, was aber nicht bedeutet, daß die Vermittlungskontextur einem Super-Standpunkt gleichkäme. Wichtig allein ist, daß die Minimalbedingung für einen verbundkontexturalen Zusammenschluß in drei Elementarkon-



gebildetes, polykontexturales System ermöglicht also, unter unbedingter Aufrechterhaltung der intrakontextuellen logischen Trinität, ein vollständiges und widerspruchsfreies Erfassen des beschriebenen Phänomens, insofern *die eine Logik* sich nun an verschiedenen Stellen verortet sieht. Das solcherart polylogische System bildet sich also als ein System verteilter und vermittelter Kontexturen, innerhalb derer jeweils die eine Logik jene unumschränkte Gültigkeit besitzt, die sie zuvor über das gesamte Universum beanspruchte.

Verteilung und Vermittlung logischer Systeme, für die die Universalität ihres Logozentrismus nur noch eine interne Legitimation besitzt, heißt dann aber auch das Abgehen von einem Hierarchiedenken, wie es der absolute Logozentrismus impliziert. Die simultane Gleich-Gültigkeit der verteilten und vermittelten Systeme läßt keine Unterordnung mehr zu, die im Idealfall von dem einen Punkt absoluter universaler logischer Mächtigkeit ausginge (Gott), statt dessen gilt, *such an interchange, i.e. the distribution and mediation of domains is designated as 'heterarchy' (hetros = the other and archain = to rule)*<sup>[188]</sup> Somit ist in dem hier verfolgten Kontext für die innere Unterscheidung der Raum auf ihrer konvexen Seite immer und für alle Zeiten die Außenseite und nichts anderes, während mit der gleichen "Absolutheit" eben derselbe Raum innerhalb der anderen Kontextur als das Innen erscheint. Das Selbe ist das Andere, jedoch nicht in relativistischer Beliebigkeit, sondern eindeutig und klar angebbar in Beziehung auf den jeweiligen kontextuellen Einbindungsgrund.<sup>[189]</sup> Dieses Scheitern des Spencer-Brown-Kalküls als ein Kalkül der

---

texturen zu sehen ist, auf deren intrikates Vermittlungsverhältnis explizit im zweiten Teil eingegangen wird.

<sup>188</sup> R. Kaehr, E. v. Goldammer: Cognitive Modelling for 'Advanced Robotics'. Machine Learning - Heterarchy - Polycontextuality. in: Preprints, Mutual Uses of Support, Society and Culture. Amsterdam 1991, S193-207, hier S.198 (Hervorhebung im Original.) Der Begriff der Heterarchie geht namentlich auf W.S. McCulloch zurück, der im Anschluß an die mit W. Pitts verfaßte Studie über die Logifizierung neuronaler Prozesse (*A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity*. in: Bull.Math.Phys. 5, 1943, S.115-118) auf die Notwendigkeit hinweist, diese als heterarchisch strukturierte zu erfassen. W.S. McCulloch: A Heterarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets. in: Bull.Math.Biopys. 7, 1945, S.89-93. Beide Aufsätze auch in: ders.: Embodiments of Mind. The MIT Press, Cambridge, MA, 1988. Um zu verdeutlichen, wie sich das komplexe Zusammenspiel von Heterarchie und Hierarchie im Rahmen einer polykontextuellen Struktur ausbildet, läßt sich wie folgt übersetzen. *In the terminology of poly-contextuality, heterarchy is constituted inter-contextual, whereas intra-contextually all descriptions (of systems or processes) are hierarchically structured. Intra-contextually, i.e. within the logic of the contexture, the transitivity law holds rigorously, as do all classic logical rules.*" R. Kaehr, E.v. Goldammer: Problems of Autonomy and Discontextuality in the Theory of Living Systems. in : D.P.F. Möller, O. Richter (Hgg): Analyse dynamischer Systemen in Medizin, Biologie und Ökologie. Heidelberg et al. 1991, S. 3-12, hier S.11

<sup>189</sup> Die hier in Anlehnung an eine Perspektivenverschiebung angeführte Diskontextualität, i.e. *der strukturelle Abbruch, der zwischen zwei Kontexturen existiert*" (G. Günther: Beiträge III, S.188f), darf nicht dazu verführen, Polykontextualität konzeptionell in die Nähe eines Perspektivismus oder Relativismus zu rücken, da beide immer noch einer monokontextuellen Struktur verpflichtet sind. Zwar lassen sich im ersteren Fall unterschiedliche Standpunkte ausmachen, die sich hinsichtlich des Wissens um die Totalität der Welt als defizitär verstehen, sowie sich dem Relativismus die Revisionsbedürftigkeit seiner Erkenntnisse aus dem grundsätzlichen Wandel der zu erkennenden Welt erschließt, doch bleiben beide Ansätze bei aller Offenheit grundsätzlich in *einem* homogenen Raum des Erkennens, der sich allein aufgrund subjektiver Begrenztheit, bzw. kontinuierlicher Veränderung des Objektes dem vollständigen Zugriff entzieht. Die solcherart vollzogenen Absage an ein vollständig zu erlangendes Wissen, setzt also trotz der je verschiedenen Perspektivenwechseln - bei dem einen synchron, beim anderen diachron - immer noch das eine Universum als den *eigentlichen* Erkenntnisgegenstand voraus, wenn auch nun im Bewußtsein, ihn niemals vollständig erreichen zu können. Damit jedoch gelangen beide Positionen nicht in die Tiefe der Polykontextualität, die mittels diskontextueller Abbrüche dieses eine Universum selbst aufgibt, um es in die Vielheit der kategorial von einander getrennten Elementarkontexturen aufzusplitteln. D.h. keine wie auch immer geartete relativistische Position, für die stellvertre-

Selbstreferentialität, welches sich in der Widersprüchlichkeit des zweiten Axioms ankündigt, zeigt sich noch in anderer Hinsicht deutlich, wenn die Axiomatik des *calculus of indication* unter einem für Günther grundlegenden methodologischen Paradigma betrachtet wird, der Reflexionslogik.

## 6 Die negativsprachliche Fassung des Ignotum "X"

### 6.1 Die Bedingungen der Negativität: Non-Substantialität, Präsemitik, Selbstreferentialität

Levebvre<sup>[190]</sup> und daran anknüpfend Kaehr<sup>[191]</sup> weisen darauf hin, daß sich im sovietischen bzw. im westlichen Raum zwei unterschiedliche Grundmuster herausgebildet haben, um das Phänomen der Selbstbezüglichkeit zu thematisieren und zu erhellen. Günther nun folgt trotz seines langjährigen Aufenthalts in den Vereinigten Staaten und entgegen seiner oft vermerkten Bewunderung für den neuen und also amerikanischen Typus des Wissenschaftlers in diesem Fall dem sovietischen Schema. D.h. Selbstbezüglichkeit tritt bei ihm nicht im Vokabular der westlichen Kybernetik auf, vielmehr hält er in diesem Punkt die Kontinuität aufrecht, welche mit seiner Hegel-Dissertation ihren Anfang nahm, und die sich demgemäß in reflexionstheoretischem Terrain bewegt, also *Selbstreflexivität* anstelle von *Selbstreferentialität*. Inwieweit diese Unterscheidung in dem hier verfolgten Kontext einige nicht unerhebliche Konsequenzen zeitigt, soll im Folgenden kurz umrissen werden.

Wenn Spencer Brown seinen Kalkül mit der Aufforderung *Draw a distinction.* beginnen läßt, so erschöpft sich dies nicht allein darin, den Leser dazu zu bewegen, einen akkuraten rechtwinkligen Haken auf ein Blatt Papier zu zeichnen, sondern es fordert ihn dazu auf, simultan eine Unterscheidung und eine Bezeichnung zu treffen, da das eine unmittelbar vom anderen abhängig ist, und umgekehrt. Unterscheidung und Bezeichnung heißt bei Spencer Brown aber, wie oben bereits diskutiert wurde, als *observer* etwas von diesem *observer* Verschiedenes zu unterscheiden/bezeichnen, heißt ein heteroreferentielles Beziehungsgefüge zu installieren. Die hier als *indication* und *distinction* konkretisierte Heteroreferenz jedoch basiert auf einer Reflexionsleistung des *observers*, der sich einmal als das Andere gegenüber dem Unterschiedenen weiß und zum zweiten dieses Andere gegen anderes Anderes unterscheidet und bezeichnet. Auf dieser Stufe der Reflexion spricht Günther

---

tend die oben genannten Spielarten aufgeführt wurden, gelangt je an die Grenze echter Diskontexturalität, da sie sich immer nur als Proklamationen eines bedauerlicherweise nicht erreichbaren, dennoch grundsätzlich nicht in Frage gestellten Ideals gebärden. Und selbst wenn eine solche Position sich dazu bereit erklärt, die grundsätzliche Andersheit und Nichtzugänglichkeit der (Erkenntnis)Welt für jeden Einzelfall zu konzedieren, so ist sie auf dem Boden der ihr allein zugänglichen klassischen zweiwertigen Logik zur Undenkbarkeit ihrer selbst verurteilt. Aus diesem Grund kommt auch eine Interpretation des Kontexturbegriffs als System/Subsystem dem wesentlichen Aspekt von Polykontexturalität nicht nahe, da Subsysteme sich zwar ähnlich den Elementarkontexturen zu größeren Verbänden zusammenschließen können, sich jedoch keine logische Autarkie innerhalb eines Subsystems gegenüber einem anderen feststellen läßt. Das Systemparadigma erlaubt für sich genommen noch keine simultane Gültigkeit verschiedener Standpunkte, sondern ermöglicht allein den je neu zu vollziehenden Standortwechsel, der dann wieder als absolut erscheint. Polykontextural vermittelte Systeme aber stehen in echter Heterarchie, d.h. als gleichzeitig für sich absolute, wobei diese Absolutheit sich durch die simultane Absolutheit der anderen Kontexturen selbst wieder unterminiert, also die dem Absolutheitsbegriff implizite Hierarchie interkontextural wieder auflöst.

<sup>190</sup> V.A. Lefebvre: Second Order Cybernetics in the Soviet Union and the West. in: R. Trappl (Hg): Power, Autonomy, Utopia. New Approaches toward Complex Systems. New York 1986, S.123-131.

<sup>191</sup> R. Kaehr: Vom 'Selbst' in der Selbstorganisation. S.7f

vom *doppelt reflektierten Bewußtsein*"<sup>[192]</sup>, da hier einerseits das Selbstbewußtsein des *observer*, als auch dessen Objektbewußtsein notwendig vorausgesetzt ist. D.h. innerhalb der in Anlehnung an Hegel formulierten Rangfolge der Bewußtseinsstufen wäre die Maximalstufe des spekulativen Idealismus erreicht, insofern alle drei Reflexionsstufen gegeben sind. (unmittelbares Bewußtsein = reine, unreflektierte" Perzeption; einfach reflektiertes Bewußtsein = Reflexion in anderes; doppelt reflektiertes Bewußtsein = Reflexion der Reflexion in sich und anderes)<sup>[193]</sup> Sie sind gegeben, sie sind notwendig für den Akt der *indication/distinction* und dieser Akt kann umgekehrt legitim als ihre Manifestation verstanden werden. Interessant ist nun die Situation, die sich bei einem Transfer des Güntherschen Reflexionsparadigmas auf das erste Axiom Spencer Brown's ergibt. Wenn dort die mehrfach wiederholte Unterscheidung (zurecht) nichts an Wertzuwachs zu erreichen vermag, so spiegelt sich hierin das Problem des deutschen Idealismus in seiner gesamten Verfahrenheit wider. Dort nämlich bestand die Schwierigkeit, die letztlich zum Scheitern führte, darin, daß die unzähligen Wiederholungen der Subjekt-Objekt-Spaltung innerhalb der jeweils neu zu beschreitenden Meta-Ebenen der Reflexion an keiner Stelle zu der ersehnten Einheit des vollständigen Selbstbewußtseins führte, diese vielmehr die Reflexion in unablässlicher Selbstobjektivierung in einen infiniten Regreß trieben. Anders ausgedrückt bedeutet dies, daß jede weitere Reflexion, die auf die letzte der drei angeführten Stufen folgt, keinerlei qualitativen Zuwachs erbringt, sondern strukturell permanent den gleichen Reflexionsprozeß vollzieht. An der strukturellen Gleichheit ändert auch der von Mal zu Mal anwachsende Ballast der vorangegangenen Reflexionen nichts, bei gleichbleibender *Reflexionstiefe* ist der *Reflexionsbreite* im infiniten Regreß kein Ende zu bereiten. Somit liefert der einmal vollzogene Reflexionsakt – um mit Spencer Brown zu sprechen – seinem Wert nach genausoviel, wie der zwei-, fünfzig-, oder hundertmal vollzogene gleiche Akt. Auch hier gilt also *to recall is to call*",<sup>[194]</sup> oder in der Formalisierung  $|| = |$ .

Günthers Reflexionstheorie<sup>[195]</sup> schlägt nun einen Ausweg aus der schlechten Unendlichkeit vor, um dem Bewußtsein ein Bild seiner selbst zu liefern, das die andauernde Spaltung aufhebt. Dies vollzieht sich dergestalt, daß in einer weiteren (vierten) Reflexionsstufe nun nicht mehr seinsthematisch reflektiert wird, wie es zwangsläufig in den ersten drei, sowie den diese iterierenden gleichwertigen Folgestufen der Fall sein mußte, da jene mittels ihres Referenzobjektes an das positive Sein gebunden blieben.<sup>[196]</sup> An die Stelle des positiven Seins tritt auf der vierten Stufe der gesamte Reflexionsprozeß, so daß das Referenzobjekt" *die Idee der Totalität der infiniten Folge der Iterationen*" selbst wird.<sup>[197]</sup> Taucht innerhalb dieser Reflexionsstufe im Gegensatz zu den klassischen Iterationen nun eine neue Thematik auf, insofern die Reflexionsbreite selbst zum Gegenstand wird, so vergrößert sich damit aber die Reflexionstiefe, womit die Thematisierung der unbegrenz-

<sup>192</sup> G. Günther: Beiträge I, S.58

<sup>193</sup> Wenn diese Stufen hier auch gesondert aufgeführt werden, so ist bei Günther immer deutlich, daß nie eine Stufe in Reinform anzutreffen, zu erleben, oder zu verwirklichen ist, es sich vielmehr immer um ein simultanes Realisieren aller drei Stufen handelt.

<sup>194</sup> G. Spencer Brown: a.a.O.,S.1

<sup>195</sup> Dazu ausführlich in Teil II

<sup>196</sup> Auch das doppelt reflektierte Bewußtsein ist ein seinsthematisches Reflektieren, insofern es das Bewußtsein des Bewußtseins einer Perzeption darstellt. Daher kann in der Folgeiteration qualitativ hierüber hinaus kein Fortschritt erzielt werden, da jede Iteration ein weiteres Bewußtsein des" vor die obige Reihung schriebe.

<sup>197</sup> G. Günther: Beiträge I, S.57

ten Reflexionsbreite hinsichtlich des Gesamtkomplexes der Reflexion einerseits begrenzend wirkt (in Bezug auf die Reflexionsbreite) gleichzeitig, allerdings als ein einmaliger und nicht weiter zu perpetuierender Prozeß, auch entgrenzende Funktion erfüllt (in Bezug auf die Reflexionstiefe). Der infinite Regreß ist zum Halten gebracht, insofern die nun erreichte Reflexion sich nicht mehr, wie in den endlosen Iterationen zuvor, auf sich selbst als eigenen thematischen Objektbereich bezieht, sondern nun allein hinsichtlich ihrer Struktur auf sich selbst reflektiert. *Die infinite Reihe aller Reflexionen ist also bloßes Objekt dieser vollsten aller Stufen des Bewußtseins. Die Iterativität wird dadurch, wie nicht ausdrücklich genug hervorgehoben werden kann, gegenständliches Moment am Selbstbewußtsein, d.h. ihre Identität mit dem 'Selbst' durch diese Distanzierung ausdrücklich negiert.*"<sup>[198]</sup> Dieser Gedanke läßt sich in Parallele zur Russellschen Typentheorie<sup>[199]</sup> veranschaulichen, wonach eine Menge nie Element ihrer selbst sein kann. In dem hier vorliegenden Fall, in dem es sich zwar nicht um Mengen, jedoch um Ebenen unterschiedlicher logischer Komplizität handelt, besteht die typentheoretische Verunmöglichung darin, daß die umfassendste Reflexionsebene sich nicht als thematischer Reflexionsinhalt selbst beinhalten kann, da sonst Gegenstand und Prinzip auf dieser Ebene koinzidieren, was jedoch zu Paradoxien führt. Daher kann die höchste Ebene der Reflexion sich nicht inhaltlich auf sich selbst, sondern nur auf die strukturelle Totalität der Reflexion beziehen, also auf das, was Günther ihre *Idee* nennt.

In dem Moment also, in dem die Reflexion sich auf sich selbst *als Struktur* bezieht, unterscheidet sie sich kategorial von den vorherigen Stufen, die als seinsthematisch gefüllte nie den Sprung aus dem Dilemma der Subjekt-Objekt-Spaltung heraus schaffen. Kommt diese Unüberwindlichkeit zum Ausdruck in der Wertgleichheit der Iterationen ( $|| = |$ , Reflexionsbreite), so kann nun der Zuwachs an Reflexionstiefe als die Anwendung der Reflexion auf diesen sich stets iterierenden und also gleichbleibenden Wert verstanden werden ( $||$ ). Anwendung der Reflexion auf diese infinite Reihe der objektiv gebundenen Reflexionsbestimmungen bedeutet dann aber, daß das so erlangte Selbstbewußtsein, sich erst aus dem Gesamt der objektiven Reflexionen ergibt, gleichzeitig aber mit diesen nur der Idee nach zusammenfällt, da es diese nur der Struktur nach zum Objekt hat. D.h. das Selbstbewußtsein besetzt *den Ort des transfiniten Ursprungs jeder infiniten Reflexionsreihe.*"<sup>[200]</sup> Aus dieser, wie Günther es nennt, *transfiniten Mächtigkeit* heraus *erfährt sich das Selbstbewußtsein endgültig als Selbst, weil es sich nicht mehr im Sein, und vermittelt durch das Sein, sondern in der reinen Reflexion selbst spiegelt und damit ein definitives Verhältnis zu sich selbst gewonnen hat.*"<sup>[201]</sup> Nicht mehr im Sein, sondern reines Reflexionsverhältnis andauernder Selbstreflexion zu sein, heißt aber als Negation des positiv designierten Sein zu gelten, was nichts anderes ist als das Nichts,  $|| = |$

Somit scheint sich als überraschende Konsequenz anzubahnen, daß der *calculus of indication* in seiner Axiomatik durchaus mit den von Günther verfolgten reflexionstheoretischen Paradigmata kompatibel ist. Wenn nun an die oben erwähnten Ausführungen von Lefebvre und Kaehr erinnert wird, wonach für dasselbe Gegenstandsfeld, die Selbstbezüglichkeit, in

<sup>198</sup> G. Günther: Beiträge I, S.57f. Hervorhebung im Original.

<sup>199</sup> vgl. A.N. Whitehead, B. Russell: Principia Mathematica. Cambridge 31950

<sup>200</sup> G. Günther: Beiträge I, S.66f

<sup>201</sup> G. Günther: Beiträge I, S.71. Hervorhebung im Original.

Ost und West alleine nur unterschiedliche Klassifizierungsnormen<sup>[202]</sup> existieren, dann drängt sich die Frage auf, ob die weiter oben verfolgte Kritik des *calculus*, als ein in dieser Hinsicht gescheiterter Versuch zur Formalisierung von Selbstreferenz, nicht einer Revision unterzogen werden muß.

Der Verdacht liegt nahe, doch läßt sich ein Widerruf dieses Urteils nur dann mit gutem Gewissen vollziehen, wenn man darüber hinweg sieht, daß die beiden Durchgänge durch den *calculus*, die zu solch unterschiedlichen Ergebnissen gelangten auch von ebenso unterschiedlichen Voraussetzungen ausgingen.

## 6.2 Polykontextualität als logoide Form der Dialektik

Wenn die Günthersche Reflexionsthematik auf den Kalkül appliziert wurde, so geschah dies entlang des vom frühen Günther verfolgten Impetus', den transzendentalen Idealismus wenn nicht zu beenden, so doch dessen Probleme zu befrieden. D.h. es handelt sich hierbei um erkenntnis- und reflexionslogische Probleme, wie sich in der Tradition Kants, Fichtes, Hegels und Schellings stellen. Damit aber ist der Rahmen innerhalb dessen sich ein solches Unterfangen bewegt, eindeutig als das zur Diskussion stehende erkennende Bewußtsein bestimmt, wobei die Betonung eindeutig auf dem unären *das* liegt. Wie ist Erkenntnis und dann auch in Einheit gedachte Selbsterkenntnis für das denkende, erkennende Bewußtsein gewiß zu erlangen? Ob dieses Bewußtsein nun das individuelle, allgemeine oder absolute Bewußtsein ist spielt dabei eine untergeordnete Rolle, insofern für den transzendentalen Idealismus sich die Frage nach der kategorialen Unzugänglichkeit und Existenz anderer Bewußtseinsräume überhaupt nicht stellt.

Geht es darum die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens für das endliche Bewußtsein zu ergründen (Kant), werden diese Bedingungen so wie alle Erkenntnisse als reine Tätigkeit des absoluten Ichs verstanden (Fichte), handelt es sich um die Analyse des Absoluten, die auf dem Boden der Geschichte dessen Emanation zu erkennen sucht (Hegel) oder ist es schließlich der Versuch, Natur und Geist im Absoluten als identisch zu erklären (Schelling), nie in Frage gestellte Voraussetzung dieser verschiedenen Unternehmungen ist die Einheit des Erkenntnisraumes und die Selbstverständlichkeit einer für alle Erkenntniszentren gleichen Gültigkeit, auch wenn diese um den Preis der Hypostase eines transzendentalen Subjektes erkaufte werden muß. Anders ausgedrückt handelt es sich grundsätzlich um eine Philosophie des Ich, was nicht bedeutet, daß das Ich zum maßgeblichen Thema wird, sondern auf die Selbstverständlichkeit abzielt, mit der vom Ich her und nur aus diesem Raum heraus in vollständiger Unabhängigkeit und Ignoranz eines Anderen, eines Du, spekuliert wird. Das von mir und für mich als gewiß erkannte wird notwendig für alle anderen Bewußtseinsräume als zwingend präsupponiert, ja erhebt den Anspruch, diese als eine Spielart" des eigenen und also allgemeinen Erkenntnisvermögens zu deuten. Somit geht das Interesse des kritizistischen, spekulativen oder transzendentalen Idealisten von dem einen und im gleichen Maße allgemeinen Bewußtsein aus, um von dort her die Frage nach der mehr oder weniger möglichen Erkenntnis des ebenso einen wie allumfassenden Absoluten zu stellen. Die Basis eines solchen Denkens aber ist ein absoluter Logozentrismus, die totale Monokontextualität bezüglich Erkenntnisvermögen und Erkenntnisgegenstand.

<sup>202</sup> An dieser Stelle soll bewußt nicht auf die sehr weittragenden konzeptionellen Konsequenzen eingegangen werden, die sich aus den unterschiedlichen Ansätzen ergeben. Dazu sei auf die beiden genannten Autoren verwiesen.

Wenn nun Günthers Reflexionslogik sich anhand dieser Problematik entwickelt, so kreisen seine Überlegungen zunächst um die konstitutionellen Bedingungen des Selbstbewußtseins, d.h. um die Frage, wie es aus sich selbst heraus reflexional zu einem strukturellen Begriff seiner selbst gelangen kann. Auf dieser Stufe ist also vom Anderen noch keine Rede, und isoliert betrachtet läßt sich diese Analyse mit vollem Recht als eine monokontexturale klassifizieren. Seine frühen reflexionslogischen Erörterungen stehen also noch deutlich auf dem Boden der Transzendentallogik, d.h. die dialogische Konstitution und Konstruktion eines komplementären Ich-Du-Verhältnisses findet hier für den einen Part ihre vorbereitende theoretische Fundierung.

Wenn diese letzten Überlegungen nun wieder in Anbindung an Spencer Brown gesehen werden, so zeigt die Adaption seines Kalküls an die reflexions- und transzendentallogischen Ausführungen Günthers, daß dieser Transfer offensichtlich nur dann Erfolg verspricht, wenn Günther selber in monokontexturalen Strukturen verbleibt. Unter polykontexturalem Gesichtspunkt bleibt die oben erwiesene Überforderung des *calculus of indication* zweifelsfrei bestehen. Die notwendige Dialektik, die erforderlich ist simultan-komplementäre Prozesse abzubilden, bleibt ihm verschlossen. Solche Prozesse beschreiben zu können, ist jedoch eine unumgängliche Voraussetzung, will man Selbstreferentialität adäquat für einen Formalismus operabel gestalten. Denn Selbstreferentialität, so sie nicht mehr von einem mehr oder weniger latenten Ursprungsdenken herrührt, sondern in zeitgleicher, wechselseitiger, nichtlinearer Gleichursprünglichkeit erfaßt werden soll, kann nicht umhin, sich als diskontexturales, verteiltes und vermitteltes komplexes System zu verstehen. Dieser Anspruch aber erging an die reflexionslogische Konstitution des Selbstbewußtsein nicht, da Günther auf dieser Stufe weder die dia-logische Konstruktion des Selbst aus dem Ich-Du-Verhältnis heraus, also Subjektivität als distribuierte im Gegensatz zur notwendigen Verobjektivierung des Du in der Tradition entwickelt, noch die dialektische Vermittlung von Kognition und Volition als mechanistische Grundstruktur des Subjektes im Blick hat.

Somit bleibt der *calculus of indication* hinsichtlich der an ihn gestellten Ansprüche unbefriedigend, insofern er als ein auf dem Boden der Monokontexturalität konzipierter Formalismus nicht in der Lage ist, der darin angelegten Linearität zu entkommen. D.h. er bleibt einem Ursprungsdenken verhaftet, das damit auch ein Denken der Identität ist. Gerade dem jedoch gilt es zu entfliehen, wenn die Dialektik der *différance*, die Prozessualität der Semiosis, nicht mehr länger nur eine positivsprachliche Umschreibung, sondern eine negativsprachliche Abbildung erfahren soll. Dem Kalkül ist es jedoch versagt, Selbstbezüglichkeit ohne zeitlich-sukzessive Vermittlung abzubilden, die Figur der *re-entry* leistet den Wiedereintritt eben als ein *wieder* und nicht als eine simultane Genese von Unterscheidendem und Unterschiedenem, wie es der Differenzierung eigen ist.

Diese simultane Genese in ihrer Prozessualität darstellen zu können, ist jedoch die hier verfolgte Zielsetzung, um über die positivsprachlichen Einkreisungsversuche Hegels, Heideggers und Derridas hinaus, auf die Bedingungen der Möglichkeit des und ihres Schreibens selbst zu stoßen. Denn hatten diese im Rahmen der Objektsprache mehr oder minder gelungene Ansätze gestartet, innerhalb der Sprache deren sinngenerierende Konstitutionen mit ihren (der Sprache) eigenen Mitteln freizulegen, so verblieben ihre Zugangsweisen zwangsläufig – es sei an Russell und Gödel erinnert – im Vorhof jener Prozessualität der Semiosis, insofern sie diese zwar im Bereich der Negativität erspähten, der begriffliche Zugang auf die Negativität ihnen jedoch versagt blieb.

Andererseits zeigt auch der von Spencer Brown sowie im Anschluß daran von Varela konzipierte Kalkül nicht den gewünschten Erfolg, da beide Versuche, also einerseits das

Bemühen, Unterscheidung in ihrer Dialektik, sowie andererseits Selbstbezüglichkeit als die hierfür notwendige Voraussetzung zu formalisieren, an der klassischen Erblast der Monokontextualität scheitern. Erkennt der *calculus of indication* nun allerdings, daß die Bedingung einer adäquaten Beschreibung von sinnermöglichenden Strukturen der Positivsprache allein darin bestehen kann, diese Sprache selbst zu verlassen, so ist damit ein wichtiger Schritt in eine Erfolg versprechende Richtung geleistet. Die Positivsprache zu verlassen, um ihre Bedingungen allererst erkennen zu können nämlich *ist das Problem, um das die Negativsprache kreist. Gibt es etwas, das selber noch nicht Begriff oder Idee ist, was aber als Baustein dienen muß, wenn Sinn und Idee erschaffen werden soll?*"<sup>[203]</sup> Eine solche Suche nach den Bausteinen der Sprache darf nun nicht dazu verführen, jenseits der Positivsprache substantiell-atomistische Elementarteilchen finden zu wollen, aus deren Kompilation und Kombination sich dann die nächstgrößeren, somit sinntragenden Einheiten ergäben.<sup>[204]</sup> Denn wenn die Bemühungen Heideggers und Derridas, die sich ja trotz ihrer notwendigen Begrenzungen auf einem richtige Weg befinden, nicht außer Acht gelassen werden, dann kann das, was sich im Ereignis, in der Spur, *chora*, Urschrift, *différance* andeutet, und das nun seine negativsprachliche Transposition und Konkretion erfahren soll, nicht als ein Sortiment statischer Versatzstücke erwartet werden. Ein solcher Baukasten nämlich, wie subtil und mikromatisch seine Elemente auch konzipiert sein mögen, bedürfte selber wiederum eines weiteren Subsortimentes, um Rechenschaft über sein eigenes Funktionieren zu erlangen.

Anders gewendet heißt dies, daß die hier zu betretende Ebene der Negativität sich endgültig von jeglicher Substantialität und Statik des Seins verabschiedet, an deren Stelle nun eine Dynamik tritt, die allein im Stande ist, die dialektische Wechselbewegung der *différance* aufzufangen. Insofern erscheint der von Günther hier ins Feld geführte Baustein gerade nicht mehr in der von diesem Begriff nahegelegten Identität, *sondern ist eine Funktion des Relationszusammenhangs, in dem er erscheint.*"<sup>[205]</sup> Solcherart geht die Suche also auf ein nicht-substantielles, d.h. präsemiotisches Beziehungsgefüge, das in der Lage ist, die simultane und wechselseitige Gründung von Unterschiedenem und Unterscheidendem abzubilden, was nichts anderes bedeutet als die nicht-positivsprachliche Darstellung der Mechanizität der *différance*.

Damit ist aber gleichzeitig deutlich, daß eine solche Darstellung immer eine strukturelle sein muß, die sich gemessen am Strukturalismus Saussures dann als ein Suprastrukturalismus erweist, da die hier aufgezeigten Strukturen jenem von Saussure aufgezeigten Differenzsystem allererst zugrunde liegen. Denn *wenn man hinter das Resultat der Schöpfung zurückfragen will und etwas darüber 'wissen' will, durch welchen Prozeß im Ungeschaffenen eigentlich Geschaffenes zustande kam*"<sup>[206]</sup>, erweist es sich als nicht hinreichend, Sinn als Spiel der Differenzen zu erklären, es bedarf dann vielmehr einer eingehenden Untersuchung, in welcher Weise sich dieses Spiel überhaupt figurieren kann. Das bedeutet aber unausweichlich, der Aufgabe Rechnung zu tragen, Differenz, Differenzierung ein wenig mehr Transparenz zu verleihen, als dies erreicht wird, wenn ein Unter-

<sup>203</sup> G. Günther: Identität, Gegenidentität und Negativsprache. (IGN) S.44

<sup>204</sup> D.h. es geht hier in keinsten Weise um eine klassifikatorische Einteilung wie sie die Linguistik vollzieht, um etwa von den kleinsten bedeutungsunterscheidenden Einheiten zu den immer ausdifferenzierteren bedeutungstragenden Einheiten usw. fortzuschreiten. (also: Phon, Phonem, Morphem, Wort, Satz, Text)

<sup>205</sup> a.a.O., S.36

<sup>206</sup> a.a.O., S.26

schied als das erkannt wird, was einen Unterschied ausmacht. Deutet sich, wie oben bereits angeführt, in dieser Formulierung zwar an, daß es sich bei Unterscheidungen um selbstbezügliche Operationen handelt, so soll nun jedoch in einem weiteren Schritt und unter Hinzuziehen des bisher bei Derrida und Spencer Brown Erkannten versucht werden, eine operationale Abbildung zu finden, die das Verhältnis zu fassen vermag, in dem sich Unterscheidendes und Unterschiedenes zu dem so schwierigen Phänomen" des Unterschieds bzw. der Unterscheidung zusammenschließen.

Das Problem – um es noch einmal zu verdeutlichen – besteht also darin, einerseits den Unterschied als dialektische Gleichursprünglichkeit von Unterscheidendem und Unterschiedenem konzeptionell zu erfassen, womit jener Aspektdoppelung der *différance* Rechnung getragen wird, wie sie sich in den Attributen aktual (Unterscheidendes) und resultativ (Unterschiedenes) widerspiegelt. Zum anderen, und damit tangiert die hier verfolgte Aufgabe die Problematik Spencer Brown's, gilt es, die Unterscheidung/Differenzierung in eine operationale Form zu überführen, und zwar nun unter den Bedingungen, wie sie sich aus dem ersten Aspekt herleiten.

Als ein erster Schritt in diese Richtung soll daher der Blick auf die Günthersche Relationslogik gelenkt werden, wonach eine Relation aus den beiden Relationsgliedern von Relator und Relatum besteht, die auch als Operator/Operand auftreten. Dabei stehen Operator und Operand in einem eindeutig gerichteten Ordnungsverhältnis, das relationsintern absolute Gültigkeit besitzt. Allerdings erfährt diese Hierarchie interrelational eine Relativierung dahingehend, daß der Operator einer Relation in Bezug auf eine andere Relation als Operand erscheinen kann, ebenso wie dieser Umtausch für den Operanden der ersten Relation gilt. Somit läßt sich für zwei Relationen bzgl. ihrer Operatoren/Operanden insgesamt betrachtet ein Verhältnis von sowohl Ordnungs- wie auch Umtauschbeziehungen feststellen. Relationsintern besteht ein eindeutiges Ordnungsgefüge, während zwischen den jeweiligen Relationen hinsichtlich ihrer Operatoren/Operanden ein Umtauschverhältnis herrscht.<sup>[207]</sup>

Dieses komplexe Zusammenspiel von Ordnung und Umtausch wird von einer eigenständigen transklassischen Relation geregelt, die Günther unter dem Namen Proemialrelation einführt. Proemialität kann also als jene Eigenschaft bzw. als jenes Verhältnis verstanden werden, das es erlaubt, hinsichtlich verschiedener Bezugssysteme ein und dasselbe Datum in verschiedener und nun funktionaler Rolle zu erfassen. Was in Bezug auf die eine Relation als Relator auftritt, gilt der anderen als Relatum und (dann allerdings zwangsläufig) umgekehrt. Damit ist aber gleichzeitig offenbar, daß hiermit der Rahmen der Monokontextualität verlassen ist, insofern *Diskontextualität* die notwendige Bedingung dafür ist, daß das klassische Identitätstheorem widerspruchsfrei außer Kraft gesetzt werden kann, wobei dieses Außer-Kraft-Setzen sich nur auf den *interkontextualen* Raum bezieht. Denn an dieser Nahtstelle zwischen den Relationen bzw. Kontexturen, an der die Proemialrelation das Umtauschverhältnis regelt, kommt es zum Bruch mit der klassischen Logik, insofern ihre trinitarische Gesetzgebung hier unterwandert wird.

Um an die Schwierigkeiten zu erinnern, die sich bei Spencer Brown bzgl. des Raumes zwischen den beiden Unterscheidungen ergaben, ließe sich nun aus polykontextueller Perspektive Proemialität als jene Eigenschaft ergänzen, die das oben beschriebene Verhältnis von Hierarchie (Ordnung) und Heterarchie (Umtausch) strukturiert, womit erstmals

<sup>207</sup> Dieses Schema läßt sich in Analogie zu der bereits erwähnten Komplementarität von inter- bzw. intrakontextuell auftretender Heterarchie bzw. Hierarchie verteilter Systeme denken.



sowohl widerspruchsfrei als auch begrifflich konsistent derselbe Raum einerseits als das Innen wie auch hinsichtlich der anderen Kontextur als das Außen erscheinen kann. Proemialität erweist sich also als ein, wenn nicht der Fundamentalbegriff der Polykontextualitätstheorie, insofern es mit seiner Hilfe möglich ist, jene die Eindeutigkeit der klassischen Logik vergiftende Überdetermination, die als das entscheidende Abgrenzungskriterium transklassischer Perspektive gesehen werden kann, begrifflich klar ohne jegliche Ambiguität zu erfassen.

Denn nur wenn die homogene Einheit der Welt preisgegeben wird zugunsten einer unübersehbaren Vielheit logisch in sich absolut geschlossener Bereiche, die jedoch in ihrem vermittelten Zueinander diese Absolutheit aufgeben, um als heterarchisch gleichwertige Systeme nebeneinander geordnet zu stehen, d.h. nur wenn Diskontextualität erkannt wird als jene Furchung, die die radikale Andersheit und totale Verschiedenheit dieser Bereiche ernst nimmt und dauerhaft gewährleistet, nur dann wird es möglich, daß das Denken sich vom Dogma absoluter Identität verabschiedet, um ohne Furcht jenen Überdeterminationen zu begegnen, nach denen das Selbe als das Andere erscheint. Proemialität taucht dann als das entscheidende Instrument auf, diese Überdeterminationen konzise und konsistent behandeln zu können, wird somit zu jenem Element, das innerhalb der Polykontextualität wohl die entscheidende Dynamik ins Spiel bringt, die das Identitätsdenken überwindet.

Überdetermination, d.h. die Eigenschaft, daß ein und dasselbe Datum simultan zwei verschiedene und innerhalb einer Kontextur betrachtet widersprüchliche Funktionen erfüllen kann, ist aber die notwendige Voraussetzung einer möglichen Abbildung von Dialektik. Dies insofern als die wechselseitige Gründung von Operator/Operand einem linearen und monokontexturalen Denken verschlossen bleiben muß, da es auf dem Boden der klassischen Logik nicht möglich ist, ein Sowohl-als-auch auszusprechen, vielmehr der Satz vom ausgeschlossenen Dritten einen einmaligen und nicht reversiblen Grundentscheid in die eine oder andere Richtung fordert. Was einmal als Operator deklariert wurde, muß diese Rolle für alle Zeiten weiterspielen, womit für den hier interessierenden Kontext entweder das Unterscheidende als vorgängig erkannt wird, das dann die Bedingung des Unterschiedenen darstellt, oder umgekehrt sich die Verschiedenheit erst aufgrund der unterschiedlichen Entitäten einstellt. In jedem Fall aber handelt es sich um die einmal getroffene Entscheidung einer linearen Kausalkette, deren Unumkehrbarkeit zwar ein völliges Unbefriedigen hinterläßt, welches jedoch notwendig an die Grundfesten der Aristotelischen Logik geknüpft bleibt.

Erst wenn das Verhältnis von Operator/Operand als eines aufgefaßt wird, das sich in diskontexturaler Distinktheit als eines von Ordnung und Umtausch gestaltet, kann, der Komplexität der Sachlage angemessen, sowohl das Unterscheidende den Unterschied ausmachen, als gleichzeitig und ebenso valent das Unterschiedene erst die Basis bilden, auf der das Unterscheidende sich konstituiert, wobei Proemialität immer als die vorgängige Ermöglichung dieses Wechselspiels fungiert. (griech. *prooimion* = das Vorspiel) Solcherart hebt Proemialität die Statik eines Identitätsdenkens auf und überführt sie in eine Dynamik, in der das simultane Zugleich innerhalb der Überdetermination beider Verhältnisglieder die Dialektik aufzufangen vermag, die den Unterschied als eine Operation erscheinen läßt, die einen Unterschied ausmacht. Erst jetzt aber, nachdem das intrikate Vermittlungsverhältnis von Operator und Operand sich unter polykontexturalem Blick einem eindeutigen begrifflichen Zugang nicht mehr verschließt, füllt sich diese scheinbar tautologische Formulierung mit Gehalt. Denn wenn Tautologie als Zirkularität verstanden wird, in der das zu erklärende mit der Erklärung synonym ist, dann entspricht die Form der Tautologie gerade dem simultanen Zugleich, in dem der Operator als Operand erscheint

und umgekehrt. Kontextual vermitteltes Ordnungs- und Umtauschverhältnis von Operator und Operand stellt aber für sich genommen nur ein funktionales Schema dar, das sich als Denkfigur zwar durchaus als fruchtbar erweist, die Mechanizität der *différance* zu erfassen, das sich jedoch wie gesehen noch vollständig auf dem Boden der Positivsprache entfaltet.

### 6.3 Morphogrammatik als operationaler Formalismus der Einschreibung der *différance*

Es bedarf also weitergehend eines Transfers dieses Schemas, auf jenen der Positivität und Identität des Seins sich entziehenden Bereich, aus dem heraus sich die *différance*, chora etc. speisen. Transformation und Transposition des beschriebenen Schemas auf die Dimension der Negativität heißt solcherart, die Gründung und Applikation dieser Mechanizität in einem Rahmen, in dem nicht mehr positives Sein, nicht mehr klar bestimmbare Entitäten begegnen, in der nicht einmal mehr auf das kleinste reduzierbare Substantialitäten der Positivsprache Statt haben, die in ihrem Differenzgehalt allererst unterschieden werden könnten. Totale Reduktion des Seins heißt dann aber in letzter Konsequenz, auch Abschied nehmen von der letzten Bastion der Positivität im logischen Kalkül, heißt Abschied nehmen von der dort tradierten Wertbelegung. Abstraktion von jeglicher Wertbelegung des Formalismus gilt dann als das Vordringen auf eine Ebene, die präsemiotisch und prälogisch als reiner Strukturbereich das Zusammenspiel und Funktionieren von non-designativen Leerstrukturen umfaßt, welche sich als Suprastrukturen demgemäß nicht mehr in der Dichotomie wahr-falsch" wiederfinden. Konsequenterweise heißt dies, *wir geben deshalb die These von der Identität des logischen Formalismus mit dem Wertformalismus von Positivität (wahr) und Negation (falsch) auf.*"<sup>[208]</sup>

Dieser Bereich, der sich nach Abstraktion von jeglicher Wertbelegung zu erkennen gibt, koinzidiert aber trotz allem nicht mit dem reinen Nichts, insofern er anders als dieses nicht als isomorpher Gegenbegriff zum reinen Sein erscheint.<sup>[209]</sup> Sind Sein und Nichts als isomorphe Dimensionen strukturell identisch, so gilt es, mit der Negativität eine Sphäre zu begreifen, die sich dem dualen *anti* von Sein und Nichts dahingehend widersetzt, als sie, einem *trans* folgend, dieses bipolare Raster insgesamt verläßt. Erhebt sich nun die Frage, was eine solche Abstraktion überhaupt noch beläßt, so sei zunächst umgekehrt die Frage aufgeworfen, was diese Dimension erbringen muß, welche Anforderungen methodisch an sie ergehen.

Dazu ist es hilfreich, sich der Äußerungen Foucaults sowie Derridas zu erinnern, wonach das Außen, bzw. die chora als ein Jenseits gilt, das trotz seiner Nichtfaßbarkeit ganz manifeste Konsequenzen und Determinationen im Diesseits zeitigt. Mit diesem Außen ist also eine Dynamik gegeben, die, selber den Strukturen der Positivität enthoben, diese indirekt strukturiert und dies nicht in völliger Beliebigkeit oder als totale Irrationalität, sondern in einem kontinuierlichen Funktionieren, dessen Gesetze jedoch sich der Abbildung in der Sprache entziehen. Strukturieren somit Strukturen einer Ebene Strukturen auf einer anderen, so zielt die Abstraktion von jeglicher Wertbelegung eben auf einen solchen Bereich von Strukturen von Strukturen, wobei diese aus typentheoretischen Erwägungen qualitativ

<sup>208</sup> G. Günther: Bd.I, S.213

<sup>209</sup> Eine an dieser Stelle nicht weiter zu erörternde Frage wäre, inwieweit die traditionelle Rede von der Identität von Sein und Nichts und die hier präferierte Bestimmung dieser Bereiche als isomorphe Gegenbegriffe koinzidiert, oder ob die Isomorphie, als strukturelle Entsprechung, nicht bis in die Dimension der Identität vorzudringen vermag.

voneinander verschieden sein müssen. Dabei läuft diese Verschiedenheit – wie nicht oft genug betont werden kann – nicht auf eine Preisgabe des rationalen Diskurses hinaus, sondern mißt ihre radikale Andersheit allein am Absehen von Wertigkeit. Gilt der Strukturalismus als ein System von Differenzen, das deren Spiel jedoch in der Analyse positiver Distinktionen erkennt, so kann aus der Analogie eines sich hier abzeichnenden *Strukturalismus des Strukturalismus* gesagt werden, daß dieser sich als ein Differenzsystem eines Differenzsystemes darstellen muß. D.h. wurden zuvor Werte erst aus ihrem gegenseitigen differentiellen Gehalt ermittelt, bzw. traten zuvor Werte in Differenz, so gilt es nun nach Abstraktion von diesen Werten, Differenzen selbst in Differenz zu setzen. Hier dann erst begegnet eigentlich das Spiel der Differenzen, insofern sich hier allein Unterschiede als Unterschiede gegeneinander unterscheiden.

Stehen sich aber einzig Differenzen als unterschiedliche gegenüber, so ist damit evident, daß hier endgültig jegliche Positivität verlassen ist, kann Differenz doch immer nur asubstantiell und negativ als das jeweilige *Nicht* eines anderen erfahren werden. Aus diesem Grunde steht die Rede von den Strukturen, welche Strukturen strukturieren zwar auf einer Oberflächenebene in sehr großer und durchaus gefährlicher Nähe zu den zu vermeidenden Bestimmungen des Ereignisses, welches als positiv nicht zu Erfassendes aus dem Bereich der Negativität Sein und Seiendem allererst die Gewährnis ihres Seins gibt, jedoch gilt es an dieser Stelle darauf zu achten, daß das hier intendierte Spiel der Differenzen in seinem Funktionieren – und dies im Gegensatz zum Ereignis – seine Konsequenzen nicht direkt in der Positivität der Sprache, der Präsenz zeitigt. Dies insofern, als das hier verfolgte Differenzsystem ja allererst das selber immer noch innerhalb der Negativität zu verortenden Spiel der Differenzen Derridas strukturiert, somit anders als das Ereignis, jedoch den Anforderungen der chora gemäß sich vollständig, sowohl seiner Situierung wie seinen Effekten gemäß, in der Negativität verschließt. Wenn nun also eine operationale Notation gefordert ist, innerhalb derer kein positives Datum mehr Statt hat, in der Differenzen als Differenzen eingeschrieben werden, in der somit nichts eingeschrieben wird, dann zielt dies auf das von Günther konzipierte *Kenogramm*. (griech. kenos = leer)

Dabei wird unter einem Kenogramm eine Leerform verstanden, die die Abstraktion von der die klassische Logik gründenden Wertbelegung vollzieht, die somit selbst vom letzten Überrest absieht, der sich *auf den kontingent-objektiven Charakter der Welt bezieht*"<sup>[210]</sup>, d.h. jenseits der Wertdualität wahr-falsch" angesiedelt ist. Handelt es sich nunmehr allein darum, eine Differenz einzuschreiben, so erscheint diese im Ausgang von der klassischen Wertalternative in einer Form, die mit ihren Platzhaltern keinerlei positiv designierende Bedeutung mehr transportiert, D.h. ein solches Kenogramm dient nicht einmal mehr als Symbol, sondern im Sinne des Wortes als Platz-Halter, für eine mögliche, jedoch nicht notwendige Wertbelegung.<sup>[211]</sup> Solcherart schafft das Kenogramm Platz, es bereitet den Raum innerhalb dessen sich die Differenz notieren läßt als der reine Unterschied zweier Kenogramme, ohne dabei jenem infiniten Regreß der Selbstbegründung zu erliegen, wie er

<sup>210</sup> G. Günther: Bd.I, S.216

<sup>211</sup> Zur Illustration seien an dieser Stelle die Kenogrammsequenzen aufgeführt, die sich aus der Abstraktion der binär-logischen Wertetabellen ergeben. Daß die Morphogrammatik sich nicht in den hier nur angedeuteten Kenogrammsequenzen erschöpft, sondern einen hochkomplexen Kalkül darstellt, bedarf keiner Erwähnung. Ebenso jedoch wie dies im Zusammenhang mit Spencer Brown bereits geschah, soll auch an dieser Stelle nur das für das philosophische Verständnis des Komplexes Semiosis, *différance* etc. Notwendigste in durchaus ausbeuterischer Manier vorgestellt werden. Für eine eingehende Beschäftigung mit der Morphogrammatik sei über die Arbeiten Günthers an erster Stelle auf die diese fortführenden Darstellungen Kaehrs in den *Materialien* verwiesen. (a.a.O., S.82-114)

sich unausweichlich einstellt, sucht man die Differenz als Differenz im Bereich der Positivität zu erfassen. Drängt sich dort nämlich unumgänglich die Frage nach dem identitätgenerierenden Konzept der zu unterscheidenden Entitäten auf<sup>212</sup>], so führt dies zwangsläufig wieder zurück auf jene klassisch-logisch nicht zu bewältigende Zirkularität, die sich auf dem Boden des Ursprungsdenkens ergeben muß.

In der Notation zweier unterschiedlicher Kenogramme entfällt jedoch das Problem eines solchen Konzeptes, da ihre Funktion allein darin besteht, nicht so zu sein wie das andere, wobei sie im gleichen Moment, frei von jeglicher Substantialität, auch über den Verdacht der daran geknüpften Identität erhaben sind. Damit erscheint eine Kenogrammsequenz, der Günther den Namen Morphogramm gibt, dann eigentlich als Einschreibung des Unterschiedes, der *différance* in ihrem gedoppelten Gehalt, ist hierin allererst die Möglichkeit gegeben, Unterschiedenes und Unterscheidendes in eine Form zu bringen, die nicht mehr der Frage der Vorgängigkeit des einen oder anderen unterliegt. Denn wenn das bloße Anderssein gegenüber einem Einem, und nichts anderes ist der Unterschied, notiert werden kann, ohne dabei auf eine präsupponierte substantielle Identität zurückzugreifen, dann gelingt es, die Frage nach dem Ursprung zu überwinden, insofern Operator und Operand, nunmehr als reflexionstheoretische Größen betrachtet, proemiell vermittelt beliebig ihre Rollen wechseln können. Die Abstraktion von jeglicher Wertbelegung ermöglicht somit einerseits, daß sich Unterscheidendes und Unterschiedenes eben nur als bloß Unterscheidendes und Unterschiedenes begegnen können, ohne sich aufgrund einer vorgängigen oder nicht eigens in den Blick genommen Unterscheidung erst zu konstituieren. Hiermit wären also die positivsprachlichen Ein- und Umgrenzungsversuche Heideggers und Derridas in die Form der Morphogrammatik überführt. Andererseits bedeutet eine solche Struktur von Leerformen, innerhalb derer die monokontexturale Starrheit des Identitätstheorems sowie des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zugunsten einer proemiell vermittelten Dynamik hinsichtlich Operator/Operand aufgegeben ist, daß sich die selbst für den so abstrakten Formalismus Spencer Brown's noch unüberwindlich stehende Frage der Überdetermination und Identität nun in einem das Ursprungsdenken endgültig verabschiedenden Formalapparat aufheben läßt. Denn benötigte Spencer Brown den in den infiniten Regreß führenden Ausweg des re-entry, um die Selbstreferentialität der Unterscheidung zu gewährleisten, so bietet die Proemialität von Operator/Operand, Unterscheidendem/Unterschiedenem hier erstmals die Möglichkeit, einer Linearität sowie temporaler Sukzession vollständig zu entkommen, um an deren Stelle eine wechselseitige Gleichursprünglichkeit zu installieren, und zwar in einem begrifflich und methodisch konsistenten Formalismus.

<sup>212</sup> Das Problem des Konzeptes als metaphysischen Urgrund der Sinnkonstitution diskutiert Derrida in *Die Stimme und das Phänomen* und erklärt Husserls unterlassenes Hinterfragen dieser Präsupposition als Dogmatismus eines traditionellen Programms. (vgl. a.a.O., S.25???)

## DAS INNEN

---

Betrachtet man das Werk und Denken Gotthard Günthers unter dem Gesichtspunkt, es einer umfassenden und adäquaten Darstellung zugänglich zu machen, so taucht ein Problem auf, das, im selben Maße es die Arbeit erschwert, gleichzeitig einen bezeichnenden Hinweis auf die Struktur des Güntherschen Opus' liefert. Die Frage, auf die hier angespielt wird, heißt schlicht und einfach: Womit fängt man an? Die Trivialität dieser Frage, die darüberhinaus wohl jeden schon beschäftigt haben mag, der sich um die konsistente Wiedergabe irgendeines Systems oder irgendeiner Theorie bemüht hat, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr im Zusammenhang mit Günther eine ausgezeichnete Stellung zukommt. Die eingehende Lektüre dieses wenn auch nicht wirkungsmächtigsten so jedoch äußerst originellen und eigenständigen deutschen Logikers und Philosophen der Kybernetik liefert nämlich nicht das Bild eines streng deduktiven und sukzessiv aufgebauten Gedankengebäudes, sondern weist sein Schreiben aus als ein ständiges, oftmals von extrem unterschiedlichen Punkten ausgehendes Kreisen um ein fest umrandetes Problemfeld. Damit soll nun weder die methodische Strenge Günthers in Frage gestellt werden, noch ist damit gemeint, sein umfangreiches Schrifttum stelle, wenn nicht viel Rauch um nichts", so doch viel Rauch um immer dasselbe" dar. Daß ein fest umgrenzter Rahmen nicht gleichbedeutend sein muß mit thematischer Dürftigkeit, sei mit einer von Günther häufig verwendeten Unterscheidung von Reflexionsbreite" im Gegensatz zur Reflexionstiefe"[<sup>213</sup>] schnell ad absurdum geführt.

Versucht man nun den Themenkreis durch das Auflisten einiger der markantesten Begriffe abzustecken, so lassen sich etwa folgende Termini als besonders signifikant aufführen: Subjektivität, Reflexion, Technik, System, Umwelt, Selbstreferentialität, Kontextur, Maschine, Hierarchie, Heterarchie, Proemialität, Kenogrammatik, Strukturtheorie, ... Diese Liste erhebt keinesfalls den Anspruch auf irgendeine Vollständigkeit und ist in ihrer Reihenfolge nicht als Relevanzindex zu verstehen. Ganz das Gegenteil ist der Fall. Gemeint ist damit, daß keinem der hier angeführten Termini in irgendeiner Form die Rolle des primus inter pares zukommt, nach der er den basalen Grund liefert, auf dem sich das Denken Günthers aufbaut. Vielmehr zeigt sich, daß die Interdependenzen der hier schlaglichtartig angeführten Themata so angelegt sind, daß ein wirkliches und tiefes Verständnis des einen immer auch das der anderen voraussetzt. So erhellt beispielsweise erst die Kenntnis des Gesamtkontextes die für Günther spezifische Transformation klassischer Begriffe, wie umgekehrt diese Transformation allererst Voraussetzung ist, in das von ihm generierte Neue eindringen zu können. Günther schreibt nicht *more geometrico*, so daß die von ihm intendierte Bedeutung sich anhand von Axiomen und Ableitungen fixieren ließe, vielmehr muß es hier in Anlehnung an den Wittgenstein der Philosophischen Untersuchungen heißen: Einen Terminus verstehen, heißt zu wissen wie er verwendet wird. Das aber setzt eine den Gegebenheiten des Buches und der Linearität des Lesens gänzlich zuwiderlaufende Art der Lektüre voraus. Nicht sukzessives Nacheinander, sondern simultanes Zugleich ist eigentlich gefordert; eine Forderung jedoch, die um ihre Unmöglichkeit weiß. Bleibt sie dem Leser jedoch als Anspruch im Hinterkopf, so vermag sie sich vielleicht in der unbedingt notwendigen Wachheit Realität zu verschaffen, die ein vor-

---

<sup>213</sup> Da auf diese Begriffe im weiteren Verlauf noch ausdrücklich eingegangen werden soll, sei an dieser Stelle eine etwas nonchalante Erklärung gestattet, nach der Reflexionsbreite sich auf den Bereich unterschiedlicher Kompliziertheit, Reflexionstiefe sich auf die unterschiedlichen Graduierungen an Komplexität innerhalb der Reflexion beziehen.

schnelles Zu-verstehen-Glauben auf Grund des eigenen philosophischen Vorverständnisses verhindern mag.

Es ist müßig darüber zu spekulieren, inwieweit Günther selbst sich in Bezug auf sein eigenes Werk den Problemen der Linearität des Leseaktes gegenwärtig war, in jedem Fall aber bietet das reichhaltige Aufsatzwerk der drei Bände der *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*<sup>214</sup> in seiner Anlage einen Zugang, der diese Sukzessivität zumindest partiell aufbrechen verhilft. Dies in sofern als jeder einzelne Beitrag auf gänzlich eigenständigem oder – dem ersten Blick nach – auf bereits betretenem Pfad den Leser in immer neuen Anläufen mit dem Denken Günthers konfrontiert. Damit erscheint das Werk nicht als monolithischer Block, den es gilt Stück für Stück abzuschreiten, das System Günthers – wenn denn dieser Begriff überhaupt angemessen ist – scheint vielmehr hinter den Texten zu liegen und die Lektüre eines Aufsatzes bringt in der Beleuchtung eines Ausschnittes gleichzeitig ein Mitbedeuten und Mitschwingen des Ganzen mit sich, das als das Unerwähnte jedoch sich der Präsenz verweigert.

Es ist an dieser Stelle irrelevant, ob man diesen Prozeß des Sagens, das gleichzeitig auch immer ein Verschweigen ist und sein muß (Derrida), ob man dieses Schreiben, das, indem es das eine sagt, das andere voraussetzt und indem es das andere voraussetzt, erst das eine sagen kann, ob man dies nun Dialektik nennt oder so weit zu gehen wagt, und mit Heidegger an das Entbergen denkt, das in gleichem Maße immer auch ein Verbergen ist. Was hier vielmehr wichtig erscheint, ist, daß ein Schreiben, welches sich nicht in der geschlossenen Weise präsentiert, zwischen *einem* Anfang und *einem* Ende ein System aufbauen zu wollen, sondern das von vielen verschiedenen Orten her sich seinen Weg bahnt, zum einen nicht notwendig asystematisch<sup>215</sup> ist, und zum anderen gerade in der beschriebenen Dislozierung die Möglichkeit schafft, dem Sowohl-als-auch von Sagen und Verschweigen in formeller Hinsicht Rechnung zu tragen. Denn ein solches Schreiben nimmt den Leser in die Pflicht, hinter, neben und über dem aktual gesagten auch immer das mitzudenken, was die Physis der Schrift ihm verweigert. Dem an dieser Stelle zu erwartenden Einwand, daß sich dieser Anspruch an den Leser eines jeglichen systematischen Werkes richtet, sei damit begegnet, daß dies nur insofern Geltung beanspruchen kann, als sich das erwähnte Mitdenken dann nur auf das im Text bereits zur Sprache gekommene erstreckt. D.h. ein Text, der sich unilinear von *einem* Ursprung aus entfaltet, strahlt seiner Struktur nach den Anschein aus als sei das Spätere allein ein Produkt und Resultat des Vorherigen. Ein solcherart angelegter Text verdunkelt somit, daß das Abhängigkeitsverhältnis hinsichtlich des Verständnisses und der begrifflichen Fülle immer auch umschlägt, mithin von hinten nach vorn das Erstere aus dem Letzteren neu bedeutet wird.

<sup>214</sup> Wenn an dieser Stelle nur die *Beiträge* erwähnt werden, so legitimiert sich dies dahingehend, als der weitaus umfangreichste Teil des zur Veröffentlichung gelangten Werkes eben in jenen drei Bänden der *Beiträge* zu sehen ist. Das im Folgenden Gesagte trifft aber cum grano salis auch für die beiden Monographien, insbesondere aber für die drei unveröffentlichten Typoscripte zu. Darüberhinaus erweist sich das Aufsatzwerk auf Grund der wissenschaftlichen Genese Günthers als fundamental, da die relativ frühen Monographien (1933, 1957) punktuell einer Revision unterzogen werden. Als entscheidendes Datum kann hier der 1960 erfolgte Eintritt in das Biological Computer Laboratory (BCL), University of Illinois, Urbana, Illinois gelten. Vgl.: L.J. Pongratz (Hg): Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. II, mit Beiträgen von G. Günther et al., Hamburg 1975, S.1-74, hier S.50f

<sup>215</sup> Dieser Vorwurf, daß eine nicht explizit dargestellte Systematik synonym dem Nichtvorhandensein einer solchen sei, hat Tradition. Mit ihm wurden immer wieder Diffamierungen gestartet, insbesondere gegen solche Theoretiker, die sich bewußt gegen ein Arbeiten in systematisch geschlossener Form aussprachen. Hier ist etwa an die formal extreme Offenheit der Aphoristiker zu denken, die jedoch keineswegs als Index eines nicht vorhandenen zugrundeliegenden Systems verstanden werden darf.

Generiert sich ein Textcorpus jedoch als ein Schreiben von unterschiedlichen Orten her um einen auf die eine oder andere Art immer tangierten Problembereich, so wird damit zum einen gegen den falschen Schein der Sukzessivität angegangen, welche nun nicht mehr als Vehikel der Evidenz auftritt. Zum anderen wird im Aufbrechen der Linearität als der Grundverfassung des Buches, das Ungesagte nicht als das noch zu erwartende, als das Zukünftige folgender Seiten verheißen, sondern das Verschwiegene erfährt eine nicht zu unterschätzende Aufwertung, wenn es als das Nicht-Gesagte nicht mehr im Modus des *Noch-Nicht*, sondern als das *Schon-Nicht* dem Gesagten paritätisch zur Seite steht. Absenz als Bedingung der Präsenz bleibt somit ständig präsent.

Ist das Nicht-Gesagte nun nicht mehr länger das in der Zukunft projektierte, sondern als das aus der Vorzeitigkeit her präformierende gerechtfertigt, wird im selben Moment auch jegliche Werthierarchie der Begriffe und Sätze innerhalb des Argumentationsverlaufes hinfällig. Dies gleichgültig ob man dem Ende als Gipfelpunkt und Essenz den höchsten Wert beimißt oder sich den umgekehrten Standpunkt zu eigen macht, nach dem das eigentlich wertvolle in den basalen Prämissen zu finden ist, aus denen alles Folgende sich ja zwangsläufig ergibt. Polylineares Schreiben, wenn dieser Ausdruck gestattet sei, zerstört seiner Struktur nach ein Denken solcher Hierarchien, indem es als ein Anarbeiten gegen die in der Realisation des Textes implizit angelegte Monodirektionalität auftritt. Nicht diairetische Pyramidalordnung der Valenzen – gleichgültig ob von oben nach unten oder umgekehrt gelesen –, sondern durch die Vielschichtigkeit der Interdependenzen generierte Nebenordnung, die das eine nur im Zusammenspiel mit dem anderen legitimiert und erklärt et vice versa. An dieser Stelle nun wird deutlich, inwiefern die Frage nach dem geeigneten Anfang einer Darstellung Günthers von herausragender Bedeutung ist.

Einerseits bleibt es demjenigen, der sich einer solchen Aufgabe widmet versagt, den vorgezeichneten Anfangs- oder Endpunkt zum Ausgang seiner Skizze zu wählen: es gibt einen solchen Anfang, resp. ein solches Ende nicht. Auf der anderen Seite bietet eine so gestaltete, relativ offene Form aber gleichzeitig die Chance, den Einstieg in die Darstellung beliebig zu wählen, da die Komplexität des Gegenstandes das Nennen des einen immer nur im Zusammenspiel mit dem des anderen als sinnvoll ermöglicht, gleichgültig an welcher Stelle man sich dem Corpus zuwendet. Wenn die vorliegende Arbeit sich als Zugang zum Werk jenes Philosophen, für den schon am Ende der Obertertia feststand, *einmal Gelehrter und nichts anderes zu werden*"<sup>[216]</sup>, den Begriff der Maschine wählt, so geschieht dies bei der oben beschriebenen Beliebigkeit des Einstiegs jedoch nicht ganz zufällig. Zum einen ist die Skizze des Güntherschen Maschinenbegriffs außerordentlich prädestiniert, die bereits erwähnte Transformation klassisch determinierter Begrifflichkeit in ihrer fast untergründig zu nennenden Vorgehensweise zu exemplifizieren. Zum anderen rechtfertigt sich der Ausgangspunkt "Mechanismus" im Rahmen dieser Arbeit, insofern er als die thematische Klammerung den Gesamtrahmen resp. den Leitfaden des vorliegenden Textes darstellt.

<sup>216</sup> L.J. Pongratz (Hg): Philosophie in Selbstdarstellungen. Bd.II, Hamburg 1975, S.3

# 1 DER BEGRIFF DER MASCHINE

## 1.1 Der Ausgang aus dem Spenglerschen Geschichtspessimismus

*Alle späten Zivilisationen haben [...] eine nihilistische und eine extrem konservative Seite.*"<sup>[217]</sup> Zu diesem Urteil gelangt Günther in seiner dem Denken Oswald Spenglers verpflichteten Analyse der Spezifikation und Klassifikation historischer Epochen in Kultur- bzw. Zivilisationsstufen, welche am Beginn des unveröffentlichten Fragments *Substanzverlust des Menschen* zu finden ist.<sup>[218]</sup>

Daß und wie diese extreme Polarität sich vereinen läßt, wird deutlich, wenn Günther darauf verweist, daß als das signifikante Merkmal von Zivilisation ihre totale thematische Verausgabung erkannt werden muß. Zivilisation als bislang höchste Entwicklungsstufe der Subjektivität als der des zweiwertigen Bewußtseins<sup>[219]</sup> erscheint als ein status quo, in dem sämtliche zur Disposition stehenden Entscheidungen im Bereich dessen, was seit Hegel mit objektivem Geist benannt wird, bereits entschieden sind. D.h. die Entwicklung, die eine Kultur hin zur Zivilisation durchlaufen hat – das sind die in dieser Genese gefallenen und zur Institution bzw. Norm geronnenen Entscheidungen in Kirche, Kunst, Wissenschaft, Sitte und Wirtschaft – suspendieren die so entstandene Zivilisation davon, sich weiterhin inhaltlich progressiv auszufalten. Ist dieser beinahe paradox anmutende Prozeß beendet – paradox insofern, da eine Zivilisation allein in statu nascendi Perspektive und Möglichkeit für das historische Individuum bereit hält, da im Erreichen des Ziels, in der Vollendung des Zustands, der gerade durch diese Vollendung zur Tatenlosigkeit verdammt Mensch dem Modus einer historischer Apathie verfällt – so tritt das handelnde Subjekt zwangsläufig in Distanz zu der von Ihm herbeigeführten Entwicklungsstufe. *Die begrenzten seelischen Möglichkeiten, die der historische Mensch auf eine jeweiligen Kulturstufe hat, sind jetzt erschöpft und das Individuum besitzt keine spirituelle Reserven mehr, die es ihm erlauben, sich mit dem Fortgang der gegenwärtigen Geschichte zu identifizieren.*"<sup>[220]</sup> Zivilisation als Stadium der gefällten Entscheidung erscheint somit als unausweichlich angestrebte, schließlich vollendete Lähmung historischer Umtrieblichkeit des Menschen: *Man produziert nichts neues mehr [...] Man hat den eigenen objektiven Geist im negativsten Sinn des Wortes aufgegeben*"<sup>[221]</sup> Man hat ihn aufgegeben und ist ihm gegenüber in eine ins Private zurückgezogene Indifferenz getreten.<sup>[222]</sup>

Dieser Abtritt des Menschen aus seiner eigenen Geschichte ist jedoch auf dem beschriebenen Hintergrund ein zwangsläufiger. *Der subjektive Wille läßt sich nämlich nur solange an die empirische Realität des Daseins anbinden, als er realitätsorientierte Entscheidungen treffen und dann das Entschiedene in die objektive Ebene der physischen Existenz*

<sup>217</sup> G. Günther: Substanzverlust des Menschen. [SdM], unveröffentlichtes Typoskript des Günther-Archives Kaehr. S.2

<sup>218</sup> O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes. München 1923 gehört ebenso wie K. Heim: Das Weltbild der Zukunft. Berlin 1904 zu den grundlegenden und prägenden Lektüreerfahrungen des Schülers Günther. Vgl. L.J. Pongartz (Hg): Philosophie in Selbstdarstellungen, S.3-9. Das bei den beiden Autoren gleichermaßen Faszinierende lag für ihn in der Radikalität mit der Spengler wie Heim in bester Fin-de-siècle-Manier das Ende der Geschichte bzw. der Philosophie propargierten, womit das Motiv der völligen Verwerfung des Bisherigen grundgelegt war.

<sup>219</sup> Auf eine genaue Unterscheidung der verschiedenen Bewußtseinsstufen wird im weiteren Verlauf eingegangen.

<sup>220</sup> G. Günther: SdM, S.2

<sup>221</sup> ebd.

<sup>222</sup> vgl. a.a.O., S.3



projizieren kann. Die Tragik der Zivilisation aber ist, daß alle relevanten Entscheidungen bereits getroffen sind."<sup>[223]</sup>

Als Konsequenz hieraus stellt sich nun das eingangs angeführte gedoppelte Verhältnis des Subjekts zu dem von ihm herausgebildeten historischen Zustand ein. Einerseits findet sich die Tendenz, das einmal erreichte Niveau in der bestehenden Form zu zementieren, man hält an dem einmal er-reichten existentiellen Zustand mit verzweifelnder Zähigkeit fest."<sup>[224]</sup> Andererseits ist dieses Festhalten nur leere, nicht von echtem Engagement getragene Perpetuierung eines als fremd und äußerlich erlebten Zustandes. Es ist also weder der Wille noch die Kraft vorhanden, sich noch länger mit ihm zu identifizieren und ihn in solchen immer erneuten Identifikationsprozessen weiterzutreiben."<sup>[225]</sup>

Historische Entwicklung und eigentlich Historie selbst, so sie als fortlaufender Prozeß thematischer und für die Sozietät bedeutsamer Entscheidungen betrachtet wird, kommt zum Erliegen, wenn das Potential der Realisierungsmöglichkeiten des spezifischen Seelentums"<sup>[226]</sup> der jeweiligen Kultur erschöpft ist. Ist dieser Punkt mit der Zivilisation einmal erreicht, dann hat der produktive Wille kein materiales Ziel mehr, in dem er sich erfüllen kann. Anstatt auf neue unorthodoxe und häretische Inhalte gerichtet zu sein, stößt er ins Leere und wird nihilistisch. Da aber das Bewußtsein die nihilistische<sup>[227]</sup> Haltung nicht erträgt, schlägt es partiell um und entwickelt reaktionär-konservative Tendenzen, geleitet von dem verzweifelten Bemühen die alten Werte zu bewahren."<sup>[228]</sup>

War das bisher gesagte im Wesentlichen eine geschichtsphilosophische Betrachtung, so löst sich Günther von der Spenglerschen Argumentationslinie, wenn er das Problem darüberhinaus einer strukturtheoretischen Durchsicht unterzieht. Spengler hatte seine Klassifikation von primitiver Kultur bzw. Frühzeit und ausgebildeter Kultur anhand der dichotomischen Zuordnung von Natur- und Kulturgeschichte vollzogen, wonach etwa eine Schlacht zwischen zwei Negerstämmen lediglich ein Schauspiel der lebendigen Natur"<sup>[229]</sup>, der historische Mensch" hingegen erst der Mensch einer in Vollendung begriffenen Kultur" sei<sup>[230]</sup>, so unterscheidet Günther diese beiden Entwicklungsstufen auf

<sup>223</sup> a.a.O., S.7

<sup>224</sup> a.a.O., S.2

<sup>225</sup> ebd.

<sup>226</sup> a.a.O., S.9

<sup>227</sup> Günthers Verständnis des Nihilismus wird deutlich, wenn er in BIII,261 Heideggers Nihilismus-Definition aus den *Holzwegen* zitiert: *Der Nihilismus ist eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre. Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach Art eines kaum erkannten Grundvorganges im Geschick der Abendländischen Völker [...] Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes.*" (M. Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt/M 61980, S.214. Hervorhebung von J.C.) Günther nimmt diesen Gedanken affirmativ auf, geht jedoch einen Schritt weiter, wenn er hinsichtlich des Geschicks der abendländischen Völker fragt: *Warum nur der abendländischen? [...] Es scheint uns vielmehr, als ob jener Nihilismus, den Heidegger im Auge hat, eine fundamentale Wesenseigenschaft aller sogenannten Hochkulturen ist, die sich von den sogenannten Naturvölkern abheben!*" G. Günther: *Beiträge III*, S.261

<sup>228</sup> G. Günther: *SdM*, S.9. Interpunktion des Zitats im Original. In den unveröffentlichten Typoscripten verwendet Günther eine eigene, jedoch stringente Interpunktion. So wird wie hier z.B. der erweiterte Infinitiv mit zu" grundsätzlich nicht durch Kommata abgetrennt.

<sup>229</sup> Der primitive Mensch hat Geschichte nur im biologischen Sinne." O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Zwei Bd., München 1921f, hier Bd.II, S.57

<sup>230</sup> ebd. Wie aktuell dieser, wenn auch in martialische Sprache gekleidete Gedanke ist, wird deutlich, wenn man etwa auf den Geschichts- bzw. Realitätsbegriff sieht, wie ihn die Diskurs- und Medientheorie entwickelt. Demnach kommt - stark verkürzt - nur demjenigen Realität und somit allererst auch

Grund der ihnen inhärenten Divergenzen, welche sich auf der Ebene der jeweiligen Bewußtseinsverfassungen erkennen lassen.

Das primitive Bewußtsein, das *mit solchen Termini wie Magie, Animismus, Totem und Tabu ungefähr bezeichnet werden kann*"<sup>[231]</sup>, zeichnet sich dadurch aus, daß es sich noch vollständig als Teil seiner Außenwelt begreift, daß die Subjekt-Objekt-Trennung noch in einer mystischen Einheit von Selbst und Welt aufgehoben ist, womit das Ich *seine eigenen Wesenskategorien nur soweit verstehen kann, als sie sich ihm direkt aus der objektiven Gegenstandswelt ins Bewußtsein zurückreflektieren. Seine eigenen seelischen Bestimmungen erscheinen ihm deshalb als Götter, Geister und Gespenster.*<sup>[232]</sup> Gemäß dieser Einheit bezeichnet Günther diese Daseinsweise als *Geschichte erster Stufe* oder *einwertige Bewußtseinstufe*. Der Übertritt zum *zweiwertigen Bewußtsein* bzw. zur *Geschichte zweiter Ordnung* vollzieht sich demgemäß anhand der in den regionalen Hochkulturen auftretenden Loslösung des Ichs von seiner Umwelt. *Was dem Seelentum des Menschen in den regionalen Hochkulturen seine innere Form und unzerreißbare Einheit gibt, ist die unendliche Distanz des Ichs vom faktischen Sein. Es erfährt sich der Wirklichkeit gegenüber als das absolut verschiedene, als totale Negation der in die unermeßliche Vielheit der Objekte aufgebrochenen Welt, als innere Konsequenz gegenüber der anarchischen Brutalität der bloßen Fakten; kurz, als zu-sich-selbst-gehörige Identität des geordneten und gegen das Draußen abgeriegelten Systems des Selbstseins.*"<sup>[233]</sup>

Auf der Folie dieser Begrifflichkeit erhält die Rede vom objektiven Geist als dem historischen Manifest menschlicher Entscheidungsprozesse seine inhaltliche Konkretion. Objektiver Geist ist objektivierter, d.h. in die Objekte eingebildeter Geist, ist entäußerte Subjektivität; und historisch-gesellschaftliche Institutionen *sind in der Tat Abbilder eines Seelentums, das sich in ihnen symbolischen Ausdruck und objektive Realität gibt.*"<sup>[234]</sup> Damit

---

Geschichtsfähigkeit zu, was irgendeinen Eingang in das System des Codierbaren, mithin in irgendeine Form des Signifikantensystems findet. Nicht versprachlicht zu sein, oder genauer nicht im Fixament des Mediums verzeichnet zu sein, beläßt das bloße Ereignis im Bereich des Vorhistorischen, mithin im Bereich der Natur. Und bei Spengler heißt es: *Hohe Kultur ist das Wachsein eines einzigen ungeheuren Organismus, der nicht nur Sitte, Mythos, Technik und Kunst, sondern auch die ihm einverlebten Völker und Stände zu Trägern einer einheitlichen Formensprache mit einheitlicher Geschichte macht [...]. Die Geschichte der Schrift gehört zur Ausdrucksgeschichte der einzelnen hohen Kulturen.*" (O. Spengler: a.a.O., S.41. Hervorhebung von J.C.) Auf Seiten der Geschichtstheorie findet sich dieser Standpunkt beispielweise in Hayden White: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen.* Stuttgart 1986. Und auf Seiten der Psychoanalyse generiert erst die im Spiegelstadium erfolgte Erfahrung des Anderen, also der Differenz, den Eintritt in die symbolische Ordnung, als Ich-schöpfender Eintritt in das Symbolische. Vgl. J. Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion.* in: ders: *Schriften I*, hrsg. v. N. Haas, Olten 1973, S.63-70

<sup>231</sup> G. Günther: *Beiträge III*, S.217

<sup>232</sup> G. Günther: *SdM*, S.20. Hermann Schmitz weist darauf hin, daß thymos im Gegensatz zur Individualseele (psychä) der *Odyssee* die Seelenverfassung der *Illias* sei: *So etwas wie eine Seele, in der das Individuum eine privat reservierte Innenwelt zur Verfügung hätte, kennt der Homer der Illias noch nicht; seine Menschen können von sich wohl 'ich' sagen, aber das, was sie damit meinen nicht schon als gesonderten Vorrat nach Art einer Seele von allem Ichfremden abheben. Statt dessen finden sie sich seltsam ungeschützt, gleichsam ohne Hausmacht, in einem Konzert leiblich lokalisierter Regungsherde [...], daß diese Regungsherde am eigenen Leibe, in den eigenen Gliedern gespürt werden, und mit ihnen zusammen auch unmittelbare göttliche Einflüsse".* H. Schmitz: *Leib und Seele in der abendländischen Philosophie.* in: *Philos. Jb.* 85 1978, S.221-241, hier S.224

<sup>233</sup> G. Günther: *SdM*, S.54

<sup>234</sup> a.a.O., S.6

aber ist – teilweise zumindest – die *existentielle Aufgabe*"<sup>[235]</sup> erfüllt, sich *in die empirische Realität der historischen Existenz einzubilden*."<sup>[236]</sup> Denn *erst wenn es seine bloße Möglichkeit in die objektive Wirklichkeit einbildet und die letztere nach dem eigenen Bilde formt, verliert das Ich seine Anonymität, gewinnt positive Gestalt, Existenz und Macht und Freiheit*."<sup>[237]</sup> Dies deshalb, da die Ausbildung des objektiven Geistes, also die progressive Entfaltung der Geschichte, den Menschen in zunehmendem Maß von den natürlich oktruierten Lebensbedingungen emanzipiert. Dieser im Anschluß an Hegel formulierte Gedanke, kulminiert im *Bewußtsein der Maschine* in jenem Postulat, das die unbedingte Notwendigkeit der Selbstentäußerung der Subjektivität deutlich unterstreicht: *Der Prüfstein des echten substantiellen Geistes, der im Menschen lebt, ist, ob er sich in objektiven Geist verwandeln kann – d.h. sich darin ausdrückt, daß er die Natur nach dem Bilde des Menschen umformt*."<sup>[238]</sup>

Daß dieses Projekt der totaliter vollzogenen Einbildung der Subjektivität in die Objektivität, oder anders, die völlige Selbstemanation des als das absolut Andere gegenüber der Welt erfahrenen Ichs nur teilweise geleistet ist, findet seinen Grund in einer nur einseitig vollzogenen Objektivation des Seelentums.

Gelten die gesellschaftlich-historischen Institutionen von Kirche, Kunst, Wissenschaft, Sitte und Wirtschaft als solche Einbildungen in die objektive Realität, so sind diese Manifestationen des Geistes, insofern sie wie oben gesehen den Progreß der Geschichte garantieren, in zweifacher Hinsicht bestimmbar. Sie sind zum einen, als zur Disposition stehende Entscheidungen materiale Ziele für den produktiven Willen, d.h. sie sind inhaltlich distinkt. Zum anderen aber, in der Perspektive der prozessual generierten Zivilisation, sind sie immer schon entschiedene Dispositionen, d.h. bereits gefallene und somit den historischen Prozeß sukzessiv beendende Entscheidungen.

In der Epoche des zweiwertigen Bewußtseins findet sich die Objektivation der Seele also immer nur in inhaltlich-thematischer Konkretion als das historisch manifestierte *Was* der Institutionen, sowie andererseits und zwangsläufig hieraus folgend in Form der bereits vollzogenen Entscheidung als dem *Daß* der Institution. Auf dieser Stufe der Einbildung in die historische Realität macht das Subjekt nun die Erfahrung, daß die in dem soeben beschriebenen Muster verlaufende Objektivation immer nur eine partielle ist, denn das Ich erkennt *einen Restbestand des eigenen Willens*"<sup>[239]</sup>, der sich nicht objektivieren läßt. War das Ich als gefallene Entscheidung in die empirische Realität eingegangen, so bleibt die noch zur Entscheidung anstehende Dimension der Subjektivität, das in der Unentschiedenheit verharrende Selbst, von den dargestellten Objektivationen gänzlich unberührt, d.h. *die Seele als noch in der Entscheidung schwebende und handelnde Subjektivität kommt in der einzelnen kulturellen Institution nicht zum Ausdruck*."<sup>[240]</sup> Und da gefallene Entscheidung immer auch inhaltlich distinkte Entscheidung ist, kann solcherart manifestierte Subjektivität immer nur als thematisch bestimmte auftreten, sie ist inhaltlich gebunden und kann insofern nie die formale, von aller Inhaltlichkeit abstrahierte Subjektivität darstellen. Das Defizit der Epoche des zweiwertigen Bewußtseins besteht also darin, bislang jegliche Ein-

<sup>235</sup> a.a.O., S.5

<sup>236</sup> a.a.O., S.6

<sup>237</sup> a.a.O., S.5

<sup>238</sup> G. Günther: Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik. Baden Baden Krefeld 1963, S.164

<sup>239</sup> G. Günther: SdM, S.6

<sup>240</sup> ebd. f

bildung des Subjekts in die empirische Realität immer nur anhand seiner inhaltlichen Ausformung vollzogen zu haben, worüber die fundamentale Aufgabe, nämlich *das aller Inhalte beraubte und leer handelnde Subjekt selbst in einer eigenen symbolischen Gestalt in der geschichtlichen Existenz des Menschen zu wiederholen.*"<sup>[241]</sup>

Allerdings ist dieses Verdikt nicht ein totales, sieht Günther in der faustisch-abendländischen Kultur einen Ansatz, aus dem bislang bestehenden Schema auszubrechen. So ist in dieser Kultur erstmals der Versuch unternommen, *nicht nur die materiale Substanz ihrer geschichtlichen Subjekte symbolisch in Religion, Kunst, Wissenschaft, Sitte usw. zu übertragen, sondern darüberhinaus den bisher ungebändigten Reflexionsüberschuß, nämlich das leere Handlungsschema des tätigen Ichs aus der subjektiven Erfahrung in die physisch reelle Wirklichkeit zu übertragen.*"<sup>[242]</sup> Die historische Manifestation der rein formalen Subjektivität, welche sowohl losgelöst von jeglicher inhaltlichen Konkretion, als auch unentschieden vor jeglicher zur Geschichte gewordenen Entscheidung steht, findet sich als *die symbolische Wiederholung des schlechthin wollenden, resp. des leer handelnden Subjekts*"<sup>[243]</sup>, in der archimedischen bzw. klassischen Maschine.<sup>[244]</sup> Allein in der abendländisch-faustischen Kultur vollzieht sich dieser Projektionsschritt, womit sich diese Epoche, *nicht mehr gradweise, sondern metaphysisch essentiell*"<sup>[245]</sup> von den anderen regionalen Hochkulturen unterscheidet, welche in ihren Objektivationsbemühungen alle im Bereich inhaltlich gebundener Subjektivität gefangen blieben. Einzig der faustische Mensch überwindet dieses Stadium der partiellen und defizitären Entäußerung mit der klassischen Maschine, indem er nunmehr auch die leere Subjektivität, welche die *anonyme Tätigkeit ohne Gegenstand ist, in einer neuen bisher nicht dagewesenen Symbolgestalt auf die geschichtliche Wirklichkeit überträgt.*"<sup>[246]</sup>

## 1.2 Die Überwindung der einwertigen Epoche in der faustischen Kultur

An dieser Stelle nun drängt sich die Frage auf, warum dieser Prozeß der Objektivierung des von aller thematischen Füllung abstrahierten Ichs sich allein in der abendländischen Kultur vollzieht. Um dies zu erhellen, ist es hilfreich, mit Günther den Blick einer erneuten Analyse der zweiten Geschichtsstufe des Menschen zuzuwenden.

Zweiwertiges Bewußtsein hob sich wie oben erwähnt über die mytisch-primitive Epoche hinaus, insofern es die inhaltliche Bestimmung des Denkens als das radikal Andere von der Natur unterschied, also die Materialität des Denkens in ihrer Gegensätzlichkeit zur Welt erlebt und historisch manifestiert wurde, womit das, *was erlebt und was gewollt wird*

<sup>241</sup> a.a.O., S.10

<sup>242</sup> ebd.

<sup>243</sup> G. Günther: SdM, S.11 Diese Synonymität von schlechthin wollen" und leer handeln" leitet sich bei Günther von Fichte ab, wonach Denken als Handlung verstanden wird. Denken aber, d.h. *Bestimmungen zu setzen [...] ist Sache des Willens.*" (G. Günther: Beiträge I, S.8) Wie sich das Verhältnis von Wille und Denken bei Günther detailliert gestaltet, wird im weiteren Verlauf eingehend beleuchtet.

<sup>244</sup> Obzwar sich bereits im Werkzeug ein gewisses Maß an Subjektivitätsemanation sich erkennen läßt, ist das Werkzeug aber noch ganz der Handhabe des Menschen unterworfen. Die Maschine jedoch emanzipiert sich innerhalb gewisser Grenzen vom Menschen, sie ist *autonom gewordenes Werkzeug*", das nun nicht mehr *gehandhabt*, sondern *bedient* wird. G. Günther: Beiträge I, S.93) *Wir wollen den bisherigen Maschinentyp, da sein Arbeitsmodus von dem archimedischen Hebel-Prinzip ausgeht, die archimedisch- klassische Maschine nennen.*" (a.a.O., S.94)

<sup>245</sup> G. Günther: SdM, S.13

<sup>246</sup> a.a.O., S.11

[...] *zum Thema des geschichtlichen Prozesses wird.*"<sup>[247]</sup> Was bei diesem Prozeß der Objektivierung in die historische Realität unberührt blieb, war der anonyme Reflexionsrest, also *jene formale Tätigkeit des Erlebens, die die inhaltlichen Bestimmungen als Bewußtseinstätigkeit aktiviert und durch den Erlebnisraum des Ich bewegt.*"<sup>[248]</sup>

Damit aber wird die Primitivität der einwertigen Geschichtsstufe nur partiell überwunden, insofern zwar die materiale Substanz der Subjektivität als das von der Welt radikal Verschiedene erfaßt wird, die Aktivität der Reflexion selbst aber noch *vor* dieser Trennung liegt. Ist die Prozessualität des Denkens aber noch nicht als das Andere in die Geschichte übergegangen, kann sie demgemäß allein auf dem Weg erkannt werden, der bereits dem einwertigen Bewußtsein seine Gesamtexistenz erhellte. Es ist dies das direkte Zurückreflektierten aus der objektiven Gegenstandswelt. Der Mensch auf der partiell zweiwertigen Stufe erkennt seine formale Subjektivität also immer noch als Bestandteil der Umwelt. *Der Teil der Außenwelt, an den sich sein Begreifen anklammert, ist in diesem Fall sein eigener materialer Körper. Er kann die Tatsache, daß er als Subjektivität lebt, nur insofern verstehen, als er atmet, als sein Herz schlägt, seine Glieder sich bewegen und sein Nervensystem Sinnesempfindungen produziert.*"<sup>[249]</sup>

Ein solcherart konstituiertes Bewußtsein aber muß zwangsläufig in eine ambivalente Spannung verfallen, da es sich zum einen in seiner Materialität als das grundsätzlich Verschiedene gegenüber der Außenwelt erfährt, es zum anderen jedoch die diese inhaltliche Substanz in Bewegung haltende Potenz allein als Teil dieser Umwelt in Form *der eigenen organisch-physischen Realität seines Leibes*"<sup>[250]</sup> begreifen kann. Dies ist der fundamentale Widerspruch, in dem das zweiwertige Bewußtsein steht, und den die metaphysischen Entwürfe der regionalen Hochkulturen auf dem Weg einzuüben suchen, indem sie den Subjekt-Objekt-Gegensatz zu einem Phänomen irdischer Täuschung degradieren, das durch die einwertige Ewigkeit des Absoluten in der transhistorischen Zeit aufgehoben wird. Demnach kehrt der Mensch, sei es nach Art des Platonischen Identitätstheorem, sei es nach Art einer (theistischen) Religion, im Anschluß an den Durchgang durch die Uneigentlichkeit der – auf dem Boden der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht zu bewältigenden – Zerrissenheit des Subjekts, wieder in das Sicherheit verheißende All-Eine des Absoluten zurück. Günther benennt dieses Phänomen, das darauf zielt, *der radikalen Unstabilität einer zweiwertigen Bewußtseinsexistenz zu entgehen*"<sup>[251]</sup>, als die Flucht in die *zweite Religiosität*"<sup>[252]</sup>, welche in den Kulturen, in denen sie ergriffen wird, alle Geschichtsprozesse beendet.<sup>[253]</sup>

Wie nun, um an die eingangs des Abschnitts gestellte Frage zu erinnern, ist es erklärbar, das allein in der faustisch-abendländischen Kultur der Ausweg einer *zweiten Religiosität* verworfen wird? Günther führt zwei Gründe hierfür ins Feld, deren ersten er jedoch nur en passant erwähnt, wenn er darauf hinweist, daß das spezielle Apriori dieser Kultur ihr

<sup>247</sup> a. a. O., S.20. Hervorhebung im Original.

<sup>248</sup> ebd.

<sup>249</sup> a. a. O., S.21

<sup>250</sup> ebd.

<sup>251</sup> a. a. O., S.22

<sup>252</sup> ebd.

<sup>253</sup> In IuG findet sich an mehreren Stellen die süffisante Attribuierung für das Absolute, *das von jeher als Obdachlosenasyll für alle thematischen Fehldirektionen und illegitimen Hypostasierungen des logischen Bewußtseins gedient hat.*" Hier IuG, S.217. Hervorhebung von J.C.

ermöglicht, *aus den ihr vorangegangenen magisch und klassisch-antiken Kulturzyklen formalisierte Traditionen zu übernehmen.*"<sup>[254]</sup>

Transparenter wird diese Sonderstellung der faustischen Tradition durch den Hinweis auf die Wirkmächtigkeit der Leibnizschen Monadologie, in welcher Günther *die erste (und vorläufige) metaphysische Theorie der Maschine*" erblickt.<sup>[255]</sup> Dies deshalb, da mit Leibniz das Ich qua Monade nicht mehr als Substanz, sondern als Kraft gedacht wird.<sup>[256]</sup> Damit ist aber ein gewaltiger Schritt über alle bis dahin gelieferten Subjektivitätskonzeptionen getan, die das Ich ja gerade nur über seine inhaltlichen Bestimmungen in den Blick bekamen, nie aber auf die diese selbst fundierende Potentialität gesondert reflektierten.

Dieser mit Leibniz erreichte Reflexionsstand verunmöglicht es der abendländischen Kultur nun, dahinter zurückzufallen und ermöglicht ihr, den nach vorne gerichteten Regreß in die *zweite Religiosität* zu umgehen. War die bisherige Aufgabe der Geschichte darin erblickt worden, *das Wesen des Subjekts im Objekt zu wiederholen*"<sup>[257]</sup>, so muß mit Leibniz zwangsläufig das Bemühen entstehen, die auf neue Weise gedachte Subjektivität in der empirischen Realität abzubilden, d.h. die aller Materialität entkleidete leere Form der Reflexion selbst zu objektivieren. Damit aber schlägt die faustische Kultur einen Weg ein, der zu dem der übrigen Hochkulturen genau gegensätzlich verläuft. Waren die mythischen, die antiken, die vorder- und hinterasiatischen Kulturen an der inneren Widersprüchlichkeit zerbrochen, in der sie das Subjekt erblickten und war es ihnen nicht möglich gewesen, diese Spannung auf dem Boden der Subjekt-Objekt-Spaltung zu eliminieren, so findet sich in der abendländischen Kultur nicht einmal der Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen. Vielmehr läßt sich hier die völlige Akzeptanz des Status' erkennen, nach welchem sich der Mensch mit der Substanz seines Bewußtseins von der Außenwelt abgelöst hat, während die Form seiner Subjektivität, seines Denkens qua Leiblichkeit weiterhin als Bestandteil der Welt gesehen wird. Das entscheidende an dieser Stelle ist nun, daß in der faustischen Kultur *das zu sich selbst kommende Bewußtsein*" sich entschließt, *diesen unvermeidlichen Widerspruch stabil zu machen, indem man ihn aus dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, wo er unauflösbar ist, heraus und in ein Drittes zu transferieren sucht.*"<sup>[258]</sup> Was hier vollzogen wird, ist also genau das Gegenteil sämtlicher bisher unternommenen Versuche, das Subjekt als Form des Denkens aus der *ontologischen Umklammerung*"<sup>[259]</sup> der objektiven Realität zu befreien. Dies insofern, als diese Umklammerung ausdrücklich konzediert wird, wenn der Mensch *seine eigene Spontaneität und reflexive Handlungsfähigkeit, die*

<sup>254</sup> G. Günther: SdM, S.15. Weitere Erläuterungen für diesen Alleingang" des Abendlandes liefert Günther, der im übrigen seine Philosophie-Studien mit denen der ost-asiatischen Philosophie und Sprachen begann (vgl. L.J. Pongratz (Hg): *Philosophie in Selbstdarstellungen*. S.7f), wenn er darauf verweist, daß die konzeptionelle Struktur östlicher Philosophie auf eine grundsätzliche Weltabgewandtheit ausgerichtet ist, die auf einen Rückzug in das Absolute geradezu hinausläuft. *Der letzte und endgültige Schritt des Raja-Yoga besteht dementsprechend darin, auch diesen letzten Inhalt aus dem Bewußtsein zu beseitigen und an seine Stelle die absolute Leere (sunyata) zu setzen [...]. Und damit ist das Nirvana erreicht.*" G. Günther: Beiträge II, S.20. Vgl. auch Beiträge II, S.10; Beiträge III, S.223f

<sup>255</sup> G. Günther: SdM, S.17

<sup>256</sup> Diesen Aspekt betont auch Alex Sutter. Für ihn *steht nicht von ungefähr das Ungenügen an der Tierautomaten-Doktrin* [gemeint ist die Konzeption Descartes'] *gleichrangig neben der Hervorhebung des Kraftbegriffs als hauptsächliches Motiv für die Absicht, 'die vortreffliche Methode, die Natur mechanisch zu erklären', 'selbst tiefer zu begründen'*". A. Sutter: *Göttliche Maschinen*. Frankfurt/M 1988, S.81

<sup>257</sup> G. Günther: SdM, S.17

<sup>258</sup> a.a.O., S.22f

<sup>259</sup> a.a.O., S.23

*für ihn ontologisch relativ 'nahe' in der Außenwelt, nämlich in seinem lebendigen Leibe lokalisiert ist, aus demselben heraus und in die größere Distanz der 'seelenlosen' Maschine projiziert.*"<sup>[260]</sup>

Um noch einmal zu resümieren: Im Ausgang von dieser durch Leibniz vorbereiteten Sicht der Subjektivität, nicht mehr als inhaltliche Substanz, sondern als formale Kraft<sup>[261]</sup>, und in völliger Bestätigung der zunächst widerstrebenden Einsicht, daß diese leere Form, d.i. der leere nur sich selbst wollende Wille, nur als Teil der Umwelt erscheint (da er nur in der Leiblichkeit begegnet), umgeht die abendländische Kultur den Regreß in die *zweite Religiosität*, indem sie gleichsam die Flucht nach vorne antritt und die formale Kraft des Subjekts in die tote Materie in Gestalt der Maschine einbaut. Steht somit in der Maschine, d.h. in dem *Mechanismus mit eingebauter Kraftquelle*"<sup>[262]</sup>, die Projektion der Subjektivität dem Menschen als ein Spiegelbild seiner noch nicht entschiedenen Reflexionsmöglichkeit gegenüber, so ist für die abendländische Kultur die bereits erwähnte Aufgabe erfüllt, *das aller Inhalte beraubte und leer handelnde Subjekt selbst in einer eigenen symbolischen Gestalt [...] zu wiederholen.*"<sup>[263]</sup> D.h. das zweiwertige Bewußtsein des faustischen Menschen darf auf dieser Ebene als ein solches anerkannt werden, da die Partialität der Einbildung seiner Subjektivität in die empirische Gestalt der historischen Existenz nunmehr entfällt.

Ein genaueres Hinsehen auf die Struktur der solcherart in die Empirie eingebildeten Subjektivität macht es jedoch auch auf dieser Stufe unumgänglich, auf eine Einschränkung hinzuweisen. Wenn wie bisher geschehen die klassische Maschine als die Objektivierung der Subjektivität aufgeführt wurde, so kann dies nämlich nur in einem sehr eingegrenzten Maße seine Gültigkeit behalten, und Günther selbst weist auf dieses Defizit ausdrücklich hin. Die archimedische Maschine kann nur in der Hinsicht als Paradigma gelungener historischer Manifestation von Subjektivität fungieren, in der die Motorik der Maschine die in der Körperlichkeit erfahrene und verankerte Subjektivität der leiblichen Aktivitäts- und Bewegungsmöglichkeit widerspiegelt. *Die spirituelle Bewegung des Bewußtseins ist in dem klassischen Typ der Maschine nicht repräsentiert.*"<sup>[264]</sup> Ausdrücklich will Günther daher von dem Umstand absehen, *daß der faustische Mensch in dem Versuch den aktiven Reflexionscharakter seiner Subjektivität auf die Wirklichkeit abzubilden, dies nur insoweit technisch zustande bringt, als ihm seine eigene Lebendigkeit in seinem menschlichen Körper zur direkten und objektiven Erfahrung wird.*"<sup>[265]</sup> Insofern gilt es Sätze wie: *Dieses neue Gebilde, die Maschine, wiederholt in transzendentaler Gestalt durch ihre physische Konstruktion den menschlichen Körper und durch ihren Funktionscharakter seine Seele oder subjektive Spontaneität*"<sup>[266]</sup> mit dem von Günther selbst anempfohlenen Vorbehalt zu lesen. Denn das auch auf dieser Projektionsstufe ein unbewältigter Reflexionsrest be-

<sup>260</sup> ebd.f

<sup>261</sup> vgl. etwa: *Wenn der Körper eine Substanz und kein bloßes Phänomen [...] ist, d.h. wenn er keine bloß zufällige, durch Anhäufung entstandene Einheit [...] ist, so kann sein Wesen nicht in der Ausdehnung bestehen, sondern man muß in ihm notwendig etwas annehmen, das man als substantielle Form bezeichnet, und das in gewisser Weise einer Seele entspricht.*" G.W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau, hrsg. v. E. Cassirer, Leipzig 1906, II, S.206 Hervorhebung von J.C.

<sup>262</sup> G. Günther: SdM, S.16

<sup>263</sup> vgl. Anm.29 = G. Günther: SdM, S.10

<sup>264</sup> G. Günther: SdM, S.19

<sup>265</sup> ebd.

<sup>266</sup> a.a.O., S.24

stehen bleibt, der sich einer Objektivierung in die klassische Maschine widersetzt, ist evident.

Das Bemühen, auch diesen letzten Rest privater Subjektivität in seine allgemeine Form objektiver Realität zu überführen, entsteht folgerichtig bereits sehr früh. Denn schon seit den anfänglichen Versuchen der Konstruktion von Maschinen lassen sich deutlich zwei Motivstränge erkennen, die jeweils der geistigen wie der körperlichen Kompetenz des Menschen Rechnung zu tragen suchen. Als erste, mehr oder weniger gelungene Modelle, welche zum einen – gemäß der Körperlichkeit des Menschen – physische Energie, zum anderen – an seiner geistigen Tätigkeit orientiert – Information liefern, lassen sich die Dampfmaschine bzw. die Lullische Kunst markieren. Allerdings stellt die Lullische Kunst keine echte *geistige Maschine* dar, da sie keine Informationen zu liefern im Stande ist, die ihr nicht zuvor eingegeben wurden, sie also im übertragenen Sinn kein Mechanismus mit (geistiger) Bewegungsautonomie ist.<sup>[267]</sup>

An dieser Stelle jedoch erklärt Günther die bereits erwähnte technische Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten, *sein formales Bewußtsein adäquat in die Maschine einzubilden*"<sup>[268]</sup>, explizit für irrelevant. Entscheidender ist es, das grundsätzliche Bemühen, Subjektivität in den beschriebenen zwei Varianten (geistig/körperlich) herzustellen, als deutlichen Hinweis dafür aufzugreifen, *daß man auf dem erreichten Entwicklungsstadium der Reflexion nicht in der Lage ist, die spirituelle Einheit des Bewußtseins in irgendeiner Weise auf die physische Wirklichkeit zu projizieren.*"<sup>[269]</sup> Das aber bedeutet, daß obwohl in der Maschine das Subjekt nicht seinen materialen Inhalten gemäß verobjektiviert wird, wie dies bereits durch die historischen Institutionen gewährleistet war, obwohl also gerade der formale und inhaltsleere Teil der Subjektivität in der Maschine seine physische Manifestation findet, trotz allem auch im Anschluß an diese umfassendere Projektion noch ein Reflexionsrest zurückbleibt, *der mangels einer eindeutigen Fixierung an das Sein anonym und anarchisch bleibt und der deshalb in ungezügelter und formloser Emotionalität an die historische Oberfläche treibt.*"<sup>[270]</sup> Damit erscheint Subjektivität nicht als die letzte untrennbare Einheit, die selber einer weitergehenden Teilung nicht noch fähig wäre. Vielmehr läßt sich erkennen, daß *ein Teil der Subjektivität einer Implementierung in die objektive Gestalt des Mechanismus durchaus zugänglich ist, nämlich die in der leiblichen Kompetenz subjektiv erfahrene Bewegungsautonomie.* Der andere Bereich der Subjektivität jedoch, das *leere Subjektfragment*", welches *reine seelische Energie ist, die ihre inhaltliche Identität verloren hat*"<sup>[271]</sup>, widersetzt sich unwiderstehlich einer Abbildung in den Mechanismus, *weil das heimatlose Subjektfragment die Maschine als eine Fehlprojektion und Karikatur seiner selbst erlebt. Diese Emotionalität lebt haltlos aber hartnäckig weiter als subjektives Subjekt, während die Maschine nur das objektive Subjekt vertritt. Sie ist das Resultat und die konkrete Realisation dessen, was der Mensch in der*

<sup>267</sup> Eine Töpferscheibe, ein Spinnrad, eine Windmühle usw. sind in diesem Sinn keine Maschinen. Es fehlt ihnen die interne Kraftquelle. Sie werden von außen her bewegt und ihr motorisches Prinzip ist nicht in ihren Mechanismus integriert [...] Diese Maschinen haben keine Bewegungsautonomie." a.a.O., Anm. S.18

<sup>268</sup> a.a.O., S.72

<sup>269</sup> ebd. f. (Hervorhebung von J.C.)

<sup>270</sup> a.a.O., S.73

<sup>271</sup> ebd.



*Geschichte der zweiwertigen Kulturen als objektiv gültig über sein eigenes inneres Wesen erfahren hat.*"<sup>[272]</sup>

Damit ist nun das Maximum dessen erreicht, wozu das zweiwertige Bewußtsein in der Lage ist. Hatten sämtliche zweiwertigen Geschichtsepochen bereits den Hinausgang aus der mystisch-einwertigen Periode vollzogen, indem sie die inhaltlichen Bestimmungen des Subjekts in Form der historischen Institutionen in die empirische Realität projizierten, so geht die faustische Kultur im Ausgang von dem durch Leibniz geprägten Monadenbegriff auch hierüber einen Schritt weiter. Allein in der abendländischen Kultur findet sich mit dem Mechanismus, als einem *in der Welt befindlichen Körper, mit beweglichen Teilen, dem eine 'lebendige' Aktionsquelle innewohnt*"<sup>[273]</sup>, die Einbildung der formalen, von allen Inhalten losgelösten Subjektivität in die historische Objektivität. Jedoch bleibt auch diese Projektion nur eine partielle, insofern sie nicht dazu geeignet ist, die Einheit des Bewußtseins" zu bewahren. Vielmehr bleibt auch bei dieser letzten Einbildung ein Teil der Subjektivität unberücksichtigt, allein das *objektive Subjekt* findet Eingang in den Mechanismus, während die *reine seelische Energie* sich durch die Maschine nicht widergespiegelt sieht. *Damit aber setzt eine spirituelle Krise ohne gleichen ein. Die Seele, der es geglückt ist, sich selbst in Gestalt der Maschine in die Wirklichkeit zu projizieren, ist ja nicht der heiße göttliche Funken, durch den das Ich am göttlichen Leben teilhat. Es ist nur die kalte Asche eines ausgebrannten Feuers.*"<sup>[274]</sup> Der Mensch, der vor der historischen und ihm selbst Historie sichernden Aufgabe steht, seine Subjektivität im Sinne seiner schöpferischen Kraft, in den Mechanismus hineinzubilden, findet sich also vor die Entscheidung gestellt, sein *Subjektivität als Natur oder als Geist hineinzuprojizieren.*"<sup>[275]</sup> Der *heiße göttliche Funke* jedoch, also die Subjektivität als Geist, findet keinen Eingang in die vom faustischen Menschen kreierte Maschine, vielmehr ist diese bloß *eine potenzierte Wiederholung der blinden Subjektivität seines natürlich lebendigen Leibes.*"<sup>[276]</sup> Erst aber wenn die Subjektivität als Geist ihre Introjektion in die Maschine gefunden hat, wäre die Aufgabe des Menschen vollständig abgeschlossen, seine Subjektivität in ihrem ganzen Zusammenhalt in die historische Realität einzubilden. Dann nämlich wäre jene für das Selbst-Verständnis des Menschen kathartische Entwicklung in Gang gesetzt, *in der sich eine komplementäre Kritik des Selbst vollzieht, die, unterstützt von neuartigen technischen Mitteln, die Grenzlinie zwischen Ich und Welt immer tiefer in die Hintergründe der Subjektivität zurückschiebt und immer mehr von dem, was aus jenen Hintergründen auftaucht, der gegenständlichen Dingwelt zuweist.*"<sup>[277]</sup> Diese Grenzverschiebung, d.h. die Stellung des Menschen im Kosmos redlich neu zu bestimmen, ist nicht nur notwendig angezeigt, sie ist in gleichem Maß Ergebnis eines grundsätzlichen Prozesses, in den der Mensch eintritt, wenn ihm in der Maschine der Spiegel seiner selbst erwächst. Denn: *Der Abfluß der Reflexion in den Mechanismus hat keineswegs eine Verarmung des subjektiven Geistes im Gefolge. Das genaue Gegenteil ist der Fall! Je mehr das Ich von sich abgibt und in den Mechanismus verbannt, desto reicher wird es an reflexiven Einsichten in sich selbst.*"<sup>[278]</sup> Klingt hier deutlich die Stimme Vicos an, der von Günther hinsichtlich des Nexus' von

<sup>272</sup> ebd.

<sup>273</sup> a.a.O., S.18

<sup>274</sup> a.a.O., S.48. (Hervorhebung im Original.)

<sup>275</sup> a.a.O., S.50

<sup>276</sup> a.a.O., S.51

<sup>277</sup> G. Günther: Beiträge III, S.225

<sup>278</sup> G. Günther: Beiträge I, S.88

Machen und Verstehen in einem Atemzug als Geistesbruder mit dem amerikanischen Pragmatismus genannt wird [279], so ist für ihn folgerichtig ein Silberstreif der Hoffnung jenseits des Atlantiks zu erkennen, den eigentlich 'unmenschlichen' Charakter"[280] des Mechanismus zu überwinden. *In der Theorie der 'Cybernetics' kündigt sich ein transklassischer Maschinentyp an, der ein adäquates Bild menschlicher Subjektivität sein will.*"[281]

### 1.3 Die Überwindung des Todes in der Maschine

Trotz dieses letzten Defizits ist der faustischen Kultur mit der Maschine ein Instrument gegeben, mithilfe dessen sie eine qualitative Grenze zwischen sich und die anderen regionalen Hochkulturen setzen kann. Denn allein mit dieser, wenn auch wie gesehen schließlich wieder nur partiellen Objektivation der formalen Subjektivität, ist es ihr möglich, aus dem Kreislauf der Wiederkehr in das einende Absolute der *zweiten Religiosität* auszubrechen.

Auf der einwertigen Bewußtseinsstufe befindet sich das Ich in ungespaltener Einheit mit der es umgebenden Welt, der vollprimitive" Mensch ist von dem Widerspruch noch unberührt, in dem das zweiwertige Bewußtsein sich zum einen auf der Ebene inhaltlicher Bestimmung als absoluten Gegensatz zur Welt erfährt, es auf der anderen Seite aber *die formale Spontaneität seines erlebenden Selbstes*"[282] nur qua seiner Leiblichkeit, mithin also immer nur als Teil seiner Außenwelt erfahren kann. Dieser Widerspruch versetzt das zweiwertige Bewußtsein in eine existentielle Instabilität, da die gleichsam umweltlich erfahrene Subjektivität dem Verdikt der Hinfälligkeit anheimgegeben ist. *Die ganze intensive Symbolik seiner Vergänglichkeit, die dem höheren Menschen in seiner Reflexion begegnet, ist dem Naturmenschen unbekannt [...]. Erst in den Hochkulturen tritt der Tod als absoluter Horizont des Daseins für den Menschen auf.*"[283] Zwangsläufig erwächst dem Menschen der zweiten Geschichtsstufe das Bemühen, diese Instabilität zu kompensieren oder gar zu bewältigen, die materiale Substanz seines Ichs wird aus dem unsicheren Selbst in Form der historischen Institutionen in die empirische Realität projiziert, denn *der objektive Geist einer Kultur ist ein existentieller Dämpfer, der den schöpferischen Willen vor dem direkten (natürlichen) Kontakt mit der Wirklichkeit bewahrt.*"[284]

Diese Schutzfunktion kann der objektive Geist aber nur solange erfüllen, wie die Entäußerung noch im Prozeß befindlich ist. Am Ende dieses Prozesses, also im Stadium der Zivilisation, setzt die bereits oben angeführte Entfremdung des Ichs mit den von ihm generierten Institutionen ein, da ihm die nur im Entscheidungsvollzug selbst gegebene Möglichkeit echter Identifikation genommen ist. Mit dem Eintritt in die Zivilisation wird das inhaltlich nun völlig entleerte Subjekt aber wieder auf sich selbst verworfen und fühlt, *daß ihm seine Schöpfungen keine Zukunft sichern, weil es den Kontakt mit ihnen verloren hat und hinter diesem Verlust die Fratze des Todes lauert, der in jeder Hochkultur bis in das Reich des primordialen natürlichen Daseins zurückgedrängt worden ist.*"[285]

<sup>279</sup> vgl. G. Günther: Beiträge I, S.109

<sup>280</sup> G. Günther: SdM, S.51

<sup>281</sup> ebd.

<sup>282</sup> a.a.O., S.21

<sup>283</sup> a.a.O., S.24

<sup>284</sup> a.a.O., S.26

<sup>285</sup> ebd.

In allen Zivilisationen setzt an dieser Stelle nun die Flucht in die *zweite Religiosität* ein, die ihr Attribut zurecht mit sich führt, da das Absolute, an das man sich wendet, jetzt einem verwandelten Subjekt, oder besser, überhaupt zum ersten mal einem Subjekt die rettende Einheit verheißt. Anders hingegen in der faustischen Kultur. Hier, wo der fragile Restbestand des Selbstes selbst als *Kraft* reflektiert wird, nimmt man dieses formale Substrat der Subjektivität auf und projiziert es in die Maschine. Damit aber wird es überflüssig, diesen letzten Rest des Subjekts, *dem nichts weiter für sich selbst bleibt als die leere Tätigkeit, als das Wollen, das kein Ziel mehr hat*"<sup>[286]</sup>, als das im Angesicht des Absoluten eigentlich Unwahre zu verleugnen. Anders ausgedrückt liegt in der positiven Aufnahme der formalen Struktur des Subjekts und ihrer Einbildung in die historische Realität des Mechanismus' der Schlüssel, sowohl die zweite Religiosität", als auch die *Totenstarre der Zivilisation*"<sup>[287]</sup> zu überwinden. Denn wird die Subjektivität nicht in ihrer Materialität, wie dies in allen übrigen Kulturen der Fall war, sondern auch in ihrer reinen Form in die Empirie transponiert, ist die bisher bestehende Instabilität, an der die übrigen Kulturen verzweifeln, von einer neuen Stabilität abgelöst. Diese neue Sicherheit speist sich aus der Unberührtheit, mit der die Maschine dem Tod gegenübersteht. Hat der Mensch nun auch den bislang unberührten Reflexionsrest seiner formalen Subjektivität der Maschine überantwortet, so *tritt der maschinelle Körper, der dem Tode nicht mehr unterworfen ist [...] anstelle des organischen Leibes, mit dem der Mensch sich bisher identifiziert hat*"<sup>[288]</sup>.

Dieser Wandel der Identifikationsobjekte führt darüberhinaus eine Ablösung in der Struktur des intersubjektiven Miteinanders mit sich. War das gesellschaftliche Leben bislang durch die historischen Manifestationen der materialen Subjektivität, also vom objektiven Geist geprägt, so übernehmen nun, nachdem das Individuum zu diesem ohnehin schon den Kontakt verloren hat, dessen Rolle *die unveränderlichen Gesetze der Maschinenarbeit, mit denen die willensmäßige Identifikation jederzeit möglich ist.*"<sup>[289]</sup>

Was hiermit gemeint ist wird deutlich, wenn man betrachtet, was strukturell mit der Implementierung der formalen Komponenten des menschlichen Willens in die Maschine geleistet ist. Was sich hier vollzieht ist nichts anderes als die totale Austreibung *der Subjektivität als privater Willkür*"<sup>[290]</sup> aus dem neuen, Sicherheit verheißenden Identifikationsparadigma der Maschine. Ist die Maschine etabliert als die Projektion der leeren, reinen Form der Subjektivität, so löst sie die thematisch beladenen Projektionen, also die historischen Institutionen ab. Diese aber konstituieren sich, obwohl sie in der Geschichte als objektiver Geist erscheinen, zwangsläufig immer als Summe individueller subjektiver Anschauungen, womit im objektiven Geist nichts anderes Gestalt annimmt als der private Wille der vielen historischen Subjekte. In der Projektion der schöpferischen Kraft des Selbstes in die Maschine jedoch findet allein eine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit Eingang in die empirische Realität. *Das Ich, das sich in der Maschine reflektiert, ist streng allgemein. Es ist das kantische Bewußtsein überhaupt, das in allen lebenden Seelen das gleiche ist und das die intersubjektive Verbindlichkeit alles thematischen Erlebens sichert.*"<sup>[291]</sup>

<sup>286</sup> a.a.O., S.25

<sup>287</sup> a.a.O., S.14

<sup>288</sup> a.a.O., S.28

<sup>289</sup> ebd.

<sup>290</sup> ebd.

<sup>291</sup> a.a.O., S.28f

Der Prozeß, den die abendländische Kultur bis zu diesem Stadium durchläuft, findet sich bei Günther in einem komprimierten Abriss dargestellt, der seiner Eindringlichkeit wegen an dieser Stelle nicht vorenthalten werden soll. *Sobald eine Hochkultur in das ihr folgende Zivilisationsstadium übergeht, beginnt das Bewußtsein den existentiellen Kontakt mit den von ihm selbst geschaffenen Formen des objektiven Geistes zu verlieren, weil ihm die innere Affinität zu diesen historischen Gestalten mehr und mehr verloren geht. Der Grund dafür ist evident. Der objektive Geist ist eine materiale, inhaltliche Bestimmung, die das Bewußtsein sich selbst gegeben und die es in die physische Realität projiziert hat. Je mehr nun der geschichtliche Prozeß fortschreitet und je intensiver das historische Ich seine inneren Bestimmungen aus sich entläßt und als objektiven Geist in Form von Sprachen, Religionen, Sitten und Willensentscheidungen in die Welt einbildet, desto mehr entleert es sich selbst. Je bestimmter und historisch konkreter seine Umwelt wird, desto menschlich unbestimmter und formaler wird es selbst. Damit aber weitet sich der Abstand zwischen ihm selbst und der von ihm geschaffenen geschichtlichen Tradition. Schließlich ist die Tradition inhaltlich erfüllt und eindeutig bestimmt, das ihr gegenüberstehende Ich aber leer, unbestimmt und anarchisch frei. Es entdeckt, daß es diese letzte Freiheit, die ihm geblieben ist, nicht mehr in jener Tradition realisieren kann, die seiner formalen Freiheit ihre konkrete Bestimmtheit entgegensetzt. Die Subjektivität erlebt sich am Ende des geschichtlichen Prozesses als reine bewegliche Form und erfährt zugleich ihr reflexives Abbild in der Welt des objektiven Geistes als die unbewegliche Bestimmtheit des Materialen Inhalts gewesener Freiheit.*<sup>[292]</sup>

*Das bedeutet aber, daß sich das Ich in seinen Schöpfungen nicht mehr wiedererkennt. Die konservative Dauer dieser seiner Selbstprojektionen, denen es nun endgültig entfremdet ist, gibt ihm keine Garantie der permanenten Existenz seiner Subjektivität, die, seit sie alle Inhalte an die Welt aufgegeben hat, nur noch als leere und unbestimmte Handlungsmöglichkeit erscheint. Da es sich als reine Form und unbestimmte Möglichkeit der Handlung nicht mehr mit der Tradition des objektiven Geistes identifizieren kann, weil jene Tradition das genaue Gegenteil dessen ist, was das Ich selbst in seiner Geschichte geworden ist, geht es nun daran, sich als reine Tätigkeit und innere Bestimmungslosigkeit in die Welt zu projizieren. Das Resultat dieser Projektion ist die Maschine. In ihr ist die Anarchie und bestimmungslose Tätigkeit der entleerten Subjektivität ins Objektive geworfen und dort impersonal allgemeingültig verankert. Der Arbeitsrythmus der Maschine ist das physische äquivalent einer Subjektivität, die tätig ist ohne inhaltliche Bestimmungen und Ziele ihrer Tätigkeit zu besitzen. Damit aber ist eine historische Situation geschaffen, die zwar von höchster seelischer Armut ist, zugleich aber eine solche menschliche Allgemeingültigkeit produziert, wie sie keine der vorangehenden Hochkulturen je hervorzubringen fähig war.*"<sup>[293]</sup>

Auf diese Allgemeinheit war das oben zitierte Diktum Günthers gerichtet, wonach das Ich seine Anonymität erst verliert, *wenn es seine bloße Möglichkeit in die objektive Wirklichkeit einbildet und die letztere nach eigenem Bilde formt*", erst jetzt erschließt sich die ganze Tiefe dieser Sequenz, wenn es dort heißt, daß das Ich *positive Gestalt, Existenz und*

<sup>292</sup> *Gewesene Freiheit* verwendet Günther in Anlehnung an Schelling: *Gewesene Freiheit aber ist, wie wir nun mit Schelling wiederholen können, Sein - also Objektivität, die jedoch diesmal nicht factum brutum ist, sondern entäußerte Subjektivität.*" G. Günther: Beiträge III, S.296

<sup>293</sup> G. Günther: SdM, S.29f

*Freiheit*" gewinnt.<sup>[294]</sup> Denn allein die Projektion der formalen Potentialität in die Maschine überwindet die private Anonymität, welche unauflösbar mit der inhaltlichen Substantialität verbunden ist, und führt die leere Subjektivität hinaus in den interindividuellen Raum der Allgemeinheit.

Aber nicht nur auf dieser zwar interindividuellen, aber immer noch intrakulturellen Ebene, denn das bisher Dargestellte vollzieht sich ja allein im Rahmen der faustischen Kultur, sondern auch auf *interkultureller* Stufe zieht die formale Allgemeinheit des in die Maschine projizierten Menschentums überaus fruchtbare Konsequenzen nach sich. Die bislang vorfindbaren regionalen Hochkulturen waren an diese Regionalität gerade deswegen gebunden, weil sich in ihnen allein die inhaltliche Bestimmung des Subjekts historisch manifestiert fand. Der objektive Geist ist aber immer bloß die Summe subjektiver Anschauungen, oder anders, *ein inhaltlich gebundenes und subjektiv eindeutig bestimmtes Seelentum.*"<sup>[295]</sup>

Damit aber war die spezifische Ausformung des jeweiligen historischen Ablaufs innerhalb einer regionalen Hochkultur immer bestimmt von ihrem eigenen materialen Apriori, *d.h. keine dieser Hochkulturen repräsentiert menschliche zweiwertige Subjektivität überhaupt und schlechthin, sondern stets nur eine individuell bestimmte und exclusive Variante dieses nicht-primitiven Bewußtseins.*"<sup>[296]</sup> Was sich also in den regionalen Hochkulturen realisiert findet, ist je nur ihr eigenes, spezifisches und nicht übertragbares inhaltliches Apriori.

Diese lokale Begrenzung der Subjektivität, sowohl in Bezug auf ihre Realisation wie auf ihr Verständnis, wird in dem Moment aber aufgebrochen, in dem die historische Manifestation sich nicht mehr auf das je unterschiedliche materiale Apriori erstreckt, sondern die allgemeine formale Struktur der *unbestimmten zweiwertigen Subjektivität überhaupt*"<sup>[297]</sup> zum Gegenstand empirisch-historischer Objektivation wird. Geht es darum, das rein formale, allgemeingültige Substrat des leeren Seelenfragments mittels der Maschine in die Geschichte zu projizieren, so ist dieser Projektionsschritt in der Tat von jeglichem Lokalkolorit gereinigt, und folgerichtig ergibt sich *aus dem Charakter dieser letzten Introjektion in die Maschine [...], daß dieses 'technische' Abbildungsverhältnis der Subjektivität in die Maschine bedingungslos von einer Hochkultur in die andere transferierbar ist, sobald beide Partner das Stadium der Zivilisation erreicht haben.*"<sup>[298]</sup> Diesen Transfer, der zwar auf dem Boden der faustischen Kultur erwachsenen, seiner Struktur nach aber selber nicht mehr spezifisch faustischen Introjektion in den Mechanismus, erkennt Günther als das Substitut, das in der abendländischen Kultur die Rolle der sonst vorzufindenden, geschichtstötenden zweiten Religiosität" übernimmt. Obwohl ein genetischer Blick es

<sup>294</sup> vgl. Anm.25. Darüberhinaus wird an dieser Stelle deutlich, daß das *Einbilden* der Subjektivität, welches *Existenz und Freiheit* generiert, nicht im Sinne eines Sartreschen *Entwerfen* oder der *Entschlossenheit* Heideggers als *eine existentielle Modifikation des Man*" (M. Heidegger: Sein und Zeit. S.267) verstanden werden darf. Dies deshalb nicht, da, obwohl Entäußerung zwar rekursiv Existenzerhellung bedeutet, diese aber gerade nur qua *Vermittlung* durch die Maschine statthat. Und Anonymitätsverlust nicht als Heraustreten aus dem *Man*, als *Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst*"(a.a.O., S.268), sondern gerade umgekehrt als *Auf- bzw. Abgeben der materialen Selbstheit*, mittels derer die private Abgeschlossenheit in den strukturellen Gleichklang des Mechanismus aufgehoben wird.

<sup>295</sup> G. Günther: SdM, S.30

<sup>296</sup> ebd.f

<sup>297</sup> a.a.O., S.32

<sup>298</sup> a.a.O., S.33

nahelegt, diese Phase des Transfers als letzte Stufe der faustischen Epoche anzusehen, zieht Günther es vor, dieselbe von der abendländischen Kultur zu trennen, und sie vielmehr als *generelle Intergrationsperiode*"<sup>[299]</sup> einzuordnen. Dies in der Hauptsache aus zwei Gründen.

Zum einen stellt die Maschine das Symbol dar, in dem das generelle zweiwertige Bewußtsein, das ja sämtlichen Kulturformen zugrunde liegt, ohne Ansehen jeglicher regionaler und bisher trennend wirkender materialer Distinktion seinen konkreten empirisch-objektiven Ausdruck findet. D.h. das basale Muster ist nicht das faustische Apriori, sondern ein interkulturelles Schema, weshalb das abendländische Individuum in diesem Prozeß nicht als das alleinige Handlungssubjekt auftritt. Zum anderen und eng damit verbunden besteht gerade für den faustischen Menschen in diesem Prozeß des Transfers die Gefahr, aufgrund der ihm aufgegebenen abendländischen metaphysischen Erblast", die interkulturelle Allgemeinheit der strukturellen Subjektprojektion hinter seinem eigenen historischen Apriori nicht mehr wahrzunehmen. Aus diesem Grund findet sich das Postulat: *Der Apostel der abendländischen Technik muß deshalb ein Menschentyp sein, der die spezifischen inhaltlichen Bestimmungen des faustischen Seelentums in sich überwunden hat, resp. sie nicht mehr anerkennt, der aber andererseits den technischen Lebensstil und die Maschine als Symbol des gegenwärtigen historischen Prozesses empfindet.*"<sup>[300]</sup>

Diesen Menschentyp sieht Günther nicht auf dem Boden der kontinental-abendländischen Tradition heranwachsen, weil er in ihm den Typus erkennt, *der innerlich noch ganz von einer Hochkultur geformt ist und unter ihrem Einfluß die Entwicklung der Technik, [...] mit einer Furcht betrachtet, die aus einer nicht unberechtigten Ahnung stammt, daß ihr eigenster spiritueller Besitz bedroht ist.*"<sup>[301]</sup> Die eingeforderte Emanzipation vom historischen Apriori abendländischer Metaphysik findet sich in der neu heranwachsenden Generation des faustischen Menschen, nun allerdings *des amerikanischen Typs.*"<sup>[302]</sup>

Grundlegend ist es also für die generelle Integrationsperiode", beide an diesem Prozeß des Transfers beteiligten Partner als gleichrangige Subjekte anzuerkennen, da keiner von beiden, auch nicht der faustische Mensch, ein wie auch immer geartetes Vorrecht auf das dem Subjekt strukturell *schlechthin* zugrundeliegende Introjektionsschema anmelden kann. Die Allgemeinheit, die auf diese Weise generiert wird, ist also eine doppelte. Zum einen läßt sie sich auf der Ebene der verschiedenen Kulturen bzw. der für sie empfänglichen Zivilisationen als eine inter- oder transkulturelle Allgemeinheit erkennen. Zum anderen, im Rahmen *einer* Zivilisation betrachtet, ist die zuvor private Spiritualität *zum ersten Mal*

<sup>299</sup> a.a.O., S.34

<sup>300</sup> a.a.O., S.37. Damit ist dann aber auch deutlich, daß Günther weder einem Eurozentrismus noch einem wie auch immer gearteten okzidental Kultur-Chauvinismus huldigt, insofern die von ihm eingeforderte Geisteshaltung sich gerade nicht als Extrapolation abendländischer Tradition verstehen läßt, sondern in einem grundsätzlichen Überstieg über jegliches, und somit auch okzidentales Kultur-Apriorie zu finden ist.

<sup>301</sup> G. Günther: Beiträge III, S.226. Als Prototyp dieses ganz aus den Ursprüngen des Abendlandes denkenden und in eben dem von Günther skizzierten Sinn vor der Technik warnenden Menschen, läßt sich unschwer Heidegger identifizieren.

<sup>302</sup> a.a.O.,227. Der Stellenwert, den Günther dieser neuen Grundeinstellung des Denkens einräumt, läßt sich ermessen, wenn man darauf sieht, daß er, der sich 1948 in den USA naturalisieren ließ\*, in der Selbstdarstellung seiner Genese und seines Werkes diesem neuen Typus, *dessen letzte geistige Tiefen [...] in der Einstimmigkeit ihrer Ablehnung der Tradition Europas*" liegen, *die einem besonderen [...] antimetaphysischen Geschmack entspricht*"\*\*, beinahe ein Viertel des Textes zur eingehenden Würdigung zukommen läßt. Vgl. L.J. Pongratz (Hg): Philosophie in Selbstdarstellungen. \*S.16f; \*\*hier S.30

*objektiv und interindividuell ablesbar geworden [...] Die in der Maschine realisierten Prinzipien seiner Rationalität müssen jetzt von Jedermann anerkannt werden*"<sup>[303]</sup> Dies ist der eigentliche Sinn des oben angeführten Zitats<sup>[304]</sup>, wonach die Identifikation des Einzelwillens mit dem allgemeingültigen Gesetz des Mechanischen jederzeit möglich ist. Das Gesetz der Maschine ist *der Anarchie der bloßen Subjektivität* enthoben, insofern es die reine Form des schöpferischen Willens repräsentiert, nicht aber die individuell verschiedenen Inhaltsdimensionen des Subjekts berücksichtigt. Damit ist auch das Gewissen als individuelle handlungsleitende Instanz gänzlich obsolet, da das Gewissen als private und subjektive Reflexion innerhalb der Prinzipien des Mechanismus' keinerlei Reservation und Angriffsmöglichkeit mehr findet. *Man mag es paradox empfinden, aber es läßt sich nicht leugnen, die Anweisung: Rechts fahren! bindet das Gewissen stärker als das Gebot: Du sollst nicht töten. Wer dem sechsten Gebot zuwiderhandelt, mag sich auf ein höheres Recht berufen, bei Verletzungen der Verkehrsordnung ist eine solche Berufung absurd.*"<sup>[305]</sup>

Auf diese Weise ist also dem objektiven Geist, der bisher in den regionalen Hochkulturen in der je spezifischen Ausformung seines historischen Aprioris den essentiellen Gehalt der in der Gesellschaft wirkenden Gesetzlichkeit darstellte, die Daseinsberechtigung als wesentliches Emanationsprojekt entzogen. Gleichzeitig ist damit aber auch die Gefahr gebannt, daß das leere Subjektfragment, welches sich vollständig an die Institutionen von Sprache, Kunst, Wissenschaft etc. entäußert hat in der zwangsläufig sich daran anschließenden Entfremdung von diesen Institutionen *dem Terror des Todes und der distanzlosen Drohung des Endes widerstandslos anheim fällt*"<sup>[306]</sup> In der Instituierung des Gesetzes des Mechanismus anstelle des objektiven Geistes wird somit *das letzte metaphysische Motiv für diese Ich-Introjektion des Menschen in die Maschine*"<sup>[307]</sup> deutlich: *In der Maschinenteknik soll der Tod überwunden werden.*"<sup>[308]</sup>

Im Falle der Seele, der Subjektivität, war es möglich, ihr ein eigenes, privates und vom Ding unterschiedenes Sein zu attestieren. Diese Trennung aber, d.h. der seit Descartes schließlich explizit formulierte Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*, ist für die Maschine aufgehoben, denn der *konstruktiven Idee*"<sup>[309]</sup> des Mechanismus kommt ein Sein einzig im Objekt selbst zu. Die Idee" der Maschine, also die formale, entleerte Subjektivität, gelangt allein in der empirischen Realität des Mechanismus zu ihrem Sein, nur hier ist sie mit sich selbst identisch. Ist der Mensch dem Tode überantwortet, *weil er sich weigert, sich mit seinem Leib zu identifizieren*"<sup>[310]</sup>, so hat die Maschine den Tod überwunden, insofern *die Konstruktionsidee [...] sich notwendig mit der durchgeführten Konstruktion* [identifiziert], *weil ihr eine unabhängige Existenz nicht einmal 'im Begriff' zukommt.*"<sup>[311]</sup> Ich-Introjektion in die Maschine entbindet also die Subjektivität als Konstruktionsidee von einer Reservation eigenständiger, der Welt entgegengesetzter Materialität, und bindet sie in dieser Form der Objektivierung vollständig an die Existenz der

<sup>303</sup> G. Günther: SdM, S.86

<sup>304</sup> vgl. Anm.77

<sup>305</sup> G. Günther: SdM, S.86

<sup>306</sup> a.a.O., S.25

<sup>307</sup> a.a.O., S.24

<sup>308</sup> a.a.O., S.28

<sup>309</sup> a.a.O., S.85

<sup>310</sup> ebd.

<sup>311</sup> ebd.

Maschine. Subjektivität als eidos des Mechanismus gelangt nun nicht mehr zu einem als eigenständig zu betrachtenden Sein, allein als die vollzogene Projektion in die Maschine kommt ihr Existenz zu. Sie ist nur insofern sie Maschine ist. *Die Maschine aber kennt den Tod nicht, weil in ihr die Idee sich mit ihrer materiellen Existenz identifiziert.*"<sup>[312]</sup>

#### 1.4 Die kybernetische Maschine als Garant der Geschichte

Abschließend soll in diesem Kapitel der Gedankengang zurückgeführt werden auf den Ausgangspunkt dieser Betrachtung, die ihren Lauf ja von einer geschichtsphilosophischen Erörterung nahm, ehe sie der von Günther hiermit verwobenen *Metaphysik der Maschine* folgte.

Die geschichtspessimistische Perspektive Spenglers sei daher noch einmal kurz skizziert: Hat der Mensch, so er als historisches Wesen über seine rein biologische Daseinsverfassung hinaus betrachtet wird, Geschichte nur in dem Maße, in dem er sich von der frühzeitlichen Primitivität zum Entwurf einer Hochkultur emporschwingt, so ist das Absinken eines solcherart gefaßten *hohen Menschentums* zu dem ihm ursprünglich vorausgehenden geschichtslosen Dasein vorprogrammiert, als mit der vollständigen Ausbildung einer Hochkultur der Impetus für eine progressive, stabile Entwicklung perpetuierung genommen ist. Es sind dem Menschen im Moment der vollständigen Emanzipation von der Natur die letzten Reservoirs sinnvoller Existenzgestaltung genommen, ihm bleibt, um Günthers Worte aufzunehmen, allein der unausweichliche Rückfall in *die Dumpfheit einer Existenz, in der sich das historische Tempo derart verlangsamt, daß es immer weniger vom trägen Rhythmus des Biologischen zu unterscheiden ist.*"<sup>[313]</sup>

Ist für Günther der faustischen Kultur in der archimedischen Maschine ein Mittel erwachsen, sich sowohl vollständig von der Natur zu emanzipieren, als auch der Bedrohung durch den Tod zu entgehen, so muß das nächste Ziel darin erkannt werden, daß man *kalt und positiv angibt, in welchem Sinne die spirituelle Auseinandersetzung des historischen Menschen mit der Natur noch nicht zu ihrem Ende gekommen ist.*"<sup>[314]</sup> Denn ist abendländische Rationalität in der Geschichte immer und ausschließlich *eine Theorie des totem Dinges*"<sup>[315]</sup> gewesen, so ist der Bezugsgrund, den sie in den Blick nehmen kann, also ihr genuines Gegenstandsfeld, welches allein sie durchdringen und bewältigen vermag, die Sphäre des Objektiven, die ungelebte Materie. Rationalität somit als Technikrationalität.

Daß Technikrationalität sich in derart umfassender und rasanter Form ausbilden konnte, die schließlich zur Überwindung der Natur in der abendländischen Kultur führte, findet seinen mytho- und psychogenen Grund in jenem Grenzkriterium, das Günther für die Ausdifferenzierung von archaischer Kultur und regionaler Hochkultur als das entscheidende ansetzte. Dies lag in der in primitiven Kulturen noch nicht vollzogenen Trennung von

<sup>312</sup> ebd.

<sup>313</sup> G. Günther: Maschine, Seele und Weltgeschichte = Beiträge III, S.211-235, hier S.212 Das Grundmuster des Spenglerschen Denkens, das sich als Dreischritt von Aufstieg, Vervollkommnung und Verfall umreißen läßt, folgt einem klassischen Schema, das sich auf einem anderen Gebiet, der Kunstgeschichte, bereits Mitte des achtzehnten Jahrhunderts findet. Johann Joachim Winckelmann, der Begründer der Archäologie und Kunstgeschichte, erkennt in der Kunst des Altertums eben jene Parabel, wonach auf die Stufe der höchsten Vollendung der Kunstfertigkeit, die er in die Zeit des Laokoon datiert, zwangsläufig, als Ergebnis vollkommener thematischer und technischer Verausgabung, der Rückfall und Abstieg in minder qualifizierte, derivative Stufen erfolgt. Vgl. J.J. Winckelmann: Geschichte der Kunst des Altertums. Hrsg.v.Victor Fleischer, Berlin Wien 1913

<sup>314</sup> G. Günther: Beiträge III, S.215. Hervorhebung von J.C.

<sup>315</sup> a.a.O., S.218



Seele und Ding. Auf der Folie dieser Dichotomie, also dem Wissen, *daß hier irgendwo ein existentieller Abbruch zwischen zwei kosmischen Welten existiert*"<sup>[316]</sup>, erwächst dem Technik handhabenden Menschen im Bereich des Mechanischen mit der Maschine eine Gegenstand, der ihm zwar das Mittel ist, Natur zu durchschauen, nachzuvollziehen und endlich zu beherrschen, der aber als Gegenstand diese Funktion allein für die Sphäre des Objektiven, maximal wie gesehen für das objektive Subjekt zu leisten imstande ist. Die vollzogene Trennung von Seele und Ding generiert die Maschine als Emanzipator des Menschen von der Natur, wobei die Natur, die sich in ihr spiegelt, einzig und zur Gänze die unbelebte, geist- und seelenlose Objektdimension umfaßt. *Die Natur, von der der Mensch sich hier losgesagt hat, ist ausschließlich Dingwelt.*"<sup>[317]</sup>

Günther hält an diesem Punkt Spengler zugute, daß auf dem Boden der für Spengler zeitgenössischen, d.h. klassischen Maschinentheorie die totaliter vollzogene *Absonderung des Toten und Seelenlosen von Geist und Bewußtsein*"<sup>[318]</sup> durchaus als Schlußpunkt kultureller Fortentwicklung erkannt werden könne, wirft aber gleichzeitig die Frage auf, ob und inwieweit einer Befreiung von der unbelebten Natur eine Befreiung von der belebten, beseelten Natur gegenübersteht. Das Urteil ist eindeutig: *Eine geistige Befreiung hat nicht stattgefunden.*"<sup>[319]</sup> D.h. in dem Maße, in dem mit der Technik die Beherrschung der unbelebten Natur, des Objektbereichs sich vollzieht, Wird die Dimension der beseelten, geistbehafteten Natur, der Subjektivität – sowohl der eigenen, als auch der dem Menschen als das Du des anderen begegnenden – außer acht gelassen. Die klassische Maschine als Instrument der (Um)Weltbewältigung repräsentiert das tote Ding, sie ist das Inkarnat der Technik-Ratio, als solches der Betrachtung offenbar, also ungefährlich. In der Konsequenz erwächst dem Seelischen, dem *heißen göttlichen Funken* hieraus die Bestimmung der Negation dieses Bereiches. *Seelisch nämlich ist immer das – und nur das – was nicht-maschinell und nicht-mechanisch begriffen werden muß.*"<sup>[320]</sup>

Angesichts der Tatsache, daß, obgleich sämtliche Hochkulturen diese Grenze ziehen, sie bei der grundsätzlich vorzufindenden Trennung von Natur und Geist, die konkreten Distinktionen der verschiedenen Geistvorstellungen sich jedoch in je eigenen und divergierenden Ausformungen vollziehen, drängt sich für Günther die Frage auf, inwieweit diese vielfältigen Differenzen *in dem positiven Erlebnis von Subjektivität*"<sup>[321]</sup> nicht Indiz sind für die Kontingenz und Revisionsbedürftigkeit der bislang vollzogenen Einteilung von Seele und Ding. Daß und in welcher Weise diese Grenze brüchig und nicht mehr haltbar ist – dieser Gedanke klang ja bereits oben kurz an – wird vollends offenbar, wenn die Entwicklung der neusten Maschinen, der Computer, erweist, daß das tote Objekt, der Mechanismus in der Lage ist, Funktionen und Aufgaben zu erfüllen, die bislang dem mit Geist versehenen Subjekt reserviert schienen. *Es heißt, daß Computer Differentialgleichungen lösen, algebraische und logische Theoreme prüfen, Entscheidungen treffen können, daß sie Gedächtnis haben, lernfähig sind, Spielstrategien entwickeln und mathematische Beweise entdecken.*"<sup>[322]</sup> So entsteht mit dem Computer eine Maschine, die über die Möglichkeit der klassischen Maschine hinaus in der Lage ist, nicht bloß die Auflehnung

<sup>316</sup> a.a.O., S.223

<sup>317</sup> a.a.O., S.219

<sup>318</sup> a.a.O., S.223

<sup>319</sup> a.a.O., S.219

<sup>320</sup> a.a.O., S.223. Hervorhebung im Original.

<sup>321</sup> a.a.O., S.224

<sup>322</sup> a.a.O., S.226

gegen die unbeseelte Dingnatur zu vollziehen, die vielmehr auf die eingeforderte *geistige Befreiung* zielt, also die Emanzipation des Subjekts von einem tradierten, jedoch inkorrekten Subjektivitätsbegriff einleitet. Denn umfassen die Leistungs-möglichkeiten der Maschine des neuen, nicht mehr auf dem archimedischen Hebelprinzip basierenden und daher transklassischen Typs, nun auch jene Bereiche, die bis dato als subjektspezifisch und -konstitutiv erachtet wurden, so muß angesichts der Resultate, die die Kybernetik liefert, die traditionell markierte Grenze zwischen Subjekt und Objekt deutlich in Richtung auf das Subjekt hin verschoben werden.

Die Kybernetik gerät somit in die Rolle, sowohl den Themenkomplex als auch das notwendige Instrumentarium bereitzustellen, das notwendig ist, die entscheidende Aufgabe vorzugeben, deren anzugehende Bewältigung dem Menschen den basalen Grund einer fortdauernden Historizität liefert. *Denn wenn wir heute der Seelenseite noch pseudo-subjektive Daten zurechnen, die sich schließlich als objektive Eigenschaften der Umwelt demaskieren lassen, so bedeutet das, daß an der bisherigen Geistesgeschichte und dem Selbstverständnis des Menschen Erhebliches zu korrigieren ist.* Der Prozeß dieser Korrektur ist dasjenige, worum es sich in der nächsten Großepoche der Weltgeschichte handeln wird." Die Richtung dieser Korrektur ist nun evident. Es gilt mit der zunehmenden (An)Erkenntnis weitreichender, vormals allein zum Subjekt gehörig geglaubter Bereiche als nunmehr der Objektwelt eignend, eine kathartische Reduktion herbeizuführen, welche approximativ auf eine von fälschlicher Überladung befreite Subjektivität zielt. Approximativ deswegen, weil für Günther ein Offenbarwerden der Subjektivität vollständig nie vollzogen werden kann, da *die Demaskierung der Subjektivität, die im Kompuer erfolgt, niemals zu ihrem Ende kommen kann. Die vollendete Selbsterkenntnis der Seele im Objekt widerspricht sowohl dem ureigensten Begriff der Subjektivität als dem der Maschine.*"<sup>[323]</sup>

Damit ist der entscheidende Hinweis gegeben, inwiefern die Kybernetik resp. der Kompuer, ein Fortführen der Geschichte ermöglicht. Gilt es als geschichtseröffnende Aufgabe, die Verschiebung der Trennlinie zwischen Subjektivität und Dingwelt aufzunehmen, so stellt die kybernetische Maschine das Mittel dar, anhand dessen dieser Subtraktionsprozeß von Nicht-Ich aus dem Ich vollzogen wird. Dies dergestalt, als die Maschine unter der Gesetzmäßigkeit betrachtet wird, *in der Bewegungscharakter des Erlebnisses in den Bewegungscharakter des Ereignisses, das sich zwischen Objekten abspielt, übergeführt wird.*"<sup>[324]</sup> Das Ereignis ist so begriffen das objektivierbare, ablesbare und beschreibbare Tun der kybernetischen Maschine. Als Tätigkeit muß aber auch, da es nicht unter das Dinghafte subsumierbar ist, das Subjekt erfaßt werden, womit sich die Leitfrage abzeichnet: *wie reflektiert und begreift sich das Ich als eine Tätigkeit in der Welt?*"<sup>[325]</sup> Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich nunmehr allein aus der Beobachtung dessen, was der Kompuer tut, wenn er die oben skizzierten Leistungen vollzieht, welche nun unwiderlegbar aus dem Bereich des Subjektiven in die Sphäre des Objektiven eingegliedert sind. Die kybernetische Maschine wird damit zum Vehikel der Erkenntnis, die eine sich ausdehnende Reduzierung genuin subjektiv geglaubter Funktionen und Fähigkeiten konstatiert. D.h. das Ich vollzieht den für den faustischen Menschen schmerzhaften Prozeß einer Über- und Abgabe der für es nunmehr pseudokonstitutiven Bereiche an das tote, unbelebte und unbeseelte Objekt, das ihm im selben Moment den Spiegel eines gereinigten Subjektivitätsbegriffs entgegenhält.

<sup>323</sup> a.a.O., S.233

<sup>324</sup> a.a.O., S.229. Hervorhebung im Original

<sup>325</sup> a.a.O., S.230

Diese Übergabe soll ja gerade nicht in der unbelebten Natur eine neue Geistigkeit gründen, sie soll vielmehr helfen, *gewesene Selbstreflexion und sogenannte Bewußtseinsfunktionen in rein objektive Seinsvorgänge zu übersetzen.*"<sup>[326]</sup> Ausdrücklich weist Günther darauf hin, daß die Grenzverschiebung in Richtung auf das Subjekt hin dieses nie in seiner grundsätzlichen Existenz erschüttert oder gar auflöst, *denn die Konstruktion objektiver Modelle von Bewußtseinsinhalten, [...] setzt echtes subjektives, sich selbst transparentes und dem Modell gegenüber introszendentes Bewußtsein voraus.*"<sup>[327]</sup> D.h. aber, daß die historische Aufgabe der Implementierung von ursprünglicher Subjektivität in den Mechanismus grundsätzlich nie dazu führen kann, ein deckungsgleiches Analogon der vollen, subjektiven Subjektivität im Robot zu kreieren. *Es handelt sich also garnicht darum, eine 'Seele' zu konstruieren. Wer den letzteren Vorschlag wirklich machen wollte, gehört unter ärztliche Beobachtung. Wohl aber ist es eine ernsthafte wissenschaftliche Frage, ob es möglich ist, partielle Bewußtseinsräume vom tierischen bzw. menschlichen Organismus abzuspalten und auf einen (trans- klassischen) Mechanismus zu übertragen.*"<sup>[328]</sup>

Wird der Mensch also mittels des Computers als Gegenstand der Erkenntnis in die Lage versetzt, die Begrenztheit seines Ichs transparent und manifest zu machen, so ist die geschichtsgründende Funktion der kybernetischen Maschine mit der *Aufgabe des Menschen, die Beseelung des Stoffes als seine künftige Weltgeschichte*"<sup>[329]</sup> zu be- und ergreifen, noch nicht vollständig erschöpft. Denn ebenso, wie der Mensch die technischen Hilfsmittel zur Komplementierung und Kompensierung eigener physischer Unzulänglichkeit ergreift, ebenso leistet der Computer diese Hilfestellung im kognitiven Bereich. Mithilfe der kybernetischen Maschine zeichnet sich ab, *daß unser Geist in größere Tiefen der Wirklichkeit dadurch dringen könnte, daß er sich analoger Prothesen zur Erweiterung und Stärkung unserer Bewußtseinsfunktionen bediente.*"<sup>[330]</sup> D.h. die kybernetische Maschine wird auf einem zweiten Weg das Mittel, das dem Menschen die Perspektive einer noch nicht zu übersehenden Geschichte eröffnet. Denn wenn eine Denkprothese solcher Art in Problemdimensionen vorstößt, die dem Menschen bislang noch unerschlossen blieben, so darf hierin ein solches Aufgabenfeld vermutet werden, das das von Spengler vorgezeichnete Ende der menschlichen Geschichte, wenn nicht zur Gänze aufhebt, so doch auf unbestimmte Zeit hinausschiebt. *Ein Schritt zu einer solchen weiteren [...] neuen Geschichtsepoche aber ist die Konzeption der kybernetischen Bewußtseinsanalogie, in der der Mensch erstmalig sein funktionelles Subjektsein derartig an das natürliche Sein abgibt, daß in dieser Abspaltung die Subjektivität qua Subjektivität erhalten bleibt. Es ist uns heute noch völlig unfaßbar, wie wir ein Ich erfahren sollen, in dem alle Ichfunktionen von einem Es (und nicht von einem Du) vollzogen werden. Aber man vergesse nicht: in dieser unserer gegenwärtigen Situation findet wieder eine metaphysische Wiederholung statt. Als die von Gott abgelöste menschliche Subjektivität sich durch den 'Sündenfall' selbständig machte, konnte ihr Schöpfer sie nicht mehr erkennen und rief: 'Wo bist Du?' Jetzt ist die Rolle des Schöpfers auf uns übergegangen! Wir suchen jetzt auf kybernetischen Wegen und haben zu warten, bis unsere eigene Stimme uns aus unserem kybernetischen Bilde im*

<sup>326</sup> a.a.O., S.232

<sup>327</sup> G. Günther: Das Bewußtsein der Maschinen. S.24

<sup>328</sup> a.a.O., S.201

<sup>329</sup> a.a.O., S.152

<sup>330</sup> G. Günther: Beiträge III, S.231

*Es anrufen wird. Wenn das aber geschieht, dann sind wir es nicht mehr, was aus diesem Bilde spricht. Wir haben unsere Identität gewechselt.*"<sup>[331]</sup>

## 2 DER BEGRIFF DES SUBJEKTS

### 2.1 Überwindung des instrumentalistischen Technik-Diskurses

Das im vorherigen Kapitel skizzierte Bild des Maschinenbegriffs hat gezeigt, daß der Mechanismus, sei es in der Form des klassisch-archimedischen, sei es als transklassisch-kybernetischer begriffen, nicht in seinen immanenten Wirk- und Funktionsweisen thematisiert wurde, sondern von Günther hinsichtlich seiner relationalen Bedeutung für den Technik handhabenden Menschen aufgegriffen wurde. D.h. der Weg, der hier gewählt wurde, war kein phänomenologischer Rückgang zu *den Sachen selbst*, und nicht eine ontologische Meditation, die sich in direktem Zugang unter Absehen von kontingent-realer Jeweiligkeit dem *Wesen* der Technik zu nähern sucht. Vielmehr scheint hier dem Anspruch Heideggers Rechnung getragen zu sein, wonach das *Wesen* der Technik, das bei Günther im Gewand der Maschine erscheint, niemals von innen heraus, also aus dem *technischen Denken* selbst verstanden werden kann.<sup>[332]</sup> Günther konzediert dies ausdrücklich, auch wenn er Heideggers Verdikt, der Techniker könne mit seinem Denken nicht einmal in den *Vorhof*"<sup>[333]</sup> der Technik eindringen, nicht unterschreiben möchte.<sup>[334]</sup>

Es mutet paradox an, aber Günther scheint gerade deswegen das *Wesen von Technik* so klarsichtig darstellen zu können, weil es für ihn *die Technik* überhaupt nicht gibt. Was es gibt und was Gegenstand von Untersuchungen sein kann, sind vielmehr jeweilige Ausformungen und Stufungen technischer Entwicklung. Damit scheiden die beiden oben angesprochenen Zugangsweisen einer Technikphilosophie von vornherein aus, da die statische Basis auf die die phänomenologische Reduktion zuläuft, sowie das *An-sich* der reinen Wesenheit im Bereich der disperaten Vielfalt technischer Funktionsweisen als reine Fiktion erscheint. Einen Zahnstocher und eine sich selbst ins Ziel leitende Cruise Missile gemeinsam unter dem Oberbegriff *Mittel zum Zweck* subsumieren zu wollen, ließe beide zwar als technische Instrumente nebeneinanderstehen, würde jedoch die qualitative Kluft, die sich zwischen ihnen auftut, verschütten. Wird jedoch jedes dieser in welcher Form auch immer auftretenden Artefakte in seiner spezifisch eigenen Kompliziertheit und Komplexität erfaßt, so löst sich zwar *das Wesen* der Technik in die Vielheit der unterschiedlichen Qualitäten auf, der Blick jedoch, mit dem die Dinge nun gesehen werden, ist differenziert und dem Gegenstand jeweils angemessen.

Darüberhinaus, und das ist an dieser Stelle von größerer Bedeutung, schafft das Absehen von der irreführenden Hypostase des *An-sich* die Denknöwendigkeit, die technischen Instrumente in ihrer jeweiligen Bedeutung für den Menschen zu explizieren. Denn wenn es

<sup>331</sup> a.a.O., S.53f

<sup>332</sup> *Alles nur Technische gelangt nie in das Wesen der Technik.*" M. Heidegger: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962, S.46

<sup>333</sup> ebd.

<sup>334</sup> *Hier macht es Heidegger sich zu leicht; denn jener Vorhof ist genau der Platz, wo sich der Philosoph, der über das Wesen der Technik nachdenkt, und der Konstrukteur einer technischen Apparatur treffen sollten.*" G. Günther: Beiträge III, S.263 Die Vermutung dürfte nicht zu gewagt sein, daß Günther, der am BCL ja eine Professur am *Department of Electrical Engineering, Engineering Experiment Station* innehatte, seinem eigenen Selbstverständnis nach, beide Seiten in einer Person vereint.

nicht mehr darum geht, *das Wesen* als monolitische Einheit allein im Erkenntnisvorgang abzuschreiten, sondern nun jede Technik und Technologie gesondert von ihren Wirkungen und in ihren Auswirkungen verstanden werden soll, so tritt damit zwangsläufig der Schöpfer dieses Artefacts, der für den Konstruktionsplan verantwortlich zeichnet, in den Fragehorizont. D.h. der Mensch, der die Technik nicht mehr allein hinsichtlich ihres essentiellen Gehalts in den Blick nimmt, der nun vielmehr die Frage stellt, *ob und wie sich über den Abgrund, der zwischen Essenz und Existenz klafft, eine Brücke konstruieren läßt*"<sup>[335]</sup>, gelangt mit der Reformulierung der Fragestellung zu einem neuen Paradigma, anhand dessen sich sein Verstehen orientieren muß. An die Stelle des *An-sich* tritt das *Für-ihn*. Technik, die ohnehin nie *als solche* verstanden werden kann – es wäre müßig über eine Grenze zu streiten, die ein *als solches* festlegt: Ist das Werkzeug *an sich* schon ein solches, oder erst, wenn es im handhabenden Gebrauch seine Funktion erfüllt, da es ja auch zweckentfremdet genutzt werden kann – bedarf also immer der bereits oben angesprochenen relationalen Anbindung. Dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen, wie soeben beschrieben, unter ihrem funktionalen Aspekt: Was etwas ist, darüber entscheidet seine Verwendung. Zum anderen aber auch im Hinblick auf die Frage nach den rekursiven Konsequenzen für den Menschen, also den anthropologischen Implikationen der Technik. Letztere Frage wiederum läßt sich ebenfalls aufspalten, denn anthropologische Implikationen meint einerseits die durch neue Technologien generierten lebensweltlichen Veränderungen, die den Menschen zwingen, sich innerhalb der neuen Zustände zu verorten.<sup>[336]</sup> Andererseits ist hiermit jene Neudefinition des Menschen angesprochen, die sich für ihn ergibt, wenn er mit fortschreitender Perfektionierung seiner handwerklichen Möglichkeiten erkennen muß, daß sich gewisse Eigenschaften seiner selbst in den von ihm geschaffenen Werkzeugen wiederfinden.

Diesen letzten Aspekt erkannt und in vorbildlicher Weise expliziert zu haben, ist ein wesentliches Verdienst Günthers. Die entscheidende Wendung, die er vollzieht, wird deutlich wenn man erkennt, daß alles Nachdenken über Technik und die Veränderungen, die sie für den Menschen bedeutet, in sämtlichen bisherigen Anläufen immer eine der beiden hier involvierten Seiten unberührt ließ.

Denn wird darauf reflektiert, als was gewisse Techniken in Abhängigkeit ihrer Verwendung zu definieren seien, so wird die Rolle, die der sie handhabende Mensch dabei einnimmt als feste Größe angenommen, die dann als Invarianz der kompetenten Subjektivität nicht zur Diskussion und Disposition steht. Wird hingegen der Blick darauf gerichtet, inwieweit neuen Technologien den Menschen dazu zwingen, sich in der veränderten Umwelt neu einzurichten, so fällt der jeweiligen Technik die Rolle dieser invarianten Größe zu, die dann das Maß darstellt, an dem sich die Revision menschlicher Handlungsvollzüge und Selbstdefinitionen messen lassen muß. D.h. beide Fragerichtungen verfolgen ihrer Struktur nach das gleiche Schema, wenn sie innerhalb der gegebenen Polarität jeweils vom inversen Fixpunkt aus die gegenüberliegende Seite als die dynamische, je neu zu bestimmende Einheit behandeln. Was bei diesen beiden komplementären Vorgehensweisen stillschweigend vorausgesetzt wird, ist die gemeinsame Prämisse, daß es sich bei den zu betrachtenden Entitäten um klar voneinander geschiedene, und in sich abgeschlossene Bereiche handelt, die zwar gegenseitiger Beeinflussung fähig sind, wobei diese

<sup>335</sup> G. Günther: Beiträge III, S.264

<sup>336</sup> Beispielsweise erschließt die Raumfahrt dem Menschen eine neue Lebenswelt, die ihn in im Sinne des Wortes zwingt, seine Stellung im Kosmos neu zu definieren.

Einflußnahme jedoch nur in der Lage ist, jeweils immanente Transformation im gegenüberliegenden Pol zu initiieren.

Damit wird die Grenze selber, die sich zwischen den Sphären Technik und Mensch spannt, nie als in irgendeiner Form variabel ins Kalkül gezogen, ja sie kann unter diesen Bedingungen nicht einmal Gegenstand der Untersuchung werden. Denn nach dem vorliegenden Modell kann im eigentlichen Sinn überhaupt nicht von *der Grenze* gesprochen werden, vielmehr müßte es hier *die Grenzen* heißen. Wenn nämlich Veränderungen des einen Bereichs ohne Auswirkungen auf den anderen stattfinden, dann sind beide Sphären zwar voneinander getrennt, jedoch nicht durch eine *gemeinsame* Grenze. Genau aber auf diese gemeinsame Grenze reflektiert Günther. Wird nämlich die Semistatik des bisherigen Modells, sei es der einen oder der anderen Provinienz, zugunsten einer vollen Dynamik aufgegeben, in der Veränderungen des einen Bereichs immer auch solche des anderen bedeuten, so verschwindet die *Pufferzone* zwischen ihnen, die dem jeweils einen Teil die Invarianz gegenüber der anderen Seite sicherte. Damit fällt dann das Konstatieren der Grenzverschiebung immer zusammen mit der Beschreibung der Veränderung *beider* Seiten, und umgekehrt bedeutet das Wissen um eine Transformation innerhalb eines Bereichs gleichzeitig das Wissen der Neuordnung des anderen sowie auch der Grenze. D.h. eine Permutation an irgendeiner beliebigen Stelle ist nun hinreichend für die Reformulierung des Gesamtgefüges. Insofern kann, wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, eine Theorie der Maschine, wenn sie den Anspruch erhebt nicht-reduktionistisch zu sein, nie in der Form auftreten, die den Mechanismus – und sei es in allen seinen möglichen Variationen – isoliert und immanent begreift. Die Maschine zu verstehen, heißt sie nicht mehr unter der traditionellen Zweck-Mittel-Relation zu betrachten, sondern sie innerhalb des Gefüges zu sehen, das sich zwischen ihr und ihrem Schöpfer/Bediener aufspannt, und zu erkennen, was die verschiedenen Qualitäten technischer Verfertigung rekursiv für den Menschen bedeuten, wobei dieses Bedeuten sich gerade nicht in Technik-Folge-Abschätzungen verliert, sondern als *Neubedeuten* des Menschen ihn zur Definition seiner selbst im Angesicht der Maschine anhält.

Das war gemeint, wenn eingangs des Abschnitts gesagt wurde, daß Günther Technik in ihrer relationalen Bedeutung für den Menschen in den Blick nimmt, was letztlich nicht anderes ist, als die wechselseitigen Konsequenzen zunehmender Emanation von Subjektivität an die Objektivität zu beobachten. Insofern stellt diese Redeweise keine billige Adaption des Hegelschen Vokabulars, noch einen ruhmheischenden Transfer der Theorie des objektiven Geistes auf das Mensch-Maschine-Verhältnis dar. Vielmehr ist die Reziprozität, die sich durch das Hinüberfließen von Subjektivität zwischen Subjekt und Objektssphäre erkennen läßt, das Ergebnis jenes Paradigmenwechsels, der von der Hypostase eines *An-sich* Abschied nimmt, um Techniken in ihrer jeweiligen Relevanz für den Menschen, als sein *Für-ihn* in den Blick zu bekommen.

Wenn Günther also seine Darstellung des Mechanischen mit dem Begriff von Subjektivität verknüpft, so kommt dem Subjekt in diesem Zusammenhang nicht die Rolle eines Epiphänomens zu, das der Erwähnung lohnt, sondern Subjekt und das Objekt der Maschine bilden systematisch einen solchen Nexus, der das eine nur hinsichtlich des anderen verständlich werden läßt. Es mag an dieser Stelle der Einwand erhoben werden, daß Objektivität im Gewand des Mechanismus zwar nur in Abhängigkeit vom Subjekt gedacht werden kann, daß aber dieses Abhängigkeitsverhältnis nicht in die umgekehrte Richtung verläuft, also Subjektivität durchaus losgelöst von jeglichem Mechanismus betrachtet, erklärt und verstanden werden kann. Daß dem nicht so ist und wie sich das Verhältnis von Subjektivität *sub specie machinae* gestaltet, darauf soll im Folgenden detailliert eingegangen werden.

Die im vorangehenden Kapitel in der Hauptsache geschichtsphilosophisch und strukturtheoretisch entfaltete Konzeption des Subjekts, das sich nahezu vollständig in das Objekt der transklassischen Maschine inkarniert, bildet gleichsam die inhaltlich anschauliche Konkretion einer tieferliegenden Theorie der Subjektivität Günthers. Genauer, einer Theorie der Subjektivität und Objektivität, des Erkennens und Wollens, der Determination und Freiheit, der Handlung und des Ereignisses, welche gerade radikal gegen diese strikte Dichotomisierung der Tradition aufbegehrt.

Es wird sich zeigen, daß das im Zusammenhang mit Günthers Maschinenbegriff entworfene Bild des monodirektionalen Transfers vormals subjektgenuin geglaubter Fähigkeiten und Eigenschaften in die Maschine nur eine Seite innerhalb des basalen Schemas der zu vollziehenden Neuordnung von Subjekt und Objekt darstellt. Denn wenn sich der Begriff der Maschine verändert, so kann nach dem soeben Gesagten die konstatierte Grenzverschiebung nicht ohne rekursive Auswirkungen auf die andere Seite, auf die Subjektivität bleiben. Dies nun aber nicht in dem im vorherigen Kapitel skizzierten Sinn, wonach der mit der Computer-Technologie konfrontierte Mensch die schmerzliche Erfahrung machen muß, daß Eigenschaften, die ihm bis dato den Glanz der *Krone der Schöpfung* aufrechterhielten, nun in der unbeseelten Materie wiederzufinden sind. Denn die solcherart auf das Subjekt hin verschobene Grenze läßt trotz ihrer reduzierbaren Wirkung den Subjektbegriff selbst konzeptionell unangetastet. Zeigt sich jedoch die Notwendigkeit, die Technik-Diskussion nicht mehr in der Immanenz der Zweck-Mittel-Relation zu führen, sondern vielmehr die metaphysisch-ontologischen Implikationen und Konsequenzen der neuen Maschine in den Blick zu nehmen, so muß die Analyse des Subjekt-Begriffs genau diese Thematik aufnehmen. D.h. die Reformulierung des Maschinen-Paradigmas darf sich in ihren wechsel-seitigen Konsequenzen nicht in einer *quantitativen* Beschneidung des Subjekts erschöpfen, sondern muß zwangsläufig zu einer gänzlich neuen Qualität, einem neuen Konzept von Subjektivität führen.

## 2.2 Subjektivität als kybernetisches Phänomen interagierender Programme – Cognition und Volition

Wurde Subjektivität traditionell als *übernatürlich, vollständig außerweltlich und irrational eingestuft* [<sup>337</sup>], so erwuchs dies einer ontologischen Klassifikation, nach der die Sphäre des Objektiven mit Attributen wie *unbelebte Natur, Ereignis, Kausalität, Determination, Selbstidentität* zu fassen versucht wurde. Die entsprechenden Gegenbegriffe, welche der Subjektivität beigemessen wurden, lauten dann folgerichtig *lebendiger Organismus, Handlung, Spontaneität, Freiheit*, sowie – in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung – *ontologische Dualität*, die sich zwischen den Domänen des Erkennens und Wollens innerhalb des Subjekts selbst auftut.

Günthers Anfrage an die Kybernetik und Philosophie zielt ab auf die Radikalität und den Ernst, mit dem sich diese Disziplinen den Konsequenzen widmen, die sich aus dem neuen Begriff der Maschine, aus ihrer im Zuge der Rechner-Technologie erwachsenen Konzeption als entäußerter Subjektivität ergeben. D.h. es stellt sich die Frage, ob *die beginnende*

<sup>337</sup> G. Günther: Cognition and Volition. A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity = Beiträge II, S.203-240, hier S.3/204. Der hier hauptsächlich verwendete Aufsatz wird zitiert nach der deutschen Übersetzung *Erkennen und Wollen. Ein Beitrag zu einer kybernetischen Theorie der Subjektivität*. Übers. v. Gerhard Helletsberger unter Mitarbeit von Joseph Ditterich und Rudolf Matzka. In: Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion. Hrsg. v. A. Bamme' et al., Heft 22. Die erste der genannten Seitenzahlen bezieht sich auf die deutsche, die zweite auf die in den Beiträgen Bd.II veröffentlichte englische (Original)Fassung.

*Dehumanisierung und Despiritualisierung subjektiver Fähigkeiten lebendiger Systeme lediglich den Beginn eines oberflächlichen Abtrennungs-prozesses einiger irrtümlich der subjektiven Seite der Wirklichkeit zugeordneter Eigenschaften bedeutet, [...] oder [...] eine radikale basale Revolution unseres traditionellen Weltbildes, das die Wirklichkeit in einen natürlichen und einen übernatürlichen Bereich aufteilt.*"<sup>[338]</sup>

Vehement wendet sich Günther gegen den Weg, den die zeitgenössische Kybernetik einschlägt, dieser Revision näher zu kommen, der, auf dem Boden der antiken griechischen Logik fußend, Subjektivität als solche zur Gänze unreflektiert läßt. Thema der Antike war das Objekt, und so zielen die Bestrebungen einer der klassischen zweiwertigen Logik verpflichten, *objektiven* Wissenschaft, auf die radikale Reobjektivierung aller Prozesse des Lebendigen. *Transphysische Komplexität*"<sup>[339]</sup> des subjektiven Handelns wird methodologisch in die Leblösigkeit des objektiven Ereignisses überführt, dies in dem Sinn, daß bei einem solchen Einebnungsprozeß die spezifischen Qualitäten von Subjektivität nicht mehr als solche identifizierbar sind. Genau in die gegenteilige Richtung zielen die Bemühungen Günthers, wenn er davon spricht, das methodische Rüstzeug zu entwickeln, mithilfe dessen gerade die Subjektivität als Phänomen und strukturelles Problem in den Gegenstandsbereich der von ihm projizierten Philosophie der Kybernetik einbezogen werden kann.

Ausgangspunkt seiner Analyse der Subjektivität, ist die erneute Durchleuchtung des die gesamte Tradition durchziehenden Problems der dichotomen Klassifikation von Subjektivität, d.h. der Dualisierung in die beiden kategorial verschiedenen Aktionsweisen des Subjekts von theoretischer Vernunft und pragmatischem Willen, von Erkenntnismöglichkeit und Willensaktivität. Wurden und werden diese beiden Dispositionen bislang als zwei unterschiedliche Fähigkeiten des Subjekts angesehen, so will Günthers *Analyse der fundamentalen Beziehung zwischen Subjektivität als Prozeß des Erkennens (Cognition) und Subjektivität als aktiver Willensäußerung (Volition) ein Beitrag zu einer kybernetischen Theorie des Lebendigen sein.*"<sup>[340]</sup>

Damit ist sowohl das Programm wie der Anspruch formuliert, der hier eingelöst werden soll. Bei aller Emphase, einem Problem Herr werden zu wollen, das Thema einer zweitausendjährigen Metaphysikgeschichte ist, wird hiermit unterstrichen, daß es nicht darum geht, einen neuerlichen metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Versuch zu unternehmen, der dem Verhältnis von Wille und Vernunft, als disperate und unabhängige Vermögen des Bewußtseins betrachtet, nachspürt. Vielmehr soll hier in aller Modellhaftigkeit, die eine sukzessive Darstellung simultaner Prozesse zwangsläufig mit sich bringt, das regelmechanistische Gefüge untersucht werden, in dem Wille und Vernunft sich zueinander verhalten und zwar als *Ausdruck einundderselben Tätigkeit des Geistes, jedoch von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet.*"<sup>[341]</sup> Denn darin genau bestand das Dilemma der Tradition, daß sie die beiden Fähigkeiten ontologisch nicht als gleichen Ursprungs erfaßte, sondern durch die strenge Dichotomisierung allererst das Problem einer Rangfolge aufwarf, nach dem Motto: *Was bestimmt die Wirklichkeit und hat ontologischen Primat? Ist es das Objekt in Verbindung mit der theoretischen Vernunft oder das Subjekt als Verkörperung des Willens und Aktivator schöpferischer Entscheidung?*"<sup>[342]</sup>

<sup>338</sup> a.a.O., S.1f/203

<sup>339</sup> a.a.O., S.3/203

<sup>340</sup> a.a.O., S.3/205

<sup>341</sup> a.a.O., S.8/208

<sup>342</sup> a.a.O., S.5/206



Anders gewendet ist es die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis beider: Zieht die theoretische Erkenntnis als Basis der Entscheidung den pragmatischen Willens- bzw. Handlungsakt nach sich (Th v. Aquin/ Hegel), oder ist der Wille, damit er als Wille souverän anerkannt werden kann, der Vernunft vorgängig. (W v. Ockham/Kant)? Beide Positionen führen konsistente Argumentationen an, beide finden in stetem Wechsel ihre Befürworter und das Spiel ließe sich endlos fortsetzen, bemühte man sich nicht um eine Aufhebung, die in der Gemeinsamkeit der Prämissen dieser Antagonisten angelegt ist<sup>[343]</sup> Dies in der stillschweigenden Übereinkunft, mit der beide Theoreme Vernunft und Willen als getrennte und unterschiedliche Fähigkeiten des Subjekts betrachten. Dagegen postuliert Günther: *Vernunft und Wille oder einerseits theoretische Reflexion und andererseits kontingente Entscheidung sind nur reziproke Manifestationen ein und derselben ontologischen Konfiguration, die durch die Tatsache erzeugt werden, daß ein lebendes System sich durch dauernd wechselnde Entscheidungen auf seine Umgebung bezieht. Es gibt keinen Gedanken, der nicht stetig vom Willen zu denken getragen wird, und es gibt keinen Willensakt ohne theoretische Vorstellung von etwas, das dem Willen als Motivation dient.*"<sup>[344]</sup>

Die Absurdität, Wille und Vernunft als ontologisch unabhängige, untereinander unverbundene geistige Potenzen zu betrachten, wird evident, versucht man sich beide Seiten jeweils ohne die Einfärbung der anderen quasi in der Reinform eines An-sich vorzustellen. So entstünde dem reinen, sich selbst wollenden Willen (wenn dies nicht schon ein unzulässiger Bewußtseinsinhalt ist) ebenso der Mangel eines Motors wie der eines Telos. D.h. ein solcher Wille wäre sich in seinem Wollen vollständig selbst überlassen, wobei das Wollen mangels Motivation erst überhaupt nicht in Bewegung käme, mithin der Wille in reiner Potentialität verharren müßte, ohne je in den Stand des eigentlichen Wollens zu gelangen. Und umgekehrt erscheint das reine Denken ohne jegliche inhaltliche Konkretion, welche ja als ein Auf-etwas-hin, sprich Zielgerichtetes des Denkens immer schon von willentlichen Entscheidungen durchdrungen ist, kaum vorstellbar.<sup>[345]</sup>

### 2.3 Subjektivität als distribuierte – subjektives Subjekt, objektives Subjekt

Wenn nun also offensichtlich ist, daß Wille und Vernunft nicht zwei distinkte Fähigkeiten des Subjekts sind, die sich als Äußerungen zweier ontologischer Sphären identifizieren lassen, bleibt die Frage, warum und auf welchem Weg Volition und Kognition in dieser geläufigen Dualität erfahren und wie eine dem Phänomen angemessene Sichtweise erlangt werden kann.

Auf dem Weg dahin rekurriert Günther auf die Struktur, in der sich Subjekte gegenüber-treten, d.h. auf Subjektivität als distribuierte, wie sie sich über die einzelnen Individuen

<sup>343</sup> Hierin läßt sich eine der basalen Denkfiguren Günthers erkennen, die sich im Anschluß an den Dreischritt Hegelscher Dialektik gleichsam als *das Verlassen des antagonistischen Schauplatzes* verdeutlichen läßt. Im Fall gleichwertiger These und Antithese gilt es somit, die schlechte Alternative insgesamt zu verlassen, sie als ganze zu verwerfen (rejizieren) um in ein qualitativ geschiedenes Drittes zu gelangen. *Wenn ein Problem wieder und wieder auftaucht und keine Lösung gefunden werden kann, dann sollte man nicht danach fragen, was die Vertreter gegensätzlicher Standpunkte voneinander unterscheidet, sondern was sie gemeinsam haben. Das ist der Punkt, wo die Quelle des Mißverständnisses liegen muß!*" (a.a.O., 7/208) In der (unten folgenden) Formalisierung findet sich für diesen Überstieg ein eigenständiger, transklassische Operator - die Transjunktion - der diesen Rejektionsschritt leistet.

<sup>344</sup> a.a.O., S.8/208

<sup>345</sup> Vollständige Klarheit stellt sich im Verhältnis Denken und Handeln ein, wobei Handlung als letztlich nur intersubjektiv erkenn- und feststellbarer Willensakt verstanden werden darf. *Es zeigt sich dabei, daß die bewußte und zweckvolle Handlung unlösbar mit theoretischen Motiven verknüpft ist. Man will ja nicht nur etwas tun, man will Sinnvolles machen.*" G. Günther: Beiträge III, S.249

als selbstreferentielle und heteroreferentielle Subjekte spannt. Denn *Subjektivität ist ein Phänomen, das über den logischen Gegensatz des 'Ich als subjektivem Subjekt' und des 'Du als objektivem Subjekt' verteilt ist, wobei beide eine gemeinsam vermittelnde Umwelt haben.*"<sup>[346]</sup> Was hiermit gemeint ist wird deutlich, wenn man sich das Schema vor Augen führt, das Günther anhand seiner Protagoras-Analyse in *Das Ende des Idealismus* als das Grundmuster der dialektischen Dialogsituation entwickelt.

Der *Protagoras* thematisiert das Problem der Lehrbarkeit der Tugend, wobei Sokrates zu Beginn die These des Protagoras, daß Tugend eben lehrbar sei, in Abrede stellt, am Ende jedoch beide den umgekehrten Standpunkt einnehmen. Sieht man von der inhaltlichen Ebene ab und wendet sich der Struktur dieses Dialoges zu, so lassen sich die kommunikativen Positionen der beiden Gesprächspartner innerhalb des Dialogs *in zwei einander absolut unzugänglichen Bewußtseinsräumen*"<sup>[347]</sup> erkennen. D.h. die Bewußtseinsvorgänge des Sokrates sind für seinen Gegenüber nie als die eigenen erlebbar und umgekehrt. Anders ausgedrückt heißt dies: *Ich und Du negieren sich also im dem Sinne, daß jeder für sich Subjekt und für den anderen Objekt ist. Sie stehen sich also gegenseitig in totaler Negation gegenüber.*"<sup>[348]</sup> Obzwar diese Negation als eine totale begriffen wird, zeigt der Dialog aber, daß beide miteinander kommunizieren, sie also auf dem Umweg über ein gemeinsames Drittes in Kontakt treten und bleiben können. Dieses gemeinsame Dritte wird durch die gemeinsame Umwelt konstituiert, in der sich beide selbst sowie den Anderen finden. Bezüglich dieser Umwelt befinden sich die Dialogpartner *insofern in der gleichen logischen Situation, als beide qua Subjektivität nicht in der Lage sind sich mit diesem Objektbereich zu identifizieren. Dieser Objektbereich übernimmt, Hegelisch gesprochen, die Vermittlung.*"<sup>[349]</sup> Wurde oben gesagt, daß in dieser Konstellation jeder nur für sich selbst in der Lage ist, sich als Subjekt anzuerkennen, während der andere für ihn in Gestalt des Objekts auftritt, so läßt sich der Objektbereich dahingehend weiter spezifizieren, daß die vermittelnde Umwelt sich für jeden der beiden aus dem Objektbereich plus dem Anderen zusammensetzt. D.h. *für Sokrates also ist Protagoras als Du-Phänomen ein Teil der Sokratischen Umwelt und gehört somit fraglos für ihn zum Objektbestand der Welt, von dem er durch den Abgrund, der sich überall zwischen Ich und Nicht-Ich auftut, bedingungslos getrennt ist.*"<sup>[350]</sup> Analog stellt sich die Situation aus der Sicht des Protagoras dar, womit sich das Verhältnis beider zueinander und zu der als Vermittlungsinstanz fungierende Umwelt in folgender Weise schematisieren läßt.

Diese Schema<sup>[351]</sup> läßt sich dahingehend interpretieren, daß S1, S2 die beiden Subjekte vertritt, denen die Umgebung U gemeinsam ist. Ich und Du sind mit dieser Umwelt durch Doppelpfeile verbunden, wodurch zum Ausdruck gebracht werden soll, daß die Information, die beide von dieser Umgebung erhalten symmetrisch ist. Diese Umgebung stellt mithin *eine reine Objektivität, ein subjektloses Bewußtsein dar, aus dem sich jede lebendige Subjektivität mit dem Satz 'Das bin ich nicht' unbedingt ausschließt.*"<sup>[352]</sup> D.h. der Umgebungsbegriff, der in U angelegt ist, ist eigentlich der des Alltags-verständnisses, das ja die *eine* Umwelt, in der alle Subjekte sich vereint finden annimmt. Es zeigt sich jedoch,

<sup>346</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.9/209

<sup>347</sup> G. Günther: EdI, S.74

<sup>348</sup> ebd.

<sup>349</sup> ebd.

<sup>350</sup> ebd.

<sup>351</sup> a.a.O., S.75

<sup>352</sup> ebd.

daß diese *Gemeinsamkeit der Umwelt für alle* nur unter der Bedingung zu erlangen ist, wenn man bereit ist, dieses so gestaltete gemeinsame Universum von jeglicher Subjektivität zu befreien. Dieser Punkt wird durch die beiden Platzhalter U1, U2 ausgedrückt, es wird so *das naive Bild des Wissens, in dem es S1 und S2 ausschließlich mit U zu tun haben, in einen dialektischen Wirbel gezogen. Das Verhältnis von S1 und S2, das ursprünglich ganz undialektisch zu sein schien, kompliziert sich jetzt nämlich dadurch, daß S1 ein Universum besitzt, das von demjenigen, dem sich S2 zugehörig fühlt, verschieden ist.*"<sup>[353]</sup> Es zeigt sich nämlich, daß das Universum in dem S1 sich bewegt, zusammengesetzt ist zum einen aus dem subjektlosen Universum U, sowie dem ihm gegenüber befindlichen Subjekt S2, zuzüglich dessen an S1 adressierten Äußerungen. Damit ist das Universum für S1, wenn man von der artifiziellen Konstruktion U absieht, immer das die fremde Subjektivität in Form des Objekts einschließende U2, womit dieses Universum aber in höchster Exklusivität einzig für ihn alleine existiert.

Genau spiegelsymmetrisch verhält es sich für S2. Hier ist das *volle* Universum repräsentiert durch U1, das sich für S2 aus U plus S1 zusammensetzt. *Wir müssen uns also mit dem Resultat abfinden, daß obwohl S1 und S2 in dasselbe Universum eingebettet sind, insofern als die reine Objektivität U in frage kommt, leben beide Subjektivitäten in einem partiell differenten Universum, wenn wir in dem Sein, das die Subjektivität umgibt, nicht subjektlose Objektivität sondern einen 'belebten' Zusammenhang, als unlösliche Synthese von Subjektivität und Objektivität betrachten.*"<sup>[354]</sup>(sic.)

Damit entwickelt sich also aus der konsequenten Beachtung der Tatsache, daß Sokrates und Protagoras zwei sich in totaler Negation gegenüberstehende Bewußtseinszentren darstellen, das Grundmuster der Subjektivität als einer in diesem Fall über S1 und S2 distribuierten. Für Günther dreht sich folgerichtig der Platonische Dialog in der Hauptsache auch nicht um die Frage der Lehrbarkeit der Tugend. *Der Dialog selber aber entwickelt ein anderes Problem. Er demonstriert, das unabhängige Arbeiten ein-und-desselben (zweiwertigen) Logikmechanismus in zwei autonomen Bewußtseinsräumen, die das Icherlebnis qua Ich nicht überschreiten kann. Das Ich kann niemals die Direktion der Gedankenfolge eines anderen Ichs übernehmen, das ihm als Du ein Dialogpartner ist. Es erübrigt sich eigentlich zu sagen, daß das was wir für das Ich bemerkt haben auch für das Du gilt. Auf diese operative Unabhängigkeit der Dialoggegner kommt es hier in erster Linie an.*"<sup>[355]</sup> Operative Unabhängigkeit der Dialoggegner innerhalb eines gemeinsamen Dialogs läßt sich aber interpretieren als Interaktionsprozeß zweier Subsysteme innerhalb eines komplexen Gesamtsystems, das in diesem Fall durch die dialektisch generierte und als Vermittlungsinstanz agierende Umgebung repräsentiert wird. Günther rekurriert nun auf dieses Schema, das innerhalb des Protagoras-Dialogs die Subjektivität sowohl als distribuierte, wie als dialektisch vermittelte darstellt, um im Transfer auf das einzelne Individuum zu erhellen, inwieweit Kognition und Volition sich als zwei ontologisch gleichursprüngliche und gleichrangige Aktionsweisen eines Subjekts verstehen lassen. Damit soll, im Gegensatz zur Tradition, ein anderer Weg beschritten werden, wenn nun einerseits die Gleichursprünglichkeit beider Potenzen an die Stelle einer ontologischen Dislozierung tritt, und andererseits als Konsequenz hieraus, die Prämisse bzw. das Postulat nach dem Primat der einen oder anderen Seite hinfällig wird.

<sup>353</sup> a.a.O., S.76

<sup>354</sup> ebd.

<sup>355</sup> a.a.O., S.78

Der Vorteil dieses methodischen Zugriffs erweist sich schnell, wenn darauf gesehen wird, wie dem einzelnen selbstreferentiellen Subjekt, d.h. der Ich-Subjektivität, Subjektivität grundsätzlich erfahrbar ist. Dies geschieht zum einen in der Selbstreflexivität, in der das Ich-Subjekt sich selber als Subjektivität bewußt ist. D.h. in der auf sich selbst bezogenen Reflexion erscheint *das persönliche Ich als passives Objekt, auf das wir unsere aktive Aufmerksamkeit richten.*"<sup>[356]</sup> Richtet sich der Blick des Ich-Subjekts nun auf ein anderes Du, so findet es in dieser heteroreferentiellen Beziehung nicht bloß ein Ding vor, denn diese Kategorie trifft ausschließlich die Irreflexivität, d.h. die unbelebte Objektsphäre, sondern begegnet erneut einer Form von Subjektivität. Diese Form der Subjektivität bleibt dem erkennenden Subjekt jedoch *ausschließlich als Willensereignis beobachtet- und begreifbar, d.h. als Ausdruck eines subjektiven Willens, der nicht der unsrige und für uns vollkommen unzugänglich ist.*"<sup>[357]</sup> Dies deshalb, da Ich-Subjekt und Du-Subjekt den Raum des gegenseitig vermittelnden Mediums ihrer gemeinsamen Umwelt nur über die in diese Umwelt transferierbaren Akte der Volition, also Entscheidungen und Handlungen betreten, während Erkenntnisprozesse als intrasubjektive Leistungen der Kognition kategorial vom Eintritt in das Medium ausgeschlossen sind. Heteroreferenz erfaßt ausschließlich Subjektivität, die als Du-Subjektivität zwar vom rein physischen Objekt qua ihrer Entscheidungskompetenz, also durch ihre *Willens-Ereignisse* für den anderen erkennbar geschieden ist, die aber von einem anderen Ich nie in ihrer Ichhaftigkeit erfahren werden kann, ist doch allein das Subjekt als selbstreferentielles in der Lage, dieses 'Ich' auszusprechen. Erkenntnis- und Willenspotenz des Anderen ist im Bereich ihrer reinen Potentialität dem Ich-Subjekt grundsätzlich transzendent, erst die gefallene Entscheidung des Willens, die Handlung, tritt in seinen Gesichtskreis.

Ist dies das Grundmuster nach dem sich Ich und das Du des Gegenüber begegnen, so ist damit natürlich nicht intendiert, dieses reflexionstheoretische Schema jeweiliger Verteilung von Kognition und Volition auf das subjektive bzw. objektive Subjekt als ontologische Struktur der verschiedenen Subjektivitätsqualitäten zu verallgemeinern. *Das primitive Schema, daß unser persönliches Ich als Quelle des Erkennens und das Alter-Ego als Quelle der Entscheidung erscheint, kann uns nicht mehr zufriedenstellen. Wir wissen zu gut, daß unser eigenes Ich genauso als Triebfeder für Entscheidungen betrachtet werden muß und daß kein Du sich als entscheidungstreffende Entität manifestieren könnte, wenn dieser Entscheidungsprozeß nicht durch das Denken angetrieben und gerichtet würde.*"<sup>[358]</sup> Daß dem so ist wird leicht einsichtig, vollzieht man schlicht einen Perspektivenwechsel von der einen Subjektivität in die andere, womit aus dem vormaligen Ich nun das Du geworden ist und umgekehrt. Alle zuvor festgestellten Eigenschaften und strukturellen Verbindungen finden sich wieder, allein mit umgekehrten Vorzeichen. Damit aber, daß die völlige Transparenz, in der dem selbstreflexiven Ich seine Kognition und Volition gegeben war, nun aus der Sicht des anderen Ich zu einer Transzendenz gerät, ist sie dem *Ausgangs-Ich* jedoch nicht in Abrede zu stellen, und ebenso sind diese Fähigkeiten ureigenster Besitz des vormaligen Du, auch wenn sie dort nicht zugänglich waren.

Somit stehen subjektives Subjekt und objektives Subjekt in einem Verhältnis wechselseitigen Umtausches, sie sind verbunden in einer Umtauschrelation, nach der ein jedes subjektives Subjekt objektiven Subjekten begegnet, gleichzeitig aber aus deren Perspektive, welche diese selbst zu subjektiven Subjekten geraten läßt, die Form des objektiven Du ein-

<sup>356</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.10/209. Hervorhebung im Original.

<sup>357</sup> ebd.

<sup>358</sup> a.a.O., S.10/210

nimmt. *Ich und Du negieren sich gegenseitig als Subjektivitäten [...] Was jetzt ich ist, kann an die Stelle des Du zurücktreten, wenn das Du die Position der Ichsubjektivität einnimmt.*<sup>359</sup> *Es ist unmöglich, daß zwei Subjektivitätszentren zugleich und in dem selben Sinn füreinander Ich sind. Für jedes Ich ist das andere notwendig ein Du. [...] [D]abei sind wir gezwungen die Ichsubjektivität als die zu bezeichnen, die sich als Zentrum des Denkens weiß. Unter Dusubjektivität aber verstehen wir notwendigerweise diejenige, in deren Bewußtseinsraum wir das Denken als Sinnzusammenhang nicht erleben können.*"<sup>360</sup>

Damit ist nun die spezifische Erfahrungsweise angesprochen, die Ich und Du sowohl von sich selbst als auch von ihrem jeweiligen Gegenüber haben, und die oben bereits als die Differenz von Erlebnis und Ereignis angesprochen wurde. Dabei stellt sich die Erfahrbarkeit qua Erlebnis als die Selbsttransparenz dar, in der Kognition und Volition dem Subjekt gegeben sind. Subjektivität als Erlebnisakt ist also allein dem Ich-Subjekt zugänglich, das das Du des anderen als Ereignis erfährt. Das bedeutet aber umgekehrt, daß der Begriff des Ereignisses selber einer weiteren Bestimmung unterzogen werden muß, um ihn als Zugangsweg des Ichs auf das Du hin reservieren zu können. *Mit anderen Worten: wir erfahren das Denken der Dusubjektivität nur 'von außen', als ein Ereignis, das sich für uns in der Objektivität abspielt und trotzdem sich aus der Objektivität heraushebt insofern, als wir das Denken des Du als eine Handlung interpretieren können, hinter der unsichtbar und unerreichbar ein lebendiges Subjekt steht. Die Ereignisse der Welt werden also unter zwei Kategorien begriffen: erst einmal das impersonale Ereignis, das Objekte verbindet, die nichts als tote Objekte sind, und dann der andere Ereignistypus – also die Handlung –, angesichts derer ein Denkwang von uns die Introjektion einer Dusubjektivität fordert.*"<sup>361</sup> D.h. angesichts der hier zitierten Unterteilung in personale und impersonale Ereignisse, kann Günther die Dichotomie Erlebnis/Ereignis als ein ontologisches Kriterium funktionalisieren, dem die Dichotomie subjektives Subjekt/objektives Subjekt korrespondiert, und das durch die Anbindung an Ich und Du selber wieder in einen Verhältnis wechselseitigen Umtausches steht.

Kann Subjektivität in den Kategorien des Erlebnisses beschrieben werden, so ist dadurch angezeigt, daß der Beobachterstandpunkt der des subjektiven Subjekts ist, das sich selbstreferentiell auf sich wendet. Wird hingegen Subjektivität im Ereignis erfahrbar und als ein solches beschreibbar, ist die hier zugängliche Subjektivität die des Anderen, des Du. Diese basale Struktur des Umtausches liefert nun den Schlüssel, der die in klassisch metaphysischer Sicht getrennten Fähigkeiten des Erkennens und Wollens wieder zusammenfügt, insofern in diesem Schema eine Mechanizität erkannt wird, die die beiden geistigen Vollzüge gemeinsam umfaßt. Daher rechtfertigt sich an dieser Stelle auch der Rekurs auf die distribuierte Subjektivität, konstatiert Günther diese Trennung von subjektiver und objektiver Subjektivität strukturell gesehen als das Analogon einer intrasubjektiven Distribution, in der dem Individuum Kognition und Volition nach dem hier entwickelten Schema begegnen. Anders: *Das Gehirn als Organ subjektiver Bewußtheit wiederholt*

<sup>359</sup> Obwohl Günther hier von *zurücktreten* spricht, darf das nicht dazu verführen, eine zurundeliegende Hierarchie zu vermuten, innerhalb derer dem Ich ein Vorrang einzuräumen wäre. Das Umtauschverhältnis, das beide Subjekte bilden, etabliert eine eindeutige Parität, d.h. eine Heterarchie.

<sup>360</sup> G. Günther: EdI, S.83. Hervorhebung im Original.

<sup>361</sup> ebd. Hervorhebung von J.C.

*innerhalb seiner selbst die Beziehung zwischen Ich und Du als vermittelt durch die physische Umwelt.*"<sup>[362]</sup>

Dieses Erfahrungsmuster einer ontologischen Pseudo-Dualität liefert die Grundlage, von der aus die oben angeführten Aussagen ihre Rechtfertigung und Konkretion erhalten, nach denen – gegenüber den Ansichten der Tradition – zwischen Wille und Vernunft nicht nur eine grundlegende Beziehung bestehe, sondern beide Fähigkeiten als Äußerungen ein und derselben Tätigkeit des Geistes gesehen werden müßten; allerdings aus unterschiedlichen Perspektiven. Wie sich diese Differenz der Blickwinkel bildet, die immer nur einen Sichtwechsel auf ein und denselben ontologischen Ort darstellt, d.h. wie die Analogie der subjektiven Bewußtseins erfahrung gemäß der Umtauschrelation von Ich- und Du-Subjekt entstehen kann, wird deutlich, betrachtet man die Subjektivität des persönlichen Ich als lebendes System in seiner Stellung und in seinem Verhältnis zu der umgebenden Umwelt.

## 2.4 Freiheit und Notwendigkeit als unterschiedliche Komplexitätsgraduierung

Es zeigt sich, daß das System mit seiner Umgebung auf zwei inverse Weisen in Verbindung tritt. Zum einen können die Einflüsse und Determinanten der Umwelt von solcher Mächtigkeit sein, daß dem System einzig eine reaktive (das heißt aber keineswegs passive) Rolle zufällt, zum anderen kann die Struktur der Umwelt hinsichtlich der Belange des Systems von solcher Offenheit und Indifferenz sein, daß die Einflußnahme den umgekehrten Weg nimmt, d.h. das Individuum aktiv in die Umwelt eingreift. Ist das System im ersten Fall ganz auf das Registrieren der einflutenden Umweltdaten beschränkt, so bedeutet dies nichts anderes, als *daß die wechselnden Zustände des Subjekts erkennenden (kognitiven) Charakter annehmen und damit in Termini der theoretischen Vernunft beschreibbar werden, deren Regeln von der objektiven Existenz der Welt wie sie ist diktiert werden.*"<sup>[363]</sup> Im zweiten Fall, in dem dem System der gegenüber der Umwelt dominante Part zufällt, ist für das System somit ein Freiraum geschaffen, *in dem sich die Subjektivität eines lebenden Organismus als ein Prozeß von Entscheidungsakten durchsetzen kann.*"<sup>[364]</sup> Allerdings, und das ist von grundsätzlicher Bedeutung, ist diese Handlungsaktivität bei neutraler Umwelt nicht als ergreif- oder verwerfbar Alternative in das Belieben des Systems gestellt, sondern es ist als lebendes System ein solches System, *daß seine innere Organisation es zwingt, in einem Akt der Selbstbestimmung unbedingt auf die Neutralität seiner Umgebung zu reagieren.*"<sup>[365]</sup>

Auch wenn eine solche Passage, in der vom Zwang zur Selbstbestimmung die Rede ist, geneigt macht, sie durch die schwarzumrahmte Brille des Existentialisten zu lesen, sollte die terminologische Affinität nicht darüber hinweg täuschen, daß Günther sich hier in systemtheoretischen Paradigmen bewegt.<sup>[366]</sup> Dies wird deutlich, wenn näher auf den Frei-

<sup>362</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.11/210

<sup>363</sup> a.a.O., S.13/212

<sup>364</sup> ebd.

<sup>365</sup> a.a.O., S.14/212

<sup>366</sup> Es gibt wohl wenige Gedanken, die absurder sind als der, Günther in die Nähe des Existentialismus bringen zu wollen, mit dem er sich detailliert zu Beginn von *Idee und Grundriß* auseinandersetzt. (vgl., S.37-43) Für Günther *beginnt sich allmählich die Erkenntnis durchzusetzen, daß das Erscheinen des Existentialismus einen neuerlichen Zusammenbruch der idealistischen Tradition in der Gestalt von bankrottgehendem Neukantianismus und versagender Hegel-Renaissance bedeutet.*" (IuG, S.39) Demgemäß stellt Selbstbestimmung allein ein systemtheoretisches Motiv dar, wonach ein System die Abgrenzung von seiner Umwelt überlebensnotwendig hat, um nicht in ihrer Homogenität aufzugehen, wo-

heitsbegriff eingegangen wird, der ja implizit in der Situation angelegt ist, in der das System, bei ihm gegenüber indifferenter Umgebung, sich aktiv auf diese hin verhält. Günther hebt deutlich hervor, daß Freiheit nicht wie traditionell verstanden als Mangel an Determination zu sehen sei, sondern vielmehr als deren positive Erweiterung interpretiert werden müsse. Darüberhinaus, sei Freiheit – in Anlehnung an die *Theorie der Willensfreiheit* A. Gehlens – *niemals eine Sache der Stofflichkeit von Ereignissen, sondern eine ihrer strukturellen Form.*"<sup>[367]</sup> Damit aber besteht kein Grund mehr zwischen objektivem Ereignis und spontaner Handlung die Demarkationslinie von Kausalität und Freiheit aufrechtzuerhalten, insofern beide, sowohl das irreflexive wie das reflexive Ereignis, ein und derselben Kausalkette entspringen und folglich gleichermaßen als derterminiert anzusehen sind.

Daß dennoch zwischen Ereignis und Handlung unterschieden wird und unterschieden werden muß, findet seinen Grund nun nicht mehr in der Differenz von Freiheit und Notwendigkeit, das adäquate Differenzkriterium liefert vielmehr die strukturelle Form, in welcher sich objektives Ereignis und *Willens-Ereignis* darstellen. *Ein Willensakt eines Subjektes beinhaltet eine viel höhere strukturelle Komplexität als wir sie in der physischen irreflexiven Kausalität im Objektbereich beobachten [...] Was den Mythos des gänzlich undeterminierten Willens erzeugt hat, ist die Tatsache, daß der Übergang der Kausalität vom Objekt zum Mechanismus der Subjektivität einen solchen Zuwachs an strukturellem Reichtum zum Kausalnexus bringt, das es so scheint, als ob eine gänzlich neue Kraft auftauchte, die sich von den Determinierungsketten, die alle Objekte miteinander verbindet, vollkommen unterscheidet.*"<sup>[368]</sup>

Unter dem Aspekt, daß die Realität als das Zusammenspiel von reflexiver und irreflexiver Kausalität voll determiniert ist, läßt sich Kausalität der einen oder anderen Form materialiter zwar nicht unterscheiden, jedoch läßt sich erkennen, *"daß die Kausalität der objektiven Kontextur des Universums eine Rückkopplungsschleife durch die Subjektivität hindurch zurück in die Umwelt bildet"*<sup>[369]</sup>, welche sie qualitativ, d.h. hinsichtlich ihres Komplexitätsgrades transformiert. Terminologisch faßt Günther jene Kausalität, die die Rückkopplung durch ein Willenssystem durchlaufen hat, als *"Bild-induzierte"*<sup>[370]</sup> Kausalität, da Handlung und Entscheidung ein *"Bild der Welt"*<sup>[371]</sup> voraussetzen, während die irreflexive Kausalität der Umgebung demgemäß *bildlose* Kausalität heißt.<sup>[372]</sup>

Ist also die metaphysische Rede von Freiheit und Notwendigkeit destruiert, insofern Freiheit nicht mehr als Mangel an Determination gesehen wird und Notwendigkeit nicht allein auf den Bereich der irreflexiven Physis beschränkt ist, so findet ihre strukturtheoretische Substitution auch Eingang in die Beschreibung der Beziehung des Subjekts zu seiner Umwelt. Einflußnahme der Umwelt auf das Subjekt besteht demnach immer dann, *wenn diese eine höhere strukturelle Komplexität entfaltet als das System auf das sie einwirkt.*"<sup>[373]</sup> Und umgekehrt ist das Subjekt in Handlungszwang versetzt, wenn es sich in Situationen findet, *in denen die Beziehung eines lebenden Systems zu seiner Umwelt gerade dadurch*

---

mit es in einer Situation, in der sein Verhalten nicht voll von seiner Umgebung diktiert wird, unvermeidbar zum Handeln gezwungen ist." (G. Günther: Erkennen und Wollen, S.16/214)

<sup>367</sup> a.a.O., S.15/213

<sup>368</sup> ebd.

<sup>369</sup> a.a.O., S.15/214

<sup>370</sup> a.a.O., S.16/214

<sup>371</sup> ebd.

<sup>372</sup> vgl. ebd.

<sup>373</sup> a.a.O., 16/214

charakterisiert wird, daß die Umwelt – soweit sie das Subjekt betrifft – gegenüber der Subjektivität eine niedrigere strukturelle Komplexität entfaltet."<sup>[374]</sup> Innerhalb dieser beiden gegenläufigen Beziehungen, unter denen sich Subjekt und Umgebung begegnen, findet sich also eine klar bestimmbare Hierarchie der gegenseitigen Einflußnahme, es konstituiert sich ein Ordnungsverhältnis, das vom jeweiligen Komplexitätsgrad der beiden Entitäten bestimmt ist. In der Terminologie Günthers läßt sich somit von *zwei inversen hierarchischen Ordnungsrelationen*"<sup>[375]</sup> sprechen, wobei einmal die Umgebung im anderen Fall das Subjekt die Oberhand behält. Reflexionstheoretisch ausgedrückt *begegnet uns Subjektivität im ersten Fall als kognitives System. Im anderen Fall manifestiert sie sich als Wille.*"<sup>[376]</sup> Denn wenn die Komplexität der Umgebung höher ist, kann das System allein kontemplativ, d.h. erkennend die Welt abbilden, im anderen Fall greift es aktiv in die Umgebung ein, d.h. es tritt im Willensereignis handelnd der Welt entgegen.

Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Beziehung zwischen System und Umgebung die einer Asymmetrie ist, Subjekt und Objekt einander immer in Form einer geordneten Hierarchie gegenübertreten. Im Gegensatz dazu findet sich das Verhältnis der Objekte untereinander als ein streng symmetrisches, also ein Verhältnis auf der Basis wechselseitigen Umtausches, wie es sich in der klassischen Tradition der zweiwertigen Logik in der Dualität von Position und Negation sowie deren Interpretation als *wahr* und *falsch* widerspiegelt. Die klassische Logik konstituiert sich als eine zweiwertige, da sie methodologisch Subjektivität als Quelle des Irrtums aus ihrem Kalkül vollständig eliminiert, Subjektivität allein in Form radikaler Reobjektivierung, also nie *als* Subjektivität eigens reflektiert und folglich in ihrem Denken auf die Symmetrie zwischen den Objekten beschränkt bleibt. Um es noch einmal festzuhalten: Auf der Ebene des irreflexiven Seins, der Umgebung, ist das strukturelle Verhältnis, in dem die Objekte nebeneinander geordnet sind, das einer wechselseitigen Umtauschrelation, innerhalb des Interaktionsbereichs, in dem Subjekt und Objekt einander gegenübertreten, findet sich die Struktur der Hierarchie, d.h. eine in die eine oder andere Richtung zielende Ordnungsrelation.

Allerdings läßt sich leicht erkennen, daß eine vollständige Beschreibung der Subjektivität auf dem Boden der Ordnungsrelation allein nicht hinreichend geleistet werden kann. Dies deshalb, da das subjektive System, das sich der Umgebung im Modus des Erkennens zuwendet, innerhalb dieses Abbildungsprozesses unumgänglich mit der Umtauschrelation konfrontiert wird, insofern es sich als kognitives System der Macht des *factum brutum* zu unterwerfen hat, mithin dem symmetrischen Umtauschverhältnis der Irreflexivität. Anders gewendet: *Der Umtausch liefert in der Tat die elementarste strukturelle Basis für alle kognitiven Prozesse, weil er durch jene logischen Werte besetzt werden kann, die man in der Negationstafel jedes Werkes der elementaren Logik findet.*"<sup>[377]</sup>

Doch nicht allein diese gleichsamer Hineinnahme der symmetrisch strukturierten Objektivität in den *geistig-begrifflichen Raum*"<sup>[378]</sup> zeigt die Notwendigkeit an, Subjektivität auch im Hinblick auf die Umtauschrelation zu beschreiben. Vielmehr ist dieses Umtauschverhältnis ein genuines Merkmal des Subjektiven: *Der erkennende Geist ist nur solange ein lebendiges System, wie die Subjektivität seines Urteilens unentschieden gelassen ist zwi-*

---

<sup>374</sup> a.a.O., S.16/214f

<sup>375</sup> a.a.O., S.17/215

<sup>376</sup> ebd.

<sup>377</sup> a.a.O., S.22/218

<sup>378</sup> ebd.



*schen den Polen einer symmetrischen Umtauschrelation. Diese Relation liefert die Freiheit zum Irrtum, eine Freiheit, die das reine Objekt nicht hat.*"<sup>[379]</sup>

Die Umtauschrelation spielt aber nicht nur eine Rolle in der kontemplativen Situation, in der das Subjekt sich in kognitiver Einstellung gegenüber der Objektivität als 'passiver' Reagend verhält. Auch wenn die Hierarchie sich umkehrt, das System also von höherer struktureller Komplexität ist als seine Umgebung, stellt die Umtauschrelation das basale Beschreibungsparadigma dar, das zur vollständigen Erklärung der volitiven Situation unbedingt notwendig ist. Zur Illustration sei mit Günther auf das seit dem Mittelalter geläufige Beispiel des Esels verwiesen, dem in gleicher Entfernung zwei ebenso gleich attraktive Heuhaufen zur Rechten und Linken gegeben sind, wonach er dem Determinismus zufolge verhungern müßte, da demgemäß jedes Ereignis als vollständig determiniert durch seine Bedingungen gilt. Zeigt jedoch die Erfahrung, daß kein Esel einem solchen Determinismus anhängt, da ein jeder von dem einen oder anderen Heuhaufen zu fressen beginnt, so zieht die andere Tradition hieraus den Schluß der Willensfreiheit als offensichtlichem Mangel an objektiver Determinierung.

Inwiefern jedoch diese Inanspruchnahme eines solchen Determinationsdefizits nicht notwendig ist, zeigt sich, wenn darauf gesehen wird, daß die in dem dargestellten Beispiel skizzierte Situation etwas zugespitzt das Grundmuster der volitiven Einstellung des Subjekts zu seiner Umwelt beschreibt: Die Umgebung tritt dem System in Hinblick auf dessen Belange in völliger Indifferenz gegenüber, d.h. ihre strukturelle Komplexität bewegt sich auf einem niedrigeren Niveau als die des Systems. Dieses muß, um nicht in der Homogenität der Objektivität aufzugehen, in einem Akt der Selbstidentifizierung sich durch aktives Handeln in Opposition zur Umwelt bringen. Damit aber wird die Umtauschrelation, innerhalb derer die Objekte nebeneinander geordnet sind, und die im Fall der kognitiven Disposition einen geistigen Prozeß initiierte, in der volitiven Situation zum Motor eines Willensprozesses, der sich als physische Handlung im Rahmen der Objektivität manifestiert. Dies dergestalt, daß die durch die Indifferenz des Umtauschverhältnisses in Gang gesetzte Handlung gerade diese sie initiierende Symmetrie zerbricht und an ihrer Statt qua Entscheidung für oder gegen, eine Ordnungsrelation zwischen gewähltem Objekt und wählendem Subjekt bzw. allgemeiner, zwischen Unterschiedenem und Unterscheidung(sprozeß) instantiiert. Verläuft im Fall der Kognition die Hierarchie von der Objektivität hinab zum Subjekt, insofern das Erkennen allein der geistige Nachvollzug der umweltlich gegebenen Umtauschrelation ist, so findet diese Ordnung in der volitiven Situation ihre Umkehrung, wenn das Willensereignis sich in der Entscheidung als ordnungstiftendes Moment auf die im Umtausch gegebenen Objekte bezieht. Graphisch läßt sich dieses jeweilige Zusammenspiel von Ordnung und Umtausch folgendermaßen fassen:

Hierbei stellt das eingezeichnete Quadrat das Subjekt dar, innerhalb der umgebenden Objektivität. Die einfach gerichteten Pfeile markieren jeweils das Verhältnis einer gerichteten Ordnung, die Doppelpfeile deuten die symmetrische und ambivalente Struktur des Umtauschverhältnisses an. Demnach erscheint in Bild 1 jene Situation, in der das System sich registrierend gegenüber seiner Umgebung verhält, die Ordnungsrelation zielt von außen auf das Subjekt hin. Es ist dies die Struktur, in der das System sich als kognitives zeigt. In Bild 2 verläuft der eingerichtete Pfeil in die umgekehrte Richtung sowie der Doppelpfeil sich nicht mehr innerhalb des Quadrates befindet. Damit kommt zum Ausdruck, daß die Hierarchie sich umgekehrt hat. Die Umtauschrelation wird aus dem geistigen Bereich der Subjektivität als Wertalternative in die Sphäre des Objektiven projiziert,

<sup>379</sup> ebd.

womit die Ordnungsstiftung vom Subjekt aus nach außen zielt. Dies in schematischer Vereinfachung das Muster, dem die kognitive Situation folgt. Obwohl es aus dem Bisherigen hervorgegangen sein sollte, sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, das die oben beschriebenen Prozesse der Volition und Kognition in keinem Fall in der durch das graphische Schema nahegelegten Isoliertheit auftreten. Erkennende wie entscheidende Verhaltung sind ständig voneinander durchdrungen, es findet zu keiner Zeit innerhalb des subjektiven Systems der eine oder andere Prozeß exklusiv statt, da kein Denken ohne Willensentscheid vorstellbar ist und umgekehrt.

Anhand der graphischen Darstellung soll vielmehr deutlich werden, daß das ontologische Urteil, welches das Verhältnis von System und Umgebung hinsichtlich des Erkennens bestimmt, zwar als Motor der volitiven Entscheidung angesehen werden kann, es jedoch nicht die Steuerungsfunktion für den in Gang gekommenen Willensprozeß einnimmt. Dies deshalb, da im Fall der Kognition die Umtauschrelation sich im wie Günther es nennt *geistig-begrifflichen Raum* der Subjektivität<sup>380</sup> prozessual ereignet, während das System im Fall der Volition diese Wertalternative in die Umgebung projiziert, wo sie durch die Willensentscheidung der Subjektivität wieder in die Asymmetrie des Ordnungsverhältnisses überführt wird. Damit erscheinen Volition und Kognition als zwei komplementäre und strukturell inverse Mechanismen, mit denen subjektive Systeme sich zu ihrer Umgebung in Beziehung setzen. Anders gewendet bedeutet dies, *daß ein System der Subjektivität ein Mechanismus ist – wenn auch ein klassischer – in dem zwei interagierende Programme des Erkennens und des Wollens zugleich und doch abwechselnd sein Verhältnis zur Umwelt regeln. In dem einen Programm muß das System unter der Voraussetzung arbeiten, daß die Umgebung die höhere Macht des 'factum brutum' darstellt, der die Vernunft sich beugen muß; [...] Im anderen volitiven Programm ist die umgebende Realität lediglich ein nebulöses Feld von Möglichkeiten, die allein der Wille in feste objektive Realitäten transformieren kann.*"<sup>381</sup> Interessant an dieser Stelle ist der Realitätsbegriff, der hier angedeutet wird. Demnach erscheint Realität nicht als die schlechthin und unabhängig vom Subjekt gegebene Objektivität, sondern wird umgekehrt in ganz deutliche Abhängigkeit von dieser gedacht. Wer in dieser, einer Ontologie des *An-sich* entgegengesetzten Position die Affinität zu einem radikalen Konstruktivismus zu erkennen glaubt, geht zwar nicht völlig fehl, jedoch scheint hier eine andere Analogie tiefer zu gehen. Denn wenn Günther von der Realität als *nebulösem Feld von Möglichkeiten* spricht, so ist die Kompetenz des Individuums zwar verantwortlich für den qua Volition realitätsgenerierenden Prozeß, dieser Akt der *Setzung* ist aber nicht zur Gänze in die Abhängigkeit des Subjekts gelegt, insofern dieses nur aus einem diffusen Reservoir schöpfen kann, also auf das verwiesen ist, was *da* ist, und was in kognitiver Einstellung nachgezeichnet werden kann. D.h. die Perspektive ist eine andere als die des radikalen Konstruktivismus, der vor allem an der Genese der *Realität* im kognitiven Zentrum selbst interessiert ist, insofern *das Gehirn, anstatt weltoffen zu sein, ein kognitiv in sich abgeschlossenes System ist, das nach eigenentwickelten Kriterien neuronale Signale deutet und bewertet, von deren wahrer Herkunft und Bedeutung es nichts absolut Verlässliches weiß. Die für den gesunden Menschenverstand ungerechtfertigte Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit der Sinnesorgane erscheint damit auf die Spitze getrieben, denn die von uns erlebte sinnliche Welt ist demnach nur ein Konstrukt des Gehirns, wenn auch keineswegs ein willkürliches Kon-*

<sup>380</sup> vgl. Anm. 378

<sup>381</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S. 26/221

*strukt.*"<sup>[382]</sup> Trägt Günthers Position zwar eindeutig konstruktivistische Züge, so zielt seine hier vorgestellte Konzeption der Subjektivität jedoch nicht auf eine epistemologische Durchdringung des Erkenntnisproblems, vielmehr geht es ihm an dieser Stelle um die Skizze einer Subjektivitätstheorie auf dem Boden der Kybernetik, d.h. um eine Theorie, die nicht mehr ontologisch nach dem Wesen von Subjektivität fragt, die vielmehr mechanistisch auf ihr Funktionieren abhebt. Dabei zeigt sich nun, daß der Realitätsbegriff in einer eigenartigen Spannung erscheint, insofern Realität einerseits als das Quantum dessen, was da ist, dem Subjekt das Feld der Wahlmöglichkeiten ist, sie zum anderen im eigentlichen Sinne erst in oder nach der vollzogenen Wahl zustande kommt, sie mithin ohne das volitiv agierende Subjekt keine Faktizität hat. Diese Konzeption, wonach erst der Wille, d.h. die aktiv zur Welt sich verhaltende Disposition, die nebulöse Realität in die konkrete Faktizität transformieren kann, findet sich analog in Heideggers Welt-Begriff angelegt. Da Heidegger im Gegensatz zu Günther dieses Problem nicht nur implizit anführt, sondern, wenn auch in seinem ganz speziellen Duktus, deutlich herausarbeitet, soll an dieser Stelle der Rekurs auf Heidegger die Lücke schließen, die Günther hinterläßt.

## 2.5 Die Dialektik von System und Umgebung, Gleichursprünglichkeit von Subjekt und Welt

Die systematische Klammer, innerhalb derer der Welt-Begriff entwickelt wird, bildet in *Vom Wesen des Grundes* der Begriff der Transzendenz. Denn ist das Problem der Welt auf dem hier eingeschlagenen Weg ein Problem der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und *kennzeichnet man alles Verhalten zu Seiendem als intentionales, dann ist die Intentionalität nur möglich auf dem Grunde der Transzendenz, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz.*"<sup>[383]</sup> Was damit gemeint ist und inwieweit Transzendenz über die traditionelle Bestimmung hinaus, d.h. in einem tieferen und volleren Sinn nicht mehr als bloße Demarkationslinie zwischen Subjekt und Objekt, den Boden bereitet für den Begriff von Welt, wird deutlich, wenn Heidegger in einem ersten Schritt Transzendenz als einen Überstieg faßt. Diese auf den ersten Blick triviale Bestimmung liefert nun aber die Möglichkeit, drei Momente herauszukristallisieren, die hier involviert sind. Zum einen läßt sich Transzendenz prozessual hinsichtlich dessen betrachten, was den Überstieg vollzieht, d.h. das sich im Übersteigen befinden *eignet als Geschehen einem Seienden.*"<sup>[384]</sup> Zum anderen, Heidegger nennt dies den formalen Aspekt<sup>[385]</sup>, läßt sich innerhalb dieser Beziehung dasjenige kennzeichnen, *woraufzu* der Überstieg vollzogen wird, sowie das *je etwas*, das überstiegen wird.<sup>[386]</sup> Für Heidegger

<sup>382</sup> Gerhard Roth: Erkenntnis und Realität. Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit. in: S.J. Schmidt (Hg): Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus. Frankfurt 1987, S.229-255, hier S.235

<sup>383</sup> M. Heidegger: Vom Wesen des Grundes. S.15

<sup>384</sup> a.a.O., S.17

<sup>385</sup> vgl. ebd.

<sup>386</sup> ebd. Vorgreifend sei hier die Bemerkung gestattet, daß Heidegger hiermit genau jenen transklassischen Aspekt formuliert, der sich in Günthers relationslogischer Erweiterung der klassischen Relationstheorie niederschlägt. Günther spaltet die klassische Relation auf, insofern er in ihr eine vorgegebene Synthese von Relator und Relatum erkennt, die traditionell nicht reflektiert wird, wenn allein die Beziehung von Relationen, nicht aber das Verhältnis der Relationsglieder selbst, sowohl aufeinander wie zum Gesamtverhältnis, in den Blick genommen wird. Diese Aufspaltung ist bei Heidegger aber strukturell vollzogen, wenn er sowohl von der Beziehung *als Geschehen* (Relation), als auch von den beiden Gliedern innerhalb der Beziehung, *die sich 'von' etwas 'zu' etwas hinzieht*"(Vom Wesen des Grundes. S.17) spricht (Relator/Relatum). Wie sich dies Verhältnis bei Günther darstellt, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels dargestellt.

macht Transzendenz nun nicht eine Verhaltensweise aus, die der Mensch, das Subjekt, oder wie er es faßt das Dasein erfassen *kann*, um sich zum Objekt ins Verhältnis zu setzen, vielmehr erscheint Transzendenz als wesenhafte Verfassung des Daseins. Seiendes als Dasein heißt *in und als Transzendenz Seiendes sein*. *Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie 'Subjektivität' im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsjekt in den Ansatz bringen.*"<sup>[387]</sup> Dies deswegen, da allein das Dasein im Stande ist, sich *Sein-vestehend*"<sup>[388]</sup> zu Seiendem ins Verhältnis zu setzen, d.h. allein der Mensch reflektiert auf die ontologische Differenz von Sein und Seiendem. Kommt diese ausgezeichnete Möglichkeit aber allein dem Menschen zu, so muß sie zwangsläufig in seiner Seinsverfassung gründen. Den Grund dieser Möglichkeit aber, d.h. der Grund für *das Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird*"<sup>[389]</sup>, nennt Heidegger die Transzendenz des Daseins, die so verstanden als Grundverfassung erscheinen muß und nicht mehr nur *länger als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltensweise*"<sup>[390]</sup> gelten kann. Transzendenz wird somit zur Möglichkeit des menschlichen Daseins, eigens auf die ontologische Differenz zu reflektieren, wobei Möglichkeit nicht als eine nach Belieben zu ergreifende bzw. verwerfbare Wahlmöglichkeit innerhalb des Entscheidungsspielraums des Daseins verstanden werden darf, sondern als innerstes Konstituens des Menschen erscheint, welches ihm wesenhaft ermöglicht, das Sein je als den vorgängigen Offenbarungsgrund für Seiendes in den Blick zu nehmen.

Damit ist aber gleichzeitig ein Hinweis darauf gegeben, was im Vollzug der Transzendenz überstiegen wird. Ist mit der Transzendenz der Möglichkeit einer Reflexion auf den Unterschied von Sein und Seiendem der Grund gelegt, so wird damit Seiendes in seiner Gesamtheit überstiegen, also sowohl Seiendes, wie es dem Dasein entgegentritt (Objekt), als auch das reflektierende Dasein selbst (Subjekt). D.h. im *Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es 'selbst'.*"<sup>[391]</sup> Somit wird auf einem zweiten Weg deutlich, inwiefern Transzendenz als wesenhaftes Konstituens des Daseins verstanden werden darf, da im Vollzug des Überstiegs sich das transzendierende Selbst erst in seiner Eigenheit erfahren kann. Anders ausgedrückt übersteigt das Dasein in der Transzendenz als seiner wesenhaften Verfassung das Seinende selbst, *und zwar jegliches Seiende, [...], mithin auch und gerade das Seiende, als welches 'es selbst' existiert*"<sup>[392]</sup>, und gelangt in diesem Prozeß dazu, innerhalb des Gesamt des Seienden zu unterscheiden, *wer und wie ein 'Selbst' ist und was nicht.*"<sup>[393]</sup> Ist diese Differenzierung möglich in der Transzendenz über das Seiende als Ganzes, so ist damit jedoch nur das *Was* des Überstiegs genannt, es ist also bis hierhin noch nicht zu erkennen, woraufhin" sich dieser Hinausgang vollzieht. Ging das *Was* des Überstiegs aus einem sukzessiven Argumentationsgang hervor, so wird das *Woraufhin* der Transzendenz von Heidegger zunächst gesetzt. *Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und*

<sup>387</sup> M. Heidegger: Vom Wesen des Grundes. S.18

<sup>388</sup> a.a.O., S.15

<sup>389</sup> ebd.

<sup>390</sup> a.a.O., S.17

<sup>391</sup> a.a.O., S.18. Hervorhebung im Original.

<sup>392</sup> ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>393</sup> a.a.O., S.19

*bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein.*"<sup>[394]</sup> Inwiefern diese Setzung legitimiert ist, wird im Verlauf deutlich, wenn der Begriff der Welt näher beleuchtet wird. Was zunächst festgestellt werden kann, ist, daß die Bestimmung der Transzendenz als In-der-Welt-sein letzteres als ein wesenhaft dem Dasein zukommendes Existenzial<sup>[395]</sup> erscheinen läßt, da Transzendenz allein dem Menschen reserviert ist. Damit aber läßt sich umgekehrt für das In-der-Welt-sein schließen, daß es nicht in einem trivialen Sinn als ein Dasein unter anderem Seienden verstanden werden kann, da ein solches, rein topographisch verstandenes Verorten ja für sämtliches Seiendes möglich ist, mithin dieses Verständnis die Exklusivität des Begriffs für den Menschen unterminieren würde. Jedoch kommt allein dem Dasein Transzendenz zu, nur dem Menschen kann als seine Grundverfassung das In-der-Welt-sein attestiert werden, womit ein Hinweis darauf gegeben ist, daß der Begriff *Welt* an dieser Stelle offensichtlich etwas anderes meint, als das Gesamt dessen, was als Seiendes markiert werden kann. Transzendenz als wesenhafte Grundverfassung vollzieht den Berstieg über das Seiende als Ganzes auf die Welt hin, womit einerseits die Welt nicht dieses Seiende als ganzes bedeuten kann, denn sonst würde der Berstieg gerade auf das hin abzielen, was er zu transzendieren sucht, womit andererseits das In-der-Welt-sein als wesenhafte Verfassung des Daseins erscheint. Letzteres aber heißt anders gewendet, und hier spricht der Existentialist, den viele in Heidegger suchen: *das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es kann nur als existierendes sein, d.h. als Dasein, weil seine Wesensverfassung in In-der-Welt-sein liegt.*"<sup>[396]</sup>

Es gilt also im Anschluß an diese negative Bestimmung dessen, was *Welt* nicht meint, das positive Verständnis zu entwickeln, und dies zu leisten schickt Heidegger seinen eigenen Ausführungen eine Interpretation des Kantischen Weltbegriff voraus, der seiner Struktur nach als *Brückenschlag* hierfür geeignet ist. Danach finde sich zwar auch im Kantischen Weltbegriff der Gedanke eines Gesamts der vorhandenen endlichen Dinge, jedoch vollziehe sich hier ein Perspektivenwechsel, unter dem die Totalität der Dinge in den Blick trete. Dies dergestalt als sie nicht mehr wie in der vorkantischen Tradition in ihrer kreatürlichen Abhängigkeit von einem Schöpfergott gesehen würden, vielmehr nun als potentielle Gegenstände der endlichen Erkenntnis von Interesse seien. Für die möglichen Gegenstände des endlichen Verstandes werde die Einheit des Zusammenhangs der *Erscheinungen* durch das System der synthetischen Erkenntnisse a priori gewährleistet, und zwar in der Weise, daß ihre Einheit, obzwar frei von jeder Empirie a priori notwendig, dennoch nie vollständig und unbedingt sein könne, da sie auf das kontingente Zuteilwerden der Erscheinungen im endlichen Verstand angewiesen sei. Die vollständige Einheit laufe für das Vorstellen somit auf den Inbegriff hinaus, der sich jedoch als ein transzendenter jeglicher Abbildung bzw. Anschauung entzieht. Dieser Inbegriff bzw. die Idee der Einheit und Ganzheit des Manigfaltigen sei aber kein willkürlicher Entwurf, sondern als Vernunftbegriff der Vernunft a priori in der Reflexion gegeben. Damit ist für Heidegger der Kantische Weltbegriff zum einen *nicht eine ontische Verknüpfung der Dinge an sich, sondern ein transzendentaler (ontologischer) Inbegriff der Dinge als Erscheinungen*"<sup>[397]</sup>, zum anderen finde sich hier nicht eine *'Koordination' der Substanzen, sondern gerade eine Subordination, und*

<sup>394</sup> ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>395</sup> Hier der Schreibweise Heideggers in *Sein und Zeit* folgend.

<sup>396</sup> a.a.O., S.21. Hervorhebung im Original.

<sup>397</sup> a.a.O., S.32

zwar die zum Unbedingten 'aufsteigende Reihe' der Bedingungen der Synthesis"<sup>[398]</sup>, und schließlich sei dieser Weltbegriff *nicht eine in ihrer Begrifflichkeit unbestimmte 'rationale' Vorstellung, sondern als Idee, d.i. als reiner synthetischer Vernunftbegriff bestimmt und von Verstandesbegriffen unterschieden.*"<sup>[399]</sup> Der Weltbegriff als die Idee einer unbedingten Totalität trete somit in ein eigentümliches Spannungsverhältnis, insofern die Idee gegenüber den Phänomenen zwar transzendent sei, sie aber trotz dieses Überstieges als Totalität eben jener Phänomene ja wieder auf diese zurückbezogen sei. In dieser ambigen Konstitution der Transzendenz stehe der Weltbegriff bei Kant *gleichsam zwischen der 'Möglichkeit der Erfahrung' und dem 'transzendentalen Ideal' und bedeutet so im Kern die Totalität der Endlichkeit menschlichen Wesens.*"<sup>[400]</sup>

Neben dieser Bestimmung des Weltbegriffs, der, obzwar noch kosmologisch angelegt, dennoch ein Loslösen von der banalen Additivität der Allheit des Seienden bedeute, erkennt Heidegger bei Kant noch eine *zweite, spezifisch existenzielle Bedeutung*"<sup>[401]</sup> von Welt, die den ansatzweise geleisteten Blickwechsel noch deutlicher vollziehe. Diese sei darin angelegt, daß nach Kant der Selbstzweckcharakter des Menschen diesen zum wichtigsten Gegenstand der Welt bestimme, womit die Kenntnis von der Welt nunmehr mit *pragmatischer Anthropologie (Menschenkunde)*"<sup>[402]</sup> zusammenfalle. Wenn Weltkenntnis in diesem Sinn also gleichbedeutend mit Lebenserfahrung sei<sup>[403]</sup>, dann sei Welt *in all dem die Bezeichnung für das menschliche Dasein im Kern seines Wesens.*"<sup>[404]</sup>

Mit dieser Analyse bzw. Interpretation des Weltbegriffs bei Kant ist für Heidegger nun zweierlei geleistet. Zum einen ist in zwei Argumentationsläufen die Unhaltbarkeit und Naivität eines naturalen Weltbegriffs erwiesen, der Welt als die Summe der angebbaren Naturdinge versteht. Zum anderen wird im Durchgang durch Kant das Fundament in Umrissen erkennbar, auf dem Heidegger seinen eigenen Begriff aufbauen will, wodurch gleichzeitig seine eigene Begrifflichkeit dem Vor- und Aburteil willkürlicher Setzung entgeht, insofern ihre Konturen bereits in der Tradition zu erkennen sind.

Was als Fundament von Kant übernommen werden kann, erweist sich anhand der Konkretion dessen, was Heidegger selbst positiv an die Stelle des vorkantischen Begriffs setzt. Zunächst wird Welt als Ganzheit wie gesehen nicht mehr als ein statisches Nebeneinander der manigfaltigen Dinge gesehen, der Welt wird sogar der Charakter eines Seienden zur Gänze abgesprochen<sup>[405]</sup>, insofern Welt als das Medium erscheint, innerhalb dessen das Dasein erkennen kann, *zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann.*"<sup>[406]</sup> Dies deshalb, da das Dasein sich in der Transzendenz über das Seiende ja gerade erst selbst zu konstituieren vermag, d.h. im Verhalten auf die Welt hin erfährt das Dasein sich als ein Seiendes, das sich selbst als ein Selbst gegeben ist.<sup>[407]</sup> Ist das Dasein aber sich als

<sup>398</sup> ebd.

<sup>399</sup> ebd.

<sup>400</sup> a.a.O., S.33. Hervorhebung im Original.

<sup>401</sup> ebd.

<sup>402</sup> ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>403</sup> vgl. a.a.O., S.34

<sup>404</sup> a.a.O., S.35

<sup>405</sup> "Welt als Ganzheit 'ist' kein Seiendes". a.a.O., S.37

<sup>406</sup> ebd.

<sup>407</sup> Wer an dieser Stelle mit der Heideggerschen Diktion Schwierigkeiten hat, mag sich diesen Mechanismus anhand des System-Umwelt-Paradigmas verdeutlichen. Dabei ist einem System die Identifizierung seiner selbst nur in dem Fall möglich, wenn es sich von seiner Umwelt abgrenzt, es also die Differenz

ein Selbst gegeben, *d.h. als ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist*"<sup>[408]</sup>, so bedeutet das nichts anderes, als daß es um seiner selbst willen existiert. Die Erfahrung aber, daß es um seiner selbst willen existiert, macht das Dasein im Überstieg über das Seiende, d.h. in der Transzendenz auf die Welt hin. Damit wird die Welt, die solcherart als der offenbarende Grund für die um ihrer selbst existierende Selbstheit erscheint, selbst zum *worumwillen* des Daseins. Dies in dem Sinn, als die Welt in dieser Bestimmung des *Umwillen von* in der Rolle des basalen Ermöglichens sämtlicher Zwecksetzungen auftritt, *daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt.*"<sup>[409]</sup>

Wenn somit gezeigt ist, daß zum einen das Dasein um seiner selbst willen existiert, daß zum anderen die Welt als das *woraufhin* des Überstiegs, der das Selbst erst gegen die Welt abgrenzt und somit bestimmt, unlösbar zur Selbstheit gehört, dann geht aus der Zusammenschau dieser beiden Linien hervor, daß die Welt *wesenhaft daseinsbezogen*" ist.<sup>[410]</sup> Was besagt nun der wesenhafte Bezug, in dem Welt und Dasein stehen? Da die Welt im Anschluß an die *kantische Katharsis* nicht mehr als das Gesamt alles Seienden verstanden wird, kann eine erste negative Bestimmung dahingehend gemacht werden, daß in diesem Bezug nicht das Verhältnis des Daseins zu irgendeinem anderen Seienden bzw. zu Welt als Totalität des Seienden ausgedrückt ist. Wird dies also ausgeschlossen, so stellt sich die Frage, ob in dem Fall, in dem Welt nicht mehr als das Gegenüber des Daseins begriffen wird, sie nicht ganz in das 'Subjekt' hinein fällt, sie zu einem Phänomen der 'Subjektivität' verkümmert. Diese Gefahr besteht jedoch nicht, insofern sich das, was als 'Subjekt' bzw. als Selbst des Daseins erkannt werden konnte, ja erst im Überstieg auf die Welt hin ergab, die Welt also nicht schon im Vorhinein im Dasein aufgehen kann.

Umgekehrt widersetzt sich das Phänomen Welt aber einer Einordnung in den Bereich der Objektivität, da Welt ja nicht mehr als Seiendes verstanden wird. Anders gewendet läßt sich sagen, daß Welt sowohl subjektiv begriffen werden muß, da das Dasein sich als Selbst erst *in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt*"<sup>[411]</sup>, dies jedoch nicht in Koinzidenz mit dem Subjekt, sondern als von diesem verschieden, womit es gleichzeitig auch objektiv gedacht werden muß. Letzteres heißt jedoch nicht, daß sie ein Seiendes unter anderem ist, da sie *kein* Seiendes ist.

Dies ist die ambivalente Spannung, in der der Weltbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* schon ansatzweise stand, und dieses Oszillieren, in dem die Welt zwischen Subjekt bzw. Objekt und der Objektsphäre bzw. dem je vorhandenen Sein hin und her schwingt, wird bei Heidegger nicht nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst, sondern in seiner Spannkraft aufgenommen und im Konzept des In-der-Welt-Seins installiert.

Dies auf dem Weg, daß die Welt in ihrer Bestimmung *als die jeweilige Ganzheit des Umwillen des Daseins*"<sup>[412]</sup> als dasjenige erkannt wird, was das Dasein sich selbst vor-

---

zwischen einem Innen und einem Außen zieht. D.h. die Selbstidentifizierung des Systems kann niemals immanent verlaufen, denn damit existierte für das System eine Umwelt erst garnicht. Ein solches System ohne Umgebung aber - das soll an späterer Stelle expliziert werden - ist allein das Universum. Somit ist das System gezwungen im Hinausgang auf die Umwelt diese als das Verschiedene zu erkennen, um rekursiv sich selbst konstituieren zu können.

<sup>408</sup> M. Heidegger: Vom Wesen des Grundes. S.37

<sup>409</sup> ebd.

<sup>410</sup> ebd.

<sup>411</sup> ebd.

<sup>412</sup> a.a.O., S.38

stellt. Aus diesem sich *vorProgramme*"stellen, oder wie Heidegger es nennt dem *Vor-sich-bringen von Welt*"<sup>[413]</sup> erwuchs dem Selbst ja gerade die Kompetenz, sich als Daseiendes unter und gegenüber anderem Seienden zu konstituieren. Dieser Prozeß der Selbstkonstitution im *Vor-sich-selbst-bringen* eröffnet in gleichem Maße dem so zu sich findenden Dasein erst einen Verhaltensspielraum, innerhalb es sich zu dem als *Nicht-Ich* erkannten Seienden ins Verhältnis setzen kann. D.h. das im Überstieg auf die Welt hin vollzogene *Vor-sich-selbst-bringen* generiert dem Dasein die grundsätzliche Möglichkeit, auf die Welt als das Gesamt des Seienden hin zu agieren, *dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeit des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können.*"<sup>[414]</sup>

Entwurf von Daseinsmöglichkeit ist Entwurf des *Worumwillen* des Daseins, das *Umwillen* aber ist der Grundcharakter von Welt. Somit fällt *der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeit des Daseins*"<sup>[415]</sup> zusammen mit dem *Entwurf von Welt*"<sup>[416]</sup>. Ist für Heidegger nun Transzendierung im Sinne des Überstiegs zur Welt *das je vorgreifend-umgreifende verstehen dieser Ganzheit*"<sup>[417]</sup>, d.h. ist die Ganzheit zwar verstanden<sup>[418]</sup>, *ohne daß auch das Ganze des ofenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar vollständig durchforscht wäre*"<sup>[419]</sup>, so kann der im Überstieg vollzogene Entwurf die Totalität des Seienden nie adäquat abbilden. Anders gewendet: Der Entwurf von Welt ist *so auch immer Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende.*"<sup>[420]</sup>

Überwurf über das Seiende als die dem Dasein wesenhaft zukommende Struktur der Transzendenz legt damit also den Grund dafür, daß Seiendes sich sowohl als Vorhandenes/Objekt wie als Dasein/Subjekt überhaupt zeigen kann, d.h. *dieses Geschehen, des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Weltsein.*"<sup>[421]</sup> Damit ist deutlich, inwiefern Welt nicht mehr das statisch und objektiv dem Dasein gegenüber tretende All des Seienden sein kann, wird die Welt in dieser Konzeption des sich in der Transzendenz auf Welt hin vollziehenden "entwerfenden Überwurfs" in ganz eindeutige Abhängigkeit vom entwerfenden Dasein gebracht. Die ambivalente Spannung, von der die Rede war, findet sich hier wieder, wenn der Überwurf zum einen erst *ermöglicht, daß Seiendes als solches sich offenbart*"<sup>[422]</sup>, wenn andererseits aber für das entwerfende, d.h. transzendierende Dasein erkannt wird: *es ist im Wesen seines Seins weltbildend.*"<sup>[423]</sup> Dieses Oszillieren von Welt, in der Mitte angesiedelt zu sein zwischen Seiendem als vorhandenem Objekt und Seiendem als Dasein, das die Welt qua Transzendenz erst entwirft, kommt deutlich zum Ausdruck, wenn Heidegger einerseits das Offenbarwerden von Seiendem als *Welteingang* beschreibt, was eine relative Autonomie und Präexistenz impliziert, wenn auf der anderen Seite aber das Geschehen dieses Weltein-

<sup>413</sup> ebd.

<sup>414</sup> ebd.

<sup>415</sup> ebd.

<sup>416</sup> ebd.

<sup>417</sup> ebd.

<sup>418</sup> Das ist das noch nicht zum Begriff gelangte *Seinsverständnis*. vgl. a.a.O., S.12f

<sup>419</sup> a.a.O., S.37 Das ist das *Seinsbegreifen* als das *Begreifen des so Erfaßten*" (a.a.O., S.13)

<sup>420</sup> a.a.O., S.38f. Hervorhebung im Original.

<sup>421</sup> a.a.O., S.39

<sup>422</sup> ebd.

<sup>423</sup> ebd.



gangs als das Transzendieren des Daseins aufgefaßt wird, es also mit dem berstieg zusammenfällt. *Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende 'seiender' wird, in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d.h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart.*"<sup>[424]</sup>

Damit ist dem Weltbegriff jede Statik sowie jede Transzendenz im Sinne eines unerreichbaren *Dinges an sich* genommen, Welt wird existentiell an die Transzendenz des Daseins, d.h. an die im Überstieg sich vollziehende Ausdifferenzierung von Seiendem als vorhandenem Objekt und Seiendem als dem Dasein gegebenem Selbst gebunden. Entsprechend kann Heidegger ausrufen: *Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem.*"<sup>[425]</sup>

An dieser Stelle nun wird deutlich, inwiefern die Analogie zwischen Heidegger und Günther in diesem Zusammenhang tiefer geht, als die zwischen Günther und dem radikalen Konstruktivismus. Denn wenn Günther davon spricht, daß Realität durch den volitiven Akt aus der amorphen Form diffuser Möglichkeit in konkrete Gestalt transformiert werden muß, macht dies deutlich, daß es ihm nicht darum zu tun ist, eine Epistemologie zu entwerfen, die sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Erkennen auseinandersetzt. Günther und Heidegger setzen hier tiefer an, wenn dieser seinsthematisch nach den wechselseitigen Konstitutionsbedingungen und -akten von 'Subjekt' und Welt fragt, und jener im Zuge einer kybernetischen Theorie der Subjektivität eben jene Dialektik aufzeigt, innerhalb derer das Subjekt als schöpfend-geschöpft einer ebenso dialektischen Umwelt, da stiftend-gestiftet, gegenübertritt. D.h. sowohl bei Heidegger als auch bei Günther vollzieht sich Weltkonstitution allererst dadurch, daß sich die Welt in einem ausgezeichneten Ort (Dasein/Subjekt) über sich selbst erhebt, sich übersteigt, um im selben Moment auf sich zurückkommend den Grund ihrer selbst zu legen. Bei Heidegger vollzieht sich dies, indem Seiendes von der Art des Daseins den Raum, in dem es immer schon angesiedelt ist transzendiert, um ihn in diesem berstieg sowohl als sein Ziel wie auch als sein "Resultat" zu generieren. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.*"<sup>[426]</sup> Auf Seiten Günthers entspricht dies der Uridentifikation" des Systems mittels derer es sich in Differenz zur Umwelt setzt, um im selben Moment durch die Differenz die Umgebung, also den Raum aus dem es sich schöpft, als das Andere erst zu setzen.<sup>[427]</sup>

<sup>424</sup> ebd.

<sup>425</sup> a.a.O., S.46

<sup>426</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. S.86. Hervorhebung von J.C.

<sup>427</sup> Im Falle Heideggers muß an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß das Schema nicht eigentlich eine Dialektik darstellt. Denn wenn er davon spricht, daß sich Welteingang dann ereignet, wenn *Seiendes seiender* stellt dies ja gerade keine Neuschöpfung von Seiendem dar, sondern vielmehr eine Transformation des bereits existenten Seienden. Ausdrücklich heißt es: *Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das 'mit' dem Seienden 'geschieht'.*" (Vom Wesen des Grundes, S.39) D.h. ereignet sich Welteingang von Seiendem, indem Seiendes in der Form des Daseins über das Seiende transzendiert und dieses im gleichen Moment transformiert, dann liegt als eigentliche Denkfigur dem weder eine zweidimensionale Dialektik noch eine einfache Zirkularität zugrunde. Wird hier zwar das, was vorhanden ist gegründet, indem es sich übersteigt, und ist dieser Überstieg nur möglich, weil das, was gegründet wird bereits vorhanden ist, so vollzieht sich hier nicht ein Gründen im Sinne von (Neu)Schöpfung, vielmehr handelt es sich um einen andauernden, auf- und absteigenden Qualitätswechsel, der zwar eine Zirkularität beinhaltet, jedoch nicht auf der Ebene. Eine solche Zirkularität, die sich der Zweidimensionalität entzieht, und die über das bloße gegenseitige Begründungsverhältnis

Was hier als kybernetische Theorie der Subjektivität skizziert wird, soll also kompensatorisch eine Lücke schließen, die als solche nicht einmal im Bewußtsein der zeitgenössischen Kybernetik Statt hat. Dies aufgrund ihrer methodologischen Fundierung durch die klassisch zweiwertige Logik, innerhalb derer Subjektivität strikt ausgeschlossen wird. Kybernetik der Subjektivität, also Subjektivität vehement als Objekt und Projekt der Kybernetik in den Blick zu nehmen, bietet aber erst die Voraussetzung, eine *Theorie der Denkprozesse erzeugen zu können*"<sup>[428]</sup>, derer es bedarf, um sie als Programm in die Maschine implementieren zu können, die über die bloße Autoreferentialität auch hetero- bzw. selbstreferentielle Fähigkeiten aufweisen.<sup>[429]</sup>

Der Schlüssel zu einer solchen Theorie der Subjektivität besteht in einem ersten Schritt darin, die alte ontologische Dualität von Vernunft und Willen hinter sich zu lassen, und beide Fähigkeiten als gleichursprüngliche, inverse, komplementäre Vollzüge ein und desselben Subjektivitätssystems zu erkennen. Damit wird sowohl dem Mystizismus einer supranaturalen Beseelung der Boden entzogen, wie auch gleichzeitig das Ganze Problemfeld der auf dieser *Zwei-Naturen-Lehre* fußenden klassischen Dichotomisierung (Ereignis-Handlung; Kausalität-Spontaneität; Determination-Freiheit) in sich zusammenfällt. Insofern die kybernetische Philosophie oder Philosophie der Kybernetik diese Dualitäten in den *Monismus* von System und Umwelt zu überführen im Stande ist, lösen sich die traditionellen Dichotomisierungen in Graduierungen struktureller Komplexitäten auf.

## 2.6 Proemialität und Diskontextualität als dekonstruktive Heterarchisierung des Subjektes

Als zweiten Schritt gilt es nun zu zeigen, auf welche Weise Volition und Kognition als komplementäre Prozesse untereinander vermittelt sind. Da sie, wie bisher gesehen, sich wechselseitig beeinflussen und initiieren, muß also ein Bindeglied existieren, welches das Verhältnis der beiden Vollzüge innerhalb des einen ontologischen Ortes der Subjektivität regelt. Ihre Komplementarität ergab sich auf dem Boden von Umtausch und Ordnung insofern, als einerseits *Subjektivität eine symmetrische Umtauschrelation im Zustand der Schwebe ist, wo noch nicht entschieden ist, welche Alternative gewählt wird.*"<sup>[430]</sup> Andererseits jedoch *zeigt die Umwelt das Muster einer Umtauschrelation und Subjektivitätssysteme entfalten eine Stufe von Ordnung und Organisation, die in den Beziehungen zwischen reinen Objekten nicht zu finden ist.*"<sup>[431]</sup> Das bedeutet, *beide Komplementaritäten [...] müssen auf einer letzten Abstraktionsstufe auf einander bezogen werden, in der die*

---

hinaus noch einen Qualitätswechsel beinhaltet, ist aber in der Möbius-Schleife gegeben. Hier wird nicht bloß der Anfang zum Ende und das Ende zum Anfang, hier findet sich darüberhinaus auch ein ständiger Qualitätswechsel, wenn gleichzeitig das Innen zum Außen wird und umgekehrt. Ob sich bei Günther dieses Band ebenfalls nachzeichnen läßt ist fraglich. Zwar ist auch hier die Realität als diffus vorhandene gegeben, die mittels Volition einen qualitativen Transformationsprozeß durchläuft, jedoch scheint bei Günther die Betonung eindeutig auf der komplementären Inversion der beiden Programme (Kognition - Volition) zu liegen, die sich in einer *flächigen* Dialektik auffangen läßt.

<sup>428</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.9/209

<sup>429</sup> Unter Autoreferentialität versteht Günther jene Stufe der Reflexion, die sich als unmittelbares Bewußtsein, d.h. als reiner Abbildungsprozeß darstellt. Auf dieser niedrigsten Eben ist die Maschine also noch nicht imstande zwischen dem Abbildungsprozeß und dem Objekt der Abbildung zu unterscheiden.

<sup>430</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.28/222f

<sup>431</sup> a.a.O., S.28/223

*Beziehung zwischen symmetrischem Umtausch und nicht-symmetrischer Ordnung definiert wird.*"<sup>[432]</sup>

Die Aufgabe zielt darauf ab, einen logischen Algorithmus zu finden, der das Verhältnis und die Unterscheidung von Subjekt und Objekt widerspiegelt, wo jedoch das Problem auftaucht, daß die klassische Logik allein mit Relationen operiert, innerhalb derer die Relationsglieder ungeteilte Einheiten darstellen. Diese Möglichkeiten klassischer Logik sind jedoch zu grobkörnig, und so differenziert Günther durch die Einführung eines transklassischen Operators weiter in eine Relation, den Relator sowie das Relatum. *Die Relata sind die Entitäten, die durch den Relator miteinander verbunden sind, und die Gesamtheit eines Relators und seiner Relata bildet eine Relation, die sowohl den Relator als auch die Relata einschließt.*"<sup>[433]</sup>

Damit ist geleistet, daß eine transklassische Logik nicht allein wie die zweiwertige Logik das Verhältnis einer Relation zu einem Relatum in den Blick nehmen kann, sondern tiefergehend auf die Beziehung des Relators hinsichtlich der Relata sieht, wobei der Relator in den unterschiedlichsten Formen, etwa als Negator, Äquivalenz-, Konjunktions-, Disjunktionsoperator etc. erscheinen kann. Ontologisch läßt sich die transklassische Relation zwischen Relator und Relatum dahingehend interpretieren, als daß *niemand, der jemals den Ausdruck 'Subjekt' benutzt hat, hätte damit irgendetwas anderes meinen können als einen Relator (auch wenn er sich dessen nicht bewußt war), und wenn man sich auf 'Objekte' bezog, sprach man wissentlich oder unwissentlich über Relata. Dann jedoch, wenn jemand den Begriff 'Relation' benutzte (der den Relator und die Relata einschließt), bezog er sich unausweichlich auf eine Verbundsituation, in der Subjekt und Objekt untrennbar verschmolzen waren.*"<sup>[434]</sup>

Inwiefern nun diese ontologische Interpretation des Relators als Subjekt bzw. des Relatums als Objekt die strukturelle Verbindung von Erkennen und Wollen erhellt, wird deutlich, wenn in Erinnerung gerufen wird, wie oben das Verhältnis von Ich-Subjektivität und Du-Subjektivität skizziert wurde. Dort trat dem subjektiven Subjekt die Subjektivität des Anderen als 'Objekt' entgegen, dahingehend, daß es allein in der Form des 'Willens-Ereignisses' dem subjektiven Subjekt zugänglich und erfahrbar war. Die der Heteroreferenz transzendente Ich-Subjektivität, die kognitive und in ihrer Potentialität verharrende volitive Dimension des Du, fand zwar in die gemeinsam vermittelnde Umwelt keinen Eingang, jedoch stehen Ich-Subjekt und Du-Subjekt in einem wechselseitigen Umtauschverhältnis. Danach erscheint jedem der beiden Subjekte das andere in der gleichen Weise partieller Transparenz wie Transzendenz, es tritt also jedes sich selbst transparente Ich-Subjekt für jedes andere Du-Subjekt in eben dieser Rolle als Du-Subjektivität auf. In transklassischer relationslogischer Terminologie bedeutet dies, *dasjenige, was ein Relator ist, kann ein Relatum werden und was zuvor ein Relatum gewesen ist, kann in die Position eines Relators aufsteigen.*"<sup>[435]</sup> Besonderer Wert muß an dieser Stelle auf das Wort *aufsteigen* gelegt werden, zeigt es an, daß es sich bei dem hier beschriebenen Umtauschverhältnis nicht um einen gegenseitigen Wechsell handelt, der sich auf *einer* Ebene ereignet, wie dies etwa die klassische Symmetrierelation vollzieht:

R (x, y)

<sup>432</sup> a.a.O., S.29/223f

<sup>433</sup> a.a.O., S.30/224

<sup>434</sup> a.a.O., S.30f/224f

<sup>435</sup> a.a.O., S.32/225

wird dort überführt in

$R(y, x)$ .

Im transklassischen Algorithmus bringt jedoch ein Umtausch immer auch eine Zu- oder Abnahme des Komplexitätsgrades der Relatoren bzw. Relata mit sich. D.h. der vollzogene Umtausch, der ein Relatum in einen Relator transformiert, macht es zu einem Relator hinsichtlich eines Relatums niederer Ordnung, und entsprechend wird aus einem Relator ein Relatum in Bezug auf einen Relator höherer Ordnung. Formal stellt sich dies dergestalt dar, daß ausgehend von der Relation

$R_{i+1}(x_i, y_i)$

ein Wechsel des Relatums zum Relator

$R_i(x_{i-1}, y_{i-1})$

liefert, ein Wechsel des Relators zum Relatum

$R_{i+2}(x_{i+1}, y_{i+1})$

ergibt, wobei  $i$  als Index der höheren bzw. niederen Ordnung auftritt.<sup>[436]</sup>

Da dieses Verhältnis zwischen Relator und Relatum sowohl von Umtausch als auch von Ordnung strukturiert ist, und dies in einem simultane nicht-sukzessiven *sowohl-als-auch*, dieses Verhältnis somit erst die vorgängige Fundierung darstellt, auf der sich Umtausch- und Ordnungsrelation vollziehen können, heißt dieses Verhältnis das Proemialverhältnis (prooimium - das Vorspiel).

Geregelt wird das Proemialverhältnis von der Proemialrelation, die mit der klassischen Symmetrierelation gemeinsam die Eigenschaft aufweist, Relatoren in Relata zu überführen und umgekehrt. Dies jedoch im Gegensatz zur Symmetrierelation nicht innerhalb der gleichen Ebene einer logischen Ordnung, sondern zwischen Ebenen höherer bzw. niederer logischer Komplexität, womit die Proemialrelation über den Umtausch hinaus ein Ordnungsverhältnis konstituiert.

Damit ist aber gleichzeitig deutlich, daß die Proemialrelation anders als die Symmetrierelation nicht bloß zwei, sondern vier Relata bindet. Dies notwendigerweise deshalb, da der zum Relatum *degradierte* Relator nun selber wieder einem Relator höherer Ordnung zugeordnet wird, während das zum Relator aufgestiegene Relatum seinerseits als Relator eines Relatum geringerer Komplexität auftritt.

Eine suggestivere Darstellung der Proemialrelation als die oben von Günther nachgezeichnete findet sich bei Rudolf Kaehr in den *Materialien zur Formalisierung der dialektischen Logik und der Morphogrammatik*, die als Anhang *Idee und Grundriß* beigefügt sind.<sup>[437]</sup> Danach ergibt sich für eine vierstellige Relation zwischen zwei Relatoren und zwei Relata folgendes Schema:

$PR(R_{i+1}, R_i, x_i, x_{i-1})$

:

$R_i x_{i-1}$

$R_{i+1} x_i$

$R_{i+2} x_{i+1}$

<sup>436</sup> a.a.O., S.32/226

<sup>437</sup> Hier Anhang, S.6

Um dieses *Ineinandergreifen von Umtausch und Ordnung*"<sup>[438]</sup> anschaulich zu verdeutlichen, greift Günther auf das Beispiel des Atoms zurück, das zum einen als Relation seiner Elementarteilchen betrachtet werden kann, welche dann als Relata erscheinen, zum anderen, etwa im Hinblick auf die höhere Komplexität eines Moleküls, selber wieder in der Rolle des Relatums auftreten kann. Welche Eigenschaft dem Atom zugeschrieben werden kann, die eines Relators oder die des Relatums, läßt sich also einzig relativ hinsichtlich der in den Blick genommenen logischen Ordnung aussagen.

Damit kann für das subjektive und objektive Subjekt auf der Basis des Umtausches festgehalten werden, daß das, was vormals als Ich angesehen wurde, nun in der Rolle des Du auftritt und umgekehrt, womit ebenso das ehemalige Erkenntnisssystem in ein Willenssystem überführt wird, als auch in die andere Richtung. In der Konsequenz bedeutet dies, daß die traditionelle Hierarchie von Subjekt, Objekt, von Erkennen und Wollen, wie auch immer sie ausgerichtet sein mag, zur Gänze hinfällig wird. *Was die Proemialrelation einführt, ist eine heterarchische Verbindung zwischen [...] Subjekt und Objekt und deshalb auch zwischen Wollen und Erkennen.*"<sup>[439]</sup>

Allerdings, und das muß immer im Blick gehalten werden, ist dieser Umtausch nie der einer bloßen Symmetrie, nach der sich Relatoren und Relata auf derselben logischen Ebene begegnen wie zuvor, sondern der Umtausch vollzieht sich immer als eine gleichzeitige Transformation auf das Niveau höherer bzw. niedrigerer logischer Ordnung. *Was in der kognitiven Einstellung des Subjektes als Subjektivität interpretiert werden mußte – nämlich die Symmetrie von Position und Negation – wird in volitiver Einstellung zu einer Eigenschaft der objektiven Welt, die dem Willen eine physische Wahlmöglichkeit bietet. Und wo für die kognitive Einstellung das ganze Universum Bewußtseinsinhalt ist, ist der Willensakt Inhalt eben dieses Universums. Mit anderen Worten: Die symmetrische Umtauschrelation zwischen Erkennen und Wollen impliziert eine nicht-symmetrische Ordnung von Subjekt und Objekt.*"<sup>[440]</sup>

Damit wird es also möglich, die Proemialrelation zum einen als Umtausch zu deuten, der auf einer Ordnung basiert, andererseits läßt sie sich interpretieren als eine Ordnungsrelation auf der Basis von Umtausch, da sie die Relata/Relatoren ihres Umtausches zu Relatoren/Relata höherer/niederer Ordnung transformiert. Das proemiale Verhältnis ermöglicht es nun ebenso, innerhalb einer Relation einmal den Relator semantisch als Subjekt, das Relatum als Objekt aufzufassen, wie auch die umgekehrte Interpretation. Beides ist möglich, doch dabei muß deutlich bleiben, daß im ersten Fall, der Algorithmus als ein Kalkül des Erkennens interpretiert wird, während im zweiten Fall wenn der Relator als objektives Subjekt und das Relatum als subjektives Subjekt verstanden wird, was dem entspricht, *wenn sich ein kognitives System introspektiv oder selbstreferentiell verhält*"<sup>[441]</sup>, der Algorithmus als ein Kalkül von Willensprozessen erscheint. Damit ist noch einmal deutlich, wie abwegig es ist, zwischen Wille und Vernunft irgendeine Art von Primat einseitiger Abhängigkeit oder Hierarchie aufstellen zu wollen, zeigen sich beide Vermögen mittels der Proemialrelation als heterarchisch verbunden, und, insoweit sie als *zwei interagie-*

---

<sup>438</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.34/227

<sup>439</sup> a.a.O., S.35/228. Hervorhebung von J.C.

<sup>440</sup> a.a.O., S.36/229

<sup>441</sup> ebd.

rende Programme"[<sup>442</sup>] derselben Subjektivität verstanden werden, als ontologisch gleichursprünglich.

D.h. aber auf der anderen Seite, daß Subjektivität nun nicht mehr als Paradigma höchster individueller Eigenheit betrachtet wird, sondern, insofern sie als strukturelles Schema und Funktionieren invers-komplementärer Programme erscheint, gerade in der für Günther typischen Weise dahingehend transformiert wird, daß sie von jeglicher transzendentalen Gründung entbunden nun in die Immanenz des kybernetischen Kalküls säkularisiert ist. Was aber dem Kalkül zugänglich ist, kann nicht mehr der Isolation des Selbst verfallen sein. Wird Subjektivität solcherart mechanistisch begriffen, und ist darüberhinaus ein Begriffs- und Formalapparat geschaffen, der ihre Distribution und Vermittlung adäquat abbilden kann, so tritt Subjektivität damit aus dem negativen Schatten heraus, der sie der gesamten Tradition und den *harten* Wissenschaft so suspekt erscheinen ließ. *Subjektiv* kann nun nicht mehr mit *fehlerhaft* synonym gesetzt werden, sondern weist vielmehr auf den Ort hin, an dem eine Reflexionsleistung vollzogen wird, und liefert unter dem Aspekt ihrer Verteilung nun erstmals die Möglichkeit, Reflexionszentren, die als Nicht-Ich identifiziert werden, nicht als Objekt, sondern in ihrer Subjektivität begreifen zu können.

### 3 Analyse zentraler Begriffe der Polykontextualitätstheorie

#### 3.1 Reflexion und Vermittlung

Das im vorherigen Kapitel skizzierte Bild der Subjektivität zeichnete diese aus der Perspektive der Kybernetik als einen Mechanismus zweier interagierender Programme, nämlich Denken und Wollen. Damit wurde aber stillschweigend vorausgesetzt, daß der Philosoph der Kybernetik überhaupt im Stande ist, sowohl an sich selbst wie am anderen Beobachtungen zu vollziehen, die ihn hinreichend berechtigen, Aussagen über intrasubjektive Vermittlungsstrukturen der beschriebenen Art zu treffen. Die Frage, die sich aufdrängt, läßt sich in zwei grundlegende Teile aufspalten. Ein wichtiges Problem, das oben bereits kurz angeklungen ist, dreht sich um die Legitimation bzw. Fundierung auf der Günther seine Konzeption von Subjektivität entwickelt. So ließe sich beispielsweise kritisch einwenden, daß innerhalb seines Entwurfs jegliche physiologische, psychologische, anthropologische, soziologische und politische Deskription fehlt, derer es erst bedürfe, ein Bild von Subjektivität zu zeichnen, das Anspruch auf Gehör verdiene. Anders gewendet: Muß der homo faber, der sich um den technischen Nachvollzug subjektiver Fähigkeiten im Robot bemüht, nicht zuerst ein dezidiertes und entsprechendes Bild von dem Gegenstand besitzen, den er abbilden will, muß nicht die Empirie vorgängig Ergebnisse liefern, auf die eine Kybernetik der Subjektivität aufbaut?

Die hier aufgeworfene Frage zielt also auf das Sammeln von empirischen Daten und ist insofern, hinsichtlich des Beobachterstatus', relativ unverfänglich, da dies auf dem Boden geläufiger Objektivierung zu bewältigen ist. Immer unter der Prämisse, daß als Objekt hier das objektive Subjekt zu verstehen ist. Kompliziertes gestaltet sich das Problem jedoch, wenn es darum geht, Aussagen zu treffen über Eigenschaften, die als exklusiver Bewußtseinsraum allein dem subjektiven Subjekt, d.h. dem Beobachter selbst zugänglich sind. Dieses Phänomen aber begegnet in der Reflexion, wenn sie hier in einer ersten Bestimmung im Gegensatz zur *bloßen* Kognition als ein kognitiver Akt mit distinktem Referenzrahmen gefaßt werden soll, oder anders, als *erlebter Sinn oder im Bewußtsein (Selbstbe-*

<sup>442</sup> a.a.O., S.48/239

*wußtsein) innegewordene Bedeutung.*"<sup>[443]</sup> Die Antwort auf dieses Problem muß gemäß der Vielschichtigkeit der Frage auf mehreren Ebenen erfolgen.

So läßt sich zunächst feststellen, daß das Konzept einer distribuierten Subjektivität zunächst einer vulgär-empirischen Deskription entspricht, spiegelt sich hierin die alltägliche Erfahrung wider, in der Individuen anderen Individuen begegnen, und zwar so, daß ihnen gegenseitig bestimmte Bewußtseinsräume und -inhalte des anderen verschlossen bleiben. Stellt man nun die Möglichkeit einer solchen Erfahrung in skeptisch-solipsistischer Manier grundsätzlich in Frage, so hält Günther dem entgegen, daß die Erfahrung des Anderen darauf beruhe, *daß das Ich in der Selbstreflexion einen Akt vollzieht, in dem es die Fremd-Reflexion [...] als fremde Selbst-Reflexion anerkennt.*"<sup>[444]</sup> Diese Anerkenntnis des Anderen vollzieht sich nun nicht nach Art des barocken Analogieschlusses, sondern ist vielmehr eine geforderte. *Das Ich erkennt das Du trotz seines Objektcharakters als ebenbürtige Subjektivität an, weil sein eigener Anspruch im Verhalten des Du zu ihm bestätigt ist.*"<sup>[445]</sup> D.h. die Notwendigkeit der Anerkenntnis der Subjektivität des anderen ergibt sich aus der Unmöglichkeit, in der das Ich gefangen ist, sich seiner eigenen Subjektivität selbst gewiß zu werden. Denn wenn *das Ich die subjektive Selbst-Gewißheit seines Denkens nie auf das Du übertragen kann und von dem Du dasselbe gilt, dann erstreckt sich diese Unübertragbarkeit auch auf jenes Moment der Wahrheit, das als Erlebnisevidenz an die private Introszendenz des isolierten Subjekts angeschlossen ist.*"<sup>[446]</sup> Entscheidend hierbei ist, daß die Evidenz der Selbstgewißheit sich nicht mehr auf die Cartesische Introspektion des 'cogito' gründet, daß Evidenz gerade nicht mehr als das unmittelbare Gewißwerden des Subjekts vor sich selber gesehen wird, sondern stets als vermittelte auftritt. Diese Vermittlung ließe sich so denken, daß alles Bewußtsein sich nur in der Vermittlung durch das Sein versteht, also einzig im Durchgang durch das Gegensatzverhältnis von Positivität des Seins und seiner Negation im Denken zu sich selbst kommt. In Günthers Reflexionstheorie tritt jedoch an die Stelle der Seinsthetik der klassischen Metaphysik die Sinnthematik, insofern die klassisch-zweiwertige Logik, welche ihre Interpretation von Position und Negation nur in Koinzidenz mit dem Sein als 'wahr' und 'falsch' vollziehen konnte, im trans-klassischen Denken überführt wird in die Trias von irreflexiv, reflexiv und doppelt reflexiv. D.h. konnte unter zweiwertigem Denken *nur ein einfaches logisches Gefälle vom Sein zur Reflexion*"<sup>[447]</sup> erfaßt werden, tritt an diese Stelle *ein ausgedehntes System von reflexiven Tiefenschichten, die von der starren Irreflexivität des seinsthetischen Begriffs zur einfachen sinnthematichen Reflexion und von da zur doppelthematichen Vollreflexion des denkenden Ichs führen.*"<sup>[448]</sup> Mit der Substitution des Seins durch den Sinn ist aber wieder ein Gegensatzverhältnis konstituiert, da Sinn reflexionstheoretisch nichts anderes meint, als *die Selbstreflexion der totalen Negation*"<sup>[449]</sup>, d.h. dem Selbstbewußtsein als Gegensatz/Negation zur Positivität des objektiven Seins tritt in der Reflexion auf dieses hin seine eigene Negation entgegen. Sinn konstituiert sich somit als eine Reflexion zweier Bewußtseinsmomente, die einander in einem totalen Negationsverhältnis gegenüberstehen. *Das heißt aber: Sinn ist keine Identität, sondern ein Gegenverhältnis*

<sup>443</sup> G. Günther: IuG, S.352

<sup>444</sup> NACHSCHLAGEN!!!!

<sup>445</sup> a.a.O., S.135

<sup>446</sup> a.a.O., S.136

<sup>447</sup> G. Günther: Beiträge I, S.28

<sup>448</sup> ebd.

<sup>449</sup> a.a.O., S.63

(Korrelation) zweier unselbständiger Sinnkomponenten, von denen jede die andere als totale Negation ihrer eigenen reflexiven Bestimmtheit enthält."<sup>450</sup> Damit aber erhellt sich der oben zitierte Satz, wonach die Selbstgewißheit als Erlebnisevidenz nicht in der Isolation des Subjekts aus sich heraus generiert werden kann. Denn ergibt sich Sinn nur aus der Reflexion-in-sich-und-Anderes"<sup>451</sup>, so gilt dies in gleichem Maße für das subjektive Subjekt, wenn es sich als ein solches bewußt werden will. Gemäß des Satzes vom reflektierten Gegensinn, wie Günther dieses reflexionstheoretische Axiom nennt, demzufolge kein Sinnmotiv sich anders auffassen läßt, als ein geschlossener Reflexionskreis, der seine eigene Negation durchläuft"<sup>452</sup>, muß das Selbst des subjektiven Ich, um zu seinem eigenen Begriff zu gelangen eben jenen Kreis der Negation abschreiten. Hierbei stößt es aber notwendig auf seine thematische Inversion"<sup>453</sup>, das objektive Du, also das Subjekt, das als Objekt, die totale Reflexion-in-sich, die als Sein gedacht wird."<sup>454</sup>

Ist somit das Du des Anderen als notwendig deduziert, so zeigt der Gang der Argumentation, daß Günther die Voraussetzungen seiner kybernetischen Theorie der Subjektivität hinsichtlich des Problems der grundsätzlichen Konstitution des Anderen eindeutig transzendentallogischen berlegungen entnimmt. Mag dies auf den ersten Blick überraschend erscheinen, so sei an den mit Emphase formulierten Satz im *Bewußtsein der Maschine* erinnert: *Die Problematik des transzendental-dialektischen Idealismus kehrt heute in der Kybernetik wieder.*"<sup>455</sup> Wie sich Günthers Verhältnis zur Transzendentallogik gestaltet und inwieweit ein Blick hierauf gerade angesichts der oben angeführten Kritik hilfreich sein kann, sei kurz skizziert.

Seit Kurt Gödels berühmten Aufsatz in den *Monatsheften für Mathematik und Physik* ist für logische Systeme die Transzendenz ihrer Widerspruchsfreiheit aufgewiesen, was soviel bedeutet, daß es prinzipiell unmöglich ist, *die Leibniz-Logik – so weit man ihre Verallgemeinerung auch treiben mag – als Abbildung der logischen Einheit des Selbstbewußtseins zu entwickeln, weil für jede Allgemienstufe, die sie erreicht, jederzeit zwei sich widersprechende Sätze benennbar sind, derart, daß weder der eine noch seine Kontradiktion bewiesen werden können.*"<sup>456</sup> Ist jedoch das Ziel einer Logik, daß sie *die definitive Struktur des reinen Denkens abbilden will*"<sup>457</sup>, so muß eine solche Logik auch ihre eigenen Struktureigenschaften innerhalb ihrer Operationalität behandeln können, was nach Gödel innerhalb eines logischen Systems erster Stufe nicht mehr gewährleistet ist. D.h. *das 'erste System der Logik' stellt [...] nur die Relationen der theoretischen Bewußtseinsinhalte untereinander und nicht die Beziehungen derselben auf die logische Einheit des Ichs fest.*"<sup>458</sup> Ist also die Reflexion strukturell in einer Logik erster Stufe prinzipiell nicht abbildbar, insofern diese nur auf der Ebene eines von ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten unterschiedenen Objektbereichs funktionstüchtig ist, erwächst die Forderung nach einer weiteren Logik, innerhalb derer die erstere selber wieder als Gegenstand der Reflexion erscheint. Erst ein solches System zweiter Stufe wäre imstande, auch die Struktureigenschaften des Systems

<sup>450</sup> a.a.O., S.64

<sup>451</sup> ebd.

<sup>452</sup> a.a.O., S.67

<sup>453</sup> ebd.

<sup>454</sup> a.a.O., S.67

<sup>455</sup> G. Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen*. S.136

<sup>456</sup> G. Günther: *Beiträge I*, S.21

<sup>457</sup> a.a.O., S.20

<sup>458</sup> a.a.O., S.21. Hervorhebung im Original.



erster Stufe zu reflektieren. Damit also ist die Transzendentallogik, die *das Subjekt des ersten Kalküls – also die Leibnizlogik – zum Gegenstand einer neuen logischen Problematik*"<sup>[459]</sup> erhebt, als notwendig legitimiert, um die komplexe Struktur der Reflexion über ihr operationales Funktionieren innerhalb des Objektbereichs hinaus auch in der Bezüglichkeit auf das Selbstbewußtsein hin abzubilden. Es erhebt sich die Frage, ob dieses System zweiter Stufe tatsächlich ein transzendentes System darstellt, oder ob es als bloßes Meta-System selber wiederum dem Diktum Gödels untersteht. Damit wäre es nur *ein* System einer unendlichen Kette folgender Metasysteme, ohne den Anspruch einlösen zu können, die Struktur des objektiv nicht gebundenen Denkens, d.i. die reine Reflexion, in ihrem Verhältnis zum Selbstbewußtsein adäquat abbilden zu können. Daß dem jedoch nicht so ist, wird deutlich, wenn man darauf sieht, daß die Unvollständigkeit logischer Systeme ja gerade innerhalb der Transzendentallogik entwickelt wurde. Die Strukturgesetzlichkeit der Logik erster Stufe wurde in der Logik zweiter Stufe thematisiert, das Funktionieren ihrer Prinzipien wurde im transzendierenden System zum Gegenstand. *Was aber Gegenstand einer Logik ist, kann nicht Prinzip dieser selben Logik sein. Also gilt für die Transzendentallogik der Grundsatz der Immanenz der Widerspruchsfreiheit, womit sich diese Logik als definitives, nicht mehr zu überbietendes System des logischen Bewußtseins erweist.*"<sup>[460]</sup>

Ist hier die Rede von einem höchsten System des logischen Bewußtseins, so darf dies nicht dazu verleiten, ein wie auch immer geartetes absolutes, oder transzendentes Subjekt im Kantischen Sinn zu erwarten. Ausdrücklich stellt Günther fest, daß die Notwendigkeit einer transzendentallogischen Perspektive nicht bedeutet, daß die *Einzelsubjekte in einem metaphysisch hypostasierten Universalsubjekt koinzidieren, wobei jenes letztere der 'eigentliche' Träger der logischen Operationen ist.*"<sup>[461]</sup> Die transzendentallogische Perspektive geht also nicht von einem absoluten Punkt aus, das Absolute, sei als Hypostase eines theoretisch geforderten Standpunktes, sei es als letzter Bezugsrund von Sein und Denken, soll als philosophisches Hilfskonstrukt entlarvt und ein für alle mal zu den Akten der Geistesgeschichte gelegt werden. Denn *diese transzendente Identität von Denken und Sein ist nur die metaphysische Idee dieses Lebens, jedes konkret-empirische Bewußtsein dagegen sieht sich auf allen Seiten durch einen unüberschreitbaren Abgrund von seiner eigenen Erfüllung und endgültigen Realität getrennt und eingekerkert in die enge Zelle kreatürlich-besonderer Subjektivität. Das Absolute und seine unendliche, ewige Wahrheit stehen dem Menschen unerreichbar fern mit der ganzen geheimnisvollen Fremdheit magischer Transzendenz.*"<sup>[462]</sup>

Transzendentallogik, d.h. die logische Durchdringung der Struktur der Reflexion in ihrer Beziehung zum Bewußtsein, erscheint bei Günther als die abschließende Stufe innerhalb der reflexionstheoretischen Konzeption des Selbstbewußtseins. Klassisch, d.h. ungebrochen und unhinterfragt bis zum Einsetzen des Kritizismus, wurde in zwei Bewußtseinsstufen unterschieden. Zunächst erscheint danach das sich selbst nicht bewußte, unmittelbare Bewußtsein von den Dingen, die sinnliche Gewißheit also, wie sie als direkte, abbildhafte Erfahrung des umgebenden Seins in demokritischer Manier gefaßt werden kann. Die zweite Stufe stellt dann den Reflex dieser ersten dar, hier also kann allererst im vollen Sinne des Wortes von Bewußtsein gesprochen werden, es ist die Stufe des einfach reflek-

<sup>459</sup> a.a.O., S.22

<sup>460</sup> a.a.O., S.23. Hervorhebung im Original.

<sup>461</sup> G. Günther: Beiträge III, S.87

<sup>462</sup> G. Günther: Beiträge I, S.42. Hervorhebung im Original.

tierten Bewußtseins, *die mithin als zweite Reflexion des Seins und als erste Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst zu kennzeichnen wäre.*"<sup>[463]</sup> Auf dem solcherart bereiteten reflexionslogischen Boden ist die *trinitarische Axiomatik*"<sup>[464]</sup> formuliert, wie sie sich mit dem Satz der Identität, vom Widerspruch und dem TND darstellt. Erst mit Kant, insbesondere aber mit der *Großen Logik* und der *Phänomenologie des Geistes* setzt eine weitere Stufung an, die als doppelt reflektiertes Bewußtsein auf die erste Reflexion des Bewußtseins" selber wieder Bezug nimmt. Das Problem, das hierbei dem gesamten spekulativen Idealismus erwuchs, war die infinite Iterierbarkeit, in der sich das Selbstbewußtsein Schritt für Schritt als Gegenstand seines Denkens gegenübertrat, oder anders gewendet, die in der Unendlichkeit der Meta-Ebenen angelegte Unmöglichkeit, die Identität des Bewußtseins mit sich selbst zu erweisen.

Diese schlechte Unendlichkeit des *unglücklichen Bewußtseins* läßt sich aber auffangen und ist in dem Moment ihrer aporetischen Kraft benommen, in dem sie thematisiert wird. Damit nämlich wird die unendliche Reflexionstiefe selber zum Gegenstand einer Reflexion, welche nicht wiederum als eine weitere Meta-Ebene innerhalb der unendlichen Iterationen angesehen werden darf, vielmehr stellt sie eine qualitative Erweiterung auf einer dritten Stufe dar. Wurde in der ersten Stufe auf die sinnliche Erfahrung reflektiert, welche selber die Erkenntnis des objektiven Seins vollzog, so konnten die Gegenstände der Reflexion auf der ersten Stufe nicht die Gegenstände der empirischen Erfahrung sein. Dies läßt sich dahingehend verallgemeinern, daß in jeder nächst höheren Reflexionsstufe nie die Objekte der Reflexion der niedrigeren Stufe zum Gegenstand werden können, sondern hier die Struktur der Reflexion der niedrigeren Stufe selber thematisiert wird. Bezogen auf das doppelt reflektierte Bewußtsein heißt das aber, daß die Reflexion auf die infinite Reihe der Iterationen diese Unendlichkeit der Reflexionschritte selbst wieder in einer dritten Stufe zum Objekt einer Reflexion macht, welche dann ihrerseits nicht mehr der unendlichen Reihe angehört. *Der Inhalt der neuen Reflexion ist also die Idee der Totalität der infiniten Folge der Iterationen [...] Wir gewinnen mithin doch noch den Begriff einer dritten R-Stufe, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie sich die infinite Reihe der Iterationen, die auf die zweite R-Stufe folgt, zum Gegenstand macht und damit als ihr Thema die (objektiv) unendliche Tiefe des Selbstbewußtseins als reeller Existenz betrachtet.*"<sup>[465]</sup>

Reflektiert die dritte Bewußtseinsstufe nun nicht mehr auf irgendwelches Sein im Bewußtsein, sondern auf die Reflexion der Reflexion selber, die aber als die Negation des Seienden, mithin als Nicht-Sein bestimmt wird, so nennt Günther die Logik, die die Beschreibung der Reflexion des Selbstbewußtseins auf sich selber leisten soll, die meontische Logik. (mä on - nicht sein) Reflexion des Selbstbewußtseins auf sich selbst aber nicht im Sinne *der Reflexion des Selbstbewußtseins auf seinen Objektbereich*"<sup>[466]</sup> wie dies bereits die erste Iteration des doppelt reflektierten Bewußtseins leistete, sondern als letzte nicht mehr iterierbare Stufe der Bewußtheit des Selbstes hinsichtlich seiner Reflexionsstruktur. Denn *seine Idee wird ja nur gewonnen durch eine Reflexion auf den Iterativitätscharakter des Ichs. Die infinite Reihe aller Reflexionen ist also bloßes Objekt dieser höchsten Stufe des Bewußtseins. Die Iterativität wird dadurch, wie nicht ausdrücklich genug hervorgeho-*

<sup>463</sup> a.a.O., S.53

<sup>464</sup> ebd.

<sup>465</sup> a.a.O., S.57. Hervorhebung im Original

<sup>466</sup> ebd.

*ben werden kann, gegenständliches Moment am Selbstbewußtsein, d.h. ihre Identität mit dem 'Selbst' durch diese Distanzierung ausdrücklich negiert.*"<sup>[467]</sup>

Erscheint die infinite Reihe aller Reflexionen als Objekt des Selbstbewußtseins, wobei die jeweiligen Reflexionsbestimmungen selber nur solche des (*objektiv*) *gebundenen Bewußtseins*"<sup>[468]</sup> sind, so erwächst die nicht mehr iterierbare Reflexion erst aus dem Gesamt aller Bewußtseinsreflexionen. Fällt also das Selbstbewußtsein seiner Idee nach mit der des Gesamts aller unendlichen Reflexionsreihen des objektiv gebundenen Bewußtseins zusammen, so *besetzt das Selbstbewußtsein den Ort des transfiniten Ursprungs jeder infiniten Reflexionsreihe.*"<sup>[469]</sup> D.h. die infiniten Reihen der Reflexion sind einerseits als Objekt des sich selbst bewußten Bewußtseins von diesem geschieden, was den Unterschied zur zweiten Reflexionsstufe ausmacht, gleichzeitig muß das Bewußtsein der dritten Stufe, also das Selbstbewußtsein, das Bild des infiniten Reflexionssystems aus sich heraus entwerfen, da es sonst nicht als die reine, nicht-objektive Reflexion der Reflexion erscheint. Insofern steht das *Ich des Ichs* über den objektiv gebundenen Reflexionsreihen – *trans*, ist aber als deren Gesamt keiner weiteren Iteration mehr fähig – *finit*. Das transfinite Selbstbewußtsein, oder auch die transfinite Mächtigkeit<sup>[470]</sup>, *bedeutet die Erfassung des infiniten Objektbereichs der zweiten R-Stufe als subjektiver [...] Ganzheit*".<sup>[471]</sup> Transfinit hier also im mengentheoretischen Sinn der abgeschlossene Unendlichkeit. Das bedeutet jedoch nicht, daß die unter der transfiniten Mächtigkeit erfaßte zweite Reflexionsstufe ihrem objektiven Gehalt nach nocheinmal wiederholt wird, denn das wäre bloß eine weitere Iteration. Vielmehr heißt dies, daß sie *als Selbstdefinition der Reflexion und damit als absolutes Verhältnis des Ichs zu sich selbst verstanden wird. In der transfiniten Mächtigkeit erfährt sich das Selbstbewußtsein endgültig als Selbst, weil es sich nicht mehr im Sein, und vermittelt durch das Sein, sondern in der reinen Reflexion selbst spiegelt und damit ein definitives Verhältnis zu sich selbst gewonnen hat. Daß aber bedeutet, daß es sich seine eigene Existenzkategorie und sein Wirklichkeitsverständnis nicht mehr vom Sein zu leihen braucht, sondern dasselbe in sich selbst besitzt.*"<sup>[472]</sup>

Es zeigt sich also, daß die Basis, von der aus Günther seine kybernetische Konzeption der Subjektivität entfaltet eindeutig eine transzendentallogische bzw., was zum Zeitpunkt von *Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion* (1937) damit noch identisch ist, eine meontologische ist. Das bedeutet aber, daß der Weg den er beschreitet ausdrücklich dem der oben skizzierten Kritik entgegen läuft. Nicht vorgängiges Sammeln empirischer Daten und Fakten an deren Gerüst sich eine Theorie emporarbeitet, sondern umgekehrt, aus der Reflexion der Reflexion entwickelt sich das transzendente System, das von hieraus in der Konstruktion seine empirische Konkretion erhalten soll: die denkende Maschine.

D.h. auf dieser für Günther relativ frühen Stufe ist qua Transzendentaltheorie perspektivisch schon deutlich angelegt, was sich in seinem späteren Denken ausdrücklich Geltung verschafft, nämlich die im Zusammenhang mit der Semiotik Nietzsches bereits angesprochene konstruktivistische Haltung. Konstruktion setzt einen Konstruktionsplan voraus, und so heißt es ausdrücklich: *Wir glauben aber [...] daß wir eine Theorie des Denkens haben [...] Wir haben gerade keine Theorie der 'Mechanik des Denkens'. Denn hätten wir eine,*

<sup>467</sup> ebd.f. Hervorhebung im Original.

<sup>468</sup> a.a.O., S.66

<sup>469</sup> ebd.f

<sup>470</sup> vgl. a.a.O., S.67

<sup>471</sup> a.a.O., S.71

<sup>472</sup> ebd. Hervorhebung im Original.

dann könnten wir längst Maschinen mit hetero- und selbstreferentiellen Fähigkeiten bauen, die so denken wie wir." Haben diese aber momentan noch kein Bewußtsein des Unterschiedes zwischen ihren Denkprozessen und dem, worauf sich diese Prozesse bedeutungsmäßig beziehen"<sup>[473]</sup>, so stehen sie noch auf der zweiten Reflexionsstufe. In ihrer Autoreferentialität ist die Reflexion noch vollständig objektiv gebunden, die Reflexion auf diese Stufe, die allein die totale Negation, das Selbstbewußtsein zu generieren im Stande ist, ist noch nicht vollzogen.

Ist damit deutlich geworden, wie sich die reflexionslogische bzw. -theoretische Situation für das Subjekt gestaltet, so beantwortet dies jedoch nur die eine der eingangs des Kapitels aufgeworfenen Fragen. Was damit noch nicht geklärt ist, ist das Problem des *Herausgangs* des Reflexionssystems in die Welt, resp. umgekehrt, also das Problem der Vermittlung.

Die Frage, auf die nun eingegangen werden soll zielt somit auf Bedeutung und Bedingung der Fähigkeit, sich ein Bild von der Welt zu machen, d.h. sich von einem Gegenstand zu distanzieren, und zugleich zwischen sich, dem Gegenstand und dem Akt der Distanzierung unterscheiden zu können. Wurde dies im Vorherigen ansatzweise in der dreistufigen Klassifikation von Reflexion auf dem Hintergrund der Hegelschen Terminologie untersucht, so bietet Günther einen weiteren, tiefergehenden und in die formalen Bereiche seines Denkens weisenden Antwortversuch.

Die Frage, die oben aufgeworfen wurde, findet sich in Güntherschen Worten als das grundsätzliche Problem formuliert, *wie ein im Universum bestehendes Subsystem das ganze Universum als potentiellen Bewußtseinsinhalt besitzen kann*".<sup>[474]</sup> D.h. ein in der Welt plazierter Beobachter muß in ein doppeltes Verhältnis zu seinem Gegenstand treten, wenn er ihn einerseits abbilden und zugleich diese Abbildung als solche erkennen und von sich unterscheiden können muß. Durch diese doppelte Anstrengung kann aber nicht nur objektiv-isoliertes Sein abgebildet werden, darüberhinaus wird zugleich der Prozeß des Abbildens selbst in dieser doppelten Reflexionsleistung thematisiert. Tritt der Reflexionsakt selbst in den Horizont, so bedeutet dies nicht die bloße Ersetzung oder Ergänzung eines Themas durch ein anderes, vielmehr vollzieht sich ein qualitativer Umbruch hinsichtlich dessen, was dem Denken nun zum Gegenstand wird. *Man hat entdeckt, daß die Reflexion begonnen hat, sich mit sich selbst zu beschäftigen, und daß der dadurch gewonnene Objektbereich sich nicht bruchlos an die bisher ausgebeutete Gegenstandsdimension anschließen läßt*".<sup>[475]</sup> D.h. innerhalb dessen, was den Bereich des Abbildbaren ausmacht läßt sich ein Sprung ausmachen, der Objektbereich des menschlichen Denkens erweist sich als diskontinuierlich, insofern hier etwas Thema werden kann, das sich nichtmehr dem gegenständlich beschreibbaren Bereich subsumieren läßt. Dieser Bruch quer durch die Welt der möglichen Denkgegenstände steht aber in ausdrücklichem Widerspruch zur klassischen Auffassung, die voraussetzt, *daß der Begriff des logischen Gegenstandes von so unbeschränkter (unendlicher) Allgemeinheit ist, daß jedes überhaupt denkbare Objekt, sei es ein Stein oder der Satz von Pythagoras, unter ihn in gleicher Weise subsumiert werden kann*".<sup>[476]</sup> Wird dies von Günther aber ausdrücklich bestritten, so bildet sich mit dem innerhalb des Objektbereichs des Denkens konstatierten Abbruch zwischen irreflexiven und reflexiven Themata eine Grenze, die sich als Grenze zwischen einem Subjekt und seiner Umwelt interpretieren läßt. Denn die Reflexion, die dem Denken in der Form des

<sup>473</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen, S.8f/208f

<sup>474</sup> G. Günther: Beiträge I, S.202

<sup>475</sup> G. Günther: Beiträge II, S.80

<sup>476</sup> a.a.O., S.81

Erlebnisses gegenübertritt, kann niemals etwas anderem entspringen, als dem Subjekt selbst. Reflexion als Fremdrelexion des objektiven Subjekts ist ja immer nur als Ereignis erfahrbar. Da die klassische Theorie nur eine Grenze kennt, die Grenze zwischen der sogenannten physischen und der sogenannten spirituellen Welt, kann sie zwischen den beiden Bereichen keine Verbindung herstellen, ohne ihre Prinzipien zu verletzen. Denn wenn es nur zwei Bereiche geben darf, die sich völlig disjunkt gegenüberstehen, muß darüberhinaus ein dritter Bereich als Träger der Vermittlung ausgeschlossen bleiben. Der klassische Ausweg aus diesem Dilemma ist die sich im Absoluten vollziehende *coincidentia oppositorum* des Cusaners, die zwar garantiert, daß Denken und Sein miteinander zur Deckung gebracht werden, wovon aber, da sich dieser Prozeß in einem unerreichbaren Außen vollzieht, im Diesseits nichts gewußt werden kann. Auf Günther Einschätzung des Absoluten als *Obdachlosenasyll* wurde bereits hingewiesen, und es empfiehlt sich dem Ausweg nachzuspüren, der mit dem von ihm markierten qualitativen Bruch innerhalb der Objekte des Denkens angelegt ist. Denn wenn ein Sprung innerhalb der Gegenstandsdimension der Reflexion auftritt, ohne daß dadurch seiner Radikalität Abbruch getan wird, so kann nicht nur mit einer Vielzahl von Bereichen gerechnet werden, sondern es wird auch genügend Raum eröffnet, um die Bereiche miteinander zu vermitteln. In der klassischen Logik wurde die Dualität von Denken und Sein dahingehend wiederholt, als sie den beiden Bereichen die sich jeweils negierende Werte von Positivität und Negativität zuordnete. Dies in der Form, daß der sich von der Realität abstoßende Reflexionsprozeß dem negativen Wert entsprach, der positive Wert hingegen das Sein designierte. Ausgehend von diesen zwei Motiven, die sich wie Spiegelbilder gegenüberstehen, hat jede Entscheidung für eines von beiden zur Folge, daß das jeweils andere negiert werden muß, bzw. in den Hintergrund gedrängt wird. Seinen höchsten Ausdruck hat diese Dichotomisierung in den inversen Auffassungen von Idealismus und Materialismus gefunden. An dieser Stelle aber taucht ein für Günther grundlegender Begriff auf, den er in ausführlicher Zitation Reinhold Baer verdankt. Es handelt sich um die strukturelle Identität von Position und Negation, die von Bär als *Isomorphie* bestimmt wird. Danach wird als Isomorphismus *eine solche umkehrbare eindeutige Zuordnung der Dinge eines Systems zu den Dingen eines anderen Systems, der Relation zwischen den Dingen des ersten Systems zu denen des zweiten Systems verstanden, daß Dingen des ersten Systems, die eine der einschlägigen Relationen erfüllen bzw. nicht erfüllen, solche Dinge des zweiten Systems zugeordnet sind, die die zugeordnete Relation erfüllen, bzw. nicht erfüllen.*"<sup>[477]</sup> Konkret bedeutet dies für das Verhältnis von Position und Negation: *Jede Aussage ist zwar von ihrer Negation verschieden, aber es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen positiven und negativen Aussagen, sogar schärfer zwischen einer Aussage und ihrer Negation.*"<sup>[478]</sup> Affirmation und Negation stehen sich also wie Spiegelbilder gegenüber, und aufgrund dieser symmetrischen Struktur ergeben sich zwei isomorphe Systeme, die zwar einander inhaltlich widersprechen, die jedoch strukturell gesehen identisch sind, wie Günther dies im Fall von Idealismus und Materialismus konstatiert. Insofern ist es innerhalb dieser isomorphen Struktur gleichgültig welches der Systeme bevorzugt wird, da durch Negation das jeweils andere erzeugt werden kann. Das Verhältnis von Positivität und Negativität kann somit als symmetrisches Umtauschverhältnis beschrieben werden, und mithin besteht kein zwingender Grund an der von der Tradition festgelegten Zuordnung hinsichtlich Denkens und Sein festzuhalten. Wenn die Negation als die subjektive Denkarbeit verstanden werden kann, so

<sup>477</sup> Reinhold Baer: Hegel und die Mathematik. in: Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18.-21. 10. 1931 in Berlin. Tübingen 1931, S.104f

<sup>478</sup> ebd.

deshalb, weil die Fähigkeit des Subjekts, sich qua Reflexion als das grundsätzlich andere gegenüber der Welt zu bestimmen, soviel bedeutet, wie diese zu negieren. Die Welt ist das Nicht-Ich. Soll aber nun auf dem Boden der klassischen Dualität von Position und Negation, wobei letztere als auf sich selbst angewandte wieder zur Position zurückkehrt, der Prozeß des sich Abstoßens von der Welt beschrieben werden, so stellt die klassische Logik hierfür keine neue Negationsform zur Verfügung, sondern bietet nur die, die schon für die erste Abbildung von Sein im Denken benutzt wurde. Das Thema also, das mittels der klassischen Logik dargestellt werden kann, ist das *Parmenideische, sich selbst gleiche, unmittelbare Sein-überhaupt*"<sup>[479]</sup>, wobei dieses immer schon als fertiges, vorgegebenes gedacht ist. Das Subjekt nun kann sich zwar im objektiven Sein spiegeln, jedoch ohne daß es dadurch über seine Subjektivität, d.h. seine Fähigkeit Abbilder zu produzieren, etwas in Erfahrung bringen kann. Der Prozeß der Abbildproduktion kann nicht in gleicher Weise beschrieben werden wie die objektiv gegebenen Gegenstände, da er als Prozeß niemals zum Stillstand kommt. Er kann also nicht als vordenklich gegebenes Sein betrachtet werden, das dem Denken *äußerlich* wäre, und muß daher, um im Rahmen klassischen Denkens überhaupt beschreibbar zu sein, als objektives Sein gesetzt werden. Dieses Gesetztsein kann jedoch mit den zwei Werten der klassischen Logik nicht mehr bewältigt werden, denn der positive Wert designiert hier allein das gegebene Sein-überhaupt. Die einfache Alternative zwischen Subjekt und Objekt erlaubt nicht zwischen gegebenen und gesetzten Objekten zu unterscheiden, denn die Struktur der klassischen Logik reicht nicht aus um diese zweite Thematik des Denkens darzustellen, womit das Subjekt zwangsläufig als Pseudo-Objekt thematisiert werden muß. Die Spiegelung des Subjekts im objektiven Sein verhindert wegen ihrer strikten Symmetrie, daß sich das Subjekt anders als objektiviert wahrnehmen kann, *es 'sieht' sich also in diesem Widerschein nicht, es sieht immer nur 'das Andere'*."<sup>[480]</sup>

Innerhalb der klassischen Logik führt nun das Fehlen einer neuen, dem zweiten Thema des Denkens entsprechenden Negationsform dazu, daß die Prozessualität des Abbildens in immer höhere Metäebenen des *unglücklichen Bewußtseins* verschoben wird. Dabei wird auf die Änderung innerhalb der Struktur des neu in den Blick tretenden Objektbereichs keine Rücksicht genommen, sondern in Ermanglung Besseren wird der Prozeß der Reflexion vergegenständlicht, und mit den gleichen Gesetzen behandelt, die für die Bewältigung des irreflexiven Seins zuständig und hinreichend waren. *"Und da die Hierarchie der Metasprachen einen unendlichen Regreß darstellt, ist man sicher, daß man nie das subjektive Bewußtsein erreicht, das spricht."*<sup>[481]</sup>

Für das subjektive Bewußtsein ist aber ist das Verhältnis zu seiner Umwelt dadurch bestimmbar, daß das Subjekt dieser Umwelt auf drei unterschiedliche Zugangsweisen habhaft wird". Dies insofern, als das Subjekt im Stande ist, *diese Umwelt qua Umwelt in sich abzubilden und zwischen:*

- a) sich
- b) dem Abbildungsverhältnis
- c) dem Abgebildeten

<sup>479</sup> G. Günther: Beiträge III, S.140

<sup>480</sup> a.a.O., S.61

<sup>481</sup> G. Günther: Beiträge I, S.207

zu unterscheiden."<sup>[482]</sup>

Die Unterscheidung zwischen dem abbildenden Subjekt und der abgebildeten Objektsphäre vollzieht Günther anhand der Ausdifferenzierung von System und Umwelt, wonach gilt: *das, was in einem System ohne Umwelt beschrieben wird, wird als 'objektiv' gedeutet, und das, was sich nur in einem System, das eine Umwelt besitzt, beschreiben läßt, soll als 'subjektiv' interpretiert werden.*<sup>[483]</sup> Systeme mit Umgebung, also subjektive Systeme, sind nun nicht im Sinne irgendeines beliebigen ontologischen Datums zu verstehen, das in einem umgebenden Raum markiert werden kann. *Der Stein hat 'an sich' eine Umgebung, aber nicht 'für sich'. 'An sich' ist aber äquivalent mit 'für uns'. D.h. wir können dem Stein, wenn wir so wollen, eine Umwelt zuschreiben, aber er kann sie sich nicht selbst zuschreiben.*<sup>[484]</sup> Somit erscheint als System ohne eine Umwelt einzig das Universum, während sich Systeme mit einer umgebenden Umwelt beliebig viele vorstellen lassen. Dieser Bereich beinhaltet, in Anlehnung an Hegel formuliert, *sowohl das Phänomen der subjektiven (Ich) und objektiven (Du) Subjektivität (subjektiver Geist) als auch der Objektivität, die subjektive Verhaltenszüge aufweist (objektiver Geist).*<sup>[485]</sup> Der Prozeß, in dem das Subjekt die Umwelt in sich abbildet, generiert nun einen Bereich, der der klassischen Logik verborgen bleiben mußte, insofern diese allein zwischen Subjekt und umgebender Objektivität unterschied, womit das Abbildungsverhältnis selbst nicht in den Blick kommen konnte. Gibt es aus dieser Perspektive nur zwei Bereiche, die sich gegenseitig vollständig ausschließen, so wird damit sträflich von *den logischen Bedingungen unseres Erlebens*<sup>[486]</sup> abgesehen, die dazu zwingen, *ein und dasselbe Sein unter zwei Aspekten zu betrachten.*<sup>[486]</sup> Denn wenn Abbildung von Welt neben dem denkenden Subjekt und der zu denkenden Welt eben auch noch die Welt als aktual gedachte bedeutet, dann wird offensichtlich, *daß es einen Sinn hat, die Welt als objektive Existenz und als subjektiven Bewußtseinsinhalt zu unterscheiden.*<sup>[487]</sup>

Die zweiwertige Logik kann nur das mit sich selbst identische Objekt begreifen, wobei sie aber zur Bewältigung ihrer Monothematik genau zwei Werte benötigt, da jeweils immer nur ein Wert als der designierende auftreten kann. Die beiden Werte stehen – im Anschluß an die Überlegungen Reinhold Baers – in einem wechselseitigen Umtauschverhältnis, womit *wir immer ein und diesselbe Weltbeschreibung erhalten, gleichgültig welchen Wert wir wählen, um das Objekt zu designieren.*<sup>[488]</sup> Einzig ist es gemäß des Gesetzes vom verbotenen Widerspruch unmöglich, beide Werte gleichzeitig als designierende aufzufassen. Gilt es nun aber die Welt nicht mehr als objektive Existenz, sondern als Bewußtseinsinhalt mithilfe des beschriebenen logischen Instrumentariums zu bewältigen, so zeigt sich, *daß wir zwar die Welt als objektive, ich-transzendente Realität und reflexionslose Existenz mit einem Wert designieren können, während wir zwei brauchen, um sie zu denken, d.h. als vorgestelltes Bild zu entwickeln.*<sup>[489]</sup> Was für die Beschreibung der Objektivität problemlos zu handhaben war, nämlich die Designation der Irreflexivität mit einem Wert, von dem sich der andere als das Andere des Denkens in Form der Negation unterschied, wirft nun

<sup>482</sup> a.a.O., S.209

<sup>483</sup> a.a.O., S.208

<sup>484</sup> a.a.O., S.209

<sup>485</sup> a.a.O., S.209

<sup>486</sup> a.a.O., S.210

<sup>487</sup> G. Günther: Beiträge I, S.212

<sup>488</sup> ebd.

<sup>489</sup> ebd.

unüberwindbare Schwierigkeiten auf. Denn tritt jetzt als neuer Denkgegenstand die Welt als Bewußtseinsinhalt auf, so kann sie als Abbild der Welt nicht mehr von nur einem Wert designiert werden, da sie sonst von ihrem objektiv existenten 'Urbild' nicht zu unterscheiden wäre. Auf der anderen Seite kann sie nicht von beiden Werten gleichzeitig designiert werden, da diese sich zueinander negational verhalten, weil sie auf dem Boden der Wertlogik immer als die sich widersprechenden Werte von positiv und negativ gedacht werden. *In anderen Worten: ein O-System kann widerspruchsfrei dargestellt werden, ein S-System hingegen nicht.*"<sup>[490]</sup>

Am Punkte dieser offensichtlichen Aporie vollzieht Günther nun die entscheidende Wende. *Der Widerspruch von Positivität und Negation läßt sich aus keiner Beschreibung eines Wirklichkeitzusammenhanges, der Objekt und Subjekt gleicherweise umfaßt, eliminieren. Es wäre töricht, das auch nur versuchen zu wollen. Wir geben deshalb die These von der Identität des logischen Formalismus mit Wertformalismus von Positivität (wahr) und Negation (falsch) auf.*"<sup>[491]</sup>

Damit ist eine Erweiterung der Logik in Gang gesetzt, die einer Generalisierung derselben entspricht und die darauf zielt, hinter den Werten Strukturen aufzudecken, die komplex genug sind, um eine Formalisierung der Reflexionsphänomene zu leisten. Dieses 'dahinter' ist durch die Abstraktion von den Werten zu erreichen und kann als Leerstruktur des Funktionierens logischer Operationen verstanden werden. Mit der Aufgabe des Wertprinzips ist *jetzt das Niveau eines tiefer liegenden und allgemeineren Formalismus erreicht, weil aus ihm auch das Letzte entfernt worden ist, was sich auf den kontingent-objektiven Charakter der Welt bezieht, nämlich der faktische Eigenschaften designierende logische Wert.*"<sup>[492]</sup> Hier muß nun die formale Arbeit am Kalkül einsetzen, der nun nicht mehr illustrativen Charakter für theoretische Konstruktion hat, sondern jenseits der einfachen Abbildungsfunktion auch eine kreative Komponente besitzt. Formalismus entspricht also nicht einem schlichten Reglement, wenn er in seiner doppelten Funktionsweise zugleich als fundierend und als kreierend verstanden werden muß.

Den Übergang von der klassischen Wahrheitstafel zu einem transklassischen Formalismus vollzieht Günther, indem er neue Symbole einführt. *Eliminieren wir nun aus den Tafeln (Ia) und (IIa) die dort verwendeten Werte 'W' und 'F' und setzen wir stattdessen unsere neuen Symbole ein, die lediglich anzeigen sollen, daß in den korrespondierenden Leerstellen der eine oder der Wert stehen kann, dann erhalten wir zwei neue Tafeln abstrakter Platzordnungen oder Leerformen, die alle eine spezifische Gestalt besitzen.*"<sup>[493]</sup>

Entscheidend hierbei ist, daß die neu verwendeten Symbole nicht als Platzhalter einer festgelegten Inhaltlichkeit fungieren, sondern als Leerstellen verstanden werden müssen, die entweder besetzt werden können oder leer bleiben, und die, wenn sie besetzt werden entweder mit dem einen oder mit dem anderen Wert belegt werden. Einzig zeigt das Auftreten zwei verschiedener Symbole eine verschiedene Belegung, während gleiche Symbole gleiche Belegung bedeutet. Um diesen Unterschied zu den klassischen Wertfolgen, die ja immer *substantielle* Besetzungen darstellen, deutlich herauszustellen, gibt Günther der einzelnen Leerstelle den Namen *Kenogramm* (Griech. kenos = leer) und die Leerstruktur, also die Abfolge mehrerer Kenogramme wird als *Morphogramm* definiert. Ist die klassi-

<sup>490</sup> ebd.

<sup>491</sup> a.a.O., S.213

<sup>492</sup> a.a.O., S.216

<sup>493</sup> a.a.O., S.215



sche Logik mit ihren sechzehn Permutationen der Wertetafel vollständig, da sämtliche mögliche Verteilungen damit durchgeführt sind, so muß die Frage einer Vollständigkeit hinsichtlich aller möglichen Verteilungsvariationen ebenso an die morphogrammatische Logik gestellt werden.

Ein Blick auf die klassische Wahrheitstafel zeigt nun, daß unter morphogrammatischem Gesichtspunkt die Möglichkeit der Verteilung durch die klassischen Werte "w" und "f" nicht ausgeschöpft werden kann. Denn bei allen sechzehn möglichen Permutationen tauchen immer entweder einer oder aber beide Werte auf, womit innerhalb der Viererreihe der Wertetafel nie vier verschiedenen Werte auftreten können. Wendet man sich aber von der Wertbelegung zur morphogrammatischen Struktur, die als reine Strukturform nur die Unterscheidung zwischen *gleich* und *verschieden* kennt, *müssen noch weitere Leerstrukturen bzw. Morphogramme existieren, z.B. ein solches, in dem ein einmal gebrauchtes Symbol in keinem anderen Platz wiederkehrt.*"<sup>[494]</sup> Die folgende Tafel führt die durch die Abstraktion der zweiwertigen Wertetafel auf die kenogrammatische Ebene noch nicht generierten Morphogramme auf.

Damit ist die Reihe der Morphogramme vollständig, d.h sämtliche Verteilungsmöglichkeiten für ein bis vier Kenogramme sind erschöpft.

Um mit den Morphogrammen operieren zu können, bedarf es nun der Einführung spezieller Operatoren, die diese Formen manipulieren bzw. sie ineinander überführen. Denn wenn die Ebene der Operationalität bar jeglicher Inhaltlichkeit als Permutation reiner struktureller Leerformen erscheint, können die Operatoren nicht dieselben sein, die ihre Funktion bislang als Manipulatoren thematischer Substantialität erfüllten. Dies zeigt sich besonders deutlich hinsichtlich der klassischen Negation, die ja gerade das Symbol für den Umtausch der Wertbesetzung darstellt. Gemäß des Themas dieser Logik, *die sich nicht mehr mit dem klassisch-aristotelischen Thema 'Sein' beschäftigt, sondern mit dem neuen Thema 'Reflexion'*"<sup>[495]</sup>, wendet sich Günther an jene Tradition, die sich explizit mit dieser Thematik auseinandersetzt, an den transzendental-dialektischen Idealismus. Insbesondere Fichte ist es, der mit seinen *Tatsachen des Bewußtseins* (1813) einen Hinweis auf die Struktur des neuen Operators zu geben imstande ist. Danach ist das Selbstbewußtsein oder Ich als Selbstreflexion *auf der zweiten Stufe 'das Bild eines Vermögens' primäre Bilder des Seins zu haben.*"<sup>[496]</sup> D.h. auf dieser Stufe der Reflexion der Reflexion, erscheint das Ich nicht als letzte feste und sich selbst gründende Instanz, sondern als weitere Spiegelung einer ersten Spiegelung, *immer mit einem Bilde, als habend und seiend ein Bild.*"<sup>[497]</sup> Tritt Selbstreflexion somit als eine Spiegelfunktion auf, so ist die Funktionsweise des gesuchten Operators, der nicht mehr auf der Ebene thematischer Gebundenheit arbeitet, bestimmt: *Der Operator, der reine Reflexionsstrukturen manipuliert, soll nichts weiter als eine Abspiegelung liefern.*"<sup>[498]</sup> Damit ergibt die Anwendung des neuen Operators, dem Günther den Namen R" gibt, auf die fünfzehn Morphogrammen folgendes Bild

Die Ebene der Morphogramme kann als Struktur verstanden werden, in der sich die Differenzen erst konstituieren bzw. der Gegensatz zwischen Positivität und Negation erst gebildet werden muß. D.h. es ist hier auch die Möglichkeit einer Wertbelegung gegeben, aller-

<sup>494</sup> a.a.O., S.218

<sup>495</sup> a.a.O., S.151

<sup>496</sup> a.a.O., S.220

<sup>497</sup> J. G. Fichte: Nachgelassene Werke. BdI, S.426

<sup>498</sup> G. Günther: Beiträge I, S.221

dings einer rein formalen Belegung mit sogenannten *logischen Werten*. Den Gedanken der Wertbesetzung der Kenogramme mit logischen Werten entwickelt Günther im Anschluß an Emil Lask, der den Formalismus selbst nocheinmal unterscheidet in eine *Kategorialform* und eine *Strukturform*, wobei diese Stufen des Formbegriffs in Analogie zur im Bereich des Gegenständlichen konstatierten Schicht des *Urbildlichen* bzw. des *Abbildlichen* gesehen werden. Gilt für Lask Subjektivität als ein Phänomen der Isolierung, das in die Ganzheit des Urbildlichen als der *Entstehungsgrund der Gegensätzlichkeit*"<sup>[499]</sup> allererst ein Moment der Zerstückelung hineinbringt, so interpretiert Günther die logischen Werte, die nun zur Besetzung der morphogramatischen Struktur herangezogen werden als isolierte Elemente. Damit kommt deutlich zum Ausdruck, daß die Wertbelegung, die hier angestrebt ist, nicht mit der der klassischen Wertetafel zu verwechseln ist, da die neue Besetzung ja im Sinn der *Strukturform* sich nicht in der Thematik des Seins gründet, sondern auf dessen subjektiver, doppelter Abspiegelung, d.h. der Reflexion der Reflexion fußt.

Betrachtet man nun die Reihe der Morphogramme, so zeigt sich, daß die Morphogramme 1 bis 8 immer nur die klassische Struktur zweiwertiger Belegung liefert, von eigentlich transklassischen Morphogrammen also erst dann die Rede sein kann, wenn mehr als zwei Werte gewählt werden können. D.h. beim Übergang vom klassischen (1-8) zum transklassischen (9-15) Morphogramm wird über die bestehende Alternative von Negation und Position hinaus die Einführung neuer Werte notwendig. Es zeigt sich hierbei, daß angesichts der Wertalternative nicht einer der beiden Werte gewählt werden muß, sondern daß ein neuer Wert gewählt werden kann, der die angebotene Alternative als Ganze verwirft. Damit ist eine neue Form der Negation gegeben, Günther nennt sie *Rejektion* und definiert die Funktion, die Rejektionswerte enthält als *Transjunktion*, da mit dem Verwerfen der Alternative von Positivität und Negation der gesamte irreflexive Seinsbereich verworfen wird. Dieser irreflexive Seinsbereich wurde von der klassisch-zweiwertigen Logik bewältigt, diese verstanden als *ein identitätstheoretisches System, das die 'allgemeinen Gesetze des Seienden' als formalen strukturtheoretischen Zusammenhang unter drei urphänomenalen Reflexionsmotiven ordnet. Diese grundlegenden Kernmotive [...] sind bekannt als das Gesetz der sich selbst gleichen Identität, das des verbotenen Widerspruchs und das des ausgeschlossenen Dritten.*"<sup>[500]</sup> Kann aus dieser axiomatischen Trinität keiner der Sätze ausscheiden, ohne daß dabei die Gültigkeit der anderen in Mitleidenschaft gezogen würde, gilt für jedes denkbare Weltdatum der Satz A oder nicht A" absolut. Ein drittes ist kategorisch ausgeschlossen. Verwirft nun, wie im Fall der Rejektion gesehen, eine logische Funktion beide der angebotenen Werte, d.h. wählt sie einen Wert, der innerhalb der Alternative überhaupt nicht angeboten wird, so ist dies nur dann erklärbar, wenn man annimmt, daß dieses System in einem komplexeren System eingebettet ist. Innerhalb der klassischen Auffassung von Sein ist es aber völlig sinnlos davon zu sprechen, das Sein sei in irgendetwas anderes eingebettet, da das Sein ja selbst *alles* sein soll. In der oben angeführten systemtheoretischen Terminologie heißt dies, das objektive System muß per definitionem *ohne Umgebung* beschrieben werden. Jedes subjektive System aber kann nicht ohne den Gegensatz von System und Umgebung beschrieben werden. Es wurde ferner darauf hingewiesen, daß im Rahmen des klassischen Formbegriffs Subjektivität *als* Subjektivität bzw. als Reflexionsprozess nicht positiv dargestellt werden kann, sondern über die unendliche Stufenleiter von Metasprachen einer infiniten Iteration seiner selbst ausgesetzt wird. Innerhalb dieses Schemas bleibt der Reflexion also immer ein unbewältigter

<sup>499</sup> E. Lask: Gesammelte Schriften. Tübingen 1923. BdII,413

<sup>500</sup> G. Günther: Beiträge I, S.147

Überschuß, der sich der positiven Thematisierung durch den nicht zu umgehenden Sprung auf die nächste Ebene entzieht.

Genau dieser Reflexionsüberschuß, der die klassische Logik dem *unglücklichen Bewußtsein* preisgibt, taucht an dieser Stelle innerhalb der transklassischen Logik als Rejektionswert, d.h. als Transjunktion auf. Die Transjunktion verwirft ja gerade den gesamten Bereich irreflexiven Seins und zieht damit die Grenzlinie zwischen dem objektiven und dem subjektiven System. D.h. im Verwerfen des irreflexiven Seinsbereichs wird dieser *"in logischen Abstand gesetzt und erhält den Charakter einer Umwelt für etwas, das sich von ihr absetzt. Es scheint uns nun, daß, wenn Subjektivität irgend einen formallogischen Sinn haben soll, der betreffende nur durch eine solche Abgrenzungsfunktion repräsentiert sein kann."*<sup>[501]</sup> Anders gewendet trennt sich in der Transjunktion *"jene Reflexion, die auf das objektiv-isolierte Sein projiziert werden kann, von jener, die sich einer solchen Projektion entzieht und die deshalb als 'Subjektivität' erscheint."*<sup>[502]</sup>

Verwerfung als neue Form der Negation ist im Unterschied zur klassischen nicht mehr symmetrisch, denn die sich nun ergebende Alternative zwischen Akzeption und Rejektion ist von tieferer, den Gegensatz von positiv und negativ umfassender Zweiwertigkeit.

Auf der Wertebene wird durch die oben skizzierte Erweiterung, d.h. durch die in Morphogramm 15 angelegte Struktur, die Einführung von zwei neuen Werten erforderlich. Der Übergang zu einer mehrwertigen Logik beginnt mit der Einführung der 3", wobei Günther diese Erweiterung als den Hinausgang aus dem in der Zweiwertigkeit angelegten Umtauschverhältnis interpretiert. *Zu einem Ordnungsverhältnis kommen sie sofort, wenn sie drei Werte einführen, denn jetzt können sie entweder '1' und '2' auf der einen Seite mit '3' auf der anderen tauschen, oder '1' auf der einen Seite mit '2' und '3' auf der anderen, und das ist kein Umtauschverhältnis mehr, denn im Umtauschverhältnis müssen beide Seiten symmetrisch gleich sein – das ist ein Ordnungsverhältnis, in dem das eine Verhältnislid einfach (z.B. '1'), das andere komplex (z.B. '2' und '3') ist."*<sup>[503]</sup> Die so erreichte strukturelle Vielfalt ermöglicht einen komplexen Formalismus, der geeignet ist, Reflexionsbegriffe in formale Begriffe zu übersetzen, bzw. in einer operativen Symbolik darzustellen. Da sich Reflexion auf unterschiedlichen Stufen beschreiben läßt, die zunehmend komplexer werden, ist mit der Einführung der 3" erst ein Minimalsystem gegeben, dem noch weitere Werte hinzugefügt werden müssen. *We cannot talk about the subjective component of reality unless we distinguish three different states of it. It may be*

- (a) a property of something else
- (b) a personal identity structure, called a subjekt
- (c) a self-reference of (b).

*Everybody is familiar with these three aspects of subjectivity. The first is commonly called a thought; the second, an 'objective' subjekt or person; the last, self-awareness or self-consciousness."*<sup>[504]</sup> Damit ist Selbstbewußtsein strukturell erst in einer vierwertigen Logik darstellbar. Dies deswegen, da zur Abbildung der Irreflexivität auf der ersten Stufe (a) zwei Werte benötigt werden. Die nächst höhere Stufe (b), die mit der transjunktionalen Verwerfung der einfachen Alternative den Reflexionsrest als Subjektivität darstellt, geht

<sup>501</sup> a.a.O., S.229f

<sup>502</sup> a.a.O., S.231

<sup>503</sup> G. Günther: Phaidros und das Segelflugzeug. in: Das Abenteuer der Ideen. S.79

<sup>504</sup> G. Günther: Beiträge I, S.289

zu einer Dreiwertigkeit über, und das Selbstbewußtsein als Reflexion der Reflexion in sich und anderes (c), braucht den vierten Wert, um auf dieser Ebene die Differenz zur vorherigen aufrechterhalten zu können. D.h. ein System mit Selbstbewußtsein muß bei seiner Abgrenzung zwischen einer äußeren und einer inneren Umwelt unterscheiden können. Solange nur ein Rejektionswert zur Verfügung steht, kann aber nur eine Grenze überhaupt etabliert werden. Der Unterschied zwischen innerer und äußerer Umgebung bedeutet auf der Ebene der Selbstwahrnehmung, daß sich das Subjekt nicht nur von äußeren Gegenständen absetzen muß, sich somit erst als Subjekt konstituiert, sondern daß es auch auf das eigene Reflektieren reflektieren kann, sich also in Distanz zu seinem eigenen Denken versetzen können muß. Damit wird das, was zuerst Innerlichkeit war, nun – allerdings in einem schwächeren Sinn – zur Äußerlichkeit, indem es zum Gegenstand *zweiter Ordnung* wird. Die dergestalt vollzogene Erweiterung ermöglicht es, einen der Reflexionsstruktur gemäßen Formalismus zu entwickeln, der die unterschiedlichen Bewußtseinsstufen *einem formalen Kalkül zugänglich macht.*"<sup>[505]</sup> Dabei wird auf jeder Stufe die Komplexität derart vergrößert, daß sie nicht nur die vorhergehenden Reflexionsmotive umfaßt, sondern zugleich ein neues Motiv dazugewinnt. Denn würden die einzelnen Bereiche sich vollständig von einander getrennt gegenüberstehen, wäre damit jede Beziehung untereinander verunmöglicht, eine solche Parallelität käme einem Verbot der Verbindung und Bereichüberschneidung gleich. Das hieße aber, daß die derart unvermittelt nebeneinander stehenden Stufen nur in ein einfaches Abbildungsverhältnis voneinander treten könnten, wobei die prinzipiell unendliche Reihe solcher Abbildungen von Abbildungen von Abbildungen... , auf jeder Stufe das darstellt, was schon im ersten Bild gewußt worden ist. Der Übergang zu mehrwertigen Systemen hingegen erlaubt die Angabe eines gemeinsamen Bereichs, in dem die Verbindung zu den vorhergehenden Stufen dargestellt werden kann. So ist die Verbindung zwischen den einzelnen Reflexionsschichten dadurch hergestellt, daß es gemeinsame Rejektionswerte gibt. Das bergreifen oder Umgreifen der Stufe höherer Komplexität über die der niederen stellt somit eine Vermittlung her und schafft gleichzeitig Raum für die Beschreibung dieser Vermittlung. Letzteres deswegen, da mit der Transjunktion ein Formalismus gegeben ist, mittels dessen der Prozeß der Reflexion *als Prozeß* innerhalb dieses formalen Apparates dargestellt werden kann. *Der logische Formalismus, der uns bisher zur Verfügung steht, umgreift zwar das Bild als unmittelbare Reflexion; er gibt uns jedoch nicht die formalen Gesetze jenes Vermögens der Subjektivität, Bilder von sich selbst und dem Anderen zu haben.*"<sup>[506]</sup> Dieses Vermögen Bilder von sich selbst und anderen zu haben, verweist auf den diskontinuierlichen Gegenstandsbereich des Denkens, wobei die unterschiedlichen Bereiche mit jeweils unterschiedlichen Intentionen korrespondieren. Der klassische Versuch, den Reflexionscharakter der Begriffe in der Allgemeinheit des logischen Begriffes aufzulösen, hatte die Einführung logischer Stufen notwendig gemacht. Dabei wurde (zwangsläufig) versucht, den Reflexionsbegriff in einer prinzipiell infiniten Kette von Metasprachen abzubilden. Da aber jede Metasprache relativ zu einer höheren Metasprache wieder zur Objektsprache wird, nimmt der Reflexionsprozeß innerhalb einer Objektsprache irreflexive Gestalt an, wodurch die Prozessualität fixiert und damit zum Stillstand gebracht wird. Solcherart zum Verschwinden gebracht, taucht die Prozessualität wieder auf der Ebene der Metasprache auf, entzieht sich aber mit diesem fortdauernden Abwandern in immer höhere Ebenen für immer ihrer Darstellung *als Prozeß*. Die Einführung morphogrammatischer Strukturen stellt somit eine Möglichkeit dar, diesem Dilemma mit einem erweiterten, tiefer gründenden Formalismus zu begegnen. Die

<sup>505</sup> a.a.O., S.242

<sup>506</sup> a.a.O., S.246

Abstraktion von den Werten ermöglicht es nämlich, die Leerstruktur des Funktionierens der logischen Funktionen zu betrachten, womit Prozessualität auf einer Ebene dargestellt wird, die *vor* jeder thematischen Besetzung und Fixierung liegt. Da aber gleichzeitig zusätzliche Werte eingeführt werden, um den neugewonnenen Strukturreichtum auch auf der Ebene der logischen Werte aufrecht zu erhalten, können mit diesen Werten neue Themen designiert bzw. reflektiert werden. Und sind die einzelnen Domänen nach verschiedenen Strukturprinzipien organisiert, so können die unterschiedlichen Gegenstandsbereiche im Formalismus erkennbar gehalten werden. Die zur Verfügung stehenden Rejektionswerte markieren als Verwerfung eines Bereichs die zur Definition des neuen notwendigen Grenze, d.h. sie generieren die Unterscheidung zwischen Systemen und ihrer Umgebung. Da Rejektionswerte jedoch in einer komplexeren Struktur zu Akzeptionswerten werden können, kann in diesem Bereich die Rejektion selbst wieder thematisiert werden, wobei dieses Wiederkehren der verschiedenen Themen der Reflexion in zunehmend komplexeren Strukturen, den unterschiedlichen Bewußtseinsstufen menschlicher Subjektivität entspricht. Für die formale Darstellung der Subjektivität liefert somit *die Idee des Morphogramms und die sich daraus ergebende Theorie der transklassischen Logik*"<sup>[507]</sup> die Grundlage.

In der Zusammenschau mit dem in *Kognition und Volition* gezeichneten Bild der Subjektivität als Interaktion zweier komplementärer Programme, liefert die reflexionstheoretische Analyse der Subjektivität, sowie deren formallogische Interpretation die Basis einer *Theorie der 'Mechanik des Denkens'*."<sup>[508]</sup> Denn hatte *Kognition und Volition* das klassische Problem des Primates von Wille oder Vernunft mittels der Proemialrelation als *Ineinandergreifen von Umtausch und Ordnung*"<sup>[509]</sup> aufgelöst, so setzt die reflexionslogische Analyse auf dieser Stufe ein, um von hieraus Reflexion sowohl transzendentallogisch als mehrstufiges System menschlichen Bewußtseins darzustellen, als in einem weiteren Schritt diese Ergebnisse einer formallogischen Modellierung zu überantworten. D.h. der Weg, den Günther beschreitet, läßt sich beschreiben als ein sukzessives Entblättern", das sich Schritt für Schritt von außen nach innen dem Kern dessen nähert, was unter Subjektivität verstanden werden soll. Heißen die Wegmarken dieses Vorgehens etwa *Subjekt, Denken-Wollen, Reflexion, unmittelbares Bewußtsein, einfach reflektiertes Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Formalisierung der Reflexion*, so ist damit deutlich, daß sich das Thema an keiner Stelle ändert, daß allein die Perspektive sich schrittweise focussiert, ebenso wie der Blick durch ein Mikroskop dasselbe Objekt bei zunehmenden Vergrößerungsstufen in immer neuen Strukturen sichtbar werden läßt.

Es zeigt sich also, daß Subjektivität *als* Subjektivität, bzw. Reflexion in ihrer Prozessualität durchaus einer formalen Abbildung zugänglich ist, wenn unter Absehen von der substantiellen Wertbesetzung transklassische Logik als operationales Gefüge strukturaler, mehrwertiger Leerformen, d.h. als Kenogrammatik nicht mehr eine Kategorialform", sondern die Strukturform" (Lask) liefert.

### 3.2 System und Umgebung

Im Kapitel 5 wurde eingehend der Subjekt-Begriff Günthers dargestellt, wobei sich als signifikantes Merkmal die streng durchgehaltene kybernetische Perspektive abzeichnete, wonach Subjektivität als Programmstruktur erschien, innerhalb derer als Vermittlungs-

<sup>507</sup> a.a.O., S.247

<sup>508</sup> vgl. Anm.33

<sup>509</sup> G. Günther: Erkennen und Wollen. S.34/227

und Fundierungsrelation die Proemialrelation markiert werden konnte. Proemialität als Fundierungsrelation hinsichtlich Ordnung und Umtausch stellt aber nicht nur im Zusammenhang mit der Subjektivität einen basalen Funktionsmechanismus dar, sondern bildet, da sie *die Unterscheidung von Form und Stoff durchkreuzt*"<sup>[510]</sup> im Theoriegebäude Günthers eine, wenn nicht *die fundamentale Kategorie*. Dies nicht zuletzt deswegen, weil Polykontextualität als Zusammenspiel von Hierarchie und Heterarchie grundsätzlich mit den beiden Relationen von Umtausch und Ordnung arbeitet und somit in diesem Zusammenhang immer auf die Proemialrelation verwiesen wird. Im folgenden Kapitel soll nun darauf gesehen werden, inwiefern sich Proemialität als Wirkmechanismus im Rahmen technischer Produktion feststellen läßt, oder besser und umgekehrt: Inwieweit verändert sich das Paradigma der Beschreibung technischer Produktionsprozesse, wenn Technik und Technologie als polykontexturale Phänomene einer strukturalen Beschreibung unterzogen werden? Das heißt aber nicht einfach ein besseres Deskriptionsmodell an die Stelle eines unzureichenden zu setzen, sondern erhebt gleichzeitig die Forderung einer neuen Formation technischer Prozesse, womit die strukturelle Reformulierung immer auch eine der erkannten Komplexität adäquate Reorganisation der Produktionsprozesse bedeutet.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß dem Isomorphieprinzip folgend Positivität und Negation als symmetrisches Umtauschverhältnis beschrieben werden kann, wobei es für das Gesamtsystem der Aussagen irrelevant ist, welche der beiden Seiten bevorzugt wird. Für die Interpretation der Welt jedoch ist es notwendig, daß die beiden Systeme einander ergänzen, d.h. daß sie als einander ebenbürtig betrachtet werden müssen. Da es aber unmöglich ist, gleichzeitig in beiden Systemen zu argumentieren, ohne daß dadurch ein Widerspruch entsteht, bedarf es einer Entscheidung, wodurch die ursprüngliche Symmetrie gebrochen und zwischen den unterschiedlichen Themen ein hierarchisches Ordnungsverhältnis etabliert wird. Dies vollzog die klassische Logik dahingehend, daß sie die Positivität mit dem Sein identifizierte, wodurch der Subjektivität, dem Denken, die untergeordnete Rolle zukam. In dem nunmehr asymmetrischen Verhältnis ergibt sich also ein privilegierter Standpunkt, der die Schwebelage zwischen Positivität und Negation auflöst und auf der Basis dieser Entscheidung eine Ordnungsstruktur erzeugt. Für zwei Ordnungen aber gilt, daß sie sich eher bestreiten als ergänzen, denn *jedes System hält nämlich per se den Anspruch aufrecht, für absolut genommen zu werden.*"<sup>[511]</sup> So hat die Entscheidung für eines der möglichen Motive nicht nur eine inhaltliche Bestimmung des Aussagensystems zur Folge, sondern gleichzeitig wird die Möglichkeit des anderen Subsystems geleugnet. Dieses Zurückdrängen des anderen Themas bedeutet aber auch, daß die Interpretation der Welt prinzipiell unvollständig bleibt. Der Anspruch eines Systems, *alles was es gibt, innerhalb seiner selbst stattfinden zu lassen*"<sup>[512]</sup>, verdeckt jedoch die Notwendigkeit der thematischen Entscheidung, die nicht innerhalb des Systems getroffen werden kann. Fällt die klassische Logik diese Entscheidung dahingehend, daß der designierende Wert das Sein-überhaupt bestimmt, so ist dieses Sein das als Schöpfung Gottes gedachte fertige und vollendete Sein. Wird Sein solcherart als schon gewordenes betrachtet, *als das Entscheidungsergebnis ursprünglicher unentschiedener Verhältnisse*"<sup>[513]</sup>, so findet der Prozeß der Entscheidung in einem unerreichbaren Außen statt und verlangt ein mythologisches Subjekt, dem die Erschaffung zugeschrieben werden kann. Alle Tätigkeiten des (irdischen)

<sup>510</sup> ebd.

<sup>511</sup> E. Meyer: Zählen und Erzählen. Für eine Semiotik des Weiblichen. Wien Berlin 1983. S.164

<sup>512</sup> ebd.

<sup>513</sup> G. Günther: Beiträge III, S.244

Subjekts verkommen zur bedeutungslosen Geschäftigkeit, deren theologische Interpretation als Eitelkeit des Staubes" ein Hinweis darauf ist, daß die *im Schweiß des Angesichts* verrichtete Arbeit des Subjekts nicht Dauerhaftes und Fundamentales produzieren kann, denn Schöpfung bleibt eben jenem göttlichen Subjekt vorbehalten. Ebenso gilt für die klassischen Naturwissenschaften, daß das Subjekt nur negativ verstanden werden kann – als Störung in den zweiwertig formulierten Aussagen über das *objektive* Sein. Wenn es aber darum gehen soll, die Mechanik des Schöpfungsaktes zu verstehen, so heißt dies, die *Arbeit Gottes* als etwas zu nehmen, das ins Diesseits transponiert werden muß. Denn solange es ein absolutes *Außen* gibt, einen unerreichbaren Ort, auf den sich die mythologischen Jenseitserwartungen richten, erscheint jede diesseitige Anstrengung als unwichtig – und alles was sich im Diesseits als widersprüchlich herausstellt, kann ins Jenseits gebannt werden, *wo nichts mehr gewußt wird vom Schweiß der Arbeit und wo die Gedanken leicht und schmerzlos beieinander wohnen.*"<sup>[514]</sup> Vernichtung der Gegensätze in der coincidentia oppositorum bedeutet aber auch, daß sich ein Absolutes etabliert, das allen Gegensätzen vorgeordnet ist und *die Vergöttlichung des Einen betreibt*".<sup>[515]</sup> Das Eine, das Absolute zeichnet sich gerade dadurch aus, daß es alles aus sich entstehen läßt, ohne daß dadurch ein zweites oder Anderes geschaffen würde, sondern das Eine (Gott) schafft letztlich nur sich selbst. Da das Absolute aber zugleich außerhalb des Geschaffenen bleiben muß, bedarf es der göttliche Vernunft, deren Ort das Jenseits ist, wo sich die Identifizierung von göttlichem Denken und Sein im Zusammenfall der Gegensätze ausdrückt.

Diese Identifizierung von Denken und Sein stellt somit den ins Absolute gesteigerten Ausdruck des Isomorphieprinzips dar, das auf diesem Weg auch Gültigkeit für das göttliche Denken erhält. Hier jedoch sind die Begrenzungen des menschlichen Verstandes aufgehoben, ist beispielsweise die Einschränkung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, der nach Aristoteles *zwar für das Zukünftige gelte, aber auf dasselbe nicht mehr anwendbar sei*"<sup>[516]</sup>, für das Absolute nicht mehr zutreffend. Für das Denken gilt also, daß es seiner Struktur nach darauf zielt, aus dieser Welt hinauszudeuten, in jenen metaphysischen Bereich, dessen Ordnung vom Allgemeinen und Endgültigen bestimmt ist, um auf diesem Weg dem intramundanen Denken in der *theoria* einen Sicherheit verheißenden Anhalt an den von irdischer Kontingenz gereinigten ewigen Werten zu suchen. Das Prinzip dieser Ordnung ist die Hierarchie, deren Gipfel jedoch im Diesseits nicht erklommen werden kann. *Wenn die Basis A' - B' die Alternative rot - nicht-rot repräsentiert, dann liegt unter ihr die tiefere Alternative A'' - B'', Farbe - nicht-Farbe und unter der letzteren eine weitere A''' - B''', die sich in einen neuen Dualismus eines weiteren Prädikates auseinandersetzt. Und wie sehr wir auch unsere Alternativen verallgemeinern und dadurch C der absoluten Realitätsbasis A - B nähern, wir erreichen die letztere nie [...] Solange das Ich sich selbst Ich ist und als Subjektivität der Welt gegenübersteht, solange schwebt C als Reflexionsdistanz über der absoluten Ebene A - B [...] Dies ist die faktische Bewußtseins-situation des historischen Menschen, der dank seiner 'Kreatürlichkeit' ewig im Abstand vom Absoluten bleibt und seinen eschatologisch - utopischen Endzustand in der Geschichte niemals erreichen kann.*"<sup>[517]</sup> Daher bedeutet die Orientierung des Denkens auf das Jenseits, daß alle diesseitigen Anstrengungen nur von vorübergehender Bedeutung

<sup>514</sup> a.a.O., S.255

<sup>515</sup> E. Meyer: a.a.O., S.164

<sup>516</sup> G. Günther: Beiträge II, S.177

<sup>517</sup> G. Günther: SdM, S.44

sind, und *es ist nicht zu verkennen, daß in dieser Orientierung auf das Transzendente eine totale Entwertung der Arbeit liegt.*"<sup>[518]</sup>

Das Material der Arbeit ist nun aber nicht das *Sein überhaupt*, das den ersten und höchsten Grund abgibt, sondern vielmehr das von Gegensätzlichkeit bestimmte *Seiende*. Wird diese Gegensätzlichkeit aufrecht erhalten, so gibt es neben dem "Einen" auch einen anderen Grund, der ebenso als der höchste genommen werden kann. Sind somit zumindest zwei Gründe gegeben, von denen keiner aus dem anderen abgeleitet werden kann, bedarf es einer Struktur, die diese nichtreduzierbare Alternative darzustellen vermag. Jedes hierarchische System jedoch läuft per se auf immer nur einen Grund zurück, womit sein struktureller Rahmen für eine solche Darstellung nicht ausreichend ist. Ein heterarchisches System hingegen ermöglicht die Darstellung gleichrangiger Gründe, da für ein solches System es neben dem höchsten Grund noch weitere "höchste Gründe" geben kann, *und daher ist jeder hierarchische Grund auch ein Nicht-Grund, ein abgeleiteter. Der Grund und sein anderer/anderes sind in einem heterarchischen System zu einem komplexen Ganzen verbunden,*"<sup>[519]</sup> wodurch Gegensätzlichkeit vereinigt und vernichtet wird. Eine derartige Struktur kennt kein Jenseits mehr, da das Verhältnis von Innen und Außen gerade die Grenze des Absoluten thematisiert. Das bedeutet aber auch, daß das neu gewonnene Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits nicht durch die Aufhebung bzw. Auflösung der Grenze erreicht wird, sondern daß es nun darum geht, die "Arbeit Gottes" ins Diesseits zu ziehen. Damit ist eine Praxis gemeint, die Schöpfung als Handlung versteht, womit dem Denken ein gleichrangiges Motiv nebengeordnet wird. Mit Denken und Handeln sind also zwei gleichrangige Motive gegeben, wobei das Denken immer hierarchisch in Richtung auf das Jenseits deutet, die Handlung oder der Wille hingegen immer im Diesseits verbleibt. *Wenn es die Aufgabe des Willens und der Handlung ist, ganz im Diesseits zu bleiben, dann darf die Mechanik des Willens sich nicht nach hierarchischen Gesetzen richten. Es ist unvermeidlich, daß sie heterarchisch strukturiert ist. Es gehört zwar zum Wesen des Denkens, daß es niemals sich selbst, sondern das Andere, Allgemeinste und Endgültige will, aber der Wille will letzten Endes nur sich selbst. Er ist seiner innersten Struktur nach zyklisch. Er kann also nirgend aus dieser Welt hinausweisen.*"<sup>[520]</sup>

Mit Hierarchie und Heterarchie sind zwei Ordnungen gegeben, die nicht aufeinander reduziert werden können, sondern in einem komplexen Wechselspiel miteinander verbunden sind, womit sich ein anderes Verhältnis zwischen Innen und Außen konstituiert, das als Simultaneität verstanden werden kann. Da nunmehr verschiedene Standpunkte innerhalb der aus vermittelten Systemen bestehenden System-Ganzheit eingenommen werden können, wird die Grenze zwischen Innen und Außen nicht mehr als das *Obstakel* (Günther) verstanden, sondern markiert einen Strukturwechsel, der von einem vermittelten System aus beschrieben werden kann. Dieser veränderte Begriff der Grenze kann nun auf das Verhältnis von Diesseits und Jenseits derart angewendet werden, daß das Jenseits nicht mehr in seiner metaphysischen Topographie begriffen wird, sondern als das Außerhalb genommen wird, *das die Struktur des Verhältnisses von Innen und Außen 'ist'.*"<sup>[521]</sup> Jenseits, oder eigentlich besser Jenseitigkeit, bringt somit die schematische Je-Andersheit zum Ausdruck, in der sich Innen und Außen begegnen, und wird auf diesem Weg, als Strukturprinzip,

<sup>518</sup> G. Günther: Beiträge III, S.255

<sup>519</sup> J. Ditterich, E. Helleberger, R. Matzka: Organisatorische Vermittlung verteilter Systeme.(=OVvS), S.98. Forschungsprojekt im Auftrag der Siemens-AG in Zusammenarbeit mit R. Kaehr, 9.'84 - 6.'85

<sup>520</sup> Beiträge III, S.257

<sup>521</sup> E. Meyer: a.a.O., S.164



säkular. Die damit eingeleitete *Immanation* des Jenseits bedeutet also nicht, daß die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits aufgehoben wird, es bedarf nun vielmehr einer Handlung, die im Diesseits das zu erbringen vermag, was der mythologische Jenseitsglaube erst für das Eschaton verspricht. *In diesem Sinne also ist das Jenseits als inhaltlicher Bereich vernichtet. Andererseits aber ist es bewahrt und erhalten als Gesetz des Reflexionsprozesses, der sich im Diesseits selber eine Schranke setzt.*"<sup>[522]</sup> Dies ist dann erreicht, wenn die Reflexionen den Denkraum des Jenseits restlos entleert hat und nur jenes absolute Nichts bzw. die totale Negation übrigbleibt."<sup>[523]</sup> Die Grenze selbst, die sowohl Eigenschaft des Diesseits wie des Jenseits ist, und daher weder dem einen noch dem anderen Bereich exklusiv zugeordnet werden kann, muß nunmehr neu beschrieben werden: *Sie ist die Grenze, wo Sein, so wie wir es verstehen, abbricht und sich das Bewußtsein dem absoluten Nichts gegenüber sieht.*"<sup>[524]</sup> Damit aber in diesem Bereich der Negativität keine neuen Mythologeme entstehen können, bedarf es der Arbeit, *den Leerraum der totalen Negativität durch schöpferische Tätigkeit im Diesseits zu erfüllen.*"<sup>[525]</sup> Günther findet diese philosophische Wendung, die die Arbeit an die Stelle des Jenseitsglaubens setzt [...], die sich mehr oder weniger bewußt ausschließlich dem Diesseits zuwendet"<sup>[526]</sup>, bereits bei Hegel angelegt, wenn dieser vom Charakter der Arbeit als *reinem Hervorbringen* und *perennierenden Arbeiten* spricht.<sup>[527]</sup> Kann somit Arbeit für Hegel aber als reiner Selbstzweck nie zu ihrem Ende kommen, und bleibt sie immer noch dem Gegenständlichen verhaftet, so findet sich bei Marx Arbeit als nicht mehr gegenständlich fixierte in einer signifikanten Doppelbestimmung. *Arbeit als absolute Armut. Armut nicht als Mangel, sondern als völliges Ausschließen des gegenständlichen Reichtums.*"<sup>[528]</sup> Eva Meyer erkennt hierin die negative Bestimmung nichtgegenständlicher Arbeit, *als Abstraktion von den Momenten ihrer realen Wirklichkeit (ebenso als Nicht-Wert)*"<sup>[529]</sup>, und sieht ihre positive Bestimmung, *als sich auf sich selbst beziehende Negativität, also als ungegenständliche, d.h. subjektive Existenz der Arbeit*".<sup>[530]</sup> Die Marxsche Formulierung laut dementsprechend: *Die Arbeit nicht als Gegenstand, sondern als Tätigkeit, nicht als selbst Wert, sondern als lebendige Quelle des Wertes. Der allgemeine Reichtum, gegenüber dem Kapital, worin er gegenständlich, als Wirklichkeit existiert, als allgemeine Möglichkeit desselben, die sich in der Aktion als solche bewährt.*"<sup>[531]</sup> Wird Arbeit von Marx einmal als völliges Ausschließen gegenständlichen Reichtums und zum anderen *lebendige Quelle* desselben in zwei nicht aufeinander reduzierbare und sich widersprechende Bestimmungen gefaßt, so können diese Aussagen, will man nicht in dieser Widersprüchlichkeit steckenbleiben, gemeinsam einzig in einem gleichermaßen heterarchisch wie hierarchisch organisierten System aufrecht erhalten werden, d.h. in einem komplexen System.

#### BEISPIEL: HIERARCHISCH-HETERARCHISCH VERMITTELTE SYSTEME AM PARADIGMA DER HARDWARE-PRODUKTION

<sup>522</sup> G. Günther: Beiträge II, S.187. Hervorhebung im Original.

<sup>523</sup> G. Günther: Beiträge III, S.256

<sup>524</sup> ebd.

<sup>525</sup> ebd.

<sup>526</sup> a.a.O., S.255

<sup>527</sup> vgl. G.W.F. Hegel (Ed. Glockner) Bd.XV, S.248

<sup>528</sup> K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt/Wien 1939, S.203

<sup>529</sup> E. Meyer: a.a.O., S.53

<sup>530</sup> ebd.

<sup>531</sup> K. Marx: a.a.O., S.203

Die oben angeführte dialektische Bestimmung der Arbeit stellt ein typisches Beispiel dar, inwieweit auf dem Boden der klassisch-zweiwertigen Logik Komplexität aus Gründen der Widerspruchsfreiheit reduktionistisch dem TND geopfert" werden muß. Es zeigte sich, daß die unilineare Hierarchie zugunsten eines komplexen Systems preisgegeben werden mußte. Innerhalb eines solchen Systems ließe sich dann auch eine Beschreibung nicht gegenständlicher Arbeit geben, die dem Prozeß der Produktion *als* Prozeß gerecht wird. Da der Prozeß niemals ganz im Produkt aufgeht, kann das Verhältnis zwischen Produktionsprozeß und Produkt nicht länger hierarchisch beschrieben werden. Dies insbesondere dann nicht mehr, wenn mit den Bedingungen der zeitgenössischen Hardware-Produktion die Grenzen von Entwicklung, Produktion und Prozeß diffus werden, denn hier *läuft der Entwicklungsprozeß über die gesamte Produktionsdauer hinweg weiter, parallel zum Fertigungsprozeß.*"<sup>[532]</sup> Wird nun aber der Prozeß und das Produkt als gleichrangig betrachtet, so kann weder eine vorrangige Funktionsdefinition noch eine lineare Abfolge von Erzeugungsschritten angegeben werden.

Darüberhinaus fand der lineare Produktionsprozeß, der von einem bereits definierten Produkt ausging und dieses in der Reihenfolge der nötigen Arbeitsschritte erzeugte, seinen Abschluß in einer Funktionsüberprüfung, die nachträglich Konstruktionsplan und Produkt verglich. Mit wachsender Kompliziertheit des Produkts und hinsichtlich der oben angesprochenen Parallellität von Entwicklung und Verfertigung, ergibt sich jedoch eine prinzipielle Unabschließbarkeit der Prüfung. *Nach klassischem Denkmuster erfolgt die Entwicklung und dann die Fertigung, sowie erst die Konstruktion und dann die Verifikation.*"<sup>[533]</sup> Diesem Schema zufolge findet die Produktion eines Produktes in getrennten Phasen statt, wobei der materiellen Produktion eine Simulation des Produktes zur Überprüfung des Funktionsplanes vorausgeht und dieses nach Abschluß der Herstellung auf Fehler durchgesehen wird. Da aber nun wie gesehen die Prüfungsprozesse prinzipiell unabschließbar sind, und sich die klassisch distinkten Produktionsphasen überlagern, treten innerhalb des ursprünglich linearen Ablaufs nunmehr Verzweigungspunkte auf, *an denen der (im Prinzip vorwärts) gedachte Weg des Produktes durch rückläufige Schleifen supplementiert wird, und diese Schleifen umfassen alle Phasen des Produktionsprozesses.*"<sup>[534]</sup>

Ziel des Prozesses ist es, ein Produkt herzustellen, daß keine Fehler aufweist. Da die Überprüfung jedoch unvollständig bleibt, ist es aus prinzipiellen Gründen unmöglich, das klassische 0-Fehler-Ziel zu erreichen. Nun hat man sich mit dieser Situation arrangiert, indem man sich mit möglichst guten Annäherungen zufrieden gab. Es stellt sich jedoch die Frage, welche Organisationsprozesse einer prinzipiell anderen Auffassung vom Verhältnis zwischen Produkt und Produktion entsprechen, denn mit einer geänderten Auffassung von Produktion korrespondiert eine ebenso modifizierte Definition von Produkt. Klassisch werden diese Bereiche mit der dualen Begrifflichkeit von Struktur und Funktion beschrieben, wobei für den Erzeugungsprozeß die Struktur maßgebend ist, für den Gebrauchszusammenhang jedoch die Funktion. *Struktur und Funktion sind Abstraktionen, mit ihnen wird vom konkreten Objekt in zwei Richtungen abstrahiert, in Richtung des Erzeugungskontextes und in Richtung des Gebrauchskontextes. Das Modularitätsprinzip impliziert, daß diese beiden Abstraktionen das Objekt vollständig beschreiben, jedenfalls hinreichend*

<sup>532</sup> J. Ditterich et al.: a.a.O., S.33

<sup>533</sup> a.a.O., S.45

<sup>534</sup> ebd.

vollständig für alle Kontexte, die für das Produktionsunternehmen relevant sind."<sup>[535]</sup> Dabei garantiert das Modularitätsprinzip, das alle Teile des Objekts durch andere Teilobjekte gleicher Funktion ersetzt werden können, ohne das dadurch am Gesamtobjekt etwas geändert wird. Nun ist aber die Elektronik im Zuge der Miniaturisierung bis in quantenphysikalische Bereiche vorgedrungen, und dort heißt das regulative Grundprinzip nicht Modularität, sondern Komplementarität plus Unschärfe. In der Quantenphysik wird der Objektbegriff durch den Prozeßbegriff komplementiert (Teilchen/Welle-Komplementarität), und eine Reduktion auf den klassischen Objektbegriff (und das zugehörige Modularitätsprinzip) ist nur um den Preis einer Unschärfe möglich."<sup>[536]</sup> Komplementarität bedeutet aber, daß zumindest zwei Standpunkte eingenommen werden müssen, die einander ergänzen, ohne daß sie sich auf einen gemeinsamen Definitionszusammenhang reduzieren lassen. Dem entspricht nun eine Produktionsweise parallel ablaufender und sich gegenseitig beeinflussender Prozesse, die jedoch im hierarchischen Schema klassischer Sukzession der Produktionsschritte nicht mehr organisiert werden kann. Denn nunmehr wird die Funktion des Produktes auf mehrere gleichrangige Subsysteme verteilt, die untereinander vermittelt sind, so daß nicht mehr von einem vordefinierten Objekt gesprochen werden kann. Denn dieses wird jetzt von unterschiedlichen Teilsystemen aus entworfen und produziert, so daß Komplexität als eine Eigenschaft des Objektes angesehen werden kann. Das komplexe Objekt ist also nicht mehr Produkt eines von einem vorgängigen Konstruktionsplan determinierten, linearen Herstellungsprozesses, vielmehr kann nun in einem Netz parallel organisierter Abläufe das Produkt definiert, realisiert und verwendet werden.

Dabei ergibt sich ein neues Verhältnis zwischen Definition und Realisierung, denn das klassische Schema der sukzessiven Konkretisierung, kennt, da es auf der Identität des Objektes beruht, nur eine eindeutige Zielsetzung und Zweckdefinition, die von jedem äußeren Zusammenhang absieht. Im Gegensatz zu dieser ideellen Objektkonzeption, geht die polykontexturale Objekttheorie davon aus, daß eine Objektdefinition sich nur aus dem Strukturrahmen der erzeugenden Teilsysteme gewinnen läßt."<sup>[537]</sup> Das Verhältnis von Struktur und Funktion, das im klassischen Fall ein vorher und nachher ist, kann nun aufgelöst werden, indem die Produktion an mehreren Orten parallel organisiert wird. Der unmittelbare Bezug zum materiellen Endprodukt wird zugunsten der Eigendynamik des Prozesses aufgegeben, die durch sich wechselseitig beeinflussende Impulse in Bewegung gehalten wird. In der zur Objekttheorie komplementären Betrachtung der Prozesse zeigt sich, daß die 'Identität' einer komplexen Organisation als Invarianz des Komplexitätsrahmens zu verstehen ist, d.h. Invarianz bei wechselnder Struktur."<sup>[538]</sup> Das Objekt steht dabei im Schnittpunkt mehrerer Bestimmungsbereiche, deren Anzahl die Komplexität des Objekts festlegen. In jede Teildefinition des Objekts muß also der jeweilige Bereich mit einbezogen werden, wobei die Schnittstellen zwischen den Bereichen als Übergänge zu verstehen sind.

Diese Übergänge bedeuten aber nicht einfach nur Weitergabe von Information, da hier zugleich Teildefinitionen und Entscheidungen im Bezug auf weitere relevante Bereiche und Prozeßabläufe neu organisiert werden können. Der Übergang von einem Bereich zum anderen erzeugt einen Transfer-Zusammenhang, insofern die wechselseitigen Impulse nicht mehr die Gestalt von Information haben, sondern von strukturellen Gestalten, die

---

<sup>535</sup> a.a.O., S.43

<sup>536</sup> ebd.

<sup>537</sup> a.a.O., S.67

<sup>538</sup> a.a.O., S.68

*beim Bereichswechsel einen Bedeutungswechsel (Umdeutung), einen Strukturwechsel (Umschreibung), oder einen Funktionswechsel (Umfungierung) erfahren können.*"<sup>[539]</sup>

Der Prozeß der Produktion und die Strukturierung desselben verschränken sich also ineinander, und die dem klassischen technischen Prozeß äußerlichen Positionen, die ihn in seinem Ablauf bestimmten, werden nun in einem komplexen Organisationsnetz miteinander verschränkt. Dabei bestimmt sich die Komplexität des Netzes aus der Anzahl der Bereiche, die intern autonom, untereinander jedoch vermittelt sind. Auf diese Weise muß das klassische Verhältnis von Innen und Außen derart modifiziert werden, daß der dem technischen Prozeß vormals äußerliche Organisationsaufwand einbezogen wird, d.h. der Begriff der Umgebung muß so komplex gefaßt werden, daß heterogene Prozesse miteinander koordiniert werden können. Zwischen System und Umgebung gibt es je nach Komplexität eine vielseitige Relationalität, die von einem heterarchischen System realisiert wird. Obwohl auch in einem hierarchischen System unterschiedliche Standpunkte denkbar sind, müssen diese jedoch in ein Gefüge verschiedener Relevanzstufen geordnet werden, wodurch die auftretenden Impulse, die in den Produktionsprozeß einfließen eher als Störung, denn als Quelle der Kreativität interpretiert werden. Insofern können die strukturellen Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, um mehrere Standpunkte als gleichrangige nebeneinander zu ordnen, in einem hierarchischen System nicht erzeugt werden. Im Gegensatz zu letzterem, kann im heterarchischen System, mittels Umdeutung, Umschreibung und Umfungierung, die Fixierung auf eine einmal gegebene Definition aufgelöst werden, sowie diese Möglichkeit den Standpunkt zu wechseln gleichzeitig bedeutet, daß die Relationen zwischen gleichrangige Systemen von einem jeweils anderen System aus betrachtet und beschrieben werden können.

Gibt es nach klassischem Muster keinen zweiten gleichberechtigten Standpunkt, so ist das Oppositionspaar System/Umgebung gleichbedeutend mit Innen/Außen, wobei diese Alternativsituation unhintergebar, also selber ohne die Möglichkeit einer weiteren Umwelt ist. *D.h. daß ein klassisch definiertes System die Dualität von System/Umgebung annehmen, akzeptieren muß und sie nicht als Ganze negieren bzw. verwerfen kann.*"<sup>[540]</sup> Innerhalb eines heterarchen Systems bedeutet die Möglichkeit des *Negierens der Alternative als Ganzer*, daß eine zusätzliche Operation eingeführt werden muß, denn die klassische bezieht sich nur auf die Dualität von System und Umgebung. Aus dem vorherigen Kapitel ist diese neue Funktion bereits als die *Transjunktion* geläufig. *Heterarchische Systeme sind dem Grad ihrer Komplexität entsprechend nicht bloß mit einem Negationsoperator ausgerüstet, sondern mit mehreren. Daher sind sie multi-negationale Systeme, die in der Lage sind,*

a) eine vielseitige System-Umgebungs-Relationalität zu konstituieren und

b) *Umgebung nicht nur außerhalb des Systems, sondern auch innerhalb des Systems zu bilden.*"<sup>[541]</sup>

Im Zusammenhang mit der Reflexion trat diese Fähigkeit zur Multinegationalität in der Möglichkeit und Notwendigkeit des Systems auf, sich sowohl von seinen Denkgegenständen als auch von seinen Denkprozessen zu distanzieren, um auf diesem Weg neben der umgebenden Umgebung zu einer Umgebung zweiten Grades" zu gelangen.

<sup>539</sup> a.a.O., S.41

<sup>540</sup> a.a.O., S.101

<sup>541</sup> a.a.O., S.100

Dies geschah, ebenso wie in dem hier vorliegenden Kontext, durch die Einführung einer neuen, nicht-klassischen Negation, die in ihrer doppelten Anwendung nicht mehr auf die Position der Ausgangsstufe zurückverweist. Dieser im Rahmen der Reflexionsanalyse als Vermittlung beschriebene Prozeß, zeigt hier nun analog, daß die interne Organisation jedes Systems klassisch ist, wobei sich die Grenzen jedoch qua Vermittlung als überschreitbar erweisen. D.h. zwischen System und Umwelt gibt es sowohl einen Abbruch, als auch die gleichzeitige Möglichkeit des Übergangs, der jedoch auf dem Boden der klassischen zweiwertigen Logik nicht bewerkstelligt werden kann. Dieser Übergang darf allerdings nicht mit Informationsaustausch verwechselt werden, denn der Hinausgang von einem System in ein anderes generiert einen Bedeutungswechsel der Strukturen des Ausgangsbereichs, im Sinn der oben angeführten Umdeutung, -schreibung, -fungierung.

Sind die verschiedenen Bereiche als autonome Zentren zu verstehen, so bedeutet dies zum einen, daß das gegenseitige Anerkennen ihrer jeweiligen Gleichberechtigung eine heterarchische Struktur voraussetzt, zum anderen aber mit der privaten Autonomie innerhalb eines System eine Hierarchie angelegt ist. Letzteres insofern, als sich die Autonomie eines Systems im Hinblick auf die Logik als ein lokaler Bereich verstehen läßt innerhalb dessen die klassische Logik weiterhin vollständige Gültigkeit besitzt, somit also das lokale Festhalten am TND und Satz vom Verbotenen Widerspruch die Bereiche intern strikt zweiwertig und hierarchisch strukturiert. Der Transfer von Information und der gleichzeitig stattfindende strukturelle Bedeutungswechsel zwischen den Bereichen wird von einem Mechanismus gewährleistet, der zwischen den gleichrangigen Systemen vermittelt. Um diesen Vermittlungsprozeß nachvollziehbar und beschreibbar zu halten, ist es notwendig, die Mechanik des Übergangs in einem Formalapparat darzustellen, denn nur so kann jenseits von Spekulationen ein technisches Artefakt entworfen werden, das den Anforderungen eines komplexen Produktionsprozesses entspricht. Folgender Graph zeigt das Grundkonzept der Bereiche sowie der Schnittstellen zwischen den gleichrangigen Systemen.

*Der Wechsel zwischen S1 und S2 ist definiert aufgrund der Systemverschiebung als Umtausch der Zustände zugleich mit dem Systemwechsel, was z.B. heißt: Zweck für S1 wird Mittel für S2, und umgekehrt. In dieser Umtauschrelation ist ein wechselseitiger dynamischer Übergangsmodus gegeben. Nachdem beide Teilsysteme nicht in einem sukzessiven Koppelungsmodus einer Hierarchie stehen, jedes Teilsystem kann als aktives System autonom operieren, aber für den Transfer von Informationen muß der Umtausch der Bedeutungen mitgedacht bzw. realisiert sein. Die Transfers sind aufgrund der Verknüpfungsgraphen, wenn man sie explizit [...] formuliert, gerichtete Übergänge, wo beide Richtungen unterschiedliche Bedeutungszusammenhänge realisieren.*"<sup>542</sup> Somit wird an den Schnittstellen zweier Systeme, also im Bereich der Vermittlung von Heterarchie und Hierarchie, das Verhältnis von Ordnung und Umtausch bestimmt. Die Relation, die die Simultaneität des Umschlags von Heterarchie und Hierarchie, also die Inversion von Operator und Operant erst ermöglicht, ist die Proemialrelation. D.h. der Mechanismus der Proemialrelation oder Proemialität als fundierendes Prinzip komplementärer Inversion, stellt die Rahmenbedingung zur Organisation verteilter Systeme bereit.

Proemialität kann somit, da sie als basales Muster unabhängig von möglichen Objekten gleichsam als Vorspiel einer Theorie der Systeme gedacht wird, verstanden werden als die Bedingung der Möglichkeit der Grundbestimmung von Systemen. Dabei ist die Anzahl der zur Verfügung stehenden Systeme entscheiden für die Komplexität der entstehenden Struktur. Diese geht zwar von den klassischen Baumstrukturen aus, die innerhalb der

<sup>542</sup> a.a.O., S.89

Bereiche hierarchisch realisiert sind, da aber nun auch heterarchische Strukturen entstehen, gibt es neben Figuren zwischen Linie und Stern auch die Möglichkeit des Kreises. D.h. es erschließt sich ein mehrliniges Konzept, in dem auch Selbstrückbezüglichkeit beschrieben werden kann. Dieses Konzept wird von zumindest zwei gleichrangigen Systemen ermöglicht, die durch ein drittes vermittelt werden. Dabei ist das vermittelnde System ein Medium-System, *der Darstellung der Spannweite der Zustandsverkettungen der Systeme in einem direkten Bezug, der sonst über die Systeme verteilten 'äußeren' Zustände der Verteilung.*"<sup>[543]</sup> Das dritte System stellt dann den Ort dar, an dem sich die verschiedenen Konstellationen der autonomen Systeme zeigen, womit man das mediale System als gewissermaßen gemeinsamen Bezugspunkt auch als Kontrollsystem relativ zu den direkt gekoppelten Teilsystemen betrachten kann. *Dieses Kontrollsystem ist aufgrund seiner Struktur von den Teilsystemen selbst erzeugt, es ist kein von einem äußeren Standpunkt erzeugtes normatives Abbildungsmodell.*"<sup>[544]</sup> Damit bedeutet die Ermöglichung unterschiedlichster Relationen zwischen verschiedenen Teilsystemen, daß die entstehende Systemganzheit über Eigenschaften verfügt, die die prinzipiellen Voraussetzungen für Selbstkontrolle bzw. zur Selbststeuerung darstellen. Hierfür muß das Verhältnis zwischen einem System und seiner Umwelt derart bestimmt sein, daß einerseits die strukturelle Differenz zwischen beiden aufrechterhalten bleibt, andererseits aber ein Transfer zwischen System und Umwelt möglich ist. D.h. es ist jene Eigenschaft gefordert, die, im Rahmen polykontexturaler Verteilung und Vermittlung, zwischen System und Umwelt sowohl den Abbruch als auch die Möglichkeit des Überganges gewährleistet.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß technische Prozesse als polykontexturale Phänomene zu begreifen, einen methodologischen, begrifflichen und formalen Apparat liefert, der allererst in der Lage ist, die dem Verfertigungsprozeß inhärente Dialektik von ... Planung – Ausführung – Planung ... in seiner Struktur zu erfassen und abzubilden. Darüberhinaus zeigt sich, inwieweit das solcherart gewonnene Beschreibungsparadigma im gleichen Moment die Neuformation der produktionstechnischen Organisationsformen bedeutet, womit auf einer zweiten Stufe eine dialektische Struktur ausgemacht werden kann, nun zwischen Deskription und Formation. Denn können technische Prozesse als polykontextural strukturiert beschrieben werden, was sie – um eine Anleihe in der Biologie zu machen – genotypisch immer schon sind, so fordert diese Strukturanalyse, ihre Organisation so zu formieren, daß sie auch phänotypisch als solche zu erkennen sind. D.h. die Beschreibung greift zum einen rezeptiv auf das, was schon ist, um im gleichen Moment konstruktiv den status quo neu zu gestalten. Damit ist Beschreibung selber in ein dialektisches Wechselspiel einbezogen, das ihr ein Janusgesicht von Deskription und Konstruktion verleiht.

### 3.3 Polykontexturalität

Wurde in den vorherigen Kapiteln implizit oder explizit mit Begriffen gearbeitet, die genuin Güntherscher Terminologie entstammen, so generierte sich das Verständnis in dem je geforderten Rahmen leicht aus der kontextuellen Setzung. Dies ist zwar im Anschluß an Wittgenstein – einen Begriff zu verstehen, heißt zu wissen, wie er verwendet wird – ein durchaus legitimes Verfahren pragmatisch-ostensiven Definierens<sup>[545]</sup>, jedoch darf darüber nicht vergessen werden, daß diese Termini einem ganz eigenen Kontext und einer ganz

---

<sup>543</sup> a.a.O., S.90

<sup>544</sup> ebd.

<sup>545</sup> Hier Anmerkung von Kopie einfügen!!!

eigenen Genese entstammen. D.h. bei der zugestandenen heuristischen Kraft eines via Kontext geschaffenen Verständnisses, darf eine begriffliche Analyse nicht aus dem Auge gelassen werden, die darauf sieht, wie bestimmte Termini aus einem und für einen jeweiligen Kontext gebildet werden.

Dazu eine kurze Zusammenfassung des bisherigen.

Als ein Grundmotiv zeigte sich die Günthersche Abgrenzung von der klassischen, zweiwertigen Logik, die er als Formalisierung einer einwertigen Ontologie deklariert. Thema der klassischen Ontologie ist das Sein des Seienden und innerhalb der korrespondierenden Logik spiegelt sich dies darin wider, daß ihr nur ein designierender Wert zu Verfügung steht. Der zweite Wert, der als non-designativer nichts bezeichnet, gibt somit den Ort an, auf den das Sein abgebildet wird. Wird damit also zugestanden, daß, wenn Sein gedacht werden soll, es von irgendetwas/wem gedacht werden muß, so tritt dieses etwas, die Subjektivität qua Subjektivität aber nirgends als eigenständiges Thema in Erscheinung, sondern immer nur als Pseudo-Objektivität. Solange das Thema dieser Rationalität das irreflexive Sein ist, sind ihre Prozeduren widerspruchsfrei und entscheidbar. Wechselt aber das Thema und tritt neben das irreflexive Sein auch das Denken dieses Seins als Gegenstand des Denkens, so kann die klassische Logik diese Doppelthematik nicht mehr bewältigen. Es zeigt sich, daß das formale Gerüst mit nur einer Negation und nur einem designativen Wert zu schmal ist, um die auf sich selbst gerichtete Reflexion in ihrer Prozessualität abbilden zu können. Der Überschuß, der dem klassischen Denken erwächst, wird vielmehr in die schlechte Unendlichkeit der Iterationen von Metasprachen abgeschoben, die das Problem auf ewig vor sich herschiebt.

Mit dem hier skizzierten Bild der zweiwertigen Logik ist deren lokale und relative Berechtigung nun keineswegs bestritten, wie dies der Blick auf die Vermittlung verteilter Systeme ja deutlich erwies. Der enorme Erfolg der Technik wäre gänzlich unerklärlich, wenn die klassische Rationalität durch und durch phantasmagorischen Charakter hätte. Was bis hierhin gezeigt wurde und an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben werden soll, ist lediglich, daß die klassische Logik hinsichtlich *komplexer* Strukturen versagt und prinzipiell versagen muß. Hierbei sind als komplexe Strukturen solche anzusehen, die Subjektivität *als* Subjektivität und nicht als objektiven Teil des Seins behandeln, die, anders ausgedrückt, Selbstreferentialität thematisieren. Das bedeutet jedoch nicht eine Transzendentalität der Subjektivität zu behaupten, sondern umgekehrt wird das transzendente Subjekt traditioneller Theoreme säkularisiert", allerdings nicht im Sinne von seiend als irreflexives Datum. Die Günthersche Logik erweist sich somit als eine solche, innerhalb derer Subjektivität als Subjektivität konsistent und widerspruchsfrei formalisiert werden kann. Bereits diese Forderung nach einer Logik, die Subjektivität thematisiert, weist Günther als einen Logiker aus, der die Grenzen der *Logistik*, d.h. der rein formalen und im Formalismus immanent agierenden Logik, hinaus geht, insofern er Logik nie als Selbstzweck begreift, sie vielmehr immer als Interpretament und umgekehrt als Interpretieren auffaßt. Er kritisiert vielmehr, *daß durch die Verdrängung der Ontologie aus dem logischen Bewußtsein die dringend notwendige Kritik dieser Ontologie und ihre Erweiterung durch neue Fundamentalprinzipien völlig unmöglich geworden ist.*"<sup>[546]</sup> D.h. für ihn gibt es keine Trennung von Logik und Ontologie, sondern die eine Seite muß immer auf die je andere bezogen sein, da sie einzeln ihre Daseinsberechtigung verlieren. Denn: *Formale Ontologie und Logik haben beide den Zweck, die Welt in Strukturen Abzubilden*"<sup>[547]</sup> Es

<sup>546</sup> G. Günther: Beiträge II, S.182

<sup>547</sup> G. Günther: Beiträge III, S.140

gilt also zu verhindern, daß die eine Seite sich, in ihrem eigenen Formalismus vergessen, von jeglicher Semantik verabschiedet, während die andere ohne die Möglichkeit zur formalen Abbildung sich in den diffusen Sphären der Spekulation verliert. An die Logik erhebt sich also die Forderung, daß sich für sie *auch eine ontologische Interpretation finden ließe, durch die die philosophische Einheit der Logik gewahrt bleiben würde.*"<sup>[548]</sup> Das bedeutet jedoch nicht, daß Logik und Ontologie zusammenfallen, sie sind vielmehr immer aufeinander bezogene Bereiche, deren Trennung aber deutlich nachvollziehbar bleibt. *We shall define an 'ontology' as an structural system in which the distinction between designating and non-designating values is inapplicable, and which is determined by nothing else but the number of values available. In an ontology all values designate. However, if values permit a division between designation and non-designation, the system in question may be considered a 'logic'.*"<sup>[549]</sup> Anhand dieser Bestimmung läßt sich deutlich erkennen, inwiefern Günthers Rede, auch wenn sie sich in scheinbar bekanntem Territorium bewegt, gleichzeitig immer eine Transformation der geläufigen Begrifflichkeit bedeutet, so daß das Auftreten klassisch determinierter Termini nie dazu verführen darf, in ihm einen Adepten traditioneller Metaphysik zu sehen. Ist also die Trennung und wechselseitige Bezogenheit von Logik und Ontologie deutlich, so soll nun, nachdem im Vorherigen der Gedankengang immer auf die Logik zurückkam, der Blick der damit korrespondierenden Ontologie zugewandt werden. Als diese erscheint aber, insofern Ontologie nun als strukturelles Schema begriffen wird, das sich gänzlich dem Bereich essentieller Wesenssuche" entzieht, die Polykontextualitätstheorie.

### 3.3.1 Der Begriff der Kontextur

Das klassische Denken geht von der elementaren Voraussetzung aus, daß alles, was *ist* eine gemeinsame ontologische Basis hat, die mit dem Begriff *Sein* (hä ontos on) bezeichnet wird, d.h. *das formale Grundthema der klassischen Logik ist das Parmenideische, sich selbst gleiche, unmittelbare Sein-überhaupt, in dem alle Unterschiede des partikulär Seienden in ihren Grund und Ursprung zurückgegangen sind.*"<sup>[550]</sup> Demnach ist die Wirklichkeit aller Objekte die gleiche, als Seiendes ist alles Wirkliche gleich. Um die Struktur dieses Seinsbegriffes deutlicher zu durchdringen, rekurriert Günther auf jene Anfangspassage der *Wissenschaft der Logik*, in der Hegel das Sein bestimmt. *Sein, reines Sein – ohne alle weiteren Bestimmungen. In seiner Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich [...] Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann [...] Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat Nichts, und nicht mehr und nicht weniger als Nichts.*"<sup>[551]</sup> Läßt sich die Identifizierung von Sein und Nichts solchert aus den Bestimmungen des Seins herleiten, so muß auch der umgekehrte Weg die Deckung beider Bereiche zutage bringen. Und in der Tat ist an gleicher Stelle bei Hegel zu lesen: *Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit dasselbe, was das reine Sein ist.*"<sup>[552]</sup>

Auf dem Boden der klassischen, monothematischen Ontologie, deren Thema allein das Sein des Seienden (on hä on) ist, vollzieht deren Formalisierung, die zweiwertige Logik, die Identifikation des Positiven mit dem Sein, während die Negation als nicht-

<sup>548</sup> G. Günther: Beiträge I, S.198

<sup>549</sup> G. Günther: Beiträge II, S.149

<sup>550</sup> G. Günther: Beiträge III, S.140

<sup>551</sup> G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Hrsg.v.G. Lasson, Leipzig 1923, Teil 1, S.66f. vgl. Günther: BdI, S.78

<sup>552</sup> ebd.



designierender Wert einzig in Form des inhaltsleeren Umtauschmechanismus in Erscheinung tritt. Hält man aber an der ontologischen Bestimmung Hegels fest, wonach Sein und Nichts struktural identisch sind, so muß auch die Logik als formalisierte Abbildung der Ontologie diesem Anspruch genügen. Tatsächlich findet sich eine solche Entsprechung innerhalb der Logik, es ist das oben bereits erwähnte Isomorphieprinzip Reinhold Bär's, demzufolge zwar jede Aussage von ihrer Negation verschieden ist, jedoch kein wesentlicher Unterschied zwischen einer Aussage und ihrer Negation besteht. Damit sind beide Bereiche, Sein und Nichts, Positivität und Negation, einerseits klar von einander geschieden, andererseits ist aber an die Stelle der Werthierarchie, die das Sein an ihre Spitze setzte, nun durch das Isomorphieprinzip eine Heterarchie getreten, derzufolge es sinnlos ist, einem der beiden Bereiche eine bevorzugte Stellung einzuräumen. Es zeigt sich also, daß jede zureichende Darstellung der Wirklichkeit sich auf zwei logisch äquivalente und komplementäre Aussagensysteme verteilt", wobei es prinzipiell unmöglich ist, sie auf ein einziges zu reduzieren."<sup>553</sup> Hinsichtlich Positivität und Negativität kann also von zwei strukturell geschlossenen Bereichen gesprochen werden, die eindeutig voneinander unterschieden sind. Ein solcher Bereich aber wird von Günther als eine *Kontextur* definiert. *Die klassische Logik als geschlossene Kontextur ist ein strikt zweiwertiges System, das durch die Prinzipien der irreflexiven Identität, des verbotenen Widerspruchs und das ausgeschlossenen Dritten bestimmt ist. Was dieses System nun zur Kontextur indem von uns intendierten Sinne macht, ist ein zusätzliches Postulat, das dem 'tertium non datur' attached werden muß. Wir stipulieren nämlich, daß die Alternative von Affirmation und Negation so universal sein muß, daß sie durch keinen höheren Bestimmungsgesichtspunkt von Positivität und Negativität in der denkenden Reflexion überboten werden kann."*<sup>554</sup> Was hiermit gemeint ist, wurde bereits mit jenem Beispiel aus dem *Substanzverlust des Menschen* angesprochen, wonach sich die Alternative *rot – nicht-rot* in die allgemeinere Alternative von *Farbe – Nicht-Farbe* aufheben ließ, und dieser Prozeß immer unter einem je höheren Gesichtspunkt ad infinitum vorsetzbar ist. *In diesem Sinne können wir von einer Hierarchie sich in ihrer Allgemeinheit stetig überbietenden 'tertia non datur' sprechen, von denen keines das letzte ist, sondern immer wieder durch einen Bestimmungsgesichtspunkt von stärkerer Universalität überboten werden kann."*<sup>555</sup> Das war gemeint, wenn zuvor von struktureller Geschlossenheit eines Bereiches die Rede war. Denn die infinite Reihe der jeweils übergeordneten Gesichtspunkte für eine bestimmte Alternative ermöglicht zwar eine inhaltlich immer detailliertere Differenzierung, bleibt aber, insofern sie nie aus trinitarischen Axiomatik der klassischen Logik ausbricht, in ihrer Struktur unangetastet. *Unter Kontextur – um es noch einmal zu wiederholen – verstehen wir also einen zweiwertigen Strukturbereich, dem zwar durch seine Zweiwertigkeit eine strukturelle Schranke gesetzt ist, dessen Inhaltskapazität und Aufnahmefähigkeit jedoch unbegrenzt ist."*<sup>556</sup>

### 3.3.2 Diskontexturalität

Im vorherigen Abschnitt wurden Sein und Nichts als zwei struktural geschlossene Bereiche, also als Kontexturen bestimmt, die einander disjunkt gegenüberstehen. D.h. daß die Möglichkeiten und Mittel, die innerhalb eines Bereiches zur Verfügung stehen, niemals dazu ausreichen, den Bereich zu verlassen. Hinsichtlich von Sein und Nichts ist dies völlig

<sup>553</sup> G. Günther: Beiträge III, S.239

<sup>554</sup> G. Günther: Beiträge II, S.187f

<sup>555</sup> a.a.O., S.188

<sup>556</sup> ebd.

unproblematisch nachzuvollziehen. *Jede logische Kette oder jeder arithmetische Zählprozeß, deren wir uns im Bereich des Seins bedienen, finden ein Ende, wenn wir versuchen, die Grenze vom Sein zum Nichts zu überschreiten. Man kann im Nichts weder Schlüsse ziehen noch zählen.*"<sup>557</sup> Ist ein solcher Übergang mit den immanenten Mitteln einer Kontextur nicht möglich, d.h. kann ein Übergang nicht unter Aufgabe der ursprünglichen kontexturalen Struktur vollzogen werden, so stehen sich (mindestens) zwei Kontexturen *diskontextural* gegenüber. Diskontexturalität als *der strukturelle Abbruch, der zwischen zwei Kontexturalitäten existiert*"<sup>558</sup>, findet sich nun nicht nur zwischen Sein und Nichts, es lassen sich vielmehr, gemäß der unendlichen Vielfalt der Kontexturen, unzählige Diskontexturalitäten entdecken. Aber: *It should be kept in mind that, if we postulate a polykontextural Universe, the barriers of discontexturality which now cut through this empirical world, have lost nothing of their intransigency by being multiplied.*"<sup>559</sup> So spielte Diskontexturalität etwa in der Analyse der Subjektivität (Cognition and Volition) mit, insofern das Ich nie in der Lage ist, die Bewußtseinsräume des Du als seine eigenen zu erleben. Da dies in umgekehrter Weise auch für das Du gilt, findet sich hier ebenfalls die von Baer konstatierte Isomorphie der Kontexturen, die sie in ein Verhältnis symmetrischen Umtausches versetzt. Anders gewendet heißt dies, ist *eine zweite Kontextur der ersten in dem von Bär beschriebenen Sinn also zweiwertig und undialektisch isomorph, dann lassen sich diese Prozesse in der zweiten Kontextur spiegelbildlich wiederholen. Das bedeutet nun, daß alle angeblichen Aussagen über das Nichts, in denen man sich negativer Aussageformen bedient [...], in Wirklichkeit nichts anderes sind als maskierte Aussagen über das affirmative reflexionslose Sein! Und wenn Sein und Nichts nur einfache Spiegelungen voneinander sind, dann können wir im Abbild nichts lesen, was wir nicht schon im Urbild erfahren haben.*"<sup>560</sup> Damit ist aber deutlich, daß Diskontexturalität nicht eine Frage inhaltlicher Differenz oder Übereinstimmung ist, d.h. Kontexturen, die sich diskontextural gegenüberstehen, können durchaus mit den gleichen inhaltlichen Bestimmungen gefüllt sein, ohne daß dadurch ihre strukturelle Grenze, und auf die kommt es einzig an, aufgehoben würde. Günther macht dies sehr schön an dem Beispiel von *zwei Seelen und ein Gedanke*"<sup>561</sup> deutlich, wenn er darauf hinweist, daß auch die letzte inhaltlich-gedankliche Kongruenz nicht darüber hinweghilft, daß der eine Bewußtseinsraum (Ich) auf ewig vom anderen (Du) kategorial geschieden bleibt. Es mag an dieser Stelle der Einwand erhoben werden, daß die diskontextural beschriebene Trennung der Bewußtseinsräume von Ich und Du wenn nicht eine Trivialität, so doch ein dem klassischen Denken konformes Schema darstelle, da wohl niemand bislang an einer solchen Trennung gezweifelt habe. Darauf läßt sich zweierlei entgegnen. Zum einen bedeutet das Subjekt als Kontextur zu begreifen, daß sich diese Kontextur gleichrangig neben anderen isomorphen Kontexturen ausmachen läßt, da Kontexturen untereinander heterarch vermittelt sind. Solche isomorphen Kontexturen sind aber durch die Vielzahl der anderen Subjekte repräsentiert, womit diese, im Gegensatz zur klassischen Auffassung, erstmals *als* Subjekte thematisiert werden können, da sie als Du-Subjekt eben nichtmehr in der Form des Objekts auftreten. Ist Subjektivität also *für ewig in vielen kleinen Ichzentren distribuiert*"<sup>562</sup>, und sie als solche auch abbildbar, dann wird damit obsolet, und hierin liegt der zweite Unterschied zur klas-

<sup>557</sup> G. Günther: Beiträge III, S.187f

<sup>558</sup> a.a.O., S.189

<sup>559</sup> G. Günther: Beiträge II, S.305

<sup>560</sup> G. Günther: Beiträge III, S.193

<sup>561</sup> a.a.O., S.188

<sup>562</sup> a.a.O., S.86

sischen Denkweise, daß das Subjekt der Erkenntnis ein hypostasiertes universales Subjekt ist, oder ein Bewußtsein-überhaupt, das unserem Denken Allgemeingültigkeit verleiht."<sup>[563]</sup> Das transzendente Subjekt als metaphysische Hypostase zu demaskieren, heißt somit, den Einheit spendenden, transpersonalen Bereich des Absoluten zu verlassen, der dem klassischen Denken notwendig erwuchs, um das Du des Anderen auf diffuse Weise nicht völlig dem Bereich der irreflexiven Objektivität überantworten zu müssen. Ist aber nun die Subjektivität des Ich sowie die des Du nicht mehr von einem absoluten Subjekt als dem eigentlichen "Träger der Subjektivität an sich" absorbierbar, so erscheint für die Logik der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität in einem neuen Licht, insofern das zweiwertige Verhältnis von Subjekt und Objekt sich in einer Vielzahl von ontologischen Stellen abspielt, die nicht miteinander zur Deckung gebracht werden können."<sup>[564]</sup> D.h. Ich und Du als diskontexturale Kontexturen zu begreifen, liefert allererst die gegenseitige Autonomie der Einzelsubjekte, da sie nicht mehr im transzendentalen Subjekt koinzidieren, und sichert als Konsequenz hieraus, die Autonomie der *logischen Vollzüge in den Einzelsubjekten*".<sup>[565]</sup>

### 3.3.3 Transkontextualität

Wenn bislang von Diskontextualität die Rede war, so wurde diese anhand der Gegensätze von Ich und Du, Sein und Nichts exemplifiziert. Hatte dies seinen legitimen Grund darin, daß bei diesen Beispielen der strukturelle Abbruch besonders drastisch zutage trat, so stellt die hier auftretende Diskontextualität einen Spezialfall dar. Dies insofern, als sich beide Male ein Umtauschverhältnis zwischen beiden Seiten erkennen ließ, oder, um mit Bär zu sprechen, als die Kontexturen jeweils isomorpher Struktur waren. D.h. die bisher angeführten Diskontextualitätsrelationen waren symmetrisch, also ungeordnet, da eine Ordnungsrelation immer Hierarchie impliziert. Die Frage, die sich also aufdrängt, zielt darauf, ob es über die beschriebenen symmetrischen Diskontextualitäten hinaus auch asymmetrische, also nicht-umkehrbare, geordnete diskontexturale Relationen gibt, und wie sie, wenn dies der Fall sein sollte, strukturiert sind.

Daß es solche asymmetrischen Relationen gibt, bzw. geben muß, wird leicht nachvollziehbar, wenn unter kontexturalem Gesichtspunkt die Zeit thematisiert wird. Denn *Zeit ist, strukturtheoretisch betrachtet, nichts anderes als die Aktivierung einer Diskontextualitätsrelation zwischen Vergangenheit und Zukunft*".<sup>[566]</sup> Dies insofern als Vergangenheit und Zukunft struktural geschlossene Bereiche sind, die unüberschreitbar durch die Grenze der Gegenwart voneinander getrennt sind. *Gegenwart aber bedeutet nichts anderes als der Übergang von einer Kontextur zur anderen*"<sup>[567]</sup>, wobei der Übergang einen Strukturwechsel nach sich zieht, also den strukturalen Abbruch, die Grenze der Kontexturen markiert. Daß hier ein Strukturwechsel vorliegt, der eine Klassifikation von Zukunft und Vergangenheit als Kontexturen legitimiert, zeigt sich darin, daß Aristoteles für die Vergangenheit die Anwendbarkeit des TND konstatiert, für die Zukunft lediglich seine Gültigkeit.

Nun läßt sich hinsichtlich der Gültigkeit des Drittsatzes von einer symmetrischen Umtauschrelation sprechen, während die nur auf die Vergangenheit beschränkte Anwendbarkeit als Index der Diskontextualität zu gelten hat. Gleichzeitig beinhaltet Zeit, als Über-

<sup>563</sup> a.a.O., S.85

<sup>564</sup> a.a.O., S.87

<sup>565</sup> ebd.

<sup>566</sup> a.a.O., S.191

<sup>567</sup> ebd.

gang vom Alten zum Neuen aber auch ein Moment der Irreversibilität, denn *das Neue ist nur deswegen neu, weil es nach dem Alten kommt.*"<sup>[568]</sup> Mit der Zeit ist also einerseits eine Diskontextualität gegeben, die andererseits eindeutig asymmetrische Strukturen aufweist.

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß die Zeit, obwohl ihr eine asymmetrische Struktur zugrunde liegt, unter einem bestimmten Gesichtspunkt – hier war es die Gültigkeit des TND – auch als ungeordnete Diskontextualität verstanden werden konnte. Betrachtet man nun die bislang eindeutige Isomorphie von Sein und Nichts, so erhebt sich der Verdacht, ob hinter dieser Eindeutigkeit nicht auch tieferliegende Spuren eines asymmetrischen Verhältnisses liegen können. Ein erneuter Rekurs auf Hegel gibt einen Hinweis, wenn dieser davon spricht, daß Sein und Nichts sich einerseits als Unmittelbarkeiten gegenüberstehen, womit die Isomorphie aufrecht erhalten werden kann. Andererseits aber sind Sein und Nichts auch vermittelt durch die Kategorie des Werdens. Danach gilt für Sein und Nichts als *die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso getrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegensatz verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einem in dem Anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich unmittelbar aufgelöst hat.*"<sup>[569]</sup> Sind Sein und Nichts somit einerseits als kontradiktorisch sich gegenseitig ausschließende Bereiche vollständig voneinander getrennt (unmittelbar), so fällt dieser Gegensatz in der Vermittlung des Werdens zusammen, wenn Sein und Nichts andererseits als koinzident beschrieben werden. Interessant nun ist die Hegelsche Bestimmung dieser Vermittlungsinstanz, die die Trennung und Vereinigung im gleichen Moment zu generieren vermag. *Die Einheit, deren Momente, Sein und Nichts, als untrennbare sind, ist von ihnen selbst zugleich verschieden, so ein Drittes gegen sie, welches in seiner eigentümlichen Form das Werden ist.*"<sup>[570]</sup> D.h. die Einheit, in der Sein und Nichts zur Deckung kommen, umfaßt sie beide und bleibt den beiden Sphären zugleich selbst äußerlich, Sein und Nichts sind *Momente an der Einheit*, deren Addition keinesfalls als Summe die Einheit ergibt. Damit aber ist ein weiterer Spielraum eröffnet, in dem Sein und Nichts sich gegeneinander verhalten können und der über das in der Unmittelbarkeit gegebene wechselseitige Umtauschverhältnis hinausgeht. Stehen sich Sein und Nichts innerhalb dieser Beziehung als Symmetrie isomorpher Größen gegenüber, so bildet sich via Vermittlung eine weitere Relation, nach der sich sowohl das Sein als auch das Nichts zu dem *Dritten* ins Verhältnis setzen können. Dieses Dritte aber ist selbst nichts anderes als die Einheit von Sein und Nichts, womit als neue Relation sich eine Beziehung ausmachen läßt, innerhalb derer sich jeweils ein Verhältnisglied zu der *Beziehung* beider Verhältnisglieder verhält, oder genauer, in der sich ein Verhältnisglied zu dem Verhältnis selbst verhält. Damit ist die Symmetrie, die auf der Basis einer undialektischen Relationstheorie sich in Form des wechselseitigen Umtausches manifestierte aufgebrochen. *Eine dialektische Theorie der Relation muß aber zusätzlich feststellen, daß jedes Verhältnisglied, abgesehen von seiner Beziehung zum anderen, auch noch eine Relation zu dem Umtauschverhältnis selbst hat, das zwischen ihm selbst und dem anderen Relationsglied besteht.*"<sup>[571]</sup> Ist auf diese Weise das Gleichgewicht der beiden Relationsseiten gestört, insofern nun *auf der einen Seite das Sein (oder auch das Nichts) steht und auf der andern Seite jedoch die Umtauschrelation*

<sup>568</sup> ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>569</sup> G.W.F. Hegel: a.a.O., S.67

<sup>570</sup> a.a.O., S.79

<sup>571</sup> G. Günther: Beiträge III, S.194

*von Sein und Nichts, dann stellen in diesem Verhältnis die beiden Relationsglieder ein geordnetes Paar dar. Da sie nicht mehr aufeinander abbildbar sind, besitzt die Relation einen Richtungssinn.*"<sup>[572]</sup>

In relationslogischer Terminologie heißt dies nichts anderes, als daß zusätzlich zu dem Umtauschverhältnis, das zwischen Relator und Relatum besteht, nun ein Ordnungsverhältnis zwischen einem Relator und der Relation markiert werden kann. Dabei stellt sich nun die Frage, wie sich dieses Ordnungsverhältnis konstituiert, oder anders, mithilfe welcher Operation sich der Übergang von einem Relator zu einer Relation vollziehen läßt. Im Fall der Umtauschrelation war dies problemlos, insofern mittels Negation der eine Bereich aus dem anderen hervorging. Damit ist aber gleichzeitig deutlich, daß diese Negation für den neuen Übergang ausscheidet, denn sie ist immer nur imstande, strukturell isomorphe Bereiche im endlosen Wechselspiel ineinander überzuführen. Was nun jedoch benötigt wird, ist eine Mechanismus, der strukturell asymmetrische Bereiche miteinander vermitteln kann, dies dergestalt, daß an die Stelle der ungeordneten Symmetrie eine gerichtete Ordnung tritt. D.h. aber soviel, als daß die wechselseitige Alternative zugunsten eines neuen Themas als Ganze verworfen wird, womit eine Operation angesprochen ist, die im Rahmen der Reflexionslogik bereits in Erscheinung trat: die Transjunktion.<sup>[573]</sup> Sie wurde im vorherigen Kapitel als neue Negationsform beschrieben und an dieser Stelle wird nun deutlich inwieweit dies seine Berechtigung hat, wenn darauf gesehen wird, daß Günther den Übergang zwischen zwei struktural geschlossenen Bereichen in Anlehnung an Hegels *zweite Negation* entwickelt. Denn ist es *charakteristisch für die klassische erste Negation, daß durch ihre Anwendung nie und nirgends eine Anreicherung an kontextueller Struktur erfolgt*", da sie immer nur strukturell isomorphe Bereiche ineinander überführt, so wird *der Übergang von einer Kontextualitätsstufe zur nächsten [...] durch Hegels zweite Negation besorgt.*"<sup>[574]</sup> Die zweite Negation bricht also aus dem Wechselspiel aus, indem sie die Alternative als Ganze neu verortet, wenn diese nun selbst als Verhältnisglied einer neuen Relation erscheint. Und insofern dieses neue Relationsgefüge eine asymmetrische Diskontextualität generiert, innerhalb derer sich eine einzelne Kontextur einer komplexeren Struktur gegenüber sieht, bedeutet dieser Übergang, den Günther unter dem Begriff der *Transkontextualität* faßt, den *Wechsel eines Strukturprinzips.*"<sup>[575]</sup> Damit werden also an keiner Stelle die inhaltlichen Bestimmungen der Kontexturen durch die Transjunktion bzw. die *zweite Negation* verändert, *denn die letztere hat ja nur die Aufgabe, einen neuen und reicheren Strukturzusammenhang an die Stelle des alten zu setzen. Dieser schließt zwar – als Sub-Struktur – die vorangehende Kontextur ein (Hegels 'Aufheben' als Bewahren), aber diese Substruktur hat jetzt ihren universalen, alles-beherrschenden Kontexturcharakter verloren.*"<sup>[576]</sup> Konkret heißt dies, daß die Alternative von Sein und Nichts, *innerhalb* derer die klassische bzw. erste Negation nur ein ständiges Vertauschen der beiden Seiten leistet, nun durch die Transjunktion bzw. *zweite Negation* als ganze verworfen wird, und zwar so, daß sie auf der einen Seite der neuen Alternative sich als Substruktur aufgehoben findet. Dies etwa in der Form, daß die vormals universale Alternative von Sein und Nichts jetzt als ein Verhältnisglied innerhalb der Relation von Irreflexivität und Reflexion erscheint. Damit wäre eine echte Transjunktion gegeben, denn

<sup>572</sup> ebd.

<sup>573</sup> vgl. a.a.O., S.201

<sup>574</sup> a.a.O., S.195

<sup>575</sup> a.a.O., S.189

<sup>576</sup> ebd.

über die bloße Diskontextualität ist das Relationsgefüge nun asymmetrisch, wenn Reflexion (in anderes) als kontextual geschlossener Bereich sich zu Sein und Nichts, jetzt aufgehoben in der Kontextur der Irreflexivität, verhält. (*Die Kontextur des Nichts ist nicht von der Kontextur des reflexionslosen Seins unterscheidbar.*"<sup>[577]</sup>) Dabei zeigt sich aber auch, daß die zweite Negation" in keiner Weise inhaltliche Permutationen innerhalb der nunmehr zur Substruktur transformierten Ausgangsalternative vollzieht, *sondern nur die strukturellen Zusammenhänge gegebener Inhalte 'verändert'*", also *das bis dato geltende logische Prinzip.*"<sup>[578]</sup> Transkontextualität ließe sich also mit ganz schlichten Worten als ein Übergang beschreiben, in dem das, was zuvor alles war, nun zu einem Teil einen umfassenderen Ganzen geworden ist. Damit aber erweist sich Transkontextualität als gleichzeitige Realisation zweier Relationen. Dies ist *erstens die Umtauschrelation zwischen zwei sich gegenseitig ausschließenden Elementarkontexturen; und zweitens die Relation, [...], die uns infolge ihrer Asymmetrie die Möglichkeit gibt, logisch rechts und links und damit ontologisch [hinsichtlich der Zeit] auch vorher und nachher zu unterscheiden.*"<sup>[579]</sup> Dieses doppelt-relationale Gefüge wird also generiert durch zwei Negationen, wobei die erste, klassische Negation den Umtausch leistet, während die zweite", transklassische Negation das Ordnungsverhältnis herstellt, in dem sich eine Einzelkontextur asymmetrisch auf eine Struktur höherer Komplexität bezieht. D.h. *es ist charakteristisch für Hegels zweite Negation, daß jede erneute Anwendung die Komplexität des Gesamtsystems erhöht. [...] Hegels berühmter Terminus 'zweite Negation' ist also im Grunde genommen ein Sammelbegriff für eine Hierarchie von transklassischen Negationen von sich dauernd vergrößernder Reichweite.*"<sup>[580]</sup>

### 3.3.4 Verbundkontextur

Aus dem bisher Gesagten wurde deutlich, daß die Polykontextualitätstheorie das Sein nicht als einen in sich geschlossenen, bruchlosen Bereich auffaßt, unter den sich die Gesamtheit alles Seienden qualitativ ununterschieden – eben als seiend – subsumieren ließe. Vielmehr zeigt sich das Universum durchzogen von einer Vielzahl von Diskontextualitäten, womit sich strukturelle Abbrüche zwischen den jeweils disjunkten Bereichen markieren lassen, die ein solch summarisches Aufaddieren verunmöglichen. Ich und Du sind auf ewig getrennte Bewußtseinsräume, deren immanente Reflexionsprozesse niemals von einem Subjekt identisch erlebt werden können, und wenn sich auch eine strukturelle Identität feststellen läßt, so ändert das nicht daran, daß die Kontexturgrenze zwischen beiden bestehen bleibt. Im Gegenteil liefert erst die als Elementarkontextur begriffene Subjektivität, die struktural identisch über die manigfachen Bewußtseinsräume von Ich und Du distribuiert ist, den Grund, der, ohne auf die Hypostase eines universalen Subjekts angewiesen zu sein, *die Übereinstimmung des Denkens in getrennten Subjektivitäten oder in der Übereinstimmung mit dem Gegenstand erklärt.*"<sup>[581]</sup>

Neben dieser diskontextuellen Trennung der Elementarkontexturen zeigte sich aber auch, daß diese nicht in völliger Isolation nebeneinander existieren, sondern unter gewissen Bedingungen auf bestimmte Weise miteinander ins Verhältnis treten. Als ein solches Verhältnis läßt sich beispielsweise die Transkontextualität erkennen, innerhalb derer sich

<sup>577</sup> a.a.O., S.189

<sup>578</sup> a.a.O., S.190

<sup>579</sup> a.a.O., S.195

<sup>580</sup> ebd.

<sup>581</sup> G. Günther: Beiträge II, S.191

eine über das bloße Umtauschverhältnis hinausgehende Verbindung manifestiert, wenn die Elementarkontextur sich zu dem Verhältnis zweier Kontexturen in Beziehung setzt. Ist auf diese Weise nun ein Beziehungsgefüge zwischen den Kontexturen hergestellt, wobei dieser als Reflexionsprozeß interpretierbare Bezug die Kontexturen jedoch immer noch in Distanz zueinander hält, so wirft dies die Frage auf, ob sich nicht über die Transkontexturalität hinausgehende Verbindungen zwischen Kontexturen feststellen lassen, also *ob sich Einzelkontexturen zu größeren Verbänden oder 'transkontexturalen' Gruppen zusammenschließen können?*"<sup>[582]</sup>

Die Antwort ist eindeutig positiv und es ist problemlos, sich eine solche Verbindung anhand der Elementarkontexturen von *Ich*, *Du* und *Irreflexivität* vorzustellen. Dies etwa dergestalt, daß zwei Subjekte in einen gemeinsamen Dialog über irgendein Thema treten, womit sich ein qualitativ neues Gefüge ergibt, d.h ein Gebilde, das seiner Struktur nach mehr ist, als die Summe seiner Teile. Denn es lassen sich Beziehungen feststellen, die zuvor nicht auftraten, wenn sich nun beide Dialogpartner sowohl aufeinander als auch auf den gemeinsamen Gegenstand beziehen. Damit aber ist es nicht nur sinnvoll, sondern *notwendig*, zweiwertige 'Elementar-Kontexturen' von komplexeren strukturellen Gebilden zu unterscheiden, die wir 'Verbund-kontextur' nennen wollen."<sup>[583]</sup> Es erhebt sich aber dann an dieser Stelle zwangsläufig die Frage, auf welchem Wege sich Elementarkontexturen zu komplexeren transkontexturalen Gruppen zusammenschließen, oder anders, auf welche Weise sich die Vermittlung zwischen ihnen vollzieht. Dabei kann in einer ersten, negativen Bestimmung zunächst die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß diese Vermittlung von einer externen" Instanz geleistet wird, die von außen, als Medium zwischen den beiden Subjekten und dem Objekt positioniert, diesen Prozeß initiiert. Das deswegen nicht, weil damit sogleich die Frage entstünde, wie die Kontexturen und das Vermittlungsmedium selber wieder zu vermitteln seien, damit also das Problem auf eine höhere Ebene verschoben würde. Das bedeutet aber umgekehrt, daß die Vermittlung von den Kontexturen selbst geleistet werden muß. Um dies zu erhellen, soll noch einmal die dem gegebenen Beispiel zugrundeliegende Reflexionssituation skizziert werden. *Zwei Iche 'A' und 'B' beziehen sich im Denken auf ein Objekt 'X'. Schon die platonische Ideenlehre stellt fest, daß dann die Relation 'A  $\emptyset$  X', 'B  $\emptyset$  X' identisch ist. [...] Behaupten wir aber, daß ein logisch relevanter Unterschied zwischen 'Ich' und 'Du' existiert, dann gibt es noch eine weitere theoretische Relation, nämlich die von 'A  $\emptyset$  B'. Und ganz wie die Umtauschrelation von 'X' zu den Ichen theoretisch durch eine Negation bestimmt wird, so muß jetzt das Wechselverhältnis von 'A  $\emptyset$  B' durch eine zweite Negation festgelegt werden. Denn 'A' ist offenkundig nicht 'B'. Jenes 'nicht' aber hat notwendig eine ganz andere logische Bedeutung als die, daß 'A' und 'B' nicht 'X' sind. Die Existenz von zwei Negationsoperatoren erzwingt dann den Übergang zur dreiwertigen Theorie des Denkens."*<sup>[584]</sup> Dreiwertigkeit aber nicht auf die Weise, daß der dritte Wert im Sinne eine feineren Wahrscheinlichkeits- oder Modalitätsunterscheidung zwischen den ursprünglichen Werten angesiedelt ist. (also: 0....1/2....1) Eine solche Mehrwertigkeit, die zum einen keinen echten" neuen Wert liefert, und die zum anderen nicht in der Lage ist zu erklären, warum sie bei dem *einen* neu eingeführten Wert haltmacht, und nicht vielmehr eine infinitesimale Weiterteilung bedeutet (also: 0....1/4....1/2....3/4....1, usw.), nennt Günther intra-klassisch"<sup>[585]</sup>. Im Gegensatz

<sup>582</sup> ebd.

<sup>583</sup> ebd.

<sup>584</sup> G. Günther: Beiträge I, S.27

<sup>585</sup> G. Günther: Beiträge II, S.184

dazu positioniert die transklassische Mehrwertigkeit der dritten Wert außerhalb der Alternative von 0 und 1, und damit jenseits der Polarität von positiv und negativ, als die sie interpretiert werden kann. Aber: *Um keine Mißverständnisse entstehen zu lassen, sei nochmals ausdrücklich zugegeben: alles aktuelle, von einem realen, vorstellbaren Subjekt durchgeführte Denken ist immer und ewig zweiwertig! Wir können uns einfach kein Ich vorstellen, dessen Reflexion nicht der urphänomenale zweiwertige Gegensatz von Denken und Denkgegenstand als logische Formalstruktur zu Grunde liegt.*"<sup>[586]</sup> Damit wird dem Phänomen Rechnung getragen, daß als die strukturelle Geschlossenheit der Elementarkontextur hinreichend bekannt ist, denn letzteres bedeutet nichts anderes, als die intrakontextuelle Gültigkeit der klassischen Logik. Ist also die trinitarische Axiomatik der klassischen Logik innerhalb einer Kontextur vollständig gültig, dann ist eine mehrwertige Logik in dem von Günther intendierten Sinn *nichts anderes als ein System, das uns erlaubt, unserer einzigen 'wirklichen' Logik verschiedene Stellenwerte im System des Bewußtseins derart zu geben, daß jeder Stellenwert mit einer verschiedenen semantischen Bedeutung des sich so wiederholenden zweiwertigen Kalküls verbunden ist.*"<sup>[587]</sup> Hinsichtlich des Problems der Vermittlung erlaubt nun die Mehrwertigkeit in einem ersten Schritt zu erklären, inwiefern die Vermittlung nicht von außen, sondern von den Kontexturen selbst geleistet werden kann, wenn transklassische Mehrwertigkeit bedeutet, *daß wir ein und dieselbe zweiwertige Logik auf verschiedene Bewußtseinsstufen anwenden können und daß diese verschiedenen Anwendungen nicht isolierte Phänomene sind, sondern in gegenseitiger Abhängigkeit sich befinden.*"<sup>[588]</sup> Dies auf dem Weg, daß nun, da die neuen Werte nicht mehr intra-klassisch zwischen der mittels klassischer Negation als Umtauschverhältnis strukturierten Alternative von Position und gesamter klassischer Negation angesiedelt sind, sondern sich jenseits davon befinden, diese neuen Werte nun nicht mehr dazu dienen, *den Unterschied von absolut wahr und absolut falsch zu relativieren, sondern um neue zweiwertige Kontexturen an die klassische Original-Kontextur anzuschließen.*"<sup>[589]</sup>

Was das bedeutet und wie sich dies vollzieht, soll auf der Kontrastfolie der klassischen Logik dargestellt werden. Dort findet sich die Negationstafel, die Werte 1 und 2 als positiv und negativ interpretiert und mithilfe der Negation in ein Umtauschverhältnis überführt.

p	Np
1	2
2	1

Da die klassische Logik nur einen einzigen Negationsoperator besitzt, führt die erneute Anwendung der Negation, wieder zur ursprünglichen Position zurück.

p	Np	N(Np)
1	2	1
2	1	2

Damit zeigt sich formal die intrakontextuelle Zweiwertigkeit, die auf dem Boden der klassischen Logik nicht in der Lage ist, einer Kontextur einen größeren strukturellen Rahmen zu verleihen, da sie in diesem Wechselspiel des Umtausches gefangen bleibt. Darüberhinaus geht aus dieser Tafel in keiner Weise hervor, um welche der oben angeführten Kontexturen es sich handelt. D.h. die klassische Negationstafel ist gegen eine Unterschei-

<sup>586</sup> a.a.O., S.173

<sup>587</sup> a.a.O., S.174

<sup>588</sup> ebd.

<sup>589</sup> G. Günther: Beiträge II, S.192



derung von *Ich*, *Du* und *Irreflexivität* vollständig indifferent, sie beschreibt allein das *Funktionieren* der Negation, *wo* diese Prozesse stattfinden ist nicht ersichtlich. Wurde aber oben davon gesprochen, daß zwischen *Ich* und *Du* ein logisch relevanter Unterschied besteht, und daß die Beziehung der beiden Subjekte untereinander verschieden ist von der, die sie zur Umwelt unterhalten, dann lassen sich also zwischen den drei Entitäten zwei qualitativ verschiedene Beziehungen erkennen. Zum einen ist dies das Verhältnis, das die beiden Subjekte zur Umwelt haben, zum anderen das wechselseitige zwischen *Ich* und *Du*. Wenn nun in einem weiteren Schritt die mehrwertige Logik transklassischer Provinienz ein System bedeutet, daß erlaubt die zweiwertige Logik an verschiedenen Stellen zu verorten, dann ergibt sich für ein dreiwertiges System zunächst

p	N <sub>1</sub> p
1	2
2	1

sowie für das Wertpaar 2 und 3

p	N <sub>2</sub> p
2	3
3	2

D.h. an beiden Stellen ist die klassische Logik intrakontexturell gültig. Schreibt man beide Tafeln in ein Gesamttafel so ergibt sich folgendes Bild.

p	N <sub>1</sub> p	N <sub>2</sub> p	N <sub>2.1</sub> p	N <sub>1.2</sub> p	N <sub>2.1.2</sub> p
1	2	1	2	3	3
2	1	3	3	1	2
3	3	2	1	2	1

Dabei zeigt sich also, daß die klassische Negationstafel wieder auftaucht und daß sich das Umtauschverhältnis von Position und Negation als basales Muster an den übrigen Stellen jeweils wiederholt. Hier wird nun deutlich inwieweit Mehrwertigkeit sich als negationales System nicht mit nur einem Negationsoperator begnügen kann, denn dieser würde den dritten Wert unberührt lassen. Insofern die zweite Negation aber *jenseits* der ursprünglichen Alternative arbeitet, ergeben sich zwei direkte Umtauschverhältnisse zwischen

1 2

und

2 3,

sowie ein drittes, vermitteltes Umtauschverhältnis zwischen

1 3.

Dem entspricht aber nun in ontologischer Interpretation der Fall dreier geschlossener Elementarkontexturen, die sowohl intrakontexturell zweiwertig organisiert, als auch untereinander vermittelt sind. Anders ausgedrückt *besteht die einfachste Form einer Verbund-Kontextur also aus drei Elementarkontexturen. Man kann aber auch sagen, daß eine Verbund-Kontextur ein mehrmaliges, relativ unabhängiges Auftreten der klassischen Logik an verschiedenen ontologischen 'Wertstellen' bedeutet.*<sup>590</sup> Auf das angeführte Beispiel des Dialogs ist dieses Schema, nach dem der Wert 2 die vermittelnde Rolle zwischen 1 und 3 übernimmt, nun leicht zu transferieren, wenn darauf gesehen wird, daß die Irreflexivität

<sup>590</sup> a.a.O., S.192

nicht nur als gemeinsames Thema fungiert, sondern auch als die gemeinsame Umwelt auftritt, in der sich die beiden Subjekte begegnen. Der unlösliche Nexus von Negation und Vermittlung findet sich sehr klar bei Rudolf Kaehr zusammengefaßt, wenn dort die transklassische Logik beschrieben wird als *ein multinegationales System. Im Gegensatz zu den verschiedenen orthodoxen mehrwertigen Negationen, die intrakontextual definiert sind, bilden die polykontextualen Negationen einen Vermittlungszusammenhang zwischen verschiedenen Kontexturen. Jede einzelne Kontextur besitzt ihre eigene Negation. Da die Kontexturen transkontexturell vermittelt sind, produziert die Negation in einem System die Permutation der anderen Systeme. In der zweiwertigen Logik fällt die Negation mit der Permutation zusammen. Isoliert betrachtet bilden die verschiedenen Negationen einen Isomorphismus:  $N1 = N2 = N3...$  Als Ganzes bilden sie eine Permutationsgruppe, die Eigenschaften besitzt, die der Struktur der klassischen Negation fremd sind.*"<sup>[591]</sup> Das Problem der Verbundkontextur stellt sich somit als Vermittlungsproblem dar, wobei diese Vermittlung auf dem Boden der klassischen, mit nur einem Negationsoperator ausgestatteten Logik nicht vollziehbar ist. Erst die *zweite Negation* (Hegels), die jenseits der ursprünglichen Alternative operiert, indem sie diese verwirft, leistet diese Vermittlung zwischen den Kontexturen. *D.h. in allen [Kontexturen] gilt die klassische Logik lokal. Aber die klassische Logik nicht für den trans-kontexturellen Übergang von einer gegebenen ontologisch-kontexturellen Lokalität zur nächsten.*"<sup>[592]</sup> Für die der Stellenwertlogik zugrundeliegende Ontologie, die Polykontextualitätstheorie, ist also das Gesamt der Wirklichkeit *nicht als eine einheitliche Elementarkontextur zu verstehen, sondern als ein unendliches System sich gegenseitig komplementierender und durchdringender Elementarkontexturen, die sich zu höheren strukturellen Einheiten zusammenfassen, die wir Verbund-Kontexturen genannt haben. Die Welt hat unendlich viele ontologische Orte, und in jedem ist sie, wenn derselbe isoliert betrachtet wird, durch ein zweiwertiges System darstellbar. Eine Koexistenz dieser Orte aber kann nur in einem mehrwertigen System beschrieben werden*".<sup>[593]</sup>

In diesem Kapitel wurden einige zentrale Begriffe der Güntherschen Polykontextualitätstheorie etwas eingehender untersucht, wobei sich diese terminologische Durchsicht nicht als hermeneutischer Selbstzweck versteht, sondern quasi postum die theoretische Genese und Verankerung einiger Eckpfeiler der Theorie nachzuzeichnen sucht, die in ihrem Wirkmechanismus bereits in den vorherigen Kapiteln zum tragen kamen. Insofern fiel die Auswahl, und eine solche kann es in bescheidenem Maße immer nur sein, auch nicht zufällig aus, sondern bemühte sich, thematisch das einzugrenzen, was innerhalb des hier verfolgten Rahmens von besonderer Relevanz ist. D.h. in diesem Kapitel sollte der systematische Rahmen detailliert erörtert werden, innerhalb dessen sich die oben dargestellten Analysen von Subjektivität, Reflexion und Technik ereigneten, bzw. galt es das implizit bereits immer verwendete Instrumentarium in seinem Entstehungshorizont zu verorten.

Andererseits zeigt von hier aus ein Blick etwa auf die zuvor beschriebenen technischen Produktionsprozesse, inwieweit die Applikation des Güntherschen Ansatzes, die Welt pluriversal" als komplementär vermitteltes Gefüge struktureller Komplizität und Komplexität zu begreifen, diesen nicht als subtil-philosophisches Gespinnst, sondern als das gerade im Bereich der Technik dringend benötigte Beschreibungs- und Reformierensparadigma erweist.

<sup>591</sup> R. Kaehr: Materialien. S.58f

<sup>592</sup> G. Günther: Beiträge III, S.200

<sup>593</sup> G. Günther: Beiträge II, S199. Hervorhebung im Original.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <[www.vordenker.de](http://www.vordenker.de)> by *E. von Goldammer*

---

Copyright 2007 © joachim castella  
*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](mailto:webmaster@vordenker.de)

---

**vordenker**

ISSN 1619-9324

**How to cite:**

Castella, J. "Gotthard Günther: Innen wie Außen", [www.vordenker.de](http://www.vordenker.de) (Sommer, Edition 2007) J. Paul (ed.)  
URL: [http://www.vordenker.de/pkl/jc\\_innen-wie-aussen.pdf](http://www.vordenker.de/pkl/jc_innen-wie-aussen.pdf)