

Gotthard Günther

Beiträge zur Grundlegung  
einer operationsfähigen  
Dialektik

Zweiter Band:

Wirklichkeit als Poly-Kontextualität

Reflexion – Logische Paradoxie – Mehrwertige  
Logik – Denken – Wollen – Proemielle Relation –  
Kenogrammatik – Dialektik der natürlichen Zahl –  
Dialektischer Materialismus





G. GÜNTHER · ZUR OPERATIONSFÄHIGEN DIALEKTIK II



GOTTHARD GÜNTHER

Beiträge zur Grundlegung  
einer operationsfähigen Dialektik

Zweiter Band:

Wirklichkeit als Poly-Kontextualität

Reflexion – Logische Paradoxie – Mehrwertige Logik –

Denken – Wollen – Proemielle Relation –

Kenogrammatik – Dialektik der natürlichen Zahl –

Dialektischer Materialismus

FELIX MEINER VERLAG HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0462-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2555-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1979. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Vorbemerkungen. . . . .	VI
Vorwort . . . . .	VII
Logistischer Grundriß und Intro-Semantik . . . . .	1
The Tradition of Logic and The Concept of a Trans-Classical Rationality . . . . .	116
Analog-Prinzip, Digital-Maschine und Mehrwertigkeit . . . . .	123
Information, Communication and Many-valued Logic. . . . .	134
Many-valued Designations and a Hierarchy of First Order Ontologies. . . . .	149
Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Wissenschaftstheorie . . . . .	157
Das Rätsel des Seins . . . . .	171
Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik. . . . .	181
Cognition and Volition . . . . .	203
Natural Numbers in Trans-Classic Systems . . . . .	241
Natürliche Zahl und Dialektik . . . . .	265
Life as Poly-Contextuality . . . . .	283
Das Janusgesicht der Dialektik . . . . .	307
Nachweis der Erstveröffentlichungen . . . . .	336

## VORBEMERKUNGEN

Die ersten fünf Beiträge des vorliegenden Zweiten Bandes entstanden in den Jahren 1959 bis 1968. Sie gehören ergänzend in den thematischen Bereich des Ersten Bandes, der grundlegende Arbeiten enthält, die der Verfasser von 1937 bis 1966 zur Analyse der transzendental-dialektischen Theorie der Reflexion, ihrer strukturellen Analyse im Rahmen seiner „transklassischen“ Logik (ausgearbeitet zunächst als „Stellenwerttheorie“ und „Morphogrammatik“) und zur Kritik der Grenzen der in der „aristotelischen“, zweiwertigen Logik begriffenen Rationalität veröffentlicht hat.

In den folgenden Beiträgen wird das Konzept der transklassischen Logik in der Theorie der Relationen, am Begriff der natürlichen Zahl und dem des Lebens und des Wirklichen weiterentwickelt. Philosophisch wendet sich der Verfasser über das aus dem Idealismus übernommene Subjektivitätsproblem hinaus einem dialektisch verstandenen, „poly-kontexturalen“ Materiebegriff zu, strukturwissenschaftlich den zahlentheoretischen Grundlagen einer dialektischen Arithmetik.

Im Dritten Band wird die Thematik des Ersten Bandes nochmals weiterverfolgt werden, insbesondere mit der deutschsprachigen Parallele zu dem im Zweiten Band veröffentlichten Beitrag „Many-Valued Designations...“, die unter dem Titel „Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte“ neben der Strukturanalyse der Stufung der Reflexion die Stellenwertlogik durch ein zweites Vermittlungsprinzip – die „Kontextwertlogik“ – ergänzt. In dem ebenfalls dort erscheinenden Beitrag „Logik, Zeit, Emanation und Evolution“ wird der Schritt von der speziellen „Morphogrammatik“ zur allgemeinen „Kenogrammatik“ vollzogen, der für Günthers „poly-kontexturalen“ Aufbau des Systems der natürlichen Zahlen und das korrespondierende Verständnis von Wirklichkeit und Leben eine grundlegende Rolle spielt.

Soweit irgend möglich erfolgte der Druck der hier zusammengefaßten Arbeiten fotomechanisch auf der Grundlage der Erstveröffentlichungen. Sämtliche Beiträge wurden nochmals durchgesehen und korrigiert. Den beteiligten Verlagen sei für das Erteilen der Abdruckgenehmigung herzlich gedankt.

Damit Zitate nach den Erstveröffentlichungen auffindbar bleiben, wurden die ursprünglichen Seitenangaben in den neu gestalteten lebenden Kolumnentiteln jeweils innenstehend wiedergegeben, während die neue durchlaufende Paginierung außen angeordnet wurde.



## VORWORT

Trotz aller Heterogenität der schon im Ersten Band gesammelten Aufsätze – einer Heterogenität, die sich von geschichts- und transzendentalphilosophischen Analysen bis zur arithmetisierenden Strukturtechnik erstreckt – sind sämtliche in den drei Bänden dargebotenen philosophischen Versuche einem Thema gewidmet. Es handelt sich nämlich um den Nachweis, daß eine geschichtliche Epoche allergrößten Formats ihrem unwiderflichen Ende zugeht und daß ihr Ende auch die Theorie jenes Denkens umfaßt, das unser Leitstern während der letzten Jahrtausende gewesen ist. Der historische Abbruch, der hier erfolgt ist, ist in dem weiter unten folgenden Aufsatz „Das Janusgesicht der Dialektik“, was die traditionelle Logik anbetrifft, in den folgenden Sätzen angedeutet worden: „Die klassische Logik lehrt die Gesetze des Denkens, wie sie sich in dem abgeschlossenen Raum des endlichen menschlichen Bewußtseins abspielen. . . , die Hegelsche Logik aber lehrt, wie längst und oft genug bemerkt worden ist, nicht die Gesetze des Denkens, . . . sondern die logischen Bewegungsgesetze der totalen Wirklichkeit.“ Das hat größere Konsequenzen, als man sich gemeinhin klarmacht. Das menschliche Bewußtsein repräsentiert nur einen infinitesimalen Aspekt des Universums und dementsprechend auch nur einen minimalen Bereich der Gesamtheit aller möglichen logischen Strukturen. Dieser Unterschied kommt ganz elementar schon zwischen zweiwertiger und generell mehrwertiger Logik zum Ausdruck. Die Gesetze dessen, was ein Mensch für Wahrheit hält, sind erschöpfend im System der Zweiwertigkeit darstellbar; und schon, wenn der Theologe von der Dreieinigkeit Gottes spricht, sieht er sich gezwungen, die Idee des Mysteriums zur Unterstützung zu rufen, weil der intendierte Sachverhalt sich menschlicher Rationalität angeblich entzieht. Es ist aber ein durch nichts bewiesener Glaubenssatz, daß alle exakte Rationalität dort aufhören muß, wo direktes menschliches Verstehen versagt. Da dieses Verstehen aber in seiner unmittelbaren elementaren Evidenz fest an die menschliche Sprache gebunden ist, muß mit einem partiellen Versagen des Denkens auch sein ursprüngliches Vehikel, die konventionelle Sprache, versagen. Speziell in der Physik ist schon lange darauf hingewiesen worden, daß gewisse naturwissenschaftliche Tatbestände sich überhaupt nicht mehr in normaler Umgangssprache ausdrücken lassen, sondern nur behelfsmäßig vermittels einer mathematischen Kunstsprache. Die Zahl solcher Kunstsprachen vermehrt sich heute seit der Entwicklung der Computertheorie sehr schnell. Das sind jedoch alles nur Bruchstücke, um irgendwelchen speziellen, engen Interessenbereichen zu dienen. Damit aber drängt sich immer stärker die neue Frage auf, ob es nicht möglich wäre, eine wissenschaftliche

Universalsprache zu entwickeln, die die menschlichen Umgangssprachen transzendiert, aber doch in einem tieferen Sinne aus ihnen hervorgeht und sie ergänzt. Für den Mythos hat es eine solche Universalsprache ja in uralten Zeiten gegeben, worauf unter anderen Erzählungen die Geschichte vom Turm zu Babel hinweist.

Die Stärke der modernen Kunstsprachen ist zugleich ihre tödliche Schwäche. Da sie sich bemühen, so exakt und eindeutig wie möglich zu sein, fehlt in ihnen etwas, was den Umgangssprachen ihre eigentliche Tiefe gibt, nämlich die Vieldeutigkeit bestimmter Begriffe, die zu dem Problem des sinnvollen hermeneutischen Verstehens führt. Worum es hier geht, das ist allen denjenigen Computeringenieuren bewußt, die sich bemühen, eine Maschine zu konstruieren, die einen Text aus einer Sprache in eine andere übersetzt. Es sei an die scherzhafte Anekdote erinnert, gemäß der ein Computer die Aufgabe hat, das Sprichwort: „Aus den Augen, aus dem Sinn“ ins Englische zu übersetzen und als Resultat den bündigen Ausdruck produziert: „Un-sichtbarer Idiot“. Ganz klar: Was aus den Augen ist, das sieht man nicht, und was außerhalb des Sinnbereichs ist, das ist idiotisch. Wir alle wissen, daß vermittels der Vieldeutigkeit der Umgangssprache sich dem Denken Verständnisdimensionen eröffnen, die den exakten Kunstsprachen nicht zugänglich sind.

Die Frage ist, ob dieser Mangel der spezialisierten künstlichen Ausdrucksweise ein prinzipieller oder ein vorläufiger ist. Engt man das Problem auf diese primitive Alternative ein, so kann hier überhaupt keine sinnvolle Antwort gegeben werden. Man kann nur sagen: es ist prinzipiell eine Sprache entwickelbar, die sich den Natursprachen asymptotisch nähert, und die Entwicklung einer solchen Sprache ist ein Bedürfnis von höchster Dringlichkeit. Wenn die hier in den „Beiträgen“ gesammelten Aufsätze etwas zeigen sollen, dann ist es dies: daß die theoretische Reflexion heute in Dimensionen vorstößt, in denen die ursprüngliche Intuition, die die klassischen Denkvollzüge geleitet hat, völlig versagt, und daß das theoretische Begreifen sich Denkprothesen bauen muß, die ihm weiterhelfen. Soweit es sich um unsern Körper handelt, sind wir seit Jahrtausenden gewohnt, die Funktionsfähigkeit unserer Glieder durch Prothesen in fast unvorstellbarem Maße zu erhöhen. Wenn wir nach China wollen, so fällt es normalerweise niemandem ein, sich ausschließlich seiner Beine zu bedienen. Für diesen Zweck bauen wir uns Fortbewegungsprothesen wie Wagen, Flugzeuge und Schiffe. Wenn wir sehen wollen, produzieren wir entsprechende Prothesen, die die Sehkraft unseres Auges verstärken, wie Mikroskope, Brillen und Fernrohre. Und mit elementaren Rechenmaschinen intensivieren wir unsere arithmetischen Fähigkeiten. Soweit aber das reine sinnbelebte Denken in Frage kommt, schreckt der Durchschnittsmensch vor analogen maschinellen Vorrichtungen zurück, weil gefühlt wird, daß etwas völlig Neues geleistet werden muß. Alle bisherigen Maschinentypen haben die grundsätzliche Eigenschaft, daß sie tote Apparate sind und daß in ihnen nirgendwo etwas angelegt ist, was bei wei-

terer Entwicklung dazu führen könnte, daß sie einmal Leben darstellen. Von einer Denkprothese aber müßte man erwarten, daß in ihrer Konstruktion etwas impliziert ist, was letztlich auf eine *imitatio vitae* hin tendiert. D. h., in sie muß eine Affinität zum lebendigen Denkprozeß eingebaut sein, sonst kann sie ihre Aufgabe nicht erfüllen.

Wir hatten weiter oben als charakteristischen Unterschied von Natur- und Kunstsprachen den Umstand angegeben, daß die Kunstsprachen der mythischen Hintersinnigkeit und Mehrdeutigkeit der Natursprachen nicht gewachsen sind. Nun gibt es aber eine elementare Form des Hintersinnigen, die man den Maschinen auch heute schon beibringen könnte, wenn einmal die mathematischen Vorarbeiten dafür geleistet würden. Jeder Leser der Hegelschen Werke weiß, wie eng bei diesem Philosophen die Doppel- und Mehrdeutigkeit des philosophischen Ausdrucks mit dem Prozeß des Reflektierens durch Negation verbunden ist. Was die Hegelschen Texte aber schmerzlich vermischen lassen, ist eine konsequent durchgeführte Theorie des Negativen, die vor allem partielle und totale Negation präzise scheidet und speziell angibt, wieviel partielle Negationen in einem gegebenen Objektbereich überhaupt möglich sind.

Es kann selbstverständlich nicht die Aufgabe dieses Vorworts sein, eine detaillierte Theorie der Negativität derart zu entwickeln, daß sie die Hintersinnigkeit des geistig belebten Sprechens aufzeigt. Aber da die in diesen beiden Bänden gesammelten Aufsätze über sich hinausweisen, scheint es doch empfehlenswert, wenigstens kurz anzudeuten, wohin der Weg vorerst gehen soll.

Wir beginnen mit einem elementaren Sachverhalt, der jedem bekannt sein muß, der sich mit der philosophischen Relevanz der Logik beschäftigt. Es stehen uns zur Verständigung affirmative und verneinende Aussagen zur Verfügung. Und jedermann, der philosophisch reflektiert, weiß, daß wir vermittle einer doppelten Verneinung zur Affirmation zurückkehren. Für das unbefangene Bewußtsein ist die einfache affirmative Aussage und die Affirmation, die über die doppelte Verneinung geht, dasselbe. Die zweite Verneinung scheint nichts weiter zu tun, als die erste Verneinung wieder zu annullieren. Liest man die Hegelsche Logik, dann stößt man jedoch auf einen subtilen Sachverhalt, dem die bisherige Interpretation der Negativität nicht mehr genügt. Ein unmittelbares affirmatives Weltdatum  $p$  ist nicht mehr dasselbe, wenn es durch einen Negationsprozeß: nicht (nicht  $p$ ) hindurchgegangen ist. Mit diesem Negationsprozeß hat sich das ursprüngliche  $p$  — um es einmal recht hochtrabend auszudrücken — eine Reflexionsgeschichte erworben.

Mit dieser Einsicht sind wir auf den ersten Spuren zu einer möglichen Hintersinnigkeit der Kunstsprache. Wir können nämlich einmal in demselben  $p$  einen Ausdruck sehen, der noch von keinem Reflexionsprozeß belastet ist — Hegel nennt das Unmittelbarkeit —, oder wir können dasselbe  $p$  als Resultat einer reflexiven Spiegelung deuten. Dieser Doppeldeutigkeit von  $p$  ent-

spricht die Tatsache, daß wir mit denselben sprachlichen Ausdrücken einmal die Welt außer uns und das andere Mal den denkerischen Prozeß ihrer Abbildung meinen. Bekanntlich ist in der Geschichte der Philosophie viel Streit darüber entstanden, ob in einem gegebenen Fall ein objektives, von uns unabhängiges Ansich oder ein subjektiver Wiederholungsprozeß gemeint war. Für Hegel war es ganz klar, daß das reflektierende Denken dieser Doppelsinnigkeit von  $p$  nicht gewachsen sein konnte, solange es nicht in der Lage war, die beiden ursprünglichen Bedeutungen auch begrifflich zu trennen. Zu diesem Zwecke führte er seine berühmte und berüchtigte „zweite Negation“ ein, die auf den Gegensatz von reflektiertem und nichtreflektiertem  $p$  ihrerseits reflektiert. Es ist ganz müßig, darum zu streiten, ob diese zweite Negation ein Operator sui generis ist oder wieder der erste Operator, aber diesmal auf einen anderen Gegenstandsbereich angewandt. Der Verf. der hier gesammelten Aufsätze hat im ersten Stadium seiner Entwicklung der Mehrwertigkeit von einem zweiten, neuen Operator gesprochen. Aber seine Auffassung der mehrwertigen Logik läßt sich ebenso gut entwickeln, wenn wir in der zweiten Negation Hegels nichts anderes sehen als die traditionelle klassische Negation, wiederholt in der Anwendung auf einen neuen ontologisch autonomen Gegenstandsbereich. Ging es in der ersten Anwendung um die Thematik der Dingwelt, geht es das zweite Mal in erster und primitivster Annäherung um die Welt der Subjekte. Was dann aber zu dem rätselhaften Charakter der sogen. Hegelsprache beigetragen hat, ist das klassische Vorurteil, dem dieser neben Plato allertiefste philosophische Geist unterlag, daß man jene zweite Negation nicht formalisieren könnte.

An diesem Punkte müssen wir uns von Hegel trennen, und um die Hinter-sinnigkeit des Denkens weiter verfolgen zu können, designieren wir logische Werte durch die Reihe der natürlichen Zahlen. Unter einem Negationsprozeß wollen wir unter diesen Umständen nichts anderes verstehen als ein unbeschränkt fortlaufendes Umtauschverhältnis jeder beliebigen Zahl entweder mit der ihr unmittelbar folgenden (wenn wir in der Zahlenreihe vorwärtsgehen) oder der ihr unmittelbar vorausgehenden (wenn wir der Zahlenreihe rückläufig folgen). Die Negationsoperatoren selber wollen wir dementsprechend durch die Sequenz  $N_1, N_2, N_3, \dots$  bezeichnen. Fügt sich eine Negationsoperation unmittelbar an die andere, so schreiben wir das  $N$  nur einmal an und lassen dann nur die Indices folgen.

Fassen wir dann den Hegelschen Ausdruck „zweite Negation“ ganz wörtlich auf, so ergibt sich, daß der bekannten klassischen Negationstafel

$$\begin{array}{c|c} p & N_1 p \\ \hline 1 & 2 \\ 2 & 1 \end{array} \quad (1)$$

dann die analoge Tafel

$$\begin{array}{c|c} p & N_2 p \\ \hline 2 & 3 \\ 3 & 2 \end{array} \quad (2)$$

folgen muß. Will man jetzt  $p$  auf negative Weise ausdrücken, so kann das auf zweierlei Weise geschehen: entweder man schreibt

$$p \equiv N_{1.2.1.2.1.2}p \quad (3)$$

oder

$$p \equiv N_{2.1.2.1.2.1}p \quad (4)$$

Damit ist folgendes geschehen: die implizierte Zweideutigkeit, die in der klassischen Logik in der Formel

$$p \equiv N_{1.1}p \quad (5)$$

rein negativ nicht ausgedrückt werden kann und sich auf den Gegensatz von positivem  $p$  und negativem  $p$  verteilt, erscheint jetzt ausschließlich reflexiv in (3) und (4) in den jeweilig 6 Negationsfolgen. Dabei entsteht selbstverständlich eine neu implizierte Mehrdeutigkeit, die in dem Gegensatz zwischen positivem  $p$  und seinen Negationen investiert ist. Trinität involviert also tiefer gesehen bereits Dreideutigkeit, einmal positiv und zweimal negativ, was in den theologischen Spekulationen zur Dreieinigkeit ziemlich deutlich zum Ausdruck kommt.

Jedermann kann sich durch Durchführung der Negationsoperationen von (3) und (4) selber davon überzeugen, daß der Weg durch die negativen Reflexionspositionen, durch die  $p$  schließlich wieder zu sich selbst, d. h. zur affirmativen Ausgangsposition zurückkehrt, in den Fällen von (3) und (4) nicht derselbe ist, was eine durch die Negation vermittelte Mehrdeutigkeit produziert, die in exaktester Weise darstellbar ist.

Aber wie wir wissen, ist mit einfacher Doppeldeutigkeit das Hintersinnige der Natursprachen nicht im Entferntesten erschöpft. Es ist natürlich, daß sich für die weitere Offenlegung der sinnhaften Tiefendimensionen der Natursprachen jetzt der Fortgang zur Vierwertigkeit u.s.w. anbietet.

Da wir hier bereits in einem sehr reichen Feld von Reflexionsprozessen landen, soll hier nur ein Beispiel gegeben werden, das wir dem weiter unten folgenden Aufsatz „Das Janusgesicht der Dialektik“ entnommen haben. Will man  $p$  vierwertig negativ ausdrücken, so sind, wenn man den Ehrgeiz hat, eine „totale“ Negation zu produzieren, 24 Negationsschritte notwendig. Als mögliches Beispiel schreiben wir an:

$$p \equiv N_{1.2.3.2.3.2.1.2.1.2.3.2.3.2.1.2.1.2.3.2.3.2.1.2}p \quad (6)$$

diese Folge ist „total“, weil sie sämtliche überhaupt möglichen Permutationen der 4 in Frage kommenden Werte anführt. Sie ist aber nicht redundant, weil jede Permutation im Negativstatus nur einmal auftritt. Die Frage liegt nahe, ob man nicht schon mit einer kürzeren Negationsfolge zum positiven  $p$  zurückkehren könne. Das ist in der Tat möglich und auf vielerlei Weise. Wir wollen jedoch hier nur ein Beispiel des kürzesten Reflexionsweges für Vierwertigkeit anführen:

$$p \equiv N_{1.3.1.3}p \quad (7)$$

Neben vierstelligen sind selbstverständlich auch sechsstellige, achtstellige, 10stellige usw. Negationsfolgen möglich, die zu der Ausgangsposition von nichtnegiertem  $p$  zurückführen. Es muß aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß sie nicht nur nicht total sind, sondern daß in ihren Permutationen nicht jeder Wert an jeder Stelle der auftretenden Permutationen vorkommt. Das letztere ist, soweit dem Verf. bis dato bekannt ist, erst dann der Fall, wenn die Negationsfolge von verneintem  $p$  12 Verneinungsstufen umfaßt, wie das Beispiel (8) demonstriert:

P	N	1.	2.	3.	1.	2.	3.	1.	2.	3.	1.	2.	3.	P	(8)
1		2	3	4	4	4	3	3	2	2	1	1	1		
2		1	1	1	2	3	4	4	4	3	3	2	2		
3		3	2	2	1	1	1	2	3	4	4	4	3		
4		4	4	3	3	2	2	1	1	1	2	3	4		

Hier mag dem Leser dieses Vorworts allmählich die Geduld ausgehen, und er mag sich fragen, ob solche technischen Erörterungen wie die eben durchgeführte nicht besser in einen Spezialaufsatz gehören als in ein Vorwort, das allgemeinen Orientierungszwecken dienen soll. Der Vorwurf ist berechtigt; aber der Verf. der folgenden Aufsätze befand sich in einer Zwangslage, wenn er seine Absicht verwirklichen wollte, über den geistigen Horizont der dargebotenen Texte noch etwas hinauszugehen und zu zeigen, in welche unerforschte geistige Landschaften sie noch führen können.

Dem mit der Hegelschen Philosophie etwas Vertrauten wird vielleicht nicht entgangen sein, daß der Gegensatz zwischen nicht negiertem  $p$  und demjenigen  $p$ , das durch eine Negationsfolge zu sich zurückgekehrt ist, dem Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung entspricht. Nun aber kommt alle Tiefendeutung philosophischer Texte durch die Vermittlung zu uns; und bei dem Versuche, das Vermittelte in Natur- und Umgangssprache auszudrücken, stößt der philosophische Denker auf eine prinzipielle Schwierigkeit. Alle natürlichen Sprachen tendieren auf Direktheit und Unmittelbarkeit hin. Sie lassen sich nur schwer dazu bringen, Vermitteltes und Hintersinnes auszudrücken, und insofern man sie dazu zwingt, raubt man ihnen progressiv ihren Mitteilungswert. Schließlich versagen sie als Kommunikationsmittel ganz, weil sich der Denker gezwungen sieht, sich in einem Sprachmedium auszudrücken, das weder wissenschaftliche Präzisionssprache noch allgemein verständliche Umgangssprache ist. Was wir meinen, wollen wir durch zwei Beispiele belegen. Wir können in der Hegelschen Enzyklopädie die folgende Definition der Wärme lesen: „Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstrakten Homogenität über die spezifischen Bestimmtheiten; ihre abstrakte, nur an sich seiende Kontinuität als Negation der Negation ist hier als Aktivität gesetzt.“ Für den, dem das noch nicht genügt, ein Beispiel von Heideggerscher Sprache: „Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus



dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.“ (Vgl. M. Heidegger: Das Ding. In: Vorträge und Aufsätze, Teil II, Pfullingen 1967, p. 53.)

Letzterer Passus, der kürzlich in einem Zeitungsartikel über Heidegger als abschreckendes Beispiel angeführt worden ist, sollte uns nahebringen, daß es höchste Zeit ist, eine Präzisionssprache zu schaffen, in der Sachverhalte, die weit über den unmittelbaren Bewußtseinskreis hinausgehen, in verbindlicher Form ausgesprochen werden können. Man ist sich kaum bewußt, daß die bisherigen geschichtlich gewordenen Sprachen alle Positivsprachen mit gegenständlicher Seinsthematik sind und daß wir sprachliche Medien, die ausdrücklich und ausschließlich auf Negativität hin tendieren, bis heute überhaupt noch nicht besitzen. Ein sehr wesentlicher Grund, warum es solche linguistische Verständigungsmedien bisher noch nicht gibt, ist der, daß sie ohne Denkprothesen nur in ihren allerprimitivsten Anfängen zu handhaben sind. Erst die Kybernetik hat die Aussicht auf maschinelle Unterstützungen des natürlichen Denkprozesses frei gemacht und damit Probleme in die philosophische Sicht gehoben, die bis dato überhaupt nicht identifiziert, geschweige denn präzis formuliert werden konnten.

Es ist uns heute noch ganz selbstverständlich, daß, wenn wir die Welt beschreiben wollen, unser Akzent auf dem positiven *Was Ist* liegt und daß alles Verneinende dieser Aufgabe gegenüber nur eine subordinierte Hilfestellung leistet. Negatives ist nur dazu da, um Positives festzustellen. Werfen wir noch einmal einen Blick auf Tafel (8), so ist es uns ganz selbstverständlich, daß sich alles um jenes  $p$  an der linken Seite der Tafel dreht, das von den verneinenden Wertfolgen und allem negierten  $p$  durch einen vertikalen Strich getrennt ist. Wir haben uns bisher aber nicht einmal träumen lassen, daß das alles auch umgekehrt betrachtet werden könnte. Daß also das Positive dem Negativen subordiniert ist und nur als Hilfsmittel dient, um den Reichtum der Negativität thematisch ans Licht zu bringen. Der Reichtum auf der rechten Seite von (8), der noch nicht einmal eine totale Negation zum Ausdruck bringt, gibt diesem Gedanken einen verführerischen Anstrich. Der Autor der hier abgedruckten Aufsätze hat deshalb die Idee von umfassenden Negativsprachen konzipiert, die von höherer Ausdruckskraft sind als die traditionellen Positivsprachen und deren Ziel ist, jene Hintersinnigkeit der Gedanken, der die Positivsprachen den genauen Ausdruck verweigern müssen, zu Worte kommen zu lassen.

Tafel (8) zeigt eine mehr oder weniger willkürlich gewählte negative Reflexionsdimension für vierwertiges  $p$ , der sich andere in beträchtlicher Zahl anschließen. Über die Eigenschaften solcher Dimensionen bzw. die strukturellen Eigenschaften, die sie demonstrieren, kann man dann wieder in den Worten der Umgangssprache sprechen, wenn man letztere durch Termini bereichert, die erst aus solchen Tafeln wie (8) abgelesen werden müssen. Ein Wort resp. Begriff, abgelesen aus einer Tafel, ist z. B. (Rejektionswert), vom Autor in dem Essay „Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations“

(s. Bd. I) in die Logik eingeführt. Weitere und viel subtilere Eigenschaften der Negativität lassen sich entdecken und sprachlich formulieren, wenn man mehrwertige Tafeln auf ihre Struktureigenschaften hin studiert.

So haben sich für den Autor z. B. aus der Analyse mehrwertiger Negationsstrukturen solche Begriffe wie der der  $\langle$ Universalkontextur $\rangle$ , die in „Natural Numbers in Trans-Classic Systems“ zum ersten Mal konzipiert worden ist, und dann der Begriff der  $\langle$ Polykontexturalität $\rangle$  ergeben.

Um diese Betrachtung abzuschließen, ist vielleicht noch ein weiteres aufhellendes Wort nötig. Wir haben weiter oben Natursprache und Kunstsprache deutlich voneinander unterschieden und für die letztere angeführt, daß sie um der Genauigkeit und Eindeutigkeit willen auf Tiefendimensionen verzichten muß, die der Natursprache eigen sind. Es mag nun in dem bisher Gesagten der Eindruck entstanden sein, daß Negativsprachen ebenfalls rein künstliche Gebilde sind, denen letzten Endes doch dieselben Mängel wie den bekannten Kunstsprachen anhaften. Dieser Eindruck kann infolge der Kürze dieser weiterführenden Andeutungen entstehen, und um zu verhindern, daß er Wurzeln schlägt, soll noch folgendes nachgeholt werden: die Negativsprachen sind keine reinen Formalsprachen; sie sind begriffliche Prothesen, die dem natürlichen Bewußtsein, das gegenüber der heutigen Welt- und Wissenschaftssituation kraß versagt, auf ihre Weise weiterhelfen sollen. Sie sind als Erweiterungen der Natursprachen gedacht. Wir erinnern daran, daß wir ausdrücklich darauf hingewiesen haben, daß in den bisherigen Kunstsprachen der Anspruch auf Hintersinnigkeit zugunsten von Eindeutigkeit und Präzision aufgegeben worden ist. Die an dieser Stelle vorgeschlagenen Negativsprachen sollen die Vorzüge der beiden bisher besprochenen Sprachtypen vereinen. Erstens richtet sich ihre Ausdrucksintention auf die Vieldeutigkeit und spirituelle Beweglichkeit der natürlichen Sprache, andererseits sollen sie diese Vieldeutigkeit aus dem Dämmerlicht der Mystik herausheben und ihr eine bisher nicht gekannte Präzision des Ausdruckes verleihen. Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß das nicht in einem einzigen gewaltigen theoretischen Schritte erreicht werden kann, denn mystische Quellen springen aus nicht auslotbaren Tiefen, sondern in einer unendlichen Progression theoretischer Schritte, die dem Bewußtsein immer neue Reflexionsdimensionen offenbaren. Um das konkret auszudrücken: Negationsfolgen, die durch einen Bereich von 6 oder 8 Folgen hindurchlaufen, lassen noch nicht im Entferntesten ahnen – geschweige denn begrifflich deduzieren – welche Einsichten sich dem Denken öffnen, das sich in einem – sagen wir – 20wertigen Negativbereich bewegen muß. Daß wir dabei auf kombinatorische Möglichkeiten stoßen, vor denen die heutige Computertechnik noch kläglich versagt, das weiß jeder, der sich mit der hier auftauchenden Problematik auch nur flüchtig beschäftigt hat. Was aber von den Pessimisten immer wieder vergessen wird, ist, daß eine heute noch nicht geübte intensivere Beschäftigung mit Drei- und Vierwertigkeit bisher schlummernde Bewußtseinsfunktionen wecken wird, die ihrerseits zu überlegenen Programmierungstechniken führen werden, vor de-



nen heute unübersteiglich erscheinende Hindernisse verschwinden werden. Was immer wieder vergessen wird, ist die mögliche sich gegenseitig befruchtende Kooperation zwischen technischer Gehirnprothese und lebendigem Bewußtsein. Durch den Umgang mit der Prothese wird die Funktionsfähigkeit des theoretischen Bewußtseins gestärkt, und umgekehrt wird ein derartig belebtes Bewußtsein in der Lage sein, Computersysteme zu entwerfen, von deren Leistungsfähigkeit wir heute noch nicht einmal zu träumen wagen.

Mit der Selbstherrlichkeit eines unassistierten, nur aus natürlichen Lebensquellen gespeisten Gehirns ist es heute jedenfalls zu Ende. Es ist schon deshalb zur Stagnation und völliger Sterilität verurteilt, weil es nicht mehr in der Lage ist, die zukünftige Problematik überhaupt zu erkennen, geschweige denn für nichtidentifizierbare Aufgaben Lösungen zu finden. Es ist für den Verf. ein unvergeßliches Erlebnis gewesen, als vor mehr als 10 Jahren der Schöpfer der Kybernetik, Warren Sturges McCulloch auf einem Kongreß über die Komputierfähigkeit lebender Systeme erklärte, er habe nach jahrelanger Arbeit an dem retikulären System des Gehirns seine diesbezüglichen Untersuchungen aufgegeben, nicht etwa weil er zu keinen positiven Ergebnissen gekommen sei, sondern weil er immer noch nicht wisse, was eigentlich die sinnvollen Fragen seien, die er an dieses Untersuchungsobjekt stellen könne. Diese Bemerkung erhellt wie ein Blitzlicht die gegenwärtige generelle wissenschaftliche Situation. Es handelt sich abgesehen von subalternen wissenschaftlichen Bereichen überhaupt nicht mehr darum, neue Antworten auf theoretisch ausgeleierte Fragestellungen zu finden. Was nottut, ist vielmehr, ein neues System von Fragestellungen zu entwickeln. Die Antworten werden dann schon ganz von selber kommen. Für den Verf., der hier spricht, ist die Grundfragestellung, von der alles andere abhängt, nicht mehr die alte klassische Frage nach dem Wesen des Seins, aus dem alles Seiende hervorgeht, sondern die Frage nach jener Negativität, deren Macht noch von keinem Sein bewältigt worden ist. Das ist die philosophische Urfrage der Zukunft, und zu ihr hat Hegel den Weg gewiesen, wenn er von der Negativität anlässlich Heraklit sagt: „Darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.“

Der Verf. hofft, daß es ihm trotz vorgerücktem Alter noch vergönnt sein wird, eine eingehende Arbeit über Negativsprachen und über die Mehrsinnigkeit des linguistischen Ausdrucks vorzulegen. Das ist jedenfalls die Richtung, in der – wie er überzeugt ist – die Arbeit vorläufig weitergehen muß, weil die Brücke zwischen Sinn und Sein nicht, wie die klassische Tradition glaubt, in der Positivität des Seins selbst, sondern in der Dimension des Negativen zu suchen ist.

Diese Einsicht ist die letzte Konsequenz der Ausgangsthese des Verfassers, die er bereits im Jahre 1933 in dem Vorwort zu seinem Hegelbuch veröffentlicht hat, daß die Hegelschen Texte nahelegen, daß es jenseits der klassischen Logik, die unsere Denkprozesse mit überwältigender Gewalt dominiert, noch eine exakte Rationalität zu entdecken gibt, nach der zu suchen sich noch niemand die Mühe gemacht hätte. Diese These wird auch heute noch von den

„tonangebenden“ philosophischen Köpfen genau so ignoriert wie vor mehr als 40 Jahren, als sie zum ersten Mal ausgesprochen wurde. Die Motive für dieses Schweigen beginnen heute langsam sichtbar zu werden. Die Idee einer transklassischen exakten Rationalität – und der Akzent liegt auf ‚exakt‘ – hat mancherlei Konsequenzen, die am Anfang gar nicht sichtbar werden. Die seriöseste davon ist, daß sie zu einer grundlegenden Revision derjenigen Vorstellungen über Subjektivität führen muß, die dem heutigen Erben einer Hochkultur, sei das die indische, chinesische oder abendländische, zu beinahe selbstverständlichen Voraussetzung über das Wesen der Ichheit geworden sind. Es ist nicht zu leugnen, daß der minimale Bestand des Wissens, den wir von der Funktionsweise der Subjektivität heute haben und der zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus der Kritik der Kybernetik an der klassischen Logik abzulesen ist, einen überwältigenden Teil unseres Subjektglaubens als Mythos entlarvt hat. Weder Subjekt noch Objekt können sich heute noch die Rolle anmaßen, als letzte Instanzen der Wirklichkeit zu gelten. Was an ihre Stelle tritt und in unauslotbare Tiefen weist, ist das bewegliche Gewebe der Relationen zwischen dem „Ich“ auf der einen und dem „Ding“ auf der andern Seite.

Hier muß allerdings vor einem groben Mißverständnis gewarnt werden. Wir besitzen in der klassischen Tradition schon längst eine Logik der Relationen, die gerade in letzter Zeit eine starke Beachtung und Weiterbildung erfahren hat. Aber diese Relationslogik wird falsche Hoffnungen erwecken, wenn man in ihr etwas anderes sieht als eine Lehre jener Beziehungen, die sich *innerhalb* des klassischen Rationalitätsraumes abspielen. Die klassische Logik ist die Logik eines gänzlich toten Seins; und die Relationen, die zwischen Seiendem statthaben, sind von gänzlich anderer Natur als solche, die das Verhältnis von allem Sein zum uferlosen und bodenlosen Nichts bestimmen. Man kann hier in Anlehnung an Plato vielleicht von einer meontischen Logik sprechen, um damit den universalen Ort zu bezeichnen, wo sich in der Geschichte der Philosophie die Problematik des Transklassischen schon angesiedelt hat. Stich- und Kennworte, wie Zahlenmystik, Gnosis, negative Theologie, und Namen wie Isaac Luria und Jacob Böhme aus dem Abseits der Weltgeschichte tauchen hier auf. Nicht zu vergessen die Geistesverwandtschaft von Schelling. Soweit das Thema in Frage kommt, geht es also um Altbekanntes. Was allein neu, und in der Tat *sehr* neu ist, ist die Behauptung, daß die mystischen Nebel, die diese Gefilde der Reflexion verbergen, sich lüften können und uns die scharfen Konturen einer exakten und operablen neuen Rationalität sehen lassen. Eine Rationalität, in der alles sehr anders ist, als tausendjähriger frommer Glaube uns bisher gelehrt hat. Hier setzen sich tief gewurzelte emotionale Widerstände zur Wehr, die diese transklassische Problematik, die sich in so gefährliche Nähe zur kybernetischen Maschinentheorie angesiedelt hat, bis heute ziemlich erfolgreich mit Totschweigen begrub. Diese alte Tradition ist in Europa so stark, daß sie auch die europäische Kybernetik in Banden geschlagen hat, eine Kybernetik, in die so gut wie nichts von

jenem spekulativen Geist eingedrungen ist, die in der amerikanischen Kybernetik uns über enge industrielle Interessen hinaussehen lassen.

Angesichts solcher Widerstände fühlt der Autor seinem Verleger gegenüber besondere Dankbarkeit, daß er sich zur Veröffentlichung des in diesen beiden Bänden vorliegenden Materials entschlossen hat. Es ist bestimmt kein leichter Entschluß gewesen und einer, der erheblichen verlegerischen Mut erforderte.

Zu denjenigen, die ihren Teil an dem Zustandekommen dieses Unternehmens beigetragen haben, gehört auch Herr Professor Dr. Wilhelm Raimund Beyer. Auf den Kongressen der Internationalen Hegel-Gesellschaft e.V. gab er dem Autor jedesmal Gelegenheit, seine Gedanken vorzutragen und somit zur Diskussion zu stellen. Ohne seine Anregung wäre sicherlich so mancher der Aufsätze des Autors nicht erschienen. Für den Wiederabdruck der im Hegel-Jahrbuch 1974 erschienenen Arbeit „Das Janusgesicht der Dialektik“ gab er dankenswerterweise sofort bereitwilligst seine Genehmigung. Auch Herr Claus Baldus sei hier dankbar erwähnt. Herr Baldus ist ein hervorragender Kenner des hier publizierten Materials. Er hat bei der Auswahl mitgeholfen, oft die letzte Entscheidung getroffen und den Verfasser vor einigen Mißgriffen bewahrt. Eine zusätzliche Dankeschuld hat er auf den Autor geladen, indem er Korrekturen gelesen und die redaktionellen Arbeiten übernommen hat. Schon im Wintersemester 1955/56 hatte ich in Hamburg die Bekanntschaft von Herrn Helmut Ripprich gemacht. Eine Beziehung, die sich längst zur Freundschaft vertieft hat. Herr Ripprich hat sich durch unentbehrliche bibliographische Mitarbeit meine Dankbarkeit von neuem erworben.

Und last, by no means least, muß trotz ihrer Proteste gegen eine Zitierung die Frau des Autors Dr. Marie Günther-Hendel erwähnt werden. Auf Grund eigener fachlicher Ausbildung war sie in der Lage, durch sachgemäße Kritik die Arbeiten des Autors zu fördern und ihn mehr als einmal dazu zu bewegen, Textabschnitte, in die er verliebt war, die aber einer strengen Beurteilung nicht standhielten, wieder zu streichen.

Hamburg, Dezember 1978

G. Günther



# LOGISTISCHER GRUNDRISS UND INTRO-SEMANTIK\*

## *Inhaltsverzeichnis*

Für die Untertitel der Einleitung und des I. Kapitels gilt das dem Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes erläuternd beigegebene, daß sie nicht als Überschriften im üblichen Sinne, sondern als Heraushebung der thematisch leitenden Motive zu verstehen sind.

### *EINLEITUNG*

1. Subjektive und objektive Thematik der Reflexion
2. Metaphysische Perspektiven des klassischen Denkens
3. Die Dialektik, das Dritte und die Mehrwertigkeit
4. Das Problem der Reflexionsdistanz in der zweiwertigen Logik

### *ERSTES KAPITEL*

1. Der Anteil der Reflexion an der logischen Paradoxie (Zweiwertigkeit, logische Paradoxie und selbstreferierende Reflexion)\*\*
2. Fichtes Bild des Seins und das „Bild des Bildes“
3. Die reflexionsthematische Bedeutung des Widerspruchs in der Prädikantentheorie

### *ANMERKUNGEN*

### *BIBLIOGRAPHIE*

\* Anm. d. Redaktion: Von dem im Vorwort der ersten Auflage (1959) von „Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik“ angekündigten zweiten Band hat der Verfasser aus Gründen, die im Vorwort zur zweiten Auflage (1978) genannt sind, nur noch die Einleitung und das I. Kapitel (dieses unvollendet) für einen zweiten Band mit dem Titel „Logistischer Grundriß und Intro-Semantik“ niedergeschrieben.

\*\* Anm. d. Red.: Der erste Abschnitt des I. Kapitels wurde unter dem Titel „Zweiwertigkeit, logische Paradoxie und selbst-referierende Reflexion“ in Bd. XVII der Zschr. f. Philos. Forschung als selbständige Abhandlung veröffentlicht. Hier wird die veröffentlichte Fassung photomechanisch wiedergegeben, jedoch um drei Abbildungen (s. S. 79) ergänzt, die das ursprüngliche Manuskript zusätzlich im Text vorsieht.

## EINLEITUNG

### 1. Subjektive und objektive Thematik der Reflexion

In dem Abschnitt über die „Paralogismen der reinen Vernunft“ macht Kant auf eine prinzipielle Situation des theoretischen Denkens aufmerksam, die, wie er sagt, einen „befremdlichen“ Charakter hat. „Es muß“, so heißt es dort, „befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjektes ist, zugleich für Alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß Alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Anspruch des Selbstbewußtseins es an *mir* aussagt.“

Kant stößt hier, wie man ohne weiteres sieht, auf das Problem der logischen Relevanz in der Unterscheidung von Ich und Du innerhalb der Allgemeinheit des reinen Denkens. Die lebendige Reflexion ist immer am Ich orientiert. Aber dasjenige Ich, dem in dieser Orientierung *Selbstbewußtsein* zugeschrieben werden kann, ist immer ein Einziges. Die unbeschränkte Vielheit der andern Iche, die den Umfang des Du-Seins ausmachen, sind von jenem von innerlicher Subjektivität erfülltem Reflexionsprozeß bedingungslos abgetrennt. Sie treten nur als objektiv in der gegenständlichen Welt vorhandene Reflexionsvorgänge (Bewußtseinsexistenzen) auf. Eine Beziehung zum Selbst, zum hypothetischen Subjekt, kann nur erschlossen werden. Sie ist nirgends gegeben. Mehr noch, was uns im Phänomen des Du faktisch aufgezungen wird, ist die positive Nichterlebbbarkeit des subjektiv-ichhaften Reflexionsprozesses als solchen. Das ist geradezu die Definition dessen, was ein Du ist. Wir können sagen: ein Du ist dasjenige Ich, dessen Reflexion nicht als ein auf sich selbst bezogener Prozeß, also das *Erlebnis*, sondern nur als objektives *Ereignis*, das sich also zwischen Daten unserer Außenwelt abspielt, zu verstehen ist. Der Unterschied zwischen „unserer“ Reflexion (im Ich) und der im Du ist also ganz radikal der zwischen Innenwelt und Außenwelt, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen „Seele“ und „Ding“.

Unter diesen Umständen „scheint“ es nun, wie Kant richtig bemerkt, „befremdlich“, daß die Gesetze, die das Denken im Ich beherrschen, für alles, was denkt – also für jedes beliebige Du –, ebenso verbindlich sein sollen. Jedoch es scheint nur so! Die Kritik der reinen Vernunft fährt nämlich im nächsten Satz fort: „Die Ursache aber hiervon liegt darin, daß wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden.“<sup>1</sup>

Es ist ganz offensichtlich, warum Kant zu diesem Schlusse kommt. Er setzt voraus, daß die transzendentalen Bedingungen unter denen das Du, also das fremde Ich, gedacht werden muß, sich in keiner Weise von denen unterscheiden, die für das tote, irreflexive Objekt zuständig sind! In anderen Worten: Objekt überhaupt ist für ihn ein logisch eindeutiger Begriff. Es gibt, transzendental betrachtet, nur *eine* Klasse von Objekten, nämlich die „Dinge“, und zwischen einem Du und einem Es besteht, was das reine Denken angeht, nicht der geringste Unterschied. Das wird überdies ausdrücklich festgestellt, denn etwas weiter oben im Kantischen Text lesen wir, daß „durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, . . . nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x“ wird. Deutlicher kann man es gar nicht haben: Ein gedachtes Ich und ein gedachtes Ding fallen transzendental-logisch unter genau dieselbe Kategorie von Gegenstand überhaupt. Sie sind – metaphysisch betrachtet – in gleicher Weise Dinge an sich. Und damit über diesen Punkt auch nicht das geringste Mißverständnis aufkommen mag, wird im selben Satz hinzugefügt, daß dieses vorgestellte transzendente Subjekt „nur durch die Gedanken, *die seine Prädikate sind*, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können“.<sup>2</sup>

Es ist notwendig, sich die Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung deutlich vor die Augen zu führen. Die Gedanken sind also, nach Kant, die Prädikate eines als Ich gedachten „Dinges“. Das Ich „hat“ also Gedanken in genau derselben Weise, wie die Körperwelt der toten Dinge prädikative Eigenschaften hat. Und ganz in diesem Sinn stellt Kant in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft fest, daß „das Ganze des Gedankens geteilt und unter viele Subjekte verteilt werden könnte“.<sup>3</sup> Und wer auch jetzt noch an der transzendental-logischen Identität der beiden Themen „Ich“ und „Ding“ zweifeln mag, der sei auf die weitere Kantische Feststellung verwiesen: „Vergleichen wir das denkende Ich. . . mit dem Intelligiblen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen: daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide.“<sup>4</sup> Der Begriff der Persönlichkeit ist also „bloß transzendental“<sup>5</sup> und fällt somit unter die generelle Kategorie des Objekts, die ihrerseits keinen Unterschied zwischen irreflexiven Objekten und reflexiven – d. h. reflexionsfähigen – Subjekten macht. Die faktisch vorhandene Differenz zwischen dem Ich und den Objekten ist logisch nicht relevant. Kant definiert sie dadurch, daß er erklärt: Ich ist ein „Gegenstand des inneren Sinns“, aber „dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper“.<sup>6</sup> Die Alternative: innerer Sinn oder äußerer Sinn aber hat nach Kants Auffassung keinen Einfluß auf die logische Thematik. Der Gegenstandsbegriff ist in beiden Fällen der gleiche.

Damit aber schleicht sich die klassische Metaphysik der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, die als ontologisches Resultat aus dem transzendentalen Kritizismus ausgeschlossen worden war, in die logischen Voraussetzungen des Deutschen Idealismus wieder ein. Das wäre an sich nicht so



schlimm, wenn es sich nur darum handelte, als Ergebnis festzulegen, daß Kant die Überwindung der traditionellen Ontologie eben doch nicht gelungen sei. Wir haben aber als viel verhängnisvollere Folge der Kantischen Auffassung von Transzendentalität zu buchen, daß es sich in der späteren Zeit als völlig unmöglich erwiesen hat, die so dringend benötigte Reform der formalen Logik von der philosophischen Seite her in Gang zu setzen.

Die Entdeckung der Logikkalküle durch die Mathematik hat zwar eine geradezu vernichtende Kritik der traditionellen Gestalt der philosophischen Logik mit sich gebracht, aber der an Fundamentalfragen interessierte Geisteswissenschaftler war nicht in der Lage, die von den Kalkülrechtern gegebenen Hinweise aufzunehmen, weil er, dem Beispiele einer von Aristoteles bis Kant ungebrochenen Tradition folgend, aufs Tiefste davon überzeugt war, daß der Begriff des logischen Gegenstandes absolut eindeutig sei. Daß es also vom formal-logischen Gesichtspunkt aus nicht das Geringste ausmache, ob das Thema des Denkens ein bona fide Objekt, also ein Ding, das der Reflexion nicht antworten kann, oder ein Subjekt sei, von dem sehr wohl eine Antwort auf den eigenen Reflexionsprozeß erwartet werden dürfte. Man begnügte sich mit der in der Kritik der reinen Vernunft wiederholt vorgetragenen emphatischen Versicherung, daß man über das Subjekt qua Subjekt (Seele) nichts wissen und damit auch nichts aussagen könne. Qua Objekt, also als Gegenstand in der Welt, aber sei es von den anderen Objekten transzendental nicht unterscheidbar.

Es liegt auf der Hand, daß damit – ganz wie in der vorangehenden philosophischen Tradition – der Unterschied von Ich und Du, d. h. zwischen denkendem Ich und gedachtem Ich einerseits und zwischen gedachtem Ich und gedachtem Nicht-ich andererseits, logisch so gleichgültig blieb, wie er das seit Aristoteles' Zeiten stets gewesen war.

Damit aber war die folgende Frage unvermeidlich präjudiziert: gebrauchen wir, wenn wir die Welt und die in ihr befindlichen Dinge denken, genau dieselbe Logik, die wir anwenden müssen, wenn wir das ichhafte Denken, das diese Welt konfrontiert, seinerseits denken wollen? Unter den metaphysischen Voraussetzungen, unter denen man arbeitete, war nun eben keine andere Antwort als eine bejahende möglich. D. h., es wurde in der Entwicklung der Logik von Kant bis zur Gegenwart ganz selbstverständlich und diskussionslos angenommen, daß die Unterscheidung von Irreflexivität und Reflexion die formale Logik nichts angehe – jedenfalls nicht, soweit ihre interne syntaktische Struktur in Frage käme. In diesem Punkte waren sich so wesensfremde Seelen wie Fichte, Hegel, Schelling und die späteren Geisteswissenschaftler auf der einen Seite und die mathematischen Vertreter der Logistik auf der anderen Seite ganz einig.

Beide Seiten übten zwar heftig (und berechnete) Kritik an der überlieferten Gestalt der Logik, aber niemals unter dem fundamentalen metaphysischen Gesichtspunkt, daß der Unterschied Ich – Du – Es formallogisch irgendwie relevant sei. In den Geisteswissenschaften entwickelten sich, dem



Vorbilde Hegels folgend, radikale anti-formalistische Tendenzen, und man wies mit Emphase darauf hin, daß die tradierte Logik Aristotelischer Provenienz den historischen Problemen des Geistes nie genügen könne. Daraus bildete sich die Mißkonzeption einer operatorenlosen Logik der Geisteswissenschaften. Zwar spielte in diesen Bemühungen das Wort „Struktur“ eine große Rolle, aber man vergaß ganz, daß die Idee der Struktur eben einen exakten Formalismus impliziert.

Auf der mathematisch-naturwissenschaftlichen Seite entwickelten sich die Dinge etwas anders. Man hielt dort zwar strikt am Prinzip des Formalismus fest, aber man kritisierte die überlieferte klassische Logik nur unter den Gesichtspunkten, daß Aristoteles und seine Nachfolger erstens nur ein geringfügiges Fragment dieser Logik entwickelt hätten und daß zweitens die faktisch bis dato produzierten Teile vermittlels von Methoden entwickelt worden seien, die an Exaktheit ein Erhebliches zu wünschen ließen. In den in objektiver Identität und Widerspruchsprinzip inkorporierten metaphysischen Voraussetzungen dieser Logik aber hielt man unverbrüchlich fest. Daß diese Logik „die“ Logik für jede im menschlichen Bewußtsein überhaupt mögliche wissenschaftliche Problematik sei, daran hat man auch nicht einen Augenblick gezweifelt.

Es ist aber gerade dieser Zweifel, aus dem die Idee einer nicht-Aristotelischen Logik entspringt. Wir wollen hier ganz ausdrücklich und unmißverständlich feststellen: nicht die Einführung neuer materialer (historischer) Probleme auf der geisteswissenschaftlichen Seite noch die enorme Verbesserung der logischen Technik auf der anderen Seite liefert uns den tragfähigen Boden, auf dem sich die Architektonik eines nicht-Aristotelischen Systems des Denkens errichten läßt; was vielmehr benötigt wird, ist eine neue metaphysische Konzeption des Verhältnisses des denkenden Subjektes und seiner Reflexionstätigkeit zur Wirklichkeit. Gerade dies aber ist in den bisherigen Versuchen zur Erneuerung der Logik nicht geleistet worden.

Trotzdem ist die seit Kant geleistete Arbeit auf dem Felde der Theorie des reinen Denkens von nicht zu unterschätzendem Wert. Die Idee einer separaten Logik der Geisteswissenschaften impliziert wenigstens doch die Einsicht, daß das alte System des Denkens nicht einfach unbeschränkt erweitert und generalisiert werden kann, um damit den neuen Problemen gewachsen zu sein, sondern daß eine Logik eines neuen Typs benötigt ist. Die Formulierung ‚Kritik der historischen Vernunft‘ ist dafür bezeichnend, denn sie deutet durch den Gegensatz von ‚natürlich‘ und ‚historisch‘ auf einen grundsätzlichen Themawechsel des Denkens hin. Weiter geht das Verdienst dieser Unterscheidung leider nicht. Denn es handelt sich doch eben um Logik, und es muß ernste Bedenken erwecken, wenn, um zwei Logiken formal von einander zu trennen und zu unterscheiden, ein so inhaltliches Motiv wie die Gegensätzlichkeit (?) von Natur und Geschichte gewählt wird. Immerhin das grundsätzliche Verdienst bleibt: man hat eingesehen, daß der Übergang vom klassischen System zu einer neuen Theorie des Denkens eine radikale

*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* involviert.

Diesem Verdienst auf der geisteswissenschaftlichen Seite steht ein analoges auf dem Gebiete der mathematisierenden Kalkülrechnung gegenüber. Hier hält man zwar noch ganz an dem klassischen Konzept von identitätstheoretischem Denken fest, aber man hat eine weittragende Entdeckung gemacht, nämlich die Unterscheidung von Theorie und Metatheorie. Man hat nämlich eingesehen, daß es nicht möglich ist, über das Denken und seine Gesetze zu sprechen, ohne einen jeden logischen Terminus und jeden operativen Faktor von dem „Namen“, den man demselben gibt, wenn man über ihn nachdenkt (und so auf die Logik selbst reflektiert), genau zu unterscheiden. In anderen Worten: die Forschungen auf dem Gebiete der symbolischen Logik haben zu dem ganz prinzipiellen Ergebnis geführt, daß das unbefangene Denken, das sich mit der uns umgebenden Welt und ihren objektiven Daten und Relationen befaßt, eine andere „Stelle“ innerhalb der Struktur des theoretischen Bewußtseins besetzt als unser Nachdenken über unsere eigenen Denk- und Erkenntnisfunktionen. In einer dritten Formulierung: ein und derselbe Begriff kann entweder irreflexiv, d. h. als Zeichen für ein objektives Datum der Welt, oder reflexiv als Symbol (Name) und Vertreter des ihn tragenden Reflexionsprozesses gedeutet werden. Alle unsere Begriffe, die unser Bewußtsein je gebraucht, sind grundsätzlich zweideutig. Sie repräsentieren erstens die objektiven Sachverhalte, über die wir nachdenken, und zweitens den lebendigen Denkprozeß, der sich in ihnen kristallisiert. Und die Einsicht, daß zwischen der irreflexiven Behandlung eines Begriffs als „Bild“ der Außenwelt und dem reflexiven Gebrauch desselben als „Namen“ des „Bildes“ ein prinzipieller Unterschied besteht, hat zu jener Unterscheidung geführt, die wir als Differenz zwischen Objektsprache und Metasprache oder zwischen Theorie und Metatheorie in der symbolischen Logik sich entwickeln sehen.

Die Unterscheidung einer Basissprache der Logik und einer metatheoretischen Reflexion hat uns aber bisher noch nicht zu der Einsicht gelangen lassen, daß wir an der Schwelle einer Entwicklung stehen, die eine völlig neue systematische Auffassung vom Wesen des Denkens überhaupt erfordert. Die Metatheorie ist, wie wir noch sehen werden, streng klassisch am Prinzip der Zweiwertigkeit und an dem metaphysischen Prinzip des *τὸ τί ἦν εἶναι* orientiert. Zu der philosophischen Idee einer trans-klassischen Logik hat sie nicht geführt. —

Es ist wohl auch gefühlt worden, daß die einfache Unterscheidung von Theorie und Metatheorie des Denkens dem vollen Umfang des Problems, dem sich die moderne Logik gegenübersteht, nicht ganz gewachsen ist. Dafür sprechen Ansätze, die auf eine sehr weitgehende Generalisierung der Idee der Logik unter dem Titel einer allgemeinen Semiotik hinzielen. Diese Semiotik (der Terminus geht bis auf John Locke zurück) soll trinitarisch gegliedert sein und unter sich die speziellen Disziplinen von

logischer Syntax

Semantik  
Pragmatik

befassen. Dabei versteht man unter logischer Syntax diejenige Theorie, die sich mit den gegenseitigen Relationen uninterpretierter logischer Symbole befaßt. Die Semantik beschäftigt sich daher mit den Beziehungen zwischen den Symbolen und den Objekten, die sie repräsentieren oder designieren. Solche Beziehungen sind z. B. „x designiert y“ oder „x ist, wenn ausgesagt über y“. Nun ist offensichtlich, daß diese beiden Disziplinen den vollen Umkreis der in der Logik gegebenen Problematik keineswegs erschöpfen. Wir besitzen in der Syntax nur eine Theorie, die sich mit den internen Verhältnissen logischer Strukturen befaßt, und in der Semantik eine zweite, die das Verhältnis des Denkens zum Gegenstand unter die Lupe nimmt. Was noch übrig bleibt, ist eine Theorie, die die Beziehung des Denkens zum logischen Subjekt, das die Reflexion durchführt, systematisch entwickelt. Diese Aufgabe soll programmgemäß der Pragmatik zufallen. Hier werden also solche hermeneutischen Kategorien wie „der Begriff x ist sinnvoll für ein y-Subjekt“ oder „x ist doppeldeutig“ untersucht.

Leider ist diese trinitarische Gliederung des logischen Materials vorläufig wenig mehr als ein schüchterner Ansatz in einer vielversprechenden neuen Richtung. Denn während die Trennungslinie zwischen Syntax und Semantik sehr klar ist und weitgehend exakten Ansprüchen genügt, kann dasselbe keinesfalls von der Differenz zwischen Semantik und Pragmatik gesagt werden. Manche Logiker lassen deshalb diesen Unterschied überhaupt nicht gelten und vereinigen demgemäß beide Fragenkomplexe unter dem generellen Terminus „Semantik“. Das gesamte logische Gebiet wird dann so aufgeteilt, daß Syntax sich mit der Theorie uninterpretierter Zeichen und Symbole, Semantik aber sich mit der Theorie interpretierter Relationen und Strukturen befaßt<sup>7</sup>.

Unsere in den folgenden Kapiteln dargestellte philosophische Theorie der Mehrwertigkeit als Basis einer nicht-Aristotelischen Logik ist in diesem Sinne eine semantische Untersuchung.

Nach dem im ersten Band Gesagten dürfte ohne weiteres klar sein, warum die bisherigen Beiträge zu einer Neubegründung der Logik weder auf der geisteswissenschaftlichen noch auf der mathematisch-logistischen Seite zu einer trans-klassischen Deutung unseres theoretischen Bewußtseins geführt haben. Man hat sich auf keiner der beiden Seiten je ernsthaft die Frage vorgelegt, was Zweiwertigkeit philosophisch bedeutet, welche metaphysischen Voraussetzungen in der Beschränkung des Denkens auf zwei Werte engagiert sind und ob der antithetische Gegensatz von „wahr“ und „falsch“ für jede überhaupt mögliche n-wertige logische Thematik zuständig ist. Schließlich und letztlich aber hat man unterlassen, sich die wichtigste die gegenwärtige wissenschaftstheoretische Situation betreffende Frage vorzulegen: ist das Thema „Reflexion“ – mit seinen beiden Subthemen „Reflexion des Seins“ und „Reflexion der Reflexion“ – dem originären ontologischen Thema

„Sein des Seienden“ untergeordnet oder nicht? D. h., ist Reflexion nur eine spezielle Variante von Sein überhaupt, oder zeigt die Reflexion Eigenschaften, die es unmöglich machen, sie mittels orthodox-ontologischer Kategorien adäquat zu beschreiben?

Die Frage als solche ist sehr alt. Sie hat als erregendes Hintergrundmotiv die ganze Entwicklung der europäischen Metaphysik begleitet. Ihre ältere, klassische Formulierung hat sie in der eleatischen Philosophie gefunden. Wenn Zenon demonstriert, daß Achilles die Schildkröte nicht einholen kann, so hat er angeblich nur das Bewegungsproblem im Auge. Aber hinter seiner Paradoxie verbirgt sich etwas Tieferes! Es geht in Wirklichkeit um die Frage, ob sich das Phänomen des Vorgangs, des Ereignisses, der Situation, in der etwas stattfindet, in reine Seinskategorien auflösen läßt. Das ist ganz offenbar nicht der Fall. Statt daraus aber die Lehre zu ziehen, daß das Thema „Sein des Seienden“ das Wesen der Wirklichkeit nicht erschöpft und daß es entweder durch ein zweites metaphysisches Fundamentaltheorem ergänzt oder durch eine tiefer reichende Trans-Ontologie überboten werden müsse, verbannte man in der weiteren Folge die eleatische Problematik des Vorgangs in „das Unendliche“ — jenes Infinite, das seither als Obdachlosenasyll für alle hypostasierten Fehlritte des Denkens und mißorientierten Fragestellungen des philosophischen Bewußtseins zu dienen hatte.

Was speziell Zenons Problem anging, so hieß es eine Zeit lang, daß es durch die Infinitesimalrechnung gelöst sei. Und als diese „Lösung“ einem geschärften logischen Sinn nicht mehr genügte, wurde die transfiniten Mengenlehre als Helfer in der Not herbeigerufen.

Die angeblich endgültige Lösung bestand jetzt darin, daß man darauf hinwies, daß die Menge aller reeller Punkte in zwei ungleich langen endlichen Strecken genau dieselbe sei. Sie sei in beiden Fällen von der Größenordnung der transfiniten Cardinalzahl „C“. Damit sei Zenons Frage erledigt. Das konnte in der Tat — was die spezielle eleatische Formulierung angeht — mit einigem Recht gesagt werden. Aber man vergaß ganz, daß damit die ungelöste Problematik nur in eine generellere Dimension zurückverwiesen war. Denn hinter der abgetanen Paradoxie der Eleaten tauchten jetzt die unbewältigten Paradoxien der Mengenlehre auf.

Nichtsdestoweniger muß festgestellt werden, daß dennoch ein Fortschritt erzielt worden war dadurch, daß man die prinzipielle Problematik in das Gebiet der transfiniten Mengenlehre zurückverwiesen hatte. Damit war nämlich endgültig deutlich geworden, daß die von Zenon angeregte Fragestellung keine im spezifischen Sinne mathematische sei. Das war nämlich implizit vorausgesetzt worden, solange man glaubte, die Paradoxie im Bewegungsproblem in der Infinitesimalrechnung, d. h. im Limesbegriff bewältigt zu haben. Durch die Einführung der Mengenlehre aber war demonstriert, daß es sich hier nicht um eine „arithmetische“, sondern um eine rein logische Angelegenheit handle. Nun war bestätigt, worauf auch früher schon und in anderen Zusammenhängen hingewiesen worden war, nämlich, daß unsere

überlieferte Theorie des Denkens keinerlei Kategorien besitzt, vermittelt deren jener Phänomenkomplex, den wir unter solchen Namen wie (objektiv) „Vorgang“, „Ereignis“ oder (subjektiv) „Erlebnis“ und „Bewußtsein“ kennen, logisch-theoretisch beherrscht werden kann.

Hegel, dem das Problem als solches wohl bekannt war, führt in seiner spekulativen Logik einen generellen Terminus dafür ein. Er nennt unser rätselhaftes Phänomen „das Werden“. Und jenes „Werden“ ist der Übergang vom „Sein“ zum „Nichts“ resp. vom „Nichts“ zum „Sein“. Die Hegelsche Formulierung aber treibt uns in eine hoffnungslose Verwirrung. Sie erlaubt nämlich zwei ebenbürtige, sich aber gegenseitig ausschließende Folgerungen. Solange wir nämlich uns in dem durch eine zweiwertige Logik bestimmten Denken bewegen, muß entweder das Werden eine Variante von Sein (und Nichts) sein oder umgekehrt das Sein eine Variante vom Werden. Ein Drittes ist ausgeschlossen. Im ersten Fall müßten unsere grundlegenden ontologischen Kategorien ausreichen, um Werden zureichend zu definieren. Das aber hat schon die eleatische Schule bestritten, und die Entwicklung der Folgezeit hat ihr Recht gegeben. Im zweiten Fall aber kann das Thema „Sein des Seienden“ nicht die letzte metaphysische Thematik unseres Bewußtseins darstellen, weil die ontologischen Kategorien dann durch die mächtigeren Modi des Werdens überboten werden. Werden aber ist Temporalität, und letztere löste die Zeitlosigkeit der reinen Form überhaupt auf. Wir besitzen dann schlechterdings keine operable Logik mehr.

Hegel aber glaubt sich dieser fatalen Alternative erfolgreich entzogen zu haben. Er stellt fest, daß beide Folgerungen „wahr“ sind. Das Werden ist für ihn in der Tat eine Variante des (absoluten) Seins. Aber da das „Sein“ abstrakt gleichbedeutend mit „Nichts“ ist, ist das Verhältnis von Sein und Werden „dialektisch“, d. h. nicht strukturell-formal beschreibbar. Damit aber ist schon gegeben, daß das Sein auch als Variante des Werdens interpretiert werden kann. Und wenn wir fragen, im Rahmen welcher Logik dieser Satz sinnvoll aussagbar sein soll — da *unsere* Logik ja durch die Temporalität des Werdens hoffnungslos aufgelöst ist — werden wir belehrt, daß derselbe in einer, von uns nicht operablen, Logik des Absoluten seine Stelle hat.

Wir haben aber bereits im ersten Band darauf hingewiesen, daß diese Art der Behandlung der neuen trans-klassischen Problematik — nämlich sie in eine „Logik“ eines universalen, Ich-Du-Es überspannenden, Subjektes abzuschieben — zu billig ist. Obendrein ist sie unverfrorene Mythologie! Eine Logik, die wir nicht operieren können, der wir zuschauen müssen, wie sie *uns* operiert, ist eine wissenschaftliche Absurdität.

Es bleibt also dabei: wir besitzen soweit keine Kategorien, mit denen wir das Phänomen des Vorgangs, des Ereignisses, des Erlebnisses, oder wie wir es sonst noch benennen wollen, zureichend definieren können.

An dieser Stelle ist der folgende Einwand, der alle weiteren Untersuchungen in der bezeichneten Richtung von vornherein abschneiden soll, zu erwarten. Wir hören immer wieder und wieder, daß das Moment der Veränderung,

das allen Ereignissen in der Welt und allen Erlebnissen in unserem Bewußtsein zugrundeliegt, dem Denken ewig ein Geheimnis bleiben muß. Alles begriffliche Verstehen ist statisch. Die menschliche Ratio, wie alle Begrifflichkeit überhaupt, ist zeitlos. Die Identität einer logischen Konzeption mit sich selbst schließt Veränderung absolut aus. Eben darum haben Plato und später Hegel zu dem Hilfsmittel der Dialektik gegriffen.

Dieser Einwand ist so gedankenlos, daß es schwer zu verstehen ist, daß er immer wieder vorgebracht wird. Ebensogut kann man behaupten, daß unser Bewußtsein den statischen Charakter des Seins niemals fassen könne, denn Bewußtsein ist, wie indische Philosophie unermüdlich wiederholt, nicht endende Ruhelosigkeit. Es ist ein „Strom“. Und nur der „dem Strom Entstiegene“ (śrotapanna) ist fähig, das Absolute zu begreifen.

Es ist merkwürdig, daß wir unter diesen Umständen überhaupt eine Logik haben, die die Essenz des Seienden doch immerhin so adäquat beschreibt, daß wir objektive Gesetze der Welt feststellen können, daß wir imstande sind, kausale Voraussagen zu machen und daß die denktranszendentalen Dinge sich dem technischen Zugriff unseres Bewußtseins willig genug fügen, so daß wir sie unsern Wünschen gemäß genau verändern können. Und alles das tut ein Bewußtsein, daß in seinem proteischen Gestaltenwandel der ewig gleichen Gestalt von Sein überhaupt wesensfremd gegenüber steht!

Das Argument, das von dem Geheimnis der Veränderung redet, kann, wie man sieht, ebenso umgedreht werden, und wir können von dem Geheimnis des Seins reden, daß der Flüchtigkeit unseres Begreifens ein unüberwindliches Hindernis entgegengesetzt. Es muß einmal festgestellt werden, daß unsere bisherige philosophische Tradition erstaunlich parteiisch – im Sinn einer vorgezogenen Seinsthematik – gewesen ist. Aus diesem Grund hat man auch in der Zeit immer ein metaphysisch tieferes Prinzip gesehen als im Raum. „Ewigkeit“ (so wie sie von der philosophischen Tradition verstanden worden ist) gibt für uns den metaphysischen Hintergrund der Zeit ab, nicht den des Raumes!

Man sollte sich aber endlich klarmachen, daß in allen diesen agnostischen und irrationalistischen Argumenten im Osten sowohl wie im Westen eine quaternio terminorum verborgen ist. Man definiert das Denken stets so, wie es einem gerade in die eigene Beweisführung paßt. Der Inder, der sich von dieser Welt befreien will, stellt fest, daß unsere Aufgabe im Sein hoffnungslos ist, weil die Dynamik unseres denkenden Ichs der Statik des Nirvana ganz unangemessen ist. Der westliche Mensch, der von der Idee des Seins und seiner unveränderlichen Identität mit sich selbst fasziniert ist, stellt befriedigt fest, daß die Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit unserer statischen Begriffe jener Seinsthematik absolut angemessen ist. Heraklit hat in der abendländischen Ontologie bezeichnenderweise keine Schule gemacht.

Im einen Fall interpretiert sich also das Ich als reiner Prozeß. Damit wird ihm die ewige Identität des Seins zu einer hoffnungslosen Aufgabe, vor der es in das „Nichts“ flüchtet. In dem anderen Fall aber versteht sich das Ich als



reiner der Zeit und der Veränderung enthobener Begriff, und in dieser Selbstinterpretation kapituliert es entmutigt vor dem temporalen Problem der Veränderung. Dieser willkürliche Wechsel in der Selbstdeutung des erkennenden Subjektes ist es, der jene an einem metaphysischen Vorurteil orientierten komplementären Weltanschauungen produziert.

Keine der beiden Seiten ist fähig, die Entdeckung zu machen, daß das Denken in seinem Verhältnis zum Objekt sowohl zeitloser Begriff wie ewig wechselnder, temporal gebundener Prozeß ist. Nicht umsonst nennt Kant die Zeit die Form des inneren Seins. Aber diese Form fließt, und darum gibt es in der Transzendentalphilosophie keine formale Logik des inneren Sinns, denn eine solche würde ja den Fluß der Zeit zum Stillstand bringen. Die Erkenntnis, daß ein totales System der formalen Logik sowohl die Relation des statischen Begriffs zu seinem Gegenstande als auch des Begreifens als eines Bewußtseinsprozesses gegenüber dem prozessierten Objekt darzustellen habe, ist aber in keiner Weise möglich, solange man an der Aristotelischen Voraussetzung festhält, daß unser Denken zweiwertig ist, d. h. eine immer eindeutige Beziehung von Bewußtsein zu Bewußtseinsobjekt überhaupt definiert. Daß also die logische Form sich auf den uninterpretierten Charakter des „Etwas“ im Denken bezieht.

Wir haben an anderer Stelle<sup>8</sup> bereits darauf hingewiesen, daß es erst Fichte war, der eingesehen hat, daß das Verhältnis von Denken und unidentifiziertem Objekt kein logisches, sondern ein vorlogisches ist. Denken ist vielmehr die thematische Identifizierung jenes anonymen Etwas, das sich als Gegenstand im Bewußtsein vorfindet. Die Idee einer solchen thematischen Identifikation des Etwas hat aber nur dann einen angebbaren Sinn, wenn das Denkobjekt unter unterschiedlichen logischen Themen identifiziert werden kann. Für *jedes* Thema aber benötigen wir mindestens einen designierenden logischen Wert. Da jedoch die klassische Logik überhaupt nur über zwei Werte verfügt, kann nur einer derselben designierenden Charakter haben. Es kann hier also gar nicht zwischen verschiedenen logischen Themen gewählt werden. Unter diesen Umständen fällt hier wenigstens die transzendental-idealistische Unterscheidung zwischen Etwas überhaupt und logisch bestimmtem Etwas im Denken fort. Oder anders ausgedrückt: das unidentifizierte Objekt des Denkens ist immer zugleich das im Sinne des einzigen zur Verfügung stehenden designierenden Wertes thematisch festgelegte und identifizierte. Die vom transzendentalen Idealismus entdeckte Differenz zwischen einem vorlogischen und einem logischen Verhältnis des Bewußtseins zu seinem Gegenstand tritt in der klassischen Logik also noch nicht auf. Sie kommt als Offenbarung eines Denkens, das sich selbst analysiert. Dem traditionellen ontologisch orientierten Denken kann sie nicht zugänglich sein, weil sich dasselbe eben ganz selbst-vergessen auf das Sein richtet und dem entsprechend nichts von den eigenen transzendentalen Bedingungen ahnt, unter denen es tätig ist. Dem entsprechend ist auch die Idee der logischen Thematik auf dieser ersten, zweiwertigen Stufe des Denkens noch ganz über-

flüssig. Denn solange nur ein designierender Wert und dementsprechend nur *ein* Thema zur Verfügung steht, ist es ganz sinnlos zu fragen, unter welchem logischen Thema das Denken sein Objekt bestimmt.

Diese Situation ändert sich aber radikal, sobald wir vom zweiwertigen Denken zum System einer mehrwertigen Logik übergehen, in der mindestens zwei (wenn nicht mehr) Werte als designierende auftreten können. Wenn nämlich das logische Objekt, der Gegenstand überhaupt, im Denken durch zwei verschiedene Werte designiert werden kann, so bedeutet das, daß das „Etwas“, das wir denken, zwei differente logische Bedeutungen haben kann. D. h., das Denken, das sich auf dasselbe richtet, hat zwischen zwei logischen Themen zu wählen. In anderen Worten: auf dem Boden der Mehrwertigkeit wird sofort die Frage akut, in welchem theoretischen Sinn logische Gegenständlichkeit überhaupt thematisch identifiziert werden soll. Designiert – so fragen wir uns jetzt – unser begreifender Bewußtseinsprozeß das Objekt, mit dem er sich beschäftigt, im Sinne des einen oder des anderen Wertes, der für diesen Zweck zur Verfügung steht?

Wir wollen die weiter tragenden Probleme der generellen Mehrwertigkeit hier vorerst außer Acht lassen und uns in den folgenden Überlegungen nur mit dem einfachsten Fall des mehrwertigen Denkens, nämlich der Theorie einer dreiwertigen Logik, befassen. Ein solches trinitarisches System liefert uns eine thematische Alternative. Siene philosophisch-semantische Interpretation wird also davon abhängen, daß wir imstande sind, festzustellen, welche Bedeutung die Tatsache einer thematischen Alternative für das theoretische Denken hat. *Ein* logisches Thema besitzen wir bereits. Es ist das, welches uns durch die klassische Logik faktisch geliefert wird, wenn auch die letztere sich ihres spezifisch thematischen Charakters an keinem Orte ihrer Systematik bewußt ist. Unsere Aufgabe wird jetzt sein, dieses Thema so durch ein weiteres zu ergänzen, daß beide zusammen präzise Komplementarität repräsentieren und ein drittes (oder weiteres) Thema semantisch bedingungslos ausgeschlossen ist.

Wir machen dabei die interessante Entdeckung, daß das klassische Tertium non datur in einer dreiwertigen Logik in einer neuen Rolle auftritt. Im traditionellen System des Denkens nahm es jene Gestalt an, die charakteristischerweise als Zweiwertigkeit bezeichnet worden ist. In diesem Sinne ist das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten in einer trinitarischen Logik selbstverständlich nicht mehr gültig (und es wird jetzt durch den Satz von der ausgeschlossenen generellen Mehrwertigkeit ersetzt). Dafür aber tritt das Tertium non datur auf der neuen thematischen Ebene auf, wo es besagt, daß das dreiwertige Denken sich zwischen zwei logischen Fundamentaltheematiken alternativ bewegt. Das eine dieser beiden Themen ist das durch die zweiwertige Logik explizierte klassische Motiv des theoretischen Bewußtseins. Das andere ist dasjenige, das durch die Hinzufügung eines weiteren Wertes zu den uns bekannten zweiwertigen Strukturen derartig produziert wird, daß beide The-



men zusammen eine neue Konzeption von Denken definieren und – was mehr ist – überdies erschöpfend beschreiben.

Der Satz vom ausgeschlossenen dritten Thema besagt also, daß durch Hinzufügung eines dritten designierenden Wertes ein thematischer Widerspruch entsteht. D. h., so wie eine dreiwertige Logik nichts zu *dem* Thema hinzufügt, das in der Aristotelischen Logik behandelt wird, so erweitert die hypothetische Einführung eines vierten Wertes die Doppelthematik einer Trinitätslogik nicht im geringsten. Die Tatsache, daß wir in einer vierwertigen Logik ein Maximum von drei designierenden Werten zur Verfügung haben, bedeutet vielmehr, daß jetzt die thematische Alternativsituation des einfachsten Systems der Mehrwertigkeit verschwunden ist und daß der Übergang zu vier Werten ein gänzlich neues philosophisches Thema für unser theoretisches Bewußtsein produzieren würde\*.

Aus diesem Grunde ist es geraten, vorerst nicht von Mehrwertigkeit im Allgemeinen zu sprechen, sondern sich auf die spezifische Gestalt zu beschränken, die dieselbe annimmt, sobald wir den beiden klassischen Werten einen weiteren trans-klassischen anfügen. Denn vorläufig wissen wir noch so gut wie nichts darüber, auf welche Weise durch einen solchen, thematische Komplementarität erzeugenden, Zusatz unser altgewohntes Denken um eine neue Dimension bereichert werden kann.

## 2. Metaphysische Perspektiven des klassischen Denkens

Zwecks Beantwortung der in den letzten Zeilen des vorangehenden Absatzes implizierten Frage, was thematische Komplementarität sein kann, wollen wir uns vorerst vergegenwärtigen, welche thematische Attitüde des theoretischen Bewußtseins in den zweiwertigen Strukturen des traditionellen Modus des Denkens verborgen ist.

Wir können dabei auf unsere Analysen des klassischen Motives der Logik im ersten Band verweisen und uns an dieser Stelle entsprechend kurz fassen. Das zweiwertige System liefert – entgegengesetzt zu einer heute noch weit verbreiteten Auffassung – nicht die philosophische Definition von Denken überhaupt, sondern nur die strukturellen *Minimalbedingungen*, vermittels derer ein Bewußtsein sich in der Wirklichkeit theoretisch orientieren kann. Ein einwertiges „Denken“ kann noch keine *θεωρία* liefern, weil hier die elementarste Voraussetzung der theoretischen Situation, nämlich der Abstand

\* Anm. d. Red.: Die Strukturgesetze, nach denen sich neue ontologische Themen entwickeln, sind in „Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte“ (in Bd. III der „Beiträge“) und in „Many-Valued Designations and a Hierarchy of First Order Ontologies“ (s. S. 149) dargestellt. Hiernach stellt eine dreiwertige Strukturtheorie eine Ontologie dar, die zwei (das klassische und das erste transklassische) Themen hat, die in Logiken mit vier bzw. fünf Werten reflektiert werden. Das zweite transklassische Thema beschreibt eine sechswertige Strukturtheorie.

des Bewußtseins von dem, was gewußt wird, nicht formulierbar ist. Eine einwertige „Logik“ liefert darum auch kein begriffliches System der Kommunikation. Sie produziert keine echt objektive Information, die als solche von einem erkennenden Ich zum andern transmittierbar wäre. Denn der Begriff „objektiv“ setzt eben schon jene Distanz zwischen Denken und Gedachtem voraus. In einer einwertigen „Logik“ aber muß der einzige zur Verfügung stehende Wert sowohl den Denkgegenstand designieren als auch das erkennende Subjekt repräsentieren. Ein einwertiges System kann deshalb überhaupt nicht als eine Definition von Denken interpretiert werden. Es ist nichts weiter als eine reflexionslose Beschreibung eines ontischen Sachverhalts, in dem Subjekt und Objekt noch nicht unterscheidbar sind.

Unser Bewußtsein aber kann sich mit einer solchen Beschreibung nicht zufrieden geben. Indem wir dieselbe nämlich durchführen, verwickeln wir uns unvermeidlich in einen ganz grundsätzlichen Widerspruch. Die Beschreibung der Wirklichkeit in einem einwertigen System muß systematisch zwangsläufig ein Fragment bleiben, weil der Vorgang der Beschreibung in sie in keiner Weise aufgenommen werden kann. Jener Vorgang produziert, wie Fichte treffend sagt, ein „Bild“. Aber die Relation von Bild zu Abgebildetem ist in einer einwertigen „Systematik“ nicht ausdrückbar, weil die Idee des Bildes impliziert, daß dasselbe dasjenige, was in ihm dargestellt ist, designiert. D. h., wir benötigen einen designierenden Wert . . . und einen designierten Sachverhalt. Anders ausgedrückt: das Verhältnis von Beschreibung zum Beschriebenen ist das von logischem Subjekt und Objekt. In einer einwertigen Welt gibt es keine Subjekte. Aber wo kein Subjekt existiert, dort wird auch der Begriff des theoretischen Objekts hinfällig. Gewiß, in einem solchen einwertigen Bewußtseinszustand wird „etwas“ erlebt. Aber dieses Etwas ist logisch nicht „bestimmt“ (wie wir wieder mit Fichte sagen können). Das Verhältnis von „Ich“ und „Etwas“ befindet sich hier noch in einem radikal vor-logischen Stadium, es ist nämlich das von unmittelbarer Identität.

Andererseits aber ist nicht abzustreiten, daß die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins durch eine solche vor-theoretische Periode, in der es unmöglich ist, Ich und Welt, also Seele und Ding, voneinander zu unterscheiden, hindurch gegangen ist. Historisch ist dieser Zustand in Reinkultur wohl nirgends mehr existent, aber in dem Animismus der sogenannten Naturvölker haben wir letzte Reste dieser Bewußtseinsperiode vor unseren Augen. Wenn in dem animistischen Weltbild das Ding als beseelt verstanden wird, so bedeutet das unter dem Gesichtspunkt, unter dem wir das Problem hier betrachten<sup>9</sup>, daß die „kategorialen“ Mittel, mit denen der Primitive seine Umwelt betrachtet, einwertig sind und deshalb die Unterscheidung von Ich und Es noch nicht erlauben. Es gibt unter diesen Umständen keinen Verstehensprozeß, durch den der „Begriff“ oder der „Name“ von der Sache, die begriffen oder benannt wird, ontologisch klar getrennt werden kann. Deshalb geht mit dem animistischen Glauben die Praxis des magischen Namenzaubers Hand in Hand. Der Name *ist* die Sache und durch ein Leid, das man einem Abbild zu-

fügt, schlägt man das Abgebildete selbst. Das ist keine Logik, das ist Analogik. Die Analogie ist die Fundamentalkategorie des einwertigen Bewußtseins.

Aber dieses Weltbild enthält, wie wir bereits ausführten, jenen prinzipiellen Widerspruch, daß seine eigene Beschreibung *als* Beschreibung, also als „Theorie“, in ihm keinen Platz finden kann. Der Primitive kann nicht die ganze Subjektivität in die Objektivität des Dinges projizieren. Der subjektive Projektionsvorgang selber, d. h. das innere ichhafte Erlebnis, daß die „Welt“ im Wesen „Seele“ ist, bleibt aus dieser beseelten Gegenstandsordnung ausgeschlossen. Die Subjektivität als Subjektivität bleibt in diesem Verhalten des Menschen zu seiner Umwelt heimatlos. In ihm wirken introszendente kategoriale Kräfte der Innerlichkeit, die in seinem Weltbild nirgends Platz haben, weil sie dem praktischen Wirklichkeitsverständnis, das sein tägliches Verhalten dirigiert, auf rätselhafte Weise widersprechen.

Daher die Atmosphäre der Angst und des Terrors, die über dem primitiven Weltbild schwebt. „Theoretisch“ liegt gar kein Grund vor anzunehmen, daß jene partielle Subjektivität, die in den Dingraum projiziert worden ist, dem Menschen feindlich gesinnt sein soll. Aber die Furcht und der Schrecken sind trotzdem da, und das ganze Leben ist ein ständiges Bemühen, die potentiell bedrohlichen Kräfte, die in der Umwelt lauern, zu besänftigen und, wenn möglich, zu versöhnen. Die unerledigte Erlebniskapazität des eigenen Ichs, die in der vertrauten Ordnung der Dinge keinen Platz finden kann, verdichtet sich so zu Gespenstern und bösen Mächten mit unberechenbaren, aber jedenfalls gefährlichen Absichten. Sie repräsentieren im Bewußtsein das, was Hegel später die absolute Negativität nennt.

Wie sich aus dieser einwertigen Bewußtseinshaltung die darauf folgende zweiwertige Mentalität des Menschen, die durch die klassische Logik repräsentiert wird, entwickelt hat, ist für den Geschichtsforscher sowohl wie für den Logiker ein völliges Rätsel. Unter den heute noch existierenden Naturvölkern ist die animistisch-einwertige Haltung, wie bereits betont, nirgends mehr rein vertreten. Das, was sich dem Auge des Historikers darbietet, sind Übergangszustände von der einen Bewußtseinsstufe zur nächsten. Und was nun jenen logischen Übergang anbetrifft, so ist es selbstverständlich, daß wir mit der heute vorläufig allein zur Verfügung stehenden zweiwertigen Logik die Entstehungsgeschichte des zweiwertigen Bewußtseins nicht untersuchen können. Dazu sind bis dato noch nicht ausgebildete höherwertige Logiktypen erforderlich.

Sicher ist in diesem Stadium unserer Untersuchungen nur das Eine: die ursprüngliche naive Identifikation des Bewußtseins mit seinen Inhalten läßt einen unbewältigten Reflexionsrest in dem durch diesen Identifikationsprozeß erzeugten Weltbild zurück. Und dieser vom Vorstellen und Denken nicht beherrschte Überschuß der Reflexion wirkt „irgendwie“ als Motor, um das Bewußtsein aus seiner ursprünglichen Verfassung heraus und in eine neue Reflexionssituation hinein zu treiben.

Dieses in der ganzen Welt nirgends unterzubringende Überfließen der tätigen Vorstellungs-, Einbildungs- und Denkkraft des Bewußtseins muß irgendwo lokalisiert werden. Und so entwickelt sich in langsamen, tastenden Versuchen die Idee des Ichs, des Selbsts oder der Seele, die in dieser Welt ein Fremdling ist und die als etwas Arteigenes, als ein metaphysisch Anderes, den Dingen antithetisch gegenübersteht. Das klassische Beispiel dafür ist die platonische Seelenlehre im Phaidon. Die Seele hat in einer anderen metaphysischen Dimension eine Praeexistenz vor ihrer Geburt in dieses Leben, und nach dem Tode kehrt sie wieder in jene Region, die ihre wahre Heimat ist, zurück. Der Aufenthalt in dieser Welt ist nur ein mehr oder weniger peinvolles Zwischenspiel.

Was den Logiker an solchen Mythologemen interessieren kann und soll, ist das Gewicht, das auf die Idee gelegt wird, daß das Subjekt des Erkennens unter einer grundsätzlich anderen metaphysischen Kategorie verstanden werden muß als die Objekte, denen es sich in seinem Dasein gegenüberzieht. Demgemäß kann der Reflexionsprozeß, der zwischen beiden transzendenten Komponenten unserer Wirklichkeit, d. h. zwischen Subjekt und Objekt, spielt, unmöglich einwertig sein. Das Substrat der Welt ist nicht das einwertige „mana“, die einfache Seelensubstanz, in der kein Unterschied zwischen Ich und Es existiert, sondern der unversöhnliche Gegensatz von Seele und Ding.

Der erste theoretische Ausdruck dieser Haltung ist die zweiwertige Logik. Die alte einwertige Substanz des Wirklichen tritt in ihr als das Positive auf. Und die in dem vorangehenden Weltbild heimatlos gewesene subjektive Reflexion ist jetzt als das Negative, als das nicht dem existenten Dingraum Zugehörige endgültig festgelegt und damit scheinbar gezähmt. Der damit sich vollziehende Strukturwandel im Weltbewußtsein des Menschen und seine immense historische Bedeutung ist nur selten in seinen umfassenden Konsequenzen gewürdigt worden. Er ist die gemeinschaftliche Basis aller regionalen Hochkulturen, die sich seit den letzten vor-christlichen Jahrtausenden in verschiedenen Gebieten der östlichen Hemisphäre zu formen beginnen. Das gemeinsame Element, daß alle diese neuen geschichtlichen Bildungen von Ägypten und Mesopotamien bis zur abendländisch-faustischen Kultur auszeichnet, ist ihre metaphysische Zweiwertigkeit. Jetzt entdeckt sich die Seele selbst, indem sie „die Welt“ als das absolut Andere und dem Ich Fremde begreift.

Damit aber ändert sich auch der logische Akzent, mit dem das reflektierende Subjekt seine Bewußtseinsinhalte behandelt, in ganz unerhörter Weise. Das Entstehen der neuen Mentalität bereitet sich zuerst auf der emotionalen Seite vor. Spengler hat mit vorbildlichem historischem Blick gesehen, daß alle jene geschichtlichen Bildungen, die wir Hochkulturen nennen und die sich in ganz dezidiertem Weise über das Lebensniveau des Naturmenschen erheben, mit einem „Urgefühl der Angst“ beginnen. Er sagt darüber: „Es gehört zu den letzten Geheimnissen des Menschentums. . . , daß die Geburt des Ich und der Weltangst ein und dasselbe sind. Daß sich vor einem Mikrokosmos ein Makrokosmos auftut, weit übermächtig, ein Abgrund von fremdem