

Gotthard Günther [\*]

## Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion

Denn der Geist erforschet alle Dinge,  
Auch die Tiefen der Gottheit.

1. Kor. 2, 10.

---

### I.

#### Die Metaphysik der klassischen Logik

Es mag als überflüssige, ja fast verantwortungslose Bemühung erscheinen, in einer Leitepoche, die unter tiefster Beunruhigung des eigenen Erkenntniswillens die alten, gediegenen Gehalte jahrtausendelanger metaphysischer Tradition zweifelnd in Frage stellt und in angstgehetzter Eile nach einer neuen Daseinsgestaltung sucht, sich im Denken die Aufgabe zu stellen, den abstrakten Sinn der aristotelischen Logik und die wesenhafte Bedeutung ihres reinen Formalismus als dringlichstes Thema des gegenwärtigen Philosophierens zu rechtfertigen.

Aber – seit dem Ausgang des Mittelalters, seit der Auflösung dieser letzten großen, innerlich wie äußerlich geschlossenen, metaphysischen Existenzform des historischen Daseins sind alle Versuche, dem neuzeitlichen Bewusstsein eine angemessene und tragfähige transzendente Begründung und Rechtfertigung seiner tiefsten Lebensinstinkte zu geben, ohne Ausnahme gescheitert. Stolze Namen wie Giordano Bruno, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz und Vico bezeichnen ebenso viele fruchtlose Versuche auf diesem Passionsweg, den der abendländische Geist seit der anhebenden Renaissance zu beschreiten verurteilt war. In nie ermüdendem Anlauf werden immer neue Systeme des Absoluten entworfen, und immer wieder sinkt das Denken enttäuscht und erschöpft zurück, um in unbeirrbarer Hoffnung frische Kräfte zum nächsten Angriff auf die göttliche Transzendenz zu sammeln. Das bizarr fremdartige, im wesentlichen unverstanden gebliebene Zwischenspiel des spekulativen Idealismus unterbricht zeitweilig diesen Leidensgang einer kosmologischen Metaphysik von naiv drängender Direktheit. Aber in den Systemen des 19. Jahrhunderts, den weltanschaulichen Entwürfen von Lotze, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann werden auch dem ungeschulten Ohr die Untertöne bitterster Resignation so unmissverständlich hörbar, dass der letztliche Misserfolg dieser Konzeptionen niemanden mehr zu überraschen vermag. Wie wenig diese Nachzügler im Zug kartesischer Tradition der tiefen Aufgabe einer metaphysischen Selbstinterpretation des modernen Menschen gewachsen waren, wird in der Philosophie Nietzsches mit den Mitteln raffiniertester Analyse und diabolisch anmutender Dialektik erbarmungslos ans Tageslicht gezogen. Indes, über ein bloß negatives Verhältnis zu allen seitherigen metaphysischen Versuchen ist auch Nietzsche

---

\* Erstveröffentlichung in: Archiv für Philosophie Bd. 7, 1957, p. 1-44.  
abgedruckt in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Band I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, p.31-74.

nie hinausgekommen, und sein Erbe unter uns ist eine bisher nie da gewesene Denkmüdigkeit, ein tief gewurzelt Misstrauen gegenüber dem reinen Begriff und eine trostlose und unbelehrbare Resignation gegenüber allen vielleicht noch offenen Möglichkeiten des Geistes.

Eben, dass all solche Möglichkeiten überhaupt noch vorhanden und zugänglich sind, dass eine unsere eigene Existenz tragende Philosophie des Absoluten grundsätzlich noch als theoretisch durchführbare wie als moralisch würdige Aufgabe des modernen Geistes in Gegenwart und Zukunft angesehen werden dürfe, wird in weiten Kreisen mit hartnäckiger Überzeugung laut bestritten. Denn zweifellos deuten alle Anzeichen darauf hin, dass auch die letzten und entferntesten Möglichkeiten des ontologisch-metaphysischen Denkens heute restlos ausgeschöpft sind. *Alle* im Rahmen der klassischen Tradition der Philosophie überhaupt vorhandenen Themata sind längst diskutiert, unter *allen* Gesichtspunkten ausgewertet, und zu *allen* Fragestellungen, die auf der Basis des bisherigen philosophischen Denkens zu entwickeln sind, ist eigentlich *jede* nur denkbare Antwort erteilt worden. Und ebenso ist *jede* Antwort mit den überzeugendsten Gründen widerlegt und ihre Geltung in unbedingt zwingenden Analysen zerfasert und aufgelöst worden, bis sich schließlich auch die letzten metaphysischen Instinkte in uferlosem und hoffnungsleerem Relativismus und Historismus verloren haben.

Und soll in einem solchen peinlichen und schmachvollen Bankrott wirklich die prometheische Geschichte des Denkens enden? Soll dies das geistige Ziel des Menschen sein, sich irgendwo am Weg mit einem blinden Halb- und Aberglauben müde anzusiedeln? Nein, raffen wir uns noch einmal auf und geben wir uns Rechenschaft, ob wirklich alle Chancen des Denkens schon erschöpft sind und nirgends mehr ein Ausweg aus dem Labyrinth logischer Vexierfragen und transzendentaler Antinomien zu entdecken ist! Wir stellen fest, dass alle auf dem Boden des exakten klassischen Denkens überhaupt konzipierbaren metaphysischen Lösungsversuche längst erprobt und alle widerlegt worden sind. Nun gut, wenn aber alle Fragen bereits gestellt worden sind und keine aller überhaupt denkbaren Antworten uns eine absolut unanfechtbare Unterlage für ein zureichendes und aufhellendes Verständnis der uns bedrängenden Probleme freilegt, wenn also auf eine Frage alle überhaupt formulierbaren Antworten ungenügend und falsch sind, so sehen wir uns notwendig zu der Konsequenz gedrängt, dass schon die Frage, auf die wir so dringlich eine Antwort begehren, falsch gestellt ist und deshalb eine sinnvolle Lösung nicht zulässt. Denn auf eine sinnvolle Fragestellung muss auch eine sinnvolle Antwort zu geben sein. Ist das nicht der Fall, so sind wir zweifelsohne berechtigt, die Fragestellung selbst für sinnlos und falsch formuliert zu halten. Vielleicht rühren wirklich alle metaphysischen Niederlagen und Enttäuschungen des modernen Geistes seit der Renaissance daher, dass die philosophische Fragestellung demjenigen, wonach man fragte, ganz unangemessen und inadäquat war. Wenn man aber Fragen formuliert, die der eigenen Intention des Denkens gar nicht nachgehen und vielleicht ganz sinnlos sind, so darf man keine befriedigenden Antworten erwarten. Diese Möglichkeit ist heute noch übrig. Wir wollen ihr bis in die letzten Konsequenzen nachgehen. Wir vermuten also, dass die Philosophie seit dem allmählichen Erlöschen des mittelalterlich-metaphysischen Bewusstseins keine dauernde, die ganze Breite des Lebens tragende transzendente Daseinsinterpretation zu produzieren imstande war, liegt nicht daran, dass alle

*bisherigen* Antworten auf die Frage nach dem transzendenten Grund unserer Existenz falsch oder unzulänglich waren, dass es sich also darum handelt, heute eine bessere Antwort auf *dieselbe* Frage zu geben, sondern dass die Frage selbst falsch gestellt war und eine den Intentionen des modernen philosophischen Bewusstseins durchaus unangemessene Gestalt besaß.

Nun wird man aber jederzeit einsehen, dass jede theoretische Fragestellung ebenso wie der ganze Bereich, innerhalb dessen ein Problem sinnvoll aufgeworfen werden kann, ausschließlich und ohne jede Einschränkung von den abstrakten Mitteln abhängig ist, die das Denken dem fragenden Bewusstsein zur Verfügung stellt. Es ist eine platte Selbstverständlichkeit, dass nur innerhalb der Grenzen und mittels der Formen des sinnvollen Denkens ebenfalls sinnvolle Fragestellungen zu entwickeln sind – wo wir nicht mehr denken können, dort sind wir auch nicht mehr imstande zu fragen – weshalb jede neue Fragestellung, die eine alte ablöst, sie berichtigt oder erweitert, sich stets innerhalb der allgemeinsten durch die Struktur des formalen Denkens definierten Schematik sinnvollen Fragens zu halten hat.

Wie aber, wenn diese formale Schematik den Sinn der metaphysischen Allgemeinheit, auf die sich das philosophische Denken richtet, unzureichend oder überhaupt nicht interpretiert! Wenn also die rationalen Formen, die unser Denken uns zur Verfügung hält, dem metaphysischen Thema, das mit ihrer Hilfe bearbeitet werden soll, in keiner Weise entsprechen! Dann ist ebenso lange keine verstehbare Entwicklung transzendenter Problematik möglich, als nicht der Frage selbst ein formal-allgemeiner Sinn unterlegt werden kann, der sämtlichen etwaig zu erwartenden Antworten in jeder Hinsicht angemessen ist. *Da nun das metaphysische Denken den Sinn seines Fragens stets mit dem absolut-allgemeinsten Sinn aller formulierbaren Motive des Selbstbewusstseins identisch setzt, ist notwendig der Sinn jeder metaphysischen Fragestellung streng äquivalent dem Sinn des Denkens überhaupt.* Wer sich geneigt fühlen sollte, diese These zu bestreiten, dem sei die Erwägung anheim gestellt, dass, wenn jemand die Identität der Allgemeinheit des Selbstbewusstseins und des Sinns aller Metaphysik bestreitet, derselbe sich zu einer fatalen Alternative genötigt sieht. Denn entweder muss er dann erklären, dass die bloße Allgemeinheit des Selbstbewusstseins den Allgemeingrad des metaphysischen Sinnprinzips überhaupt nicht erreicht, oder aber (wenn er die grotesken Widersprüche ahnt, in die ihn die erste Behauptung zu verwickeln droht) muss er einräumen, dass die Allgemeinheit der theoretischen Abstraktionen unseres denkenden Bewusstseins die Allgemeinheit der metaphysischen Gegenstandsthematik übertreffe. Im ersten Fall sollen wir also die Ungereimtheit schlucken, dass der transzendente Gegenstandsbereich unseres Bewusstseins von größerem Umfang sei als das Bewusstsein selbst! Also ein Bewusstsein, das "innen" größer als "außen" ist! Die zweite These aber behauptet das strikte Gegenteil: nach ihr soll der Allgemeingrad des Selbstbewusstseins den totalen Sinn der Metaphysik als Spezialfall unter sich begreifen. Das Absolute ist dem Denken untergeordnet (!). – In dieser Alternative erinnert das Absolute ganz verzweifelt an jenen Fetisch, den der Primitive bald als Gott anbetet, bald verprügelt, um ihn seinen Wünschen gefügig zu machen.

Tatsächlich aber ist sich die Metaphysik in allen ihren Höhepunkten, in Indien von Yājñavalkya bis Vasubandhu, im Abendland von Platon bis Hegel, stets darüber

einig gewesen, dass der letzte, Höchste und allgemeinste Sinn des Selbstbewusstseins nichts anderes ist als die *formale* Explikation der Frage nach dem metaphysischen Grunde des Daseins. Die Frage nach dem Absoluten muss demgemäß immer in einem exakten Äquivalenzverhältnis an die Definition des Sinnes des Denkens überhaupt gebunden sein. Aufgabe der Metaphysik ist dabei, die Allgemeinheit des Absoluten in transzendentaler Gestalt zu entwickeln, während das Denken das Absolute der Allgemeinheit in der formalen Gestalt des Selbstbewusstseins zur systematischen Definition kommen lässt. Die Definition des reinen Sinnes des Denkens aber liefert die Logik als formales System.

Gibt sich somit das System der Logik als totale Explikation des Sinnes aller metaphysischen Problemfiguren, so resultieren daraus sehr weitgehende Folgerungen. 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.

*So verweist die Frage nach dem eigentlichen Sinn der Metaphysik zurück auf die tiefer liegende Frage nach dem Sinn von Allgemeinheit, der in dem rationalen System des reinen Formalismus entwickelt worden ist.*

Seit Aristoteles und im wesentlichen bis heute unbestritten<sup>[1]</sup> gilt die so genannte klassisch-aristotelische Formallogik als ursprünglichstes und fundamentalstes Organon des theoretischen Bewusstseins, und wir werden deshalb jetzt zu untersuchen haben, ob der in dieser Systematik dargestellte, abstrakt-reine Sinn des Denkens wirklich schon die letzte erreichbare Allgemeinheit des philosophischen Verstehens repräsentiert oder nicht! Zu diesem Zwecke wollen wir die Idee dieses Organons unter den Gesichtspunkt seiner transzendentalen Bedeutung charakterisieren.

Nach klassischer Tradition ist alles Denken, soweit es den Anspruch macht, mitteilbar, allgemein und für jedermann streng verbindlich zu sein, einer trinitarisch geschlossenen Axiomatik und einem Zusatzaxiom unterworfen. Wobei jedes der drei trinitarischen Axiome einen bestimmten Funktionsbereich der logischen Tätigkeit vertritt. Als Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluss enthalten diese Funktionsbereiche dann alle auf dem Boden der vorgegebenen Axiomatik nur möglichen Verfahrensweisen. Dieser Regelkomplex ist genugsam unter der

---

<sup>1</sup> Die seit Leibniz beginnende "logistische" Kritik kann hier unberücksichtigt bleiben, weil sie keine philosophische Kritik der Metaphysik dieser Logik, sondern eine Verallgemeinerung und Erweiterung (Funktionskalkül) der klassischen Verfahrensweisen darstellt. Das sei kein Werturteil. Im Gegenteil! Es sei hier ausdrücklich und mit Dankbarkeit anerkannt, dass diese Arbeit ohne die bisher erarbeiteten Resultate der Logistik nie hätte entstehen können. Und jedem im Logikkalkül Bewanderten werden die Beziehungen zwischen unserer Lehre von den R-Stufen und der Russellschen Typentheorie nicht verborgen bleiben.

Bezeichnung Elementarlehre bekannt, während sich die so genannte Methodenlehre an das Zusatzaxiom anschließt. Die trinitarische Axiomatik gliedert sich in:

1. den Satz der Identität (Lehre vom Begriff),
2. den Satz vom verbotenen Widerspruch (Urteilstheorie),
3. den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Syllogistik),

wozu als Ergänzungsaxioms noch

4. der Satz vom zureichenden Grunde (Methodenlehre)<sup>[2]</sup>

tritt, der ausdrückt, dass durch die Trinität der axiomatischen Momente ›Identität‹, ›Widerspruchsverbot‹ und ›Drittенаusschluss‹ die definitive Allgemeinheit des theoretischen Bewusstseins zureichend, endgültig und transzendental begründet worden ist. Dass dies eine Reihe keineswegs selbstverständlicher Behauptungen ist, werden wir später noch eingehend feststellen können. Jedenfalls aber gelten seit Aristoteles speziell die trinitarischen Axiome (Satz 1-3) als die absolut-allgemeinsten, schlechthin urphänomenalen Sinnmotive des Denkens.<sup>[3]</sup> Ihre Allgemeinheit soll in keiner Weise überbietbar sein, weshalb sie die Grenzbedingungen alles vernünftigen Erlebens überhaupt bilden.

Selbst wer nun den Niedergang der verflossenen Jahrhunderte in seiner ganzen abgründigen Tiefe und umfassenden seelischen Tragweite begriffen hat, wird die Geltung dieser Prinzipien als einziger Fundamentalcharaktere mitteilbaren Erlebens nicht ohne weiteres in Frage stellen wollen. Denn schließlich haben sie zwei Jahrtausende lang unbestritten als Kanon der Vernunft gegolten, und große Leistungen sind in dem Strahlenkreis dieses trinitarischen Gestirns am Firmament der Metaphysik vollbracht worden. – Auch wir täten es nicht, zwänge uns nicht die Not; denn alle denkbaren Antwortchancen auf die metaphysische Fragestellung sind auf dein Boden der klassischen Logik längst ausgenützt. Und wenn sich das fragende Bewusstsein dennoch nicht beruhigen will und aus keinem Lösungsversuch mehr die Sprache der ewigen Heimat der Seele heraushören kann, dann bleibt nichts anderes übrig, als der traditionellen Axiomatik ihr Recht zu bestreiten, als letzter und höchster und damit absoluter Allgemeinheitsausdruck des modernen Selbstbewusstseins zu gelten. Denn bestünde jener Anspruch zu Recht, so müsste sieh unter allen überhaupt möglichen Antworten auch die richtige befinden, d.h. die, welche uns zu einer neuen, der klassischen Metaphysik ebenbürtigen transzendentalen Rechtfertigung unseres Daseins führen könnte. —

---

<sup>2</sup> In Hinsicht auf die transzendente Bedeutung des vierten Axioms wäre es besser, an die Stelle dieser eingebürgerten Formulierung den Ausdruck ›Satz vom transzendentalen Grunde‹ zu setzen.

<sup>3</sup> Es ist richtig, dass der Satz der Identität erst bei Leibniz seine allgemeinste Fassung gefunden hat und deshalb in der endgültigen Formulierung in der Logistik oft als "Satz von Leibniz" bezeichnet wird. (Vgl. etwa: Tarski, Einführung in die mathematische Logik, Wien 1937, S. 32 ff.) Wenn in der Literatur aber gelegentlich zu lesen steht, dass dieses Prinzip bei Aristoteles noch nicht vorhanden sei, so können wir uns bei bestem Willen dem Schluss nicht entziehen, dass manche Logiker ihren Aristoteles doch mit erstaunlicher Großzügigkeit studieren.

Wir bestreiten jetzt also die bisher selbstverständliche These der klassischen Logik: dass in der trinitarischen Axiomatik der totale Sinn der Rationalität überhaupt definiert sei, und dass alles, was sich dem axiologischen Anspruch dieser urphänomenalen Bewusstseinsmotive zu entziehen versuche, grundsätzlich und unwiderruflich aus dem Raum der vernünftigen, kontrollfähigen und mitteilbaren Denksituationen hinausfalle und – sofern man es eben doch gern (!) gelten lassen möchte – nur als reine Irrationalität gewertet werden könne.

Unsere Untersuchung beginnt mit dem Satz der Identität, und wir stellen die Frage: was intendiert eigentlich ein Denken, das sich selbst in seinem obersten Motiv als ›Identität‹ versteht? – In Beantwortung dieser Frage müssen wir davon ausgehen, dass die urphänomenale Situation, die nach traditioneller Auffassung durch die logische Axiomatik mittels eindeutiger Regeln festgelegt und gesichert werden soll, in dem Urteil ›Ich denke Etwas‹ ausgesprochen wird. Das heißt ›Ich‹ und ›Etwas‹ sollen zueinander in einer Beziehung (Denken) stehen, die durch das erste Axiom als ›Identität‹ definiert werden soll. ›Ich‹ und ›Etwas‹, die in relativen Bezügen ganz außerordentliche Verschiedenheiten aufweisen, sollen absolut betrachtet und in letzter Allgemeinheit identisch sein. Dabei möge man festhalten, dass das sich axiomatisierende Denken an dieser Stelle zwei Aussagen von sehr ungleicher Bedeutung macht. Erstens charakterisiert es seinen Denkgegenstand, ›das Etwas‹, als Identität und außerdem macht es die erheblich viel weitertragende metaphysische Aussage, dass es selbst – als denkendes Ich – mit diesem Gegenstande überhaupt (formatlogisch betrachtet mit dem Inbegriff aller seiner Bestimmungen) im letzten Ende identisch sei. Als Identitätsthese hat diese Behauptung in der Metaphysik aller Zeiten eine hervorragende Rolle gespielt.

Da wir an dieser Stelle die Auffassung vertreten, dass alle Metaphysik unlösbar an den formalen Sinn des ihr zugehörigen Organons gekettet und von ihm bedingungslos abhängig ist, brauchen wir hier nur die erste (formalistische) Aussage des Identitätsprinzips zu untersuchen, nämlich die, dass die absolut allgemeine, definitive Bedeutung des ›Etwas‹ im Bewusstsein als ›Identität‹ verstanden werden muss<sup>[4]</sup>. Gemeint ist damit Folgendes: Jeder echte (wahre) Gegenstand des Denkens, der im Bewusstsein auftritt, muss als für-sich-seiend, d.h. als transzendent beharrend gedacht werden gegenüber der beweglichen Subjektivität des reinen Begriffs, die ihn in den Kreis des Denkens zieht. Sehr richtig ist hierzu von P. Hofmann bemerkt worden: "Dies Für-sich-sein hat zur Folge und wird fassbar daran, dass der Gegenstand ›identisch‹ derselbe bleibt im Gegensatz zu der Verschiedenheit der Erlebensereignisse, in denen er unmittelbar erlebt werden kann".<sup>[5]</sup> Das bedeutet, dass die ›Identität‹ nicht bloß als subjektives Bewusstseinsmotiv verstanden werden darf. Sie wird im Denken vielmehr "transzendiert" und damit als an sich existierende Bestimmung eines absolut-objektiven Seins genommen. Ganz in diesem Sinn sind auch die Äußerungen B. Erdmanns zum Identitätsprinzip zu beurteilen: "Die Identität mit sich selbst ist ... kein Merkmal des Gegenständlichen, das diesem mit anderen Bewusstseinsarten, die dann als nicht-gegenständlich gefasst werden müssten, gemeinsam wäre. Es ist vielmehr

<sup>4</sup> Die metaphysischen Konsequenzen, die die zweite Aussage beinhaltet, ergeben sich dann von allein.

<sup>5</sup> P. Hofmann, Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Berlin 1931. S. 10.

ein Merkmal, das nur dem Gegenständlichen zukommt, also ein diesem eigenes und insofern ihm wesentliches Merkmal".<sup>[6]</sup> Noch schärfer sagt der Betreffende dann an anderer Stelle: "Gegenstand und Identität mit sich selbst ist ein und dasselbe; Gegenstand sein ist nichts anderes als mit sich selbst identisch sein".<sup>[7]</sup>

Indem also das Bewusstsein in dem Urteil ›Ich denke Etwas‹ sein endgültig letztes Thema, d.h. das ›Etwas‹ schlechthin als ›Identität‹ bestimmt, behauptet es implizit, dass alles überhaupt mögliche Denken als definitives metaphysisches Ziel das Gegenständliche mit sich selbst identische Ansich intendiere. Das transzendente Wesen alles mit sich selbst identischen Ansich aber ist das *Sein*. Folglich ist das Sein das einzige, ursprüngliche und letzte metaphysische Thema des reflektierenden Bewusstseins. Und alle Gegenständlichkeit des Bewusstseins hat ihren transzendenten ›Grund‹ im Sein; kantisch: im Ding an sich. Deshalb ist das Sein das ewig Beharrende, unverändert in seiner Identität Ruhende gegenüber dem rastlosen Wechsel und ewigem Gestaltenwandel, in dem die Subjektivität des Begreifens sich stets neu verkörpert. Und diese letztere in der in sich selbst gegründeten Identität des ewigen Seins aufzulösen und im Sein den göttlichen, absoluten Ursprung von Allem – ohne Ausnahme – zu begreifen, muss für das Identitätsprinzip das endgültige einzige Ziel des Denkens bleiben.

Damit ist das metaphysische Grundthema des Bewusstsein überhaupt festgelegt, und im nächsten Fundamentalprinzip der klassischen Axiomatik, dem Satz vom verbotenen Widerspruch, wird daraufhin die Bedingung angegeben, unter der dieses Thema ins Denken faktisch durchgeführt werden kann. Womit der Widerspruchsatz die einzige, absolut allgemeine Möglichkeit der Denkbarkeit dieses mit sich identischen Sein formuliert. ›Denkbarkeit‹ ist das erste metaphysische Akzidenz des Sein. Aus zweierlei Gründen: einerseits wäre sonst nie verständlich zu machen, wie Denken und Sein im Absoluten identisch sein sollen, wenn nämlich das Sein unter Umständen dem Denken prinzipiell unerreichbar sein könnte, außerdem aber muss die Denkbarkeit als elementarste Bestimmung des Seins schon deshalb anerkannt werden, weil alles Sein ja nur "ist" als Gegenstand, d.h. als Gegensatz und "Anderes" gegenüber einem Bewusstsein, von dem es ergriffen und – gerade *als* Sein – verstanden wird. Die Frage nach dem Gehalt des Widerspruchsprinzips lautet deshalb: unter welcher Bedingung wird nun eigentlich das Sein, das Sich als Uni-versum dem denkenden Subjekt entgegen wendet, faktisch begriffen? Wir antworten: Sein überhaupt ist formal-allgemein nur denkbar als Widerspruchslosigkeit, weil jeder Widerspruch die ›Identität‹ unterbrechen würde. Weshalb umgekehrt Denkbarkeit überhaupt von der klassischen Logik als Widerspruchsfreiheit definiert wird. Entsprechend bemerkt Hegel in der Großen Logik: am Widerspruch geht das Sein zugrunde. Drücken wir es trivialer aus: wir können uns ein Dreieck nicht als Fünfeck denken, oder sinnvoll von einem schwarzen Schimmel reden. Warum nicht? Meist erhält man darauf zur Antwort: weil solche Urteile einen Widerspruch in sich selbst enthalten würden. Aber mit solcher Argumentation bewegt man sich nur im Kreise. Das Motiv des Widerspruchverbotes liegt an anderer Stelle. Zum Sinn des Seins gehört außer der ›Identität‹, die wir

<sup>6</sup> B. Erdmann, Logik (Elementarlehre), S. 228.

<sup>7</sup> B. Erdmann, a. a. O., S. 231.

uns als Ansich, als Transzendenz, als Faktizität, ja als Fremdheit vorstellen können, noch ein zweites fundamentales Konstitutionsmoment, nämlich das der *Bestimmtheit*, oder besser *Positivität*, und zwar als Realitätsbestimmung der (abstrakten) Identität. Das Sein ist immer positiv, es ist ›so und nicht anders‹ da; es ist, wenn überhaupt, immer in einer (positiv) bestimmten Weise vorhanden. Dieses ›So-und-nicht-anders‹ wird ins Verbot des Widerspruchs axiomatisiert.

Die klassische Logik ist nämlich "zweiwertig". Das heißt das bestimmende Denken verfügt über zwei fundamentale (sich gegenseitig ausschließende) logische Wertqualitäten. Jeder einzelne Begriff kann entweder ›positiv‹ oder ›negativ‹ verwendet werden. Bejahung und Verneinung sind dabei korrelativ aufeinander bezogen. Denn jede positive Bestimmung involviert zugleich eine indirekte Verneinung anderer Bestimmungen im Urteil, und jede Negation liefert in demselben Sinne stets eine mittelbare Bejahung. Wenn zum Beispiel im Denken eine geometrische Figur als Dreieck bestimmt wird, so sind in dieser Bestimmung indirekt eine Anzahl anderer Eigenschaften, wie viereckig, siebeneckig usw. verneint worden.

Auf Grund dieser ursprünglichen Eigenschaft des Denkens muss deshalb von allem Sein, wenn es denkbar sein soll, strikt verlangt werden, dass es einander entgegengesetzte Bestimmungen nicht in identischer Hinsicht in sich vereint haben kann. Das Sein ist allemal positiv, und wenn sich das Denken mit ihm identisch setzen will, darf es im Sinn des Seins nicht die Negationen derjenigen Bestimmungen denken, die die identische Einheit des Seins mit sich selbst zerstören würden. In diesem Sinn axiomatisiert das Verbot des Widerspruchs die Denkbarkeit des Seins. Nun sahen wir aber im Widerspruchssatz, dass das Denken sich selbst grundsätzlich als "zweiwertig" versteht, da alle Begriffsbestimmungen sowohl bejaht als auch verneint auftreten können. Das Sein aber kennt seinerseits diese doppelzüngige Zweideutigkeit an keiner Stelle seiner Existenzverfassung; es ist ganz schlicht und selbstverständlich positiv. Wenn man nun an der transzendentalen These festhält, dass Denken und Sein ihn absoluten Ansich identisch sein sollen, meldet sich sofort die Frage, in welchem Sinn, d.h. vermittelt welcher Wertqualität, soll diese Identitätssetzung sich vollziehen. Sollen in dieser Identität die Denkbestimmungen als positive oder als negative auftreten? *Beide* logische Werte können jedenfalls in dieser Einheit nicht zugleich auftreten, da das ja eben auf den verbotenen Widerspruch hinausliefe. Für die Entscheidung, dass das Denken als der Inbegriff seiner *positiv* gefassten Bestimmungen mit dem Sein als identisch zu setzen sei, spricht die Überlegung, dass alles Sein ja a priori positiv sei, weshalb das Denken in der absoluten Identität sich nicht vom Sein unterscheiden dürfe und könne. Für die gegenteilige Auffassung, nämlich dass das Denken nur als totaler Inbegriff seiner bestimmten Negation in das metaphysische Identitätsverhältnis eingehen könne, spricht die nicht minder einleuchtende Betrachtung, dass das Denken sich selbst und damit seinen korrelativen Gegensatz zum Sein *in jeder Bestimmung* bedingungslos *negieren* müsse, um sich wahrhaft als Identität mit dem Absoluten zu wissen. Es ist allgemein bekannt, dass diese letztere logische Ansicht in der Geschichte der Philosophie durch die negative Theologie des Dionysos Areopagita einen nicht unbeträchtlichen Einfluss erreicht hat.

Wenn wir jetzt selbst zwischen diesen beiden Auffassungen eine Entscheidung treffen wollen, müssen wir entdecken, dass das gar nicht so einfach ist. Gleich zu

Beginn sehen wir uns nämlich genötigt, die sehr weitgehende Frage zu beantworten: welches denn die "eigentlich" positiven und negativen Bestimmungen des Denkens seien. Eine umgehende Beantwortung wird sich an der Erwägung stoßen, dass der Satz vom verbotenen Widerspruch gerade darauf beruht, dass jede Negation eine indirekte Bejahung vertritt, und jede positive Aussage mittelbar ein verneinendes Urteil formuliert. (Sage ich: die Rose ist rot, so werden damit die übrigen Werte der Farbenskala indirekt verneint.) Dieser schwierigen Situation gegenüber diktiert jetzt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, dass es grundsätzlich gleichgültig sei, ob man das Denken als Positivität oder als Negation mit dem Sein identisch setze, solange man nur streng daran festhält, dass eine "dritte" Möglichkeit angesichts dieser absoluten Alternative kompromisslos ausgeschlossen sei. Im Satz des Tertium non datur wird der Bedeutungsgehalt von Positivität und Negation im Denken dergestalt axiomatisiert, dass der Inbegriff "aller" positiven Bestimmungen des Bewusstseins streng äquivalent dem Inbegriff "aller" bestimmten Negationen gesetzt wird. Das absolute (positive) Sein und die totale Negation des Bewusstseins sei "eigentlich" dasselbe, meint das Tertium non datur, und *bestimmte* Positivität nebst *bestimmter* Negativität bilden zusammen den systematisch geschlossenen Inbegriff aller theoretischen Bewusstseinsbestimmungen, wobei es vollkommen gleichgültig ist, welches Begriffsmoment im Einzelnen als positiv (ausschließend) und welches als negativ (ausgeschlossen) zu bewerten ist, sofern nur die systematische Geschlossenheit dieses korrelativen Gegenverhältnisses nirgends durch ein "Drittes" (logisches Qualitätsprinzip) unterbrochen wird. Das heißt: der Inbegriff aller positiven und der Inbegriff aller negativen Bestimmungen des Bewusstseins sind beide restlos durcheinander vertretbar.

In der Identitätsthematik des Denkens bleibt es also durchaus offen, welche Wertqualität ein beliebiger Begriff im konkreten Falle hat. Bedingung ist nur, dass entweder er oder seine Kontradiktion auf das absolute Sein als wahr zutreffen muss. Diese strenge Alternative ist selbst absolut und gilt als letztes Wort für das theoretische Bewusstsein. Angenommen eine Bestimmung gilt als kategorial-konstitutives Moment am Sein, dann ist sie positiv, unterstellen wir hingegen das Gegenteil, wobei sie als ontologisch nicht verpflichtendes *Sinnverhältnis* des reinen Denkens figuriert, dann hat sie negative Wertigkeit. *Jede* negative Bestimmung aber kann, *weil alle Sinnverhältnisse nur den Sinn des Seins entwickeln – und sonst "nichts" –*, ebenso gut als positive in Erscheinung treten. Denken und Sein sind von gleicher logischer Mächtigkeit!<sup>8</sup> Denn die Totalität aller Sinnbestimmungen ist genau äquivalent der Totalität aller Seinsbestimmungen.

Ein "Drittes" wäre nur unter der Voraussetzung möglich; dass das Denken eine höhere logische Mächtigkeit als das Sein repräsentierte, so dass bei jedem Versuch, Denken und Sein definitiv zur Deckung zu bringen, im Denken Sinndimensionen ans Tageslicht treten würden, die sich *nicht* in Seinsbestimmungen umkehren ließen. Aber was das Denken, das sich im Rahmen der Identitätsthematik bewegt, in jedem seiner Momente ausdrückt, ist ausschließlich der Sinn des Seins – und weiter nichts. Folglich muss es, wenn es sich absolut nimmt, zur Gänze im Sein aufgehen und mit demselben ein geschlossenes identisches System bilden.

---

<sup>8</sup> Dieser Begriff wird in dem Abschnitt über die Reflexion noch näher definiert.

Wenn also – und das sagt der Drittsatz – das Sein überhaupt denkbar sein soll, so muss es entweder durch die eine oder eine andere Bestimmung des systematisch geschlossenen Inbegriffs aller im Denken möglichen Bestimmungen getroffen werden: es ist ausgeschlossen, dass es weder durch die eine noch durch die entsprechende (den Inbegriff aller Negationen zur Wahl stellende) kontradiktorische Bestimmung gedacht werden könnte – und dass vielleicht erst eine geheimnisvolle "dritte" Bestimmungen produzierende Wertqualität (die vollkommen aus dem geschlossenen Korrelationsverhältnis von Positivität und Negation herausträte) eine adäquate Definition des Seins abzugeben imstande sei.<sup>9</sup> —

Fassen wir unsere bisherigen Resultate kurz zusammen: In Übereinstimmung mit einer etwa 2000jährigen Tradition der Metaphysik behaupten wir, dass der Identitätssatz die metaphysische Identität von Denken und Sein postuliert, und dass das zweite Axiom den empirischen Unterschied der beiden in dem Widerspruchsverhältnis von Positivität und Negation formuliert, während schließlich das Tertium non datur dahingehend interpretiert werden muss, dass Denken und Sein nur unter der Voraussetzung identisch sein können, *wenn Positivität und Negativität Wertqualitäten von äquivalenter logischer Mächtigkeit darstellen*, neben denen keine dritte logische Dimension mehr definierbar sei, die das strenge Deckungsverhältnis von Denken und Sein zu stören vermöge. —

Damit hätten wir unsere knappe Sinnanalyse der trinitarischen Axiomatik der klassischen Logik beendet. Nicht betrachtet aber haben wir bisher das Zusatzaxiom, das in der Geschichte der Logik unter dem nur teilweise zutreffenden Namen des ›Satzes vom zureichenden Grunde‹ bekannt geworden ist. Um den Sinn dieses letzten Fundamentalgrundsatzes des klassisch-aristotelischen Denkens richtig zu bewerten, müssen wir uns kurz die metaphysische Attitüde, die diese Bewusstseinshaltung dauernd einzunehmen bestrebt ist, vergegenwärtigen. – Wie wir sahen, gaben uns die bisher besprochenen Axiome nicht bloß ein Bild der thematischen Intention des theoretischen Denkens, sondern sie lieferten uns darüber hinaus einen ersten Blick auf die metaphysische Selbstinterpretation des Menschen, sobald er erstmalig, Versuche anstellt, sich mit den Mitteln wissenschaftlicher Philosophie über sein eigenes Wesen und seine transzendenten Existenzgründe Rechenschaft zu geben. Unsere Sinnanalyse ergab, dass sich in der klassischen Logik das menschliche Selbstbewusstsein und damit letzten Endes der ganze Mensch als Sein, als unmittelbare Realität, als objektives Ansich, d.h. paradoxerweise als ein "Jenseits seines Bewusstseins" versteht. Aber 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. Nur, wenn das Licht der Offenbarung das Dunkel durchstrahlt, hinter dem sich der Himmel verbirgt, greift das Ewige selbst nach dem Menschen und peitscht

---

<sup>9</sup> Wir folgen hier genau der Interpretation des Drittsatzes, die Paul Hofmann in seiner ausgezeichneten Schrift: *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*. Berlin 1931, gegeben hat.

sein Bewusstsein durch die unmenschlichen Kategorien des Absoluten. Aber das ist göttliche Gnade, und für ihre Herabkunft steht keine Bürgschaft. —

Man erkennt, es ist keine belanglose, eher recht folgenreiche These, wenn im Identitätssatz behauptet wird, dass die Wahrheit wie Realität alles Denkens und überhaupt alles Bewusstseins, in der transzendenten Identität von Denken und Sein gegründet sei, weshalb an den Menschen die metaphysische Forderung herantritt, sich von der eigenen kreatürlich-individuellen Existenz zu lösen und jenem ganz Andern, das wie ein ewiges Licht hinter der transparenten Symbolik aller historischen Religionen leuchtet, das eigene Selbst zu überantworten.

Wenn aber das Denken die Gründe seiner Wirklichkeit und Wahrheit in einem unerreichtbaren Jenseits sucht (weil es sie in sich selbst nicht finden kann), dann müssen alle der subjektiven Immanenz entnommenen Denkbestimmungen einen *transzendenten* (existentiellen) *Grund* besitzen, durch den allein sie sich ihrer eigenen Wahrheit versichert halten dürfen. Weil wir das absolute Sein und seine ewige Notwendigkeit in unseren Begriffen nicht selbst haben – da es bewussteinstranszendent ist – brauchen wir einen transzendentalen (logischen) "Grund" für unser Begreifen. Einen Grund, warum wir unsere Bewusstseinsbestimmungen für wahr oder unwahr halten. Denn nur ein zureichender Grund, der uns für die Adäquatheit unseres Denkens gegenüber der Transzendenz des Seins Sicherheit leistet, gibt unseren Begriffen den Charakter objektiver Notwendigkeit.

Die Frage, die wir damit zu beantworten haben, lässt sich etwa in folgender Gestalt zum Ausdruck bringen: Wie lautet die mögliche Begründung, die "zureicht", uns für den transzendentalen Wahrheitsgehalt des Denkens befriedigende Gewähr zu leisten? Und die einzig denkbare Antwort ist die: Wie auch das Sein an sich beschaffen sein mag, es kann uns nie anders entgegentreten und nie anders gedacht werden, als vermittelt durch den *Sinn des Seins*.<sup>10</sup> Diesen Sinn aber entwickelt die klassische Axiomatik durchaus *zureichend*, weil sie ihn als systematisch geschlossenen Inbegriff aller das Thema ›Sein‹ betreffenden Denkmöglichkeiten darstellt. Der systematische Abschluss durch das Tertium non datur beweist, dass es gänzlich unmöglich und restlos widersinnig ist, Sein außerhalb des durch diese Axiomatik festgelegten transzendenten "Grundes" zu denken. Also: weil es schlechthin unmöglich ist, das Sein je anders als durch den Sinn des Seins zu denken, repräsentiert die trinitarische Axiomatik den zureichenden Grund für die transzendente Geltung des klassischen Formalismus. Diesen Sachverhalt spricht das Zusatzaxiom aus, das deshalb eher ›Satz vom transzendentalen Grunde‹ genannt werden sollte. —

Damit sind wir so weit, dass wir zu dem Ausgangspunkt unserer Erörterungen über die klassische Logik zurückkehren können. Man wird nach unserer Analyse der traditionellen Axiomatik ohne weiteres einsehen, dass durch die formale Struktur des klassisch-theoretischen Denkens, dessen Definition in den vier Fundamental-

---

<sup>10</sup> Diese Einsicht ist erstmalig von Kant in der Kr.d.r.V. in seinem "obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile" mit den Worten ausgesprochen worden: "Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori."

sätzen festgelegt ist, *jeder in der Philosophie bisher überhaupt mögliche metaphysische Versuch im Sinne einer rein ontologischen Thematik von vornherein festgelegt worden ist*. Entsprechend dem in der aristotelischen Logik formulierten Sinn des Denkens überhaupt muss als letzte und allgemeinste metaphysische Aufgabenstellung die Frage nach dem Sein als Seiendem gelten. Auf dem Boden dieser Logik ist die Frage nach dem Sein in keiner Weise mehr überbietbar, und sie duldet auch kein anderes Ziel des metaphysischen Denkens als ebenbürtig neben sich.

Haben wir aber mit unserer Vermutung recht, dass die deprimierende Resultatlosigkeit aller metaphysischen Versuche der Neuzeit auf eine gänzlich verfehlete Fragestellung zurückzuführen ist, andererseits aber der Sinn dieser Fragestellung sich genau mit dem in der klassischen Logik interpretierten Sinn des Denkens deckt, – dann sehen wir uns unentrinnbar vor das Problem gestellt: definiert diese Logik wirklich den absolut-allgemeinsten Sinn des theoretischen Bewusstseins, und schöpft sie endgültig den totalen Bereich menschlicher Rationalität in ihren Begriffen aus?

Selbstverständlich muss diese Frage mit ›ja‹ beantwortet werden, wenn die trinitarische Axiomatik als einzig legitime Auslegung der urphänomenalen Situation des ›Ich denke Etwas‹ zu gelten hat. Denn wie sollte es eine neue Logik neben der traditionellen geben, wenn alles Etwas durch die Identitätsthematik ganz ohne jeden Rest ins Denken aufgenommen worden wäre? Die Dinge liegen in der Tat so, dass eine etwa 2000jährige logische Tradition – abgesehen von noch tiefer liegenden Motiven – niemals auf den Gedanken kommen konnte, dass der aristotelische Formalismus prinzipiell erweiterungsfähig sei, solange man stillschweigend voraussetzte, dass in der *eindeutigen* Definition des ›Ich denke Etwas‹ der urphänomenale logische Ansatz gegeben sei, und dass die alte Logik die *einzig mögliche* Bedeutung dieses Ansatzes ausführlich expliziere.

Erst Fichte hat in der zweiten Einleitung zu seiner Wissenschaftslehre von 1797 diesen Bann gebrochen. In ganz unmissverständlicher Weise erklärt er dort: "... dass in jedem Denken ein Objekt sein müsse, ist ... keineswegs ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird"<sup>11</sup>. (Fichte schwebt hier die tiefe – freilich auch paradoxe – Einsicht vor, dass der fragliche Satz nicht das theoretische, sondern das handelnde Bewusstsein definiert und einen Willen bestimmt, nämlich den Willen: *nicht* zu wollen, sondern zu denken. Insofern gehört der Satz in eine transzendente "Ethik".) Wenn sich aber in der Formel ›Ich denke Etwas‹ das Ich *noch nicht* denkend bestimmt, worin fixiert es sich dann eigentlich theoretisch? Fichte hat auch hierauf eine Antwort: "Denken und Objekte bestimmen ... ist ganz dasselbe; beide

---

<sup>11</sup> Fichte I, S. 498. Bei dieser Gelegenheit sei übrigens Stellung dazu genommen, dass die moderne Logik den Anfang der neuen Logik in die Bemühungen von Leibniz setzt. Nicht ganz mit Unrecht. Leibniz ist der erste gewesen, der die mangelnde metaphysische Allgemeinheit des aristotelischen Schlussverfahrens erkannt hat. Aber Leibniz, wie alle seine logistisch orientierten Nachfolger, hat nie das transzendente Fundament dieser Logik angetastet, weshalb die Logik bisher in der Detailkorrektur stecken geblieben ist. Heute jedoch handelt es sich darum, die Idee der klassischen Logik durch eine neue zu ersetzen. Der erste derartige Versuch aber geht von Fichte aus.

Begriffe sind identisch. Die Logik gibt die *Regeln* dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Faktum des Bewusstseins, voraus."

Denken ist also nach Fichte keineswegs im Verhältnis des Ichs zum Etwas unmittelbar und direkt gegeben, denn als was jenes ›Etwas‹ eigentlich genommen werden muss steht noch in keiner Hinsicht fest. Erst das ausdrückliche und eindeutige Bestimmen jenes ›Etwas‹ nennt Fichte Denken. Hier wurzelt die entscheidende logische Differenz zwischen klassischer Tradition und Idealismus. Nach Maßgabe der aristotelischen Logik gibt es transzendental betrachtet nur *ein* Verhältnis zwischen Ich und Etwas, das *metaphysischen* Rang besitzt, nämlich das der Identität. Das liegt *an sich*, also *vor* allem Denken fest, weshalb der Denkgegenstand nicht erst *im* Denken bestimmt wird. Die metaphysische Grundbestimmung der Identität kommt ihm eben an-und-für-sich, d.h. in transzendenter und nicht bloß transzendentaler Bedeutung zu, weshalb sich die aristotelische Tradition nie mit der Fichteschen These, dass Denken und Objekte bestimmen dasselbe sei, einverstanden erklären könnte. Das transzendente Objekt ist schon vor der Aufnahme ins Bewusstsein in sich selbst bestimmt und auf sich selbst abgestimmt, sonst wäre es ja eben kein Mit-sich-Identisches. Und dem Denken bleibt hier nur die subalterne, höchst unschöpferische Aufgabe, die vorgegebene Bestimmung des metaphysischen Seins gehorsam *nachzuzeichnen*. Blasphemie aber erschiene es diesem Standpunkt und Auflehnung gegen Gott, die *wahren* Bestimmungen des Seins erst im Denken produzieren zu wollen. In der Schöpfung hat Gott dem Sein eine bestimmte Gestalt und sein objektives Wesen gegeben, weshalb dem kreatürlichen Bewusstsein des Menschen allein die Aufgabe zufällt, die ewige Wahrheit aus den Händen der Gnade zu empfangen und ein stiller Spiegel des Transzendenten zu sein.

Ganz anders aber im Idealismus! Was Fichte sagen will, ist etwa dies: Ein allgemeines theoretisches Verhältnis des Ich zum Etwas, das vor allem Denken von vornherein metaphysisch festliegen soll und dem das Denken, wenn es sich betätigen will, in seit der Schöpfung eingegrabenen Spuren sklavisch folgen muss, gibt es nicht. Ja, die Idee eines solchen Verhältnisses ist geradezu unsinnig, denn wenn das Denken dem Sein gegenüber keine Freiheit hat, dann ist niemals zu verstehen, wie Irrtum im Bewusstsein möglich ist. Gibt es aber für das Denken keinen Irrtum, so kann es auch keine Wahrheit geben, weil, wie das Äquivalenzprinzip der klassischen Logik selbst lehrt, es zu jedem Begriff eine zugehörige Negation geben muss, sonst ist der fragliche Begriff nicht denkbar. Infolgedessen erklärt der Idealismus: es ist ein Widersinn, der Transzendenz Bestimmungen zuzuschreiben (sie also zu denken) und in demselben Atem zu erklären, diese (Denk)bestimmungen seien selbstverständlich keine Denkbestimmungen. Das absolut unbestimmte ›Etwas‹ (Fichte sagt: das Objekt) wird also erst im Denken bestimmt und erhält nur vermittels des Bewusstseins seinen positiven Charakter des So-und-nicht-anders-Seins. Da in diesem Fall aber die Bewusstseinsbestimmungen erst durch das Denken begründet werden und in ihm ihr metaphysisches Recht entdecken, kann das Denken seinerseits ganz unmöglich durch ihm voraufgehende transzendente Bestimmtheiten seinerseits gebunden und aus transzendenten Fakten abgeleitet sein. Wer solches behauptet, pflegt sich nie genügend darüber Rechenschaft zu geben, dass er damit indirekt die Aussage macht, dass die im Denken entwickelten und

begründeten Bewusstseinsbestimmungen ihrerseits das Denken selbst begründen. Denn dass die Idee der Transzendenz selbst eine Bewusstseinsbestimmung ist, und zwar eine der prinzipiellsten, kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Das Denken ist dem ›Etwas‹ gegenüber schlechthin frei und unverpflichtet, und keine göttliche Stimme aus dem Jenseits kann ihm gebieten, dasselbe als Identität zu deuten.

Im metaphysischen Beginn des idealistischen Denkens treffen wir deshalb auf die Frage: in welchem – noch unbestimmten Sinn soll in dem Satz ›Ich denke Etwas‹ das Bewusstseinsobjekt bestimmt, resp. gedacht werden? Die Frage ist durchaus offen und lässt unterschiedene Möglichkeiten frei, wenn Ich und Etwas in keiner a priori festliegenden Relation, der das Denken sklavisch getreu nachzugeben hat, vom Weltursprung her zusammen geschmiedet worden sind. Damit aber bleibt es nach idealistischer Auffassung dem Bewusstsein allein überlassen, wie es sein Verhältnis zur Welt deuten will. Das ist die Fichtesche ›Tat‹ oder Urhandlung des Ichs.

Wenden wir diese Betrachtungsweise jetzt auf die aristotelische Logik an, so müssen wir feststellen, dass das klassische Bewusstsein eine grundsätzliche metaphysische *Entscheidung* realisiert in dem Entwurf einer Logik, die das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Sein als unmittelbare Identität setzt. (Weshalb dieses Verhältnis in dieser Logik *vor* allem Denken besteht und durch dasselbe nur *nachträglich* anzuerkennen ist!) Aber dies Verhältnis "*ist*" nicht Identität! Wohl aber kann sich das Bewusstsein dafür *entscheiden*, diese Beziehung als Identität zu *deuten*. Und insofern ist der metaphysische Daseinsgrund des klassischen Bewusstseins eben in der Tatsache zu suchen, dass sich dasselbe als Identität mit dem Sein versteht. Dieses Selbstverständnis macht seine spezifische Realität aus. Wenn aber die klassische Relation zwischen Denken und Sein kein transzendentes Faktum ist, mit dem sich das Selbstbewusstsein eben abzufinden hat, dann muss es ihm auch freistehen, eine *andere* Entscheidung zu treffen und sich selbst als Gegensatz, Andersheit und Widerspruch zum unmittelbaren Sein zu deuten. Das ist zwangsläufig; denn da das Selbstbewusstsein in der aristotelischen Logik sich als Sein und objektive Transzendenz deuten darf, muss es sich auch als Negation des Seins, als Innerlichkeit und subjekthafte Introszendenz<sup>[12]</sup> verstehen können. Im letzteren Fall ist das ›Etwas‹, das ihm für Erleben entgegentritt, eben nur Pseudo-Objektivität und "in Wahrheit" Bedeutung, Sinn und Seele.

Was hier in idealistischen Andeutungen kurz berührt worden ist, lässt sich, angewandt auf die formale Logik, dahingehend zusammenfassen, dass Aristoteles geirrt hat, wenn er glaubte, dass die in den Satz ›Ich denke Etwas‹ ausgesprochene urphänomenale Situation *eindeutig sei* und deshalb auch eindeutig interpretiert werden müsse: weshalb *ein* Axiomensystem den Gesetzescharakter dieses Verhältnisses definitiv festlegen könne. In Wahrheit ist das Verhältnis zwischen ›Ich‹ und ›Etwas‹ von allem Ursprung an doppelsinnig. Denn Etwas kann sowohl als Sein wie als Nichtsein (Sinn) erlebt werden, weshalb das Sich-identisch-setzen des Bewusstseins mit seinen Inhalten grundsätzlich auf zweierlei Weise erfolgen kann.

<sup>12</sup> Der ausgezeichnete Terminus "Introszendenz" ist von P. Hofmann in seinem Buch (Sinn und Geschichte), München 1937, in die philosophische Begriffsbildung eingeführt worden.

Entweder erlebt sich das Bewusstsein als identisch mit dem Nicht-Ich, d.h. dem Sein, oder es negiert diese Identität und findet sich selbst in introszendentaler Betrachtung in dem in ihm lebenden subjekthaften *Sinn*.

Beide Deutungsmöglichkeiten sind formal absolut ebenbürtig und gleichrangig, und *beiden hat die Logik axiomatisch Rechnung zu tragen*. Die klassische Logik definiert nur die erste Deutungsmöglichkeit und glaubt, es sei die einzige. Wie wir sahen, ist diese Auffassung unzutreffend. Die idealistischen Überlegungen decken eine zweite, metaphysisch gleichwertige Selbstinterpretation des Bewusstseins auf. Gemäß der klassischen Auffassung besitzt das Denken und damit das menschliche Selbstbewusstsein überhaupt keine metaphysischen Freiheitsgrade über die Dimension des Seins hinaus, weshalb transzendent gesehen Denken und Sein dasselbe sein müssen. Für den Idealismus aber ist das Selbstbewusstsein von höherer logischer Mächtigkeit als die universale Sphäre des Seins, die jetzt nur einen Teil der möglichen Selbstrealisationen des Ichs definiert, und ›Freiheit‹ muss sich nach solchen Einblicken transzendentallogisch als die urphänomenale Möglichkeit des Subjekts verstehen, sich metaphysisch als Sein *oder* als Sinn gleichwertig und in beiden Deutungen mit ebenbürtiger Tiefe verstehen und – verwirklichen zu können.

Nun wissen wir aber, dass in der klassischen Logik das Denken sich ausschließlich als Identität mit dem Sein begreift, und dass die klassisch-trinitarische Axiomatik damit nur das erste metaphysische Grundthema, durch welches das ›Etwas‹, dem sich jedes Erleben gegenübersteht, gedeutet werden kann, in seinen fundamentalen Strukturmomenten expliziert. Das zweite metaphysische Urmotto neben dem *Sein*, nämlich der *Sinn* (des Selbstbewusstseins), bleibt in dieser Axiomatik unbeachtet.<sup>[13]</sup>

Kein Wunder, dass alle metaphysischen Versuche seit dem Mittelalter unausweichlich zum Scheitern verurteilt waren, sobald das Bewusstsein des Menschen über den in der klassischen Logik vorgezeichneten Umfang hinauszuwachsen begann. Für ein metaphysisches Gefühl, das sich selbst nur als sekundäre Abschätzung der transzendenten Einheit des Seins empfand, war die durch das aristotelische Denkschema allein mögliche metaphysische Fragestellung durchaus zureichend und schöpfte vollkommen alle Reflexionschancen aus, die einem solchen Bewusstsein erreichbar waren. Mit dem Augenblick aber, in dem einem auf seine eigenen Reflexionstiefen erstmalig sich besinnenden Erleben diese *unmittelbare* Bindung an das Sein und an seinen unaufhebbaren Transzendenzcharakter problematisch wurde, mussten alle bisherigen Denkschemata zwangsläufig versagen;

<sup>13</sup> Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die hier vorgelegte Kritik der klassischen Logik keinesfalls in dem Sinn verstanden werden darf, als ob diese Theorie des Denkens "falsch" wäre und zu "unrichtigen" Resultaten in ihrer Anwendung führe. Ihr formaler Kalkül ist selbstverständlich vollkommen einwandfrei und nur gegenüber bestimmten Fragestellungen nicht allgemein genug. Jede Konzeption einer neuen Logik kann selbstverständlich kalkülmäßig nur auf eine Verallgemeinerung des klassischen Formalismus hinauslaufen und muss insofern aus ihm heraus zu entwickeln sein. Wäre die klassische Logik nur ein theoretischer Irrtum, so würde es auch nie möglich sein, über sie hinaus ein allgemeines System der Reflexion zu entwickeln. Außerdem bedeutete das, dass der Mensch in einer riesigen Geschichtsepoche ein "falsches Selbstbewusstsein" besessen hätte. Über eine solche Absurdität weitere Worte zu verlieren, dürfte sich erübrigen.

denn eine in neue Dimensionen der Reflexion vorstoßende Mentalität warf Probleme auf und suchte nach einem Sinn, der durch den im Bereich der klassischen Logik einzig möglichen Typ der Fragestellung überhaupt nicht intendiert worden war. So wurde durch Jahrhunderte hindurch an die Philosophie die unsinnige Forderung gestellt, Probleme zu lösen, nach denen mit den zur Verfügung stehenden technischen Mitteln überhaupt nicht gefragt werden konnte und die mit dem Instrumentarium der aristotelischen Logik nicht einmal annähernd darstellbar waren. Wie aber soll man philosophische Aufgaben lösen, wenn schon die betreffende Aufgabe selbst nicht präzise formulierbar ist?!

---

## II.

### Die Reflexion

Als tiefste Belehrung, die die abendländische Philosophie durch Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ empfangen hat, kann man vielleicht die Erkenntnis bezeichnen, dass das Selbstbewusstsein des Menschen im Verlauf der Geschichte einen Strukturwandel an sich erfahren hat, derart, dass mit der fortschreitenden Ablösung des Ichs aus dem Suggestionskreis der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit die Reflexionstiefe des Selbstbewusstseins unaufhörlich gewachsen ist und immer neue Dimensionen des Erlebens aus sich heraus produziert hat. Dabei kann gar kein Zweifel daran bestehen, dass das aus seiner direkten Fixierung an die Umwelt erstmalig sich befreiende und sich damit realisierende Bewusstsein vorerst ausschließlich über eine einzige Dimension des Reflektierens verfügt. (Später mag auf dieses Reflexionsverhältnis, in dem sich das subjektive Erleben in seinem antithetischen Charakter gegenüber der Faktizität des Seins erstmalig konstituiert<sup>14</sup>), in erneuten Erweiterungen des Bewusstseinsraumes seinerseits reflektiert werden und diese einmal begonnene Bewegung des Denkens in sich endlos iterierenden theoretischen Situationen fortgeführt werden. Das soll uns im Augenblick nicht interessieren.) Wir nennen dieses Grundverhältnis der unmittelbaren Bindung an die sinnliche Gewissheit, in dem sich also im Ich *allein* die Außenwelt – und *nicht* das Bewusstsein selber – reflektiert, die nullte Reflexionsdimension, oder kürzer: nullte R-Stufe.

Diese Elementarverfassung oder nullte R-Stufe des Bewusstseins spiegelt ganz *unmittelbar* den gegenständlich geschlossenen Seinszusammenhang wieder und produziert mit der Unbefangenheit einer optischen Kamera ein einfaches Abbild der objektiven Welt. Charakteristisch für diese nullte Stufe ist, dass sich nur die Welt in ihr reflektiert, dass sie von sich selbst nichts weiß, mithin ihren Reflexionscharakter nicht einmal ahnt. Das Erleben geht auf dieser Stufe ohne den geringsten Rest (wenn freilich nicht widerspruchslös) in den gegenständlichen Bestimmungen auf, und was im Denken dieser Erlebnisebene erfahren und erfasst wird, ist ganz und gar das Seiende in seinem Sein. Die Unterscheidung von Welt und Ich ist noch nirgends vollzogen, und keine Gedankenbestimmung ist deshalb

---

<sup>14</sup> Aber noch nicht auf diese Antithetik reflektiert.

imstände, die (faktisch bereits vorhandene, aber nicht *gewusste*) Distanz von Gegenstand und Erleben auszudrücken. In der nullten Reflexionsdimension weiß also die Reflexion von sich und ihrem spezifischen Charakter noch nichts. Sie ist vollkommen ohne jedes Selbstbewusstsein und deshalb *vom Sein nicht unterscheidbar*. In der Sprache der ›Großen Logik‹ Hegels: sie ist "an sich", aber noch nicht "für sich" vorhanden.

In dieser Erlebnisverfassung liegt aber ein existentieller Widerspruch. Zwar kann sich die Subjektivität ausschließlich in Seinsbestimmungen abbilden und mit *selbstvergessener* Unbefangenheit in ihnen leben, aber sie trägt dabei einen unbewältigten Reflexionsrest in das Sein hinein. Sie realisiert sich nämlich als *Negation*, als bloßes *Objekt*, d.h. eben als *Nichtsubjekt*. Nun wissen wir aber aus unserer Analyse der klassischen Axiomatik, dass das Sein durchgängig Positivität (und nicht Negation) ist und, wie Hegel erklärt, am Widerspruch zugrunde geht. Wenn sich also das Ich ausschließlich als Sein realisiert, nimmt es einen metaphysischen Widerspruch auf, der diese Realisation endlich zerbrechen muss. Aus diesem "Sündenfall" des Bewusstseins resultiert die erste (echte) Reflexionsdimension, in der das Bewusstsein erfährt, dass sein ›Sein‹, in dem es sich konstituiert hat, eben nur *gedachtes* Sein und noch nicht die absolute Transzendenz selbst gewesen ist. Auf dieser ersten R-Stufe reflektiert das Bewusstsein also sich selbst und entdeckt, dass es sich im Sein bestimmt. Dass demgemäß die Seinsbestimmungen die seini-gen sind. (Man beachte die Zweideutigkeit dieses Satzes!) Diese Bewusstseinsdimension repräsentiert den Bestimmungsraum, in dem Aristoteles seine Konzeption der klassischen Logik entwickelt hat. Man möge festhalten: wenn die nullte Reflexionsbewegung des Erlebens sich vollständig in einem bloßen Abbilden der Seinsbestimmungen erschöpfte und sonst weiter nichts war, so hat die erste Reflexion, in der sie dieses nullte Reflexionsverhältnis sich zum Gegenstande macht, jetzt zum ersten Mal Gelegenheit, in ihrem Bestimmungsraum ›Sein‹ und ›Bewusstsein‹ zu unterscheiden. Sie stellt fest, dass das Sein im Bewusstsein abgebildet wird, zugleich aber muss sie davon Notiz nehmen, dass nichts weiter als das Sein in jenem Reflexionsverhältnis erscheint, dass weithin das Bewusstsein als ganze konkrete Realität in Seinsbestimmungen aufgeht. Folglich – so lautet das Urteil dieser Reflexionsstufe – "ist" das Bewusstsein in Wahrheit Sein.

Wie wir sehen, treffen wir in dieser Dimension des Reflektierens bereits auf das Selbstbewusstsein. Bei Aristoteles weiß das Bewusstsein von sich selber und seinem erfahrenen Gegensatz zum Sein, aber es relativiert diesen Gegensatz und hebt ihn vermittels einer Reflexion auf. *Das Selbstbewusstsein des Menschen beginnt seine Geschichte mit einer Verleugnung seiner selbst*. Das ist der Standpunkt der klassischen Metaphysik. Theologisch hat diese Selbstverleugnung des Selbstbewusstseins ihren Ausdruck in dem christlichen Dogma von der Kreatürlichkeit und angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen und in dem Gedanken des Aquinaten (und der ihm verwandten Denker) gefunden, dass die menschliche Vernunft ein bloßes *lumen naturale* sei. —

Nun liegt es auf der Hand, dass mit den eben skizzierten zwei Bewusstseinsverfassungen die bisher "negative" Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins unmöglich abgeschlossen sein kann. Haben wir doch mit unserer, im ersten Teil dieser Abhandlung vollzogenen Reflexion auf die klassische Logik auf die zweite

der beiden bisherigen Etappen in der Geschichte des Geistes selber reflektiert, womit wir uns auf eine neue Stufe möglicher Bewusstseinsrealisation begeben haben. Der klassische Bewusstseinsraum lieferte uns dabei als entscheidendes Charakteristikum die Verleugnung des Selbstbewusstseins. Diese Verleugnung geschieht dort faktisch, aber das klassische Bewusstsein ahnt von der aufreizenden Paradoxie der Situation, in die es sich begeben hat, noch nichts. Erst die zweite Reflexion entdeckt, indem sie auf die erste reflektiert, deren paradoxen und damit höchst vorläufigen Charakter.

Die Geschichte des Geistes seit dem Ausgang des Mittelalters enthüllt uns das Schicksal jener zweiten Reflexionsstufe, der es aus innersten systematischen Gründen bestimmt war, nur eine vorläufige Existenzverfassung des Bewusstseins zu entwickeln und als bloßes Durchgangsstadium des Ichs für eine neue, sich auf breitere Fundamente abstützende metaphysische Selbstdefinition des realen Subjektes zu figurieren. Diese Vorläufigkeit der nachmittelalterlichen (und voridealistischen) Bewusstseinsstufe leuchtet sofort ein, wenn man sich vor Augen hält, dass einerseits die bisherige Schematik metaphysischer Fragestellungen, nämlich die aristotelische Logik, nicht mehr genügen konnte, weil sie als erste Reflexionsstufe der Vernunft lediglich für die sich auf nullter R-Stufe ergebenden Probleme zuständig war, mithin keine Antworten mehr liefern konnte, sobald es sich um Denkverhältnisse handelte, die sich erst aus der Reflexion auf das klassische Organon ergaben. Andererseits aber war es vollkommen ausgeschlossen, dass sich die nachklassische Epoche eine eigene Logik schuf, eben weil diese Zeit auf der zweiten Reflexionsstufe den Selbstwiderspruch der Vernunft in der Verleugnung ihres Selbstbewusstseins entdeckte, wodurch selbstverständlich eine eindeutige und widerspruchsfreie Fassung eines logischen Schematismus von metaphysischer Relevanz zu einem unausführbaren Unternehmen gestempelt wurde. Das Bewusstsein dieser Selbstverleugnung erscheint nämlich in der Logik als die infinite Reihe der Reflexionen des nach seinem Verlust sich selber suchen müssenden und zu ewiger Wanderschaft verfluchten Subjektes (Ahasver). Dieses Ins-Unendliche-weiter-reflektieren-Können macht selbstverständlich axiomatische Prinzipien von streng finitistischem und inhaltlich abschließendem Charakter unmöglich. Zu jeder metaphysischen These produziert das paradoxe Wesen dieser Bewusstseinsverfassung sofort die entsprechende Antithese: so reflektiert sich der metaphysische Monismus Spinozas im Leibnizschen Pluralismus, und in demselben dialektischen Verhältnis stellen Empirismus und Rationalismus in dieser metaphysisch gänzlich desorientierten Epoche zueinander.

Die Unmöglichkeit, zu einer neuen Metaphysik auf dem Boden der alten Logik zu kommen, hat diese Zeit wohl gefühlt, und so dilettantisch und oberflächlich uns der Kampf der Petrus Ramus, Lorenzo Valla und ihrer Gesinnungsgenossen gegen die Aristotelische Schule vorkommen mag, in all den aufgeregten Proklamationen und rhetorischen Überspitzungen lebte doch ein richtiger Instinkt, und es ist kein Zufall, dass gerade am Ende dieses gesamten Zeitabschnittes es dem Riesengeiste Leibniz gelingt, in der Idee eines arithmetischen Kalküls die ersten Schritte über den Geltungsbereich des klassisch-aristotelischen Formalismus hinaus zu tun.

Immerhin, solange die zweite, paradoxe Reflexionsstufe nicht grundsätzlich überwunden war, konnte auf gesicherte Neuformulierungen metaphysischer Fragestel-

lungen keinesfalls gerechnet werden. Erst im transzendentalen Idealismus gelang dann die Konzeption einer dritten Reflexionsstufe des Geistes, die die unendliche Reihe der Iterationen der zweiten Reflexion abschneidet, indem sie dem Selbstbewusstsein ein Denkniveau liefert, auf dem die Unendlichkeit der Reflexion nur noch als *Inhaltsprinzip* des Bewusstseins und nicht mehr als das Wesen des Selbstbewusstseins selbst definiert werden muss.

Freilich war die Erfahrung der iterativen Unendlichkeit der Reflexion höchst notwendig, denn nur durch sie konnte das Selbstbewusstsein sich die Feststellung zu eigen machen, dass es auf dem Wege der Reflexion niemals zur erstrebten Einheit mit dem Sein gelangen könne. Wie diese Einsicht zustande kommt und was sie für die Neuformulierung der metaphysischen Frage nach den Wesen von Welt und Mensch bedeutet, das haben wir jetzt darzustellen.

Wir wiederholen deshalb noch einmal: Die ursprüngliche und erste Bewusstseins-ebene, auf der die Geschichte des Ich beginnt, ist das "selbstvergessene" unmittelbare Erleben einer gegenständlich-reellen Außenwelt. "Vorstellung" nennt die Hegel'sche Logik diese Erlebnissituation. Erleben und Erlebtes sind in ihr noch vollkommen ungetrennt, was zur Folge hat, dass das Ich sich schrankenlos mit seinen objektiven Gehalten identifiziert. Diese Identifikation ist auf nullter R-Stufe reell<sup>15</sup> wird aber auf der gleichen Stufe nicht erlebt und erfahren, weil eine solche Erfahrung eben den *Unterschied* von Ich und Nicht-Ich voransetzen müsste, um die Identifizierung vollziehen zu können. Tatsächlich aber ist dieser Unterschied im Ich nirgends realisiert, weshalb er auch nicht gewusst werden kann.

Wohl aber ist es möglich – und damit erheben wir uns zu einer in sich reflektierten und allgemeineren Bewusstseinsverfassung –, die erste und ursprüngliche Erlebnissituation zum Gegenstand einer Reflexion zu machen. Und während in der voraufgehenden Reflexionsdimension *nur* die objektiven Erfahrungsgehalte in die Reflexion eintraten, gewinnt die neue Einstellung außerdem die Sicht auf das (gegenständlich interpretierte) Subjekt der unmittelbaren Erfahrung selbst. Erleben und Erlebtes werden jetzt zwar erstmalig unterschieden, aber diese Unterscheidung selbst wird als "subjektive Täuschung" interpretiert und *muss* so gedeutet werden, weil das Objekt dieser zweiten Reflexion eben das Aufgehen des unmittelbaren Bewusstseins in seinen gegenständlichen Erlebnisgehalten ist. Das Resultat dieser Interpretation ist in der trinitarischen Axiomatik der klassischen Logik niedergelegt, die mithin als zweite Reflexion des Seins und als erste Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst zu kennzeichnen wäre. Nun ist aber ohne weiteres klar, dass diese Reflexion auf das Bewusstsein beliebig iteriert werden kann. Der Reflexion auf das unmittelbare Bewusstsein kann die Reflexion auf die erste Reflexion des unmittelbaren Bewusstseins folgen. Wir hätten dann eine zweite Reflexion, die sich die erste Reflexion auf die nullte R-Stufe (unmittelbares Bewusstsein) zum Gegenstande macht. Und niemand kann uns hindern, jene zweite Reflexionsstufe zum Objekt einer dritten Reflexion zu stempeln, und letztere in einer vierten und diese in einer fünften, sechsten usf. von neuem aufzunehmen.

---

<sup>15</sup> Hegels "Ansich des Bewusstseins".

Da also *jede* R-Stufe ihrerseits Objekt einer weiteren Reflexion werden kann, ist diese Iterationsreihe unendlich und kann *in sich* zu keinem Abschluss führen. Aus diesem Grunde ist auch – wie bereits angedeutet – eine Axiomatik und ein finiter Formalismus auf dem Niveau einer solchen Bewusstseinsverfassung schlechthin undurchführbar, weil es auf keine Weise möglich ist, zu letzten, allgemeinsten Sätzen über dieses offene Subjekt zu kommen und es als *Selbstbewusstsein* (also als geschlossene Ganzheit) zu definieren. Auch wird, wie gleich zu zeigen ist, im Verfolg der unendlichen Iterierbarkeit der ersten R-Stufe nirgends ein höherer Allgemeingrad als der der zweiten Reflexionsstufe erreicht.

Letzteres scheint sehr merkwürdig, da wir von der nullten bis zur zweiten R-Stufe ein stetiges Ansteigen des Allgemeingrades der Bewusstseinsbestimmungen verfolgen können. Und nun soll jede folgende Reflexion keine weitere Verallgemeinerung des Denkniveaus bringen!? Aber es verhält sich in der Tat so, und eine kurze Überlegung wird uns auch den Grund dieser merkwürdigen Eigenschaft der zweiten R-Stufe, in ihrer unendlichen Iterierbarkeit keinen anderen als den zweiten Allgemeingrad des reinen Begriffes zuzulassen, hinreichend aufhellen. Es verhält sich damit so: von der nullten bis zur zweiten R-Stufe bringt jede Reflexion eine *Veränderung und Erweiterung des Objektbereiches des Bewusstseins* mit sich. Versuchen wir aber, die R-Stufen über die zweite hinaus wie bisher in *endlichen* Schritten weiterzuführen, so resultiert aus den folgenden Iterationen keine analoge Erweiterung. Die Tafel des iterierbaren Bewusstseins zeigt das ganz anschaulich:

Tafel I

		Reflexionsbreite .....				
Reflexionstiefe .....	Nullte R-Stufe	Erste R-Stufe	Zweite R-Stufe	Infinite Reihe der Iterationen		
	Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein	.....
		Einfach reflektiertes Bewusstsein	Einfach reflektiertes Bewusstsein	Einfach reflektiertes Bewusstsein	Einfach reflektiertes Bewusstsein	.....
			Doppelt reflektiertes Bewusstsein (nullte Iteration)	Doppelt reflektiertes Bewusstsein	Doppelt reflektiertes Bewusstsein	..... .....
				Erste Iteration	Zweite Iteration	.....

Wie man sieht, erweitert sich anfänglich sowohl der Umfang als auch die Struktur des Bewusstseins; denn während wir es auf der nullten R-Stufe nur mit dem unmittelbaren Bewusstsein, d.h. streng genommen nur mit *Bewusstseinsinhalten* zu tun haben, enthält die erste R-Stufe neben diesen Inhalten bereits eine Reflexion auf dieselben. Die folgende Stufe reflektiert ihrerseits auf die Relation, die zwischen den Bewusstseinsbestimmungen und dem auf sie reflektierenden Bewusstsein besteht, wobei sie feststellt und sich *damit erstmalig iteriert*, dass das objektive Bewusstsein und sein Gegenstand (nullte + erste Stufe) im *Selbstbewusstsein* aufeinander bezogen sind. *Innerhalb* jener Relation erscheint letzteres allerdings nicht, weil es im einfach reflektierten Bewusstsein verleugnet wird. (Selbstbewusstsein bedeutet immer Doppelreflexion!)

Da aber niemand über seinen Schatten und das Denken nicht über das Selbstbewusstsein springen kann, vermag jede weitere Reflexion immer nur diesen Strukturbereich des Bewusstseins zu *wiederholen* und keine einzige der unendlichen Reihe folgender Iterationen vermag ihn zu erweitern. Trotzdem ist unsere Erfahrung mit der Iterierbarkeit des reflektierten Ichs keineswegs nur negativ. Wir gewinnen nämlich aus ihr zwei grundlegende Einsichten, die wir in den beiden Sätzen formulieren:

Das unmittelbare Bewusstsein besitzt unendliche Reflexionsbreite<sup>16</sup>].

Das reflektierte Bewusstsein verfügt über (objektiv) unendliche Reflexionstiefe.

Diesen Tatbestand der zusätzlichen Reflexionstiefe des Bewusstseins gegenüber dem Sein (= Unmittelbarkeit des Bewusstseins) haben wir früher bereits als "höhere Mächtigkeit" des Bewusstseins bezeichnet.

Nach Tafel I sind wir aber jetzt in einer peinlichen Lage. Denn wenn eine höhere Allgemeinheit als die der zweiten R-Stufe nicht erreichbar ist, und, wie wir längst feststellten, auf dieser Ebene eine Axiomatik nicht formuliert werden kann, so bleibt uns nichts anderes übrig, als kleinlaut auf den Standpunkt des Organons zurückzukehren und uns mit der Erklärung zufrieden zu geben: die aristotelische Logik produziert die allgemeinste Gesetzlichkeit des theoretischen Bewusstseins, neben der es zwar noch weitere begriffliche Motive gibt, die aber logisch nicht mehr zu fassen, folglich irrational sind. In der Romantik und auch zu anderen Zeiten ist dieser Standpunkt mit geistesgeschichtlich gar nicht geringem Erfolge vertreten worden.

Wir wollen sehen, zu welchen Konsequenzen uns diese Behauptung führt! Für das klassische Bewusstsein gab es *deshalb* eine echte Metaphysik, weil dieses Bewusstsein in der Lage war, sich selbst zu interpretieren und seine Wesensgesetzlichkeit transzendent zu deuten. Geben wir uns aber mit dem Resultat der Tafel I zufrieden, so räumen wir damit ein, dass für jedes Ich, das über den Allgemeingrad der ersten R-Stufe hinauswächst, jede Möglichkeit einer Metaphysik fortfällt, weil es einem solchen Subjekt nicht mehr gegeben ist, sich in irgend einer definitiven Sinndeutung festzuhalten und in absoluten Bestimmungen sein eigenes Wesen wieder zu finden. Denn jeder einmal ergriffene Bestimmungsgrund verliert sich sofort wieder in der bodenlosen Öde nie endender Iterationen. Und es ist kein Zweifel, dass der menschliche Geist in der (unmittelbar vergangenen) Entwicklungsepoche, die dieser R-Stufe entspricht, auch über keine echte Metaphysik mehr verfügen konnte.

Indessen – so einleuchtend solche und analoge Erwägungen auch sein können – derjenige irrt, der unter dem Eindruck des wesenhaft metaphysiklosen Stadiums der nachmittelalterlichen Menschheitsentwicklung aus unserer Tafel I die Folgerung zieht, dass für ein der ersten R-Stufe entwachsenes Ich überhaupt keine Möglichkeit metaphysischer Selbstinterpretation mehr in Frage kommt. Sie ist nur unmöglich, wenn wir versuchen wollen, sie auf der zweiten R-Stufe zu realisieren. Wenn man an der Behauptung festhält, dass der klassische Entwurf der Meta-

<sup>16</sup> Da formallogisch die Äquivalenz von Sein und unmittelbarem Bewusstsein gilt ( $S \equiv D^0$ ), besteht auch der Satz: Das Sein hat unendliche Reflexionsbreite.

physik für immer unüberbietbar sei, leistet man sich einen ganz krassen Selbstwiderspruch. Denn wer dieses Urteil ausspricht, behauptet damit indirekt, dass er fähig sei, auf den klassischen Standpunkt zu reflektieren; er räumt also die *Existenz* eines Reflexionsstandpunktes von höherer Allgemeinheit gegenüber dem aristotelischen ein. Wenn aber ein solches Bewusstsein *existiert*, das zu solchen Urteilen fähig ist und natürlich ihre Wahrheit unterstellt, dann muss dieses Bewusstsein selbst über definitive Rechts- und Daseinsgründe verfügen –, und speziell seine Rechtsgründe müssen *demonstrierbar* sein, wenn es Sinn haben soll, dass ein auf die klassische Theorie des Denkens seinerseits reflektierendes Denken behauptet, seine Aussagen seien wahr (also nachweisbar). Also schon der Satz, die klassische Logik sei unüberbietbar, setzt eine Logik und Theorie der Wahrheit voraus, die von höherer Allgemeinheit ist als das aristotelische Organon. Damit aber widerlegt die Behauptung sich selbst.

Unter diesen Umständen sehen wir uns vor die Frage: gestellt, ob es möglich sein kann, eine *dritte* (echte) Reflexionsstufe zu definieren, die, tatsächlich eine prinzipielle Bewusstseinsenerweiterung liefert und zugleich erlaubt, zu einer neuen axiomatischen – also definitiven – Selbstinterpretation des Bewusstseins den Zugang zu gewinnen? Grundsätzlich ist die Frage längst bejaht worden, und zwar von Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft. Gerade die Reflexion auf den klassischen Standpunkt, die in dem eben genannten Werke erstmalig in der Geschichte der Philosophie unternommen worden ist, brachte Kant zu der Einsicht, dass die subjektiven und objektiven Momente im Bewusstsein, die für den Standpunkt der zweiten R-Stufe (das Denkniveau der Kr.d.r.V.) gegensätzlich auseinander treten, in einer übergeordneten Einheitsbestimmung "irgendwie" verbunden sein müssen. Über dieses "irgendwie" kommt Kant jedoch nicht hinaus. Aber er gibt diesem Einheitsmotiv des Bewusstseins wenigstens einen Namen: es ist seine "synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption" und als solche das oberste Prinzip des "Verstandesgebrauches". Freilich, ein neues Organon des Verstandes, das statt am aristotelischen Identitätsprinzip an dem neuen Prinzip der Synthesis angeknüpft hätte, hat Kant nicht geliefert, weil er in seiner "transzendentalen Logik" keine neue Theorie des Bewusstseins selbst, also des *Denkens*, sondern gleich eine Theorie des *Erkennens*, d.h. des Verhältnisses des Bewusstseins zu seinem Gegenstand entwickelt. Kant tut also den zweiten Schritt vor dem ersten. Denn jenes Bewusstsein der synthetischen Einheit war ja selbst noch vollständig unbekannt. Daher musste der Kantische Versuch, ungeachtet der Tiefe und Großartigkeit des Problemansatzes, in der Durchführung scheitern. Der spekulative Idealismus, speziell Fichte und Hegel, hat später versucht, die Unterlassungssünde Kants wieder gut zu machen und eine explizite Theorie des modernen Bewusstseins zu liefern. Das Unternehmen ist aber teils infolge seiner immensen Schwierigkeiten, teils weil dem Idealismus noch die Kenntnis des Logikkalküls fehlte, da letzterer erst in den vergangenen Jahrzehnten endgültig ausgebildet worden ist, nie konsequent durchgeführt worden. Das gilt auch von der Großen Logik Hegels wenn schon dieses gigantische Werk Grundlage und Ausgangspunkt aller künftigen Versuche, eine neue Theorie des menschlichen Selbstbewusstseins zu entwickeln, auf Jahrhunderte hinaus bleiben wird. Wir werden den Sinn der transzendentalen Synthesis am besten verstehen, wenn wir uns Rechenschaft darüber geben, welchen Standpunkt wir selbst eingenommen haben, als wir unsere Tafel I entwarfen und als ihr verhängnisvolles Charakteristikum ihre unendliche

Erstreckung sowohl hinsichtlich ihrer Reflexionsbreite als auch ihrer Reflexionstiefe feststellten. Unser letzter Gedanke war dabei, dass wir der unendlichen Reflexionstiefe des reflektierten Bewusstseins dann begegnen, wenn wir eine Reflexion auf das unmittelbare Bewusstsein, dessen *endliche* Reflexionstiefe ganz fraglos ist, in unserem Geiste vollziehen. Mit diesem Gedanken der unendlichen Iterationsfähigkeit des reflektierten Bewusstseins haben wir uns aber bereits über die infinite Reihe der von der zweiten R-Stufe ausgehenden Reflexionen erhoben und sie zum "Gegenstand" einer Reflexion gemacht, die per definitionem dieser Reihe selbst nicht angehören kann. Der Inhalt dieser neuen Reflexion ist also *die Idee der Totalität der infiniten Folge der Iterationen* (und nicht selbst eine Iteration, auf die andere folgen könnten). 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 Gegenstande macht und damit als ihr Thema die (objektiv) unendliche Tiefe des Selbstbewusstseins als reeller Existenz betrachtet. In dieser Idee der Totalität der introszendenten Unendlichkeit einer vor jedem Zugriff in immer tiefere Schichten der Reflexion zurückweichenden Subjektivität reflektiert das Selbstbewusstsein auf sich selbst<sup>17</sup>] und definiert so das Ich als totale Selbstreflexion.

Das "Selbst" des Selbstbewusstseins, dessen sich die meontische Logik endlich auf der dritten R-Stufe bemächtigt, ist nicht mehr iterierbar. Das folgt aus dem Sinn dieses Selbstes ganz zwangsläufig: 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 nachdrücklich genug hervorgehoben werden kann, gegenständliches Moment am Selbstbewusstsein, d.h. ihre Identität mit dem "Selbst" durch diese Distanzierung ausdrücklich negiert. Damit aber ergibt sich die Möglichkeit einer *streng finiten* Selbstdefinition des Ichs. Wir gewinnen also in der dritten R-Stufe den schon verlorenen Boden eines geschlossenen logischen Formalismus zurück.

Der nichtklassischen Logik ist deshalb eine andere Tafel der Bewusstseinsstufen zugrunde zu legen. Diese neue Tafel einer zweiten *definitiven* metaphysischen Selbstinterpretation des Subjektes hat folgende Gestalt:

Tafel II

Nullte R-Stufe	Erste R-Stufe	Zweite R-Stufe	Dritte R-Stufe
Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein	Unmittelbares Bewusstsein
	Einfach reflektierendes Bewusstsein	Einfach reflektierendes Bewusstsein	Einfach reflektierendes Bewusstsein
		Iterierbares Bewusstsein	Iterierbares Bewusstsein
			Selbstbewusstsein

<sup>17</sup> Diese Reflexion darf keinesfalls verwechselt werden mit der bereits erwähnten Reflexion des Selbstbewusstseins auf seinen *Objektbereich*. Diese Bewusstseinsverfassung wird durch die erste Iteration der zweiten R-Stufe vertreten.

Wir haben dabei die dritte R-Stufe von der zweiten durch einen Doppelstrich getrennt, um damit anzudeuten, dass die nullte bis zweite Stufe den *Objektbereich* des Selbstbewusstseins umfasst. Außerdem aber soll der Doppelstrich eine graphische Schwierigkeit andeuten. Die Tafel II müsste nämlich, ebenso wie Tafel I, unendliche Ausmaße haben, wollte man die zweite R-Stufe explizit in ihrer infiniten Reflexionsreihe darstellen. Der Doppelstrich möge also den Abstand zwischen der zweiten und dritten Stufe in Erinnerung bringen. – Eine dritte Bedeutung des Doppelstriches soll uns einige Seiten später beschäftigen.

Schon einem flüchtigen Blick auf die Tafel II wird deutlich werden, dass, wenn es gelingen sollte, eine Logik der dritten R-Stufe zu entwerfen, dann eine ganze Anzahl von Problemen lösbar sein werden, die mit den Mitteln der klassischen Logik überhaupt nicht einmal exakt formulierbar (geschweige denn beantwortbar) sind, obwohl ihre Rationalität vollkommen außer Frage steht. Wie wir wissen, muss als logischer Ort des Aristotelischen Organons die erste R-Stufe gelten. Lösbar aber können auf diesem Denkniveau selbstverständlich nur die Probleme der nullten R-Stufe sein. Sie allein haben hier "entscheidungsdefiniten" Charakter. Denn als bedingungslos entscheidungsdefinit können für die klassische Logik nur die Fragen gelten, die finite Objektbereiche betreffen. Die erste R-Stufe umfasst dann ihrerseits den *infiniten* Objektbereich<sup>18</sup>, für den als entscheidungsdefinite Reflexionsdimension die zweite R-Stufe eintreten müsste, wenn wir nicht auf Grund früherer Überlegungen längst wüssten, dass wir dort nicht nach endgültigen logischen Entscheidungen zu suchen brauchen, weil sich auf dieser Denkebene keine streng finitistische Logik formulieren lässt.

Wir wollen diese Behauptung jetzt noch durch eine neue Begründung untermauern. Wie wir eben andeuteten, repräsentiert die erste R-Stufe den *infiniten* Objektbereich. Hier tritt also zuerst das Problem des *Unendlichen* in den Gesichtskreis des Denkens. Das Unendliche aber ist ein Bewusstseins- und kein Seinsproblem, weshalb es wie jede Bewusstseinsbestimmung die Eigenschaft hat, in doppelter Gestalt aufzutreten: sowohl unmittelbar wie reflektiert. Setzen wir das Unendliche nun gleich dem Infiniten, so haben wir es ausschließlich unmittelbar bestimmt, oder, um es in der Terminologie eines so tiefen Geistes wie Georg Cantors auszudrücken, als potentiell Unendliches. Das heißt wir haben es definiert als die *Möglichkeit* des endlosen Fortschreitens in der Objektbestimmung einer Bewusstseins- oder R-Stufe. Das Unendliche aber kann auch als umfangsdefinit geschlossener Inbegriff und insofern als *Ganzes* gedacht werden; freilich nicht in der Bedeutung einer vollendeten und in ihrer Vollendung präsenten endlosen existentiellen Objektreihe<sup>19</sup>, sondern als *vollzogener* und somit *bestimmter Begriff* des Unendlichen. Diesen Reflexionsbegriff des Unendlichen nennt Georg Cantor das aktual Unendliche oder das Transfinite.

Nun ist aber ersichtlich, dass schon der Begriff<sup>20</sup> des unmittelbar oder potentiell Unendlichen nicht gebildet werden kann, wenn man nicht in der Lage ist, ihn vom

---

<sup>18</sup> Nicht zu verwechseln mit dem infiniten Reflexionsbereich!

<sup>19</sup> Eine solche Auffassung führt zu den berüchtigten Paradoxien der Mengenlehre.

<sup>20</sup> Die *Vorstellung* des unmittelbar Unendlichen kann selbstverständlich *ohne* Reflexion auf den Begriff des Transfiniten entworfen werden; nur nicht der zugehörige *Begriff*.

Transfiniten zu unterscheiden. Mithin setzt die Bestimmung des Unendlichen auf der ersten R-Stufe schon ein Bewusstsein voraus, das *beide* Reflexionsbereiche des Unendlichen umfasst, sowohl das unmittelbare wie das reflektierte Unendliche. Folglich ist der logische Ort, von dem aus erst die Problematik der ersten R-Stufe bewältigt werden kann, erst auf der dritten R-Stufe fixierbar, während die zweite R-Stufe den letzten und höchsten Objektbereich des Bewusstseins, nämlich die Dimension des Transfiniten (und Ultrafiniten) umfasst.

Wir glauben, jetzt genügend gerechtfertigt zu haben, warum wir eine Formulierung einer neuen Logik auf dem Niveau der zweiten R-Stufe überhaupt nicht erst versuchen. *Eine Logik ist die metaphysische Selbstdefinition eines Subjektes*. Auf der fraglichen Stufe begegnen wir, metaphysisch betrachtet, nur Objekten, wenngleich solchen höchster und letzter Ordnung. Suchten wir die Selbstdefinition des selbstbewussten Subjektes hier, so würden wir damit indirekt behaupten: das Ich ist letzten Endes eben doch Objekt, wenn auch ein solches höchster Ordnung. Als Objekt aber ist es metaphysisch Sein – womit wir uns höchst unerwartet auf den Standpunkt der klassischen Logik zurückversetzt sähen.

Wenn wir uns jetzt der Aufgabe verpflichtet fühlen, eine *Fundamentaldefinition der dritten R-Stufe* zu liefern, so bedarf es nach Teil I unserer Abhandlung keiner Erörterung mehr, dass das in Form einer neuen Axiomatik zu geschehen hat. Die klassische Axiomatik begründet das Thema ›Sein‹ im Bewusstsein, weshalb man sie als "ontische" Axiomatik bezeichnen kann. Über das zweite Thema, das dem Denken in der Interpretation des ›Etwas‹, d.h. seines Denkgegenstandes zur Verfügung steht, wissen wir freilich noch nicht viel, aber wir können wenigstens mit aller Bestimmtheit versichern, dass es *nicht das Sein* ist. Und da Plato das ›Nicht-seiende‹ in metaphysischer Hinsicht als das  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  benennt, wollen wir die zweite Axiomatik, die die totale Negation des Seins bestimmt, die meontische Axiomatik nennen. Ihr Thema ist dasjenige, was selbst nie und nimmer als Sein begriffen werden kann, weil es dasjenige ist, *durch* das alles Sein erst verstanden wird, nämlich der *Sinn* (der, wenn er als Motiv des Seinsbewusstseins auftritt, als *Sinn* des Seins bestimmt werden muss). Es ist selbstverständlich, dass dasjenige, wodurch der Begriff ›Sein‹ überhaupt erst möglich wird, nicht selbst *unter* den Begriff ›Sein‹ fallen kann. Insofern ist ›Sinn‹ die "totale Negation" des Seins.

Die meontischen Fundamentalsätze haben also das Ziel, die allgemeinste Strukturform von ›Sinn‹ in koinzidenten Aussagen festzulegen. Die abstrakteste Gestalt, die der ›Sinn‹ hat, nennen wir "Reflexion", und wir können jetzt darangehen, diesen Terminus seinem metaphysischen Gehalt nach näher zu bestimmen:

Das Selbstbewusstsein, das sich nicht mehr als Sein verstehen kann, deutet sich also als "Reflexion". Was heißt das? Wie wir am Schluss des ersten Teils unserer Betrachtung erfahren haben, stehen dem Selbstbewusstsein zu seiner metaphysischen Selbstinterpretation zwei gleichwertige formale Möglichkeiten frei: entweder kann es sich in dem zur Verfügung stehenden Bestimmungsraum, der Dimension des Etwas überhaupt oder der Objektivität schlechthin, als *Sein* oder als Begriff, und damit als *Sinn* verstehen. Sagen wir z.B. ›Tisch‹, so repräsentiert dieses Wort zwei grundverschiedene Bewusstseinsintentionen. Einerseits können wir dieses Wort als "Zeichen" für ein existierendes *Ding* der uns umgebenden Welt verstehen, andererseits aber bedeutet ›Tisch‹ auch den *Allgemeinbegriff*,

unter den die beliebig vielen Exemplare einer bestimmten Dinggattung fallen. Die klassische Logik entwickelt nur die Denkgesetze, die sich auf die erste theoretische Intention beziehen, die wir mit unserem als Beispiel gewählten Wort verbinden. Sie produziert also nur die abstrakten Regeln des sich auf dem Boden der Seinsthematik bewegenden Begreifens. Die zweite Bewusstseinsverfassung aber, in der wir den Laut für besagtes Möbelstück als *Begriff* verstehen, also auf unsere erste Bewusstseinsintention *reflektieren*, fällt unter das *neue Thema* ›Sinn‹, denn jetzt richtet sich unser Blick auf das *Bedeutungserlebnis*, in dem wir das Sein einer bestimmten Gegenstandsgruppe der physischen oder psychischen Welt uns verständlich machen. *Dasjenige aber, wodurch überhaupt erst ›Sein‹ verstanden werden kann, kann nicht selber ›Sein‹ sein, weil wir uns andernfalls immer wieder fragen müssten, wodurch denn das ›Sein‹ jenes Bewusstseinsmotivs (durch das wir ›Sein‹ erfassen) selbst begriffen werden könnte.* Kantisch ausgedrückt: die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung können selber keine Gegenstände sein.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Hegel den "Begriff" oder, wie wir lieber sagen: die Reflexion, den Sinn als "totale Negation" des Seins bezeichnet. Jedoch damit sind wir – ebenso wie Hegel bisher nur zu einer negativen Charakterisierung der neuen Thematik des Denkens gekommen; wenn wir aber einen ersten Versuch machen wollen, die meontische Axiomatik zu formulieren, müssen wir uns darüber Rechenschaft geben, welche *positive* Bedeutung "Reflexion" oder "Sinn" eigentlich haben?

Um diese Frage einigermaßen beantworten zu können, müssen wir uns erst einmal über das Bewusstseinsmotiv Klarheit verschaffen, welches das Denken zu der klassischen Selbstdefinition als Sein bewogen hat. Der Grund für diese – allem unphilosophischen Dasein so paradox erscheinende – Haltung, ist darin zu suchen, dass alles menschliche Bewusstsein in der Reflexion frühzeitig die erstaunliche und verwirrende Entdeckung macht, dass es sich selbst *nur* in seinen positiven und objektiv-existentiellen Gehalten und nie in seiner subjektiven spontanen Lebendigkeit festhalten kann. Jeder Versuch, sich selbst auf dem Wege *direkter* Innenschau zu verstehen, misslingt und lässt das Bewusstsein mit eiserner Konsequenz und starrer Unabänderlichkeit in die Dimension der Gegenständlichkeit zurückfallen. Jeder feurige Funke sprühender Subjektivität verwandelt sich in den Fängen des zupackenden Begreifens sofort in das Midasgold schwerer und unbeweglicher Objektivität. Wir treffen hier auf ein methodisches Grundprinzip, das in Hegels Phänomenologie des Geistes systematisch durchgeführt worden ist, nämlich dass alles Bewusstsein nur so weit sich Realität gibt, als sich der Gegenstandsbereich (Objektivitätsdimension) eben dieses selben Bewusstseins erstreckt. Deshalb wird sich Ichhaftigkeit, Bewusstsein, Denken selbst nur soweit fassbar, wie sich sein Inhaltsbereich faktisch ausdehnt. Und Subjektivität, der diese Abbildbarkeit auf die positive Gegenstandsebene versagt bleibt, kann überhaupt nicht als Subjektivität, als Selbstbewusstsein erfahren werden. *Das Verhältnis des Ichs zu sich selbst ist also ein indirektes und führt stets durch das Sein hindurch, und der kürzeste (und einzige) Weg des Menschen zu seinem Selbst geht durch die Welt und alle Epochen ihrer Geschichte.*

So entdeckt das Bewusstsein zuerst seine (vorläufige) Identität mit dem Objektiven, Gegenständlichen, eben dem Sein. Und die These von der Identität von Denken und Sein ist zweifellos motiviert durch den nirgends umgeharen Objektivationszwang des Bewusstseins. Dieser Zwang ist ewig unerschütterliche Bedingung jedes Erlebens überhaupt, und alle Konkretion des Subjektes ist ihm bedingungslos unterworfen.

Merkwürdig aber ist – und damit sprengen wir die Grenzen der klassischen Selbstdefinition des Bewusstseins – dass das Ich in der Lage ist, über diese allgemeinste Möglichkeit seiner selbst noch zu reflektieren. Auch darauf hat Hegel in der Phänomenologie ausdrücklich hingewiesen. Der Zwang selbst wird freilich dadurch nirgends aufgehoben. Im Gegenteil, er unterliegt sogar sich selber. Der Objektivationszwang wird im Begreifen selbst objektiviert und als Gegenstand des Denkens ins Bewusstsein gehoben.

Damit enthüllt sich dieser Zwang als "Reflexion". Indem er sich selbst unterliegt, "reflektiert" er sein eigenes Wesen ins Bewusstsein zurück. Damit aber wird der ganze Bereich der Objektivität als Abbild und Medium der Bewusstseinsverfassung *doppelsinnig*. Das heißt, das Denken kann diesem Zwange unmittelbar unterliegen, wobei es die Gegenstände des Erlebens als echte transzendente Dinge nimmt; es kann diesen Zwang aber auch reflektieren, wobei die Objektivitätssphäre nur Pseudoobjekte enthält, die "in Wahrheit" den subjektiven, ichhaften Sinn des Denkens vertreten.

Wenn sich aber das Bewusstsein im Objektiven sowohl unmittelbar als auch reflektiert abbilden kann, steht es ihm frei, sich eine solche Realität zu geben, dass es sich im Sein unmittelbar besitzt; ebenso gut kann es aber auch der Möglichkeit folgen, das Sein lediglich als den metaphysischen Ausdruck des indirekten Verhältnisses des Menschen zu sich selbst zu deuten. Diese Tatsache, dass das Bewusstsein sich zu jedem Etwas überhaupt im Sinne zweier grundverschiedener Verhaltensweisen bestimmen kann, hat Hegel in der Phänomenologie kurz mit den Worten formuliert: "... das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst", worauf er um Weniges weiter im Text fortfährt: "Wir sehen, dass das Bewusstsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten das Für-es-sein dieses Ansich". [21]

Damit beginnt sich für uns allmählich der erste grundsätzliche Unterschied, in dem die beiden Axiomatiken das Wesen des Bewusstseins interpretieren, in den allgemeinsten Umrissen abzuzeichnen. Die klassische Denkweise bestimmt das Bewusstsein *unmittelbar, direkt* im Etwas, also naiv und gänzlich *unreflektiert* (nullte R-Stufe), während die meontische Logik sich das Bewusstsein durch das Sein nur *vermitteln* lässt und seine Ichhaftigkeit nur indirekt durch die Objektivität und ihren irreflexiblen Charakter zu begreifen sucht, *direkt* und *positiv* das Bewusstsein aber als (iterierbares) Reflexionsverhältnis bestimmt.

Die klassische Logik definiert nichts weiter als das irreflexibel-objektive Moment am Bewusstsein, das sich dementsprechend auch einwandfrei mit dem Sein zur Deckung bringen lässt. Aber es ist ein ganz ungeheurer Irrtum zu glauben,

---

21 Hegel II, S. 72 f. (Meiner).

dass sich alle Subjektivität ohne Rest in irreflexible, nur faktische Seinsverhältnisse auflösen lässt Denn das Selbstbewusstsein als geschossene Totalität und konkrete Realität kann auch in seinen letzten Ursprüngen nicht irreflexiv – und damit als Sein – begriffen werden, *weil alle Subjektivität im Sein immer nur ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen will*. Das bedeutet metaphysisch ›Reflexion‹.

Das Sein ist dem Geist nur ein Durchgangsstadium, deshalb vergänglich und der Fäulnis in der Zeit unterworfen. Aber diese Entäußerung an das tote Sein und die Verleugnung seiner selbst ist dem Bewusstsein aufgegeben, sofern es zu sich selbst und seiner lebendigen Innerlichkeit kommen will. Darum heißt es im Korintherbrief:[<sup>22</sup>]

Du Narr, das du säest wird nicht lebendig, es sterbe denn.

---

### III.

#### Die meontische Axiomatik

Das erste Prinzip der meontischen Axiomatik oder das Gesetz des Selbstbewusstseins wird also zum Ausdruck bringen, dass Subjektivität sich nie direkt, sondern stets "*vermittelt*" besitzt und versteht. Aber noch ist die Frage offen, was ›Vermittlung‹ oder ›indirektes Verhältnis zu sich selbst‹ *formallogisch* zu bedeuten haben. Dass sich der Sinn des Ichs im Sein sich selbst vermittelt, ist hier nicht als Antwort zu betrachten, weil wir nicht nach metaphysischen Existenzkategorien, sondern nach dem *reinen Begriff* des subjektiven Sinnes suchen. Indessen gibt uns doch die metaphysische Betrachtung einen Fingerzeig: denn erfährt sich alles Bewusstsein nur durch die Vermittlung des Seins, so bedeutet das doch, dass es sich nur in seinem totalen Gegensatz versteht. Sinn ist also ein solches Gegensatzverhältnis. Ein Gegensatzverhältnis, bei dem ein Moment des Bewusstseins als absolute Negation *des anderen* auftritt und beide sich ineinander reflektieren. Sinn ist also die Selbstreflektion der totalen Negation. (Im Begriff der ›totalen Negation‹ erkennen wir leicht das Selbstbewusstsein wieder, denn dieses ist ja vorläufig nichts anderes als der Gegensatz ›Negierung‹ zu *jeder*, aber auch jeder nur erdenklichen Positivität des irreflexiblen Seins.) Wenn aber ›Sinn‹ eine solche Reflexion ist, so bedeutet das, dass derselbe sich nur in einem solchen totalen Negationsverhältnis zweier ineinander reflektierter Bewusstseinsmomente entwickelt. Das heißt aber: ›Sinn‹ ist keine Identität, sondern ein Gegenverhältnis ›Korrelation‹ zweier unselbständiger Sinnkomponenten, von denen jede die andere als totale Negation ihrer eigenen reflexiven Bestimmtheit enthält. Wir wollen das an einigen Beispielen verdeutlichen: der Sinn ›Wahrheit‹ kann nur dadurch verstanden werden, dass wir auch den Begriff des Irrtums kennen. Und umgekehrt verstehen wir den allgemeinen Sinn ›Irrtum‹ nur als Negation der Wahrheit. Anders: ›Irrtum‹ ist die Reflexion-in-Anderes der Sinnkomponente ›Wahrheit‹. Ebenso reflektiert sich der Begriff des Endlichen im Unendlichen. Und ganz analog wären wir nicht fähig, den Sinn ›gerade Zahl‹ zu verstehen, dächten wir ihn

---

<sup>22</sup> 1. Korinther 15, 36.

nicht als Gegensatz zu dem Sinnmotiv ›ungerade Zahl‹. ›Sinn‹ ist also die Reflexion-in-sich-und-Anderes jedes beliebigen Bewusstseinsmotivs. Das heißt jedes Sinnmotiv ist bestimmt als geschlossener Reflexionskreis, der seine eigene Negation durchläuft. Wir nennen das Axiom, das diesen Sachverhalt ausspricht, den

*Satz vom reflektierten Gegensinn.*

Entdeckt worden ist er von Hegel, der ihn in der Großen Logik als "Reflexionsidentität" beschreibt, ohne freilich seinen grundlegenden und axiomatischen Charakter wahrzunehmen. –

Die Entwicklung der Idee des zweiten meontischen Axioms ist jetzt relativ einfach, denn analog dem klassischen Widerspruchsatz, der die Denkbedingung des Seins festsetzt, wird unser zweites Axiom der neuen Logik die Denkbarkeit des Sinns in einem Strukturgesetz bestimmen. Sinn oder reines Reflexionsverhältnis, dieser innerste Ausdruck der *Subjektivität*, ist aber, wie wir erfahren haben, stets nur denkbar als Objektivität (d.h. als sein Gegensatz), mithin nur als totale Negation seiner selbst. Indem wir also den *subjektiven* Sinn zu begreifen suchen, erfassen wir die ihm zugehörige Gegenreflexion. Dergestalt tritt im "Begriff" der thematisierte Bedeutungsgehalt des Sinns als eigene Negation auf. Das heißt, jedes Reflexionsmotiv wird als thematische Inversion seiner selbst begriffen. Das ist das Grundgesetz, unter dem Sinn denkbar wird, und wir nennen es den

*Satz der thematischen Inversion.*

Der Inversionssatz zeigt also an, in welcher Relation das Verhältnis von Sinn und reflektiertem Gegensinn sich ausdrückt. Noch aber bleibt ein weiterer Bestimmungsgesichtspunkt des meontischen Denkens axiomatisch zu fixieren. Wenn nämlich Sinn und reflektierter Gegensinn im Verhältnis einer gegenseitigen thematischen Inversion gedacht werden, dann muss die meontische Axiomatik auch das Gesetz liefern, das jedes Sinnmoment und seine totale Negation umfasst. Man muss hier genau unterscheiden: das Inversionsprinzip beschäftigt sich im Grunde nur mit den beiden Sinnkomponenten, die sich gegenseitig reflektieren. Mit nichts weiter! Es ist aber ohne weiteres klar, dass, wenn die beiden antithetischen Sinnmotive eines Reflexionsverhältnisses in eine inverse Beziehung gesetzt werden, eine übergeordnete Reflexionsebene vorhanden sein muss, auf der diese Inversionsbeziehung hergestellt wird und auf der sie definierbar ist. Diese Überlegung führt uns direkt auf das dritte Axiom der meontischen Logik: jede thematische Inversion ist Objekt und Thema einer höheren (allgemeineren) Reflexion. Diesem neuen Fundamentalprinzip geben wir die Bezeichnung:

*Satz der infiniten Reflexionsfolgen.*

Wie man sieht, entspricht es genau dem Tertium non datur der klassischen Logik und ergänzt es, ohne es zu widerlegen. Denn wenn im Satz vom ausgeschlossenen Dritten Positivität und Negation in ein streng alternatives Verhältnis gesetzt wurden und damit sich jede Möglichkeit einer dritten Wertqualität von selber ausschloss, so ergänzt das dritte meontische Axiom das klassische Prinzip dahingehend, dass es feststellt: wenn sich das Denken nicht *innerhalb* des Verhältnisses von Positivität und Negation bewegt, sondern auf dies Verhältnis als Ganzes reflektiert (und das geschieht jedes Mal in der totalen Negation des sich

selbst reflektierenden Sinnes!), dann muss es über eine höhere Reflexionsebene (und ihre infinite Iterativität) verfügen, auf der das inverse Verhältnis von Bestimmtheit und totaler Negation – also die nächst niedere Sinnstufe – als bloßer Gegenstand des Selbstbewusstseins erscheint. –

Mit dem Satz der infiniten Reflexionsfolgen ist die meontische Axiomatik in demselben Sinne abgeschlossen, wie die klassische Trinität einen systematisch vollendeten Inbegriff des durch sie definierten Denkens produziert. Ebenso gibt uns die meontische Trinität die ganze Gesetzesverfassung der Sinnthematik des theoretischen Bewusstseins. Von der Interpretation der klassischen Axiomatik her aber wissen wir, dass noch ein weiteres Axiom erforderlich ist, um das Denken auf seinen intendierten "Gegenstand" abzustimmen. Dieser Gegenstand ist in der aristotelischen Logik das Sein, und der Satz vom Grunde definierte dort das Gesetz der Rechtfertigung des Wahrheitsanspruches des Begreifens gegenüber seinem Objekt. Es ist selbstverständlich, dass wir auch in der meontischen Logik auf ein solches Gesetz nicht verzichten können. Für die aristotelische Logik fanden wir als transzendentes Motiv des Satzes vom Grunde: weil wir in unseren Begriffen das intendierte Sein (und seine absolute Wahrheit) nicht selbst haben, brauchen wir einen *Grund* für unsere Denkbestimmungen und ihren Wahrheitsanspruch. Genau parallel gestaltet sich in der neuen Logik die Motivierung des Schlussaxioms: weil wir in der infiniten Reihe der Reflexionen und der endlosen Stufenfolge von immer allgemeineren Bestimmungsgesichtspunkten der thematischen Inversion nie das ›Selbst‹ des Selbstbewusstseins unmittelbar und thematisch direkt erfasst haben (und auch per definitionem nicht erfassen können, da die zweite R-Stufe laut drittem Axiom infinite Iterationen vertritt), muss das Selbst als *definite* Größe "außerhalb" des infiniten Systems der Reflexionsverhältnisse stehen. Weil wir also das Selbst *im* infiniten Reflexionssystem samt seiner definiten Wahrheit nicht besitzen, brauchen unsere Reflexionsbestimmungen ein sie rechtfertigendes (introszendierendes) Prinzip, das ihre Wahrheit sicherstellt.

Nun besteht die Wahrheit der klassischen Bewusstseinsbestimmungen in der adäquaten Abbildung des Seins. Und als höchste, vollkommenste Adäquation gilt, dass das Bewusstsein in der Totalität seiner Bestimmungen vollendet reell ist. Dann wäre die absolute Identität von Denken und Sein erreicht. (Und da diese totale Adäquation das Bewusstsein zum Verschwinden bringen würde, gilt der Tod als transzendente Bedingung der Vereinigung mit dem Absoluten.) Umgekehrt muss jetzt als Wahrheitskriterium der Systematik der Reflexion gelten, dass sie das Selbstbewusstsein in sinngemäßer Wahrhaftigkeit widerspiegelt. Also geht es hier letzten Endes um die "Reflexionsidentität" von Reflexion und Selbstbewusstsein. Jede meontische Bewusstseinsbestimmung ist mithin erst dann als wahr legitimiert, wenn ihr *Ursprung* aus dem Selbstbewusstsein zweifelsfrei feststeht. Es handelt sich infolgedessen für uns jetzt darum, ein axiomatisches Prinzip zu finden, das ganz allgemein für jeden beliebigen Fall der infiniten Reihe des dritten Axioms den *introszendenten Ursprung* des betreffenden Themenbereiches sichert. Unser introszendentaler Wahrheitsbegriff wird uns, wenn wir ihn nur konsequent zu Ende denken, sehr schnell zur Lösung dieser Frage führen: *Das infinite Reflexionssystem kann nämlich nur dann als wahrhaftige Abbildung des Selbstbewusstseins gedeutet werden, wenn diese Systematik die Selbstreflexion des Selbstbewusstseins in sich selbst entwirft.*

Alle einzelnen Reflexionsbestimmungen sind immer nur Reflexionen des (objektiv) gebundenen Bewusstseins. Erst der Inbegriff *aller* Bewusstseinsreflexion "*ist*" die definite Reflexion des Selbstbewusstseins in sich. Die Idee des Selbstbewusstseins ist deshalb äquivalent der Idee der Ganzheit der infiniten Reihe der Reflexionen des gebundenen (bestimmten) Bewusstseins. Damit aber besetzt das Selbstbewusstsein den Ort des transfiniten Ursprungs jeder infiniten Reflexionsreihe, womit für jede beliebige Bewusstseinsbestimmung, die der meontischen Axiomatik untersteht, ihre introszendente Legitimität gewährleistet ist. Wir nennen dieses letzte Grundgesetz der reflexiven Sinnlogik den

*Satz vom transfiniten Ursprung.*

Da aber das transfinite Selbstbewusstsein – "das Ich des Ichs", wie Novalis es nennt – eine Reflexion in sich selbst darstellt, unterliegt es selbst dem Gesetz der thematischen Inversion. Diese Inversion der transfiniten Mächtigkeit des Selbstbewusstseins wollen wir ihre *ultrafiniten Mächtigkeit* nennen. Was bedeutet das?

Die transfinite Mächtigkeit repräsentiert zwar das Prinzip der Selbstbestimmung des Selbstbewusstseins – und ist insofern die Selbstdefinition des lebendigen Subjektes – aber es ist keine Einzelbestimmung. Sie ist "bloß" die Idee des *Bestimmens*, die als denkende Innerlichkeit *über* allen *bestimmten* Bestimmungen steht. *Reell* ist aber das Subjekt dadurch, dass es sich nicht in der unfassbaren Möglichkeit des Bestimmenkönnens schwebend verhält, sondern dass es sich *wirklich bestimmt* und unter dem infiniten Inbegriff der zur Wahl stehenden Bestimmungen eine Entscheidung trifft. Diese Selbstbestimmung, in der das Ich sich seine Realität gibt, kann aber grundsätzlich an jeder Reflexionsbestimmung auftreten. Da aber, wie wir immer wiederholen müssen, die Reflexionsbestimmungen eine (abzählbar) unendliche Menge bilden, treten die (möglichen) bestimmten transfiniten Mächtigkeiten selber als infinite Reihe auf. Wir nennen diese Dimension der Selbstreflexion des Ichs, wie bereits gesagt, seine ultrafiniten Mächtigkeit.

Das klingt alles sehr abstrakt, tatsächlich aber verbirgt sich hinter diesen Überlegungen die sehr wichtige Frage nach der Deduktion des *Du*, welche die meontische Logik unbedingt zu leisten imstande sein muss, da sie ja alle Subjekte in gleicher Weise betreffen soll. –

Es ist leicht einzusehen, dass der Begriff der *transfiniten Mächtigkeit* erst die Idee des Selbstbewusstseins als *Ich* formuliert. Nun kann dem Ich das Selbstbewusstsein aber beliebig oft als *Du* entgegentreten. Aus dem Verhältnis von transfiniter und ultrafiniter Mächtigkeit ersehen wir, dass Ich und Du zueinander in einem reellen metaphysischen Wechsel- oder Umtauschverhältnis nach Maßgabe der thematischen Inversion stehen. Das heißt, *das Du "ist" immer das Ich in thematischer Umkehrung* – also das Subjekt, das als Objekt die totale Reflexion-in-sich, die als Sein gedacht wird. Die transfinite Mächtigkeit repräsentiert demgemäß das Selbst, während ihre Inversion, die ultrafiniten Mächtigkeit, als logischer Ort des Du-Problems anzusehen ist. —

Damit erledigt sich auch der formale Einwand, der sich anlässlich der Inversion des Selbstbewusstseins erheben könnte. Es läge nämlich nahe, die thematische Inversionsfähigkeit des Selbstbewusstseins (seine Spiegelung im Du) als Iterierbarkeit des reinen Ichs aufzufassen. Aber nichts wäre falscher als das. Nur das objektivierbare, d.h. das in Bewusstseinsinhalte vollständig auflösbare Ich ist zur

Iteration fähig. Die thematische Inversion des Subjektes führt niemals in allgemeinere Sinnregionen und zu höheren R-Stufen des meontischen Begriffs, sondern stets von dem *bestimmenden* Selbst zu dem *bestimmten* Selbst, und das ist immer ein Du. Man kann sich leicht davon überzeugen, sofern man sich nur die Denkaufgabe, die in der thematischen Inversion des Selbstbewusstseins liegt, bis ins letzte klarlegt: Das Selbstbewusstsein oder die dritte R-Stufe ist die als definite Ganzheit gedachte infinite Reihe der Iterationen der zweiten R-Stufe. Das heißt, das Unendliche wird hier als aktuales Subjekt gedacht. Dasselbe ist innerlich (introszent) unendlich und doch existentiell vollendet und begrenzt. Dieses innerlich objektive und existentiell subjektive Ich wird nun in der Inversion in seinen absoluten Gegensatz reflektiert. Das heißt in diesem Themenwechsel tritt uns ein Selbst entgegen, das innerlich subjektiv und existentiell objektiv erfahren wird. Ein solches aber ist immer ein Du. Denn nur das Du begegnet uns als *objektive* Existenz in der Welt, während wir das eigene Ich als subjektive Existenz erleben (und nur innerlich objektiv als Reflexion im Andern).

Jetzt dürfte deutlich sein, dass die Inversion des Selbstbewusstseins keine weiteren Sinndimensionen im Selbstbewusstsein mehr freilegt. Folglich umschreibt die meontische Logik den totalen Sinn der Rationalität zusammen mit der ihr gegengeordneten klassischen Theorie des Denkens. Dieses sich selbst tragende und darum absolute System ist prinzipiell keiner Erweiterung oder Tieferlegung seiner Fundamente mehr fähig, weil es den definiten Umfang des theoretischen Selbstbewusstseins in sich begreift. Und das *Axiom des transfiniten Ursprungs* muss als die Wurzel alles Denkens überhaupt gelten. Während die klassische Theorie lehrt, dass Denken die Abbildung des Bewusstseins auf das Sein sei, lautet jetzt unsere Definition:

*Denken ist die thematische Inversion jedes reellen Selbstbewusstseins.*

Da aber das Selbstbewusstsein sowohl als subjektives wie als objektives, d.h. entweder als Ich oder als Du reell sein kann, mithin der Begriff der *Realität* des Selbstbewusstseins selbst *doppelsinnig* ist, ist auch seine thematische Inversion – das Denken – doppelsinnig. Denken ist

Reflexion des Sinns des Seins,  
Reflexion des Sinns des Sinns.

Beide Grundthematata ergeben in ihrer Explikation das System der totalen Rationalität, deren Axiomatik jetzt folgende Gestalt hat:

---

*Axiomatik der totalen Rationalität*

*Seinsthematik*

Satz der (metaphysischen) Identität.  
Satz vom verbotenen Widerspruch.  
Satz vom ausgeschlossenen Dritten.  
Satz vom (transzendentalen) Grunde.

*Sinnthematik*

Satz des reflektierten Gegensinns.  
Satz der thematischen Inversion.  
Satz der infiniten Reflexion.  
Satz vom introszendenten Ursprung.

---

Beide Axiomensysteme zusammen definieren den absoluten Sinnbereich des reinen Ichs, wobei der klassischen Theorie ihr spezifischer Wahrheitsanspruch als Logik endlicher Relationen unter allen Umständen erhalten bleibt. Die meontische

Thematik der Reflexion entwickelt ihrerseits eine exakte (streng finitistische) Logik des aktual *Unendlichen*, wobei letzteres, entsprechend dem doppelsinnigen Charakter jedes reflektierten Begriffs, in einem zweifachen Sinn gedeutet wird. Denn einerseits ist das Unendliche für das Begreifen das Infinite oder potentiell Unendliche, das aber sobald es einer neuen Reflexion unterliegt als aktual Unendliches oder transfinite Mächtigkeit verstanden werden muss. Georg Cantors Theorie der transfiniten Kardinal- und Ordinalzahlen ist der erste Versuch des menschlichen Bewusstseins, in dieser höchsten Dimension des Allgemeinen Fuß zu fassen.

Unsere Betrachtung nähert sich jetzt ihrem gegebenen Abschluss in der metaphysischen Problematik, von der wir den Ausgang genommen hatten. Wir verstehen jetzt, warum ehrwürdige, in jahrhundertelangen Stürmen der Seele bewährte metaphysische Lösungen uns nicht mehr taugen können. Warum die alten Zaubersprüche auf die Fragen: was ist Sein?, was ist Seele? und was ist Gott? uns unentzifferbar bedünken müssen! Sie wecken nur Widerhall in einem Bewusstsein, für das hinter dem irdischen Farben- und Gestaltenwandel der Natur wie eine Flamme hinter einem bunten Transparent das plotinische *All-Eine* glüht, dem alle Gedanken sich entgegenschwingen und das diese vergängliche Welt mit göttlichem Abglanz magisch überleuchtet. Aber einem reflektierten Bewusstsein, das in die bittere Erfahrung eines unendlichen Weges durch sich selbst hineingestoßen worden ist, muss notwendig der tröstliche Glaube zerbrechen, man brauche nur den dünnen Vorhang der Natur auseinander zu reißen, um in dem Gluthauch des Absoluten selber aufzuflammen. Denn jedes erlösende Wort und jedes sakramentale Band, mit dem sich eine geängstete Seele unmittelbar an das ewige Sein zu binden sucht, muss im Durchgang durch die endlose Iterativität des Ichs unwiderruflich der skeptischen Auflösung verfallen. Und nicht eher endet diese Odyssee des Geistes, solange nicht das im vergeblichen Ringen um das verlorene Eine zu Tode erschöpfte Denken sich die Einsicht abpresst, dass der alte von den ekstatischen Schauern mittelalterlicher Religiosität umwehte Weg zum Absoluten für immer verschüttet ist.

Man muss die schwermütige Resignation und hintergründige Verzweiflung des Denkens gespürt haben, die in Kants Kritik der praktischen Vernunft wie eine finstere Gewitterwolke über der Erkenntnis lastet, dass dem Menschen im kategorischen Imperativ nur ein formales (substanzloses) Gesetz des Guten gegeben sei, während die *inhaltlichen* Forderungen des Absoluten in unfassbaren Fernen ungreifbar und wesenlos verdämmern. Aber das ganze Gewicht der Verzweiflung, das sich mit dem allmählichen Zersetzungsprozess der klassischen Metaphysik auf die europäische Seele herabsenkte, ist in seiner vollen Schwere eigentlich nur von Hegel empfunden worden, der in seiner Phänomenologie des Geistes die vom Skeptizismus der infiniten Reflexion ergriffene Seele "das unglückliche Bewusstsein" genannt hat.<sup>[23]</sup>

Worin das Unglück jenes Bewusstseins besteht, wissen wir jetzt: die mit dem Ausgang des Mittelalters anhebende, ernsthafte Kritik des aristotelischen Entwurfs der Metaphysik stellt eine Reflexion auf das klassische Bewusstsein dar und voll-

---

<sup>23</sup> Hegel II, S. 158 ff.

zieht sich somit auf der zweiten R-Stufe. Diese Stufe aber repräsentiert, wie wir erfahren haben, alle infiniten Bestimmungen, weshalb es dem kritischen Denken grundsätzlich versagt bleiben muss, auf diesem Reflexionsniveau zu einer neuen metaphysischen (definitiven) Lösung zu kommen. Jede, aber auch jede Bestimmung ist hier nur provisorisch und hebt sich in einer späteren Iteration des Reflektierens wieder auf. So lösen sich die metaphysischen Systeme seit der Renaissance in ruhelosem Wechsel ab, weil das Denken in der kritischen Analyse nirgends Halt machen kann, ehe es nicht sich selbst samt seinem Bestimmungsbereich – und damit diese ganze Bewusstseinsituation – in der totalen Negation zum Verschwinden gebracht und so zum bloßen Objekt einer übergeordneten Reflexionsstufe gemacht hat.

Für das durch den Skeptizismus hindurch gebrochene Bewusstsein der dritten R-Stufe aber ist der Rückweg in die aristotelische Heimat der absoluten Identitätsthematik nur ein Absturz ins Leere. Denn dieses in der Doppelreflexion gebrochene Ich sucht in der Welt nicht mehr die Einheit mit dein Sein. Es will – vermittelt durch das Sein – ein metaphysisches Verhältnis zu sich selbst gewinnen. In allen seit cartesianischen Zeiten entworfenen Fragestellungen lebt diese sehnsüchtige Intention des Ichs, das Absolute als Gewissheit seiner selbst zu spüren und Wirklichkeit zuletzt als Konkretion des seiner selbst bewussten Ichs zu deuten. Das heißt, das Wirklichkeitsproblem der Metaphysik ist das Problem der unbedingten (autonomen) Realität des Selbstbewusstseins. Es ist klar, dass alle klassische Schematik des Denkens angesichts dieser Frage versagen muss. Wir sind jetzt nur noch verpflichtet, den gehörigen Nachweis zu beschaffen, dass die neue meontische Logik tatsächlich eine echte Transzendentallogik ist, die den Übergang zur Metaphysik des Selbstbewusstseins präzise vollzieht. Zu diesem Zweck erinnern wir daran, dass die dritte R-Stufe durch keine höhere Reflexion überboten werden kann. Das folgt unmittelbar aus der Tatsache, dass die transfinite Mächtigkeit des Ichs keine *inhaltliche* Erweiterung des Bereichs der besonderen Denkbestimmungen mehr produziert. Ihre gegenständlich-unendliche Mannigfaltigkeit wird auf der letzten R-Stufe lediglich als *Ganzheit*, als übergreifender Blick des Selbstbewusstseins, und damit als konkrete *Gestalt* der Subjektivität gedacht.

Wenn aber die dritte R-Stufe keine Einzelbestimmungen mehr produziert, die "außerhalb" des infiniten Bestimmungsbereiches liegen, dann können solche durch die Inversion auch nicht erzeugt werden. Daraus folgt aber, wie bereits angedeutet wurde, dass die dritte Stufe niemals zum Objekt einer noch höheren, einer imaginären vierten R-Stufe hinunter sinken kann. Denn die Idee einer vierten Allgemeinheitsstufe würde voraussetzen, dass die dritte R-Stufe neue *inhaltliche* Bewusstseinsbestimmungen und damit *faktische* Bewusstseinsgegensätze ins Denken höbe, die dann allerdings erst in einer höheren Reflexion aufgefangen werden könnten.

Aber diese Annahme ist ganz sinnlos, weil sie der expliziten Definition der dritten R-Stufe krass widerspricht. Transfinite (und ultrafinitive) Mächtigkeit bedeutet die Erfassung des infiniten Objektbereiches der zweiten R-Stufe als subjektiver (oder objektiver) *Ganzheit*. Als definierte Totalität kann die Gegenstandsdimension der zweiten R-Stufe aber nur dann interpretiert werden, wenn sie nicht als infinite Summe aller Denkobjekte (eine *contradictio in adjecto*), sondern als *Selbstdefini-*

tion 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. Das aber bedeutet, dass es sich seine eigene Existenzkategorie und sein Wirklichkeitsverständnis nicht mehr vom Sein zu leihen braucht, sondern dasselbe in sich selbst besitzt. Dergestalt hat das Selbstbewusstsein als transfinite Mächtigkeit nicht nur ein Reflexionsverhältnis zu sich selbst, sondern erst recht ein reelles Existenzverhältnis.

Unter diesen Umständen hat die Inversion der dritten R-Stufe einen gänzlich anderen Charakter als die unendliche Reihe der Inversionen der zweiten R-Stufe, wenngleich sie sich selbstverständlich nach demselben formalen Schema, welches das zweite Axiom angibt, vollzieht. Was jetzt der Inversion unterliegt, ist nicht ein *Reflektiertes*, sondern die subjektive *Reflexion* selbst. Durch die Inversion nun verliert sie ihre Subjektivität und wird Objektivität, Gegenständlichkeit und Sein. Das Resultat dieser Inversion nannten wir bereits früher das *Du* oder die ultrafiniten Mächtigkeit des Selbstbewusstseins. Dass die formale Regel des Inversionsgesetzes dabei genau eingehalten worden ist, davon können wir uns leicht überzeugen: in der transfiniten Mächtigkeit des Selbstbewusstseins wird die unendliche *subjektive* Reflexion als vollendet, als Ganzheit, also *definit* gedacht<sup>24</sup>; die *Objektseite* dagegen wird in der transfiniten Mächtigkeit der dritten R-Stufe als *unendlich*, d.h. als infinite Dimension der Gegenständlichkeit begriffen. Vollziehen wir aber jetzt die thematische Inversion der totalen Negation, so erscheint in der ultrafiniten Mächtigkeit umgekehrt die Objektivität als definit, die Subjektivität als infinit. Und das ist die Bestimmung des Selbstbewusstseins als *Du*! Das *Du* erscheint als definites Objekt in der Welt aber als innere (subjektive) Unendlichkeit der Reflexion. Die Inversion der Stufe 3R liefert also folgendes Resultat:

das Selbstbewusstsein als <i>Ich</i>	:	subjektiv	definit	}	Transfiniten Mächtigkeit
		objektiv	infin		
das Selbstbewusstsein als <i>Du</i>	:	subjektiv	infin	}	Ultrafiniten Mächtigkeit
		objektiv	definit		

Wir haben diesen bereits früher angedeuteten Gedankengang hier in aller Sorgfalt ausgeführt, um klarzustellen, dass die thematische Inversion der dritten R-Stufe noch auf den formalen Gesetzen der meontischen Axiomatik beruht und insofern ihren exakten Geltungsanspruch übernimmt. Trotzdem aber ist diese Inversion keine bloß formale Denkopoperation mehr. Denn nach dem Bisherigen ist ohne weiteres deutlich, dass diese Inversion das ganze materiale Problem der Wirklichkeit umschreibt. Sie unterscheidet sich darin grundsätzlich von den thematischen Inversionen der zweiten R-Stufe, die immer nur von einer Reflexion zur nächsten führten und deshalb das Denken nie aus sich heraustreten ließen. Gerade das aber bewirkt die Inversion des Transfiniten; sie führt das Denken in die Wirklichkeit, der es auf dem Wege der Reflexion und im Suchen nach immer neuen Tiefen des Sinns anfänglich den Rücken gekehrt hatte, bereichert mit immensen geistigen Erfahrungen endgültig zurück. Denn wenn die Inversion des Selbstbewusstseins

<sup>24</sup> und gestattet deshalb wieder die Formulierung einer streng finitischen Logik!

*unmittelbar* den Begriff eines anderen Ichs, eines Du erzeugt, so heißt das doch nichts anderes, als dass wir das Denken selbst in der Gestalt der Existenz – im Bilde des wirklichen Du verstehen. Das kann nicht bestritten werden, denn wer ganz solipsistisch dem Du die innere Subjektivität (und demgemäß das Denken) abstritte, verwickelte sich in einen lächerlichen Widerspruch: die Inversion der ultrafiniten Mächtigkeit führt nämlich zum Ich zurück! Wer also dem Du den (logischen) Ursprung aus der Inversion bestreitet, verleugnet auch sein eignes Denken.

In der ultrafiniten Mächtigkeit des Selbstbewusstseins wird dergestalt das Denken als *objektive* Existenz gedacht, dass es als *echtes Sein* erscheint. Die Inversion der dritten R-Stufe hat folglich nicht nur logisch-formale, sondern darüber hinaus *transzendente* Bedeutung, weshalb wir sie als erstes Prinzip der neuen Metaphysik als

*transzendente Inversion des Selbstbewusstseins*

bezeichnen.

Wir haben unsere Aufgabe beendet. Die meontische Logik führt uns mit ihrem letzten transzendentalen Schritt zur Wirklichkeit zurück. Aber man darf nicht vergessen, dass die "Existenz", die in der letzten Inversion des Denkens ergriffen wird, nicht mehr das einfache Sein der klassischen Logik ist. Dieses An-sich-sein war hier selbständige, mit sich von Ewigkeit her identische Wesenheit in einem "Jenseits des Bewusstseins" (Hegel). Für die meontische Logik hingegen ist das Sein nur objektives (unselbständiges) Moment an einem metaphysischen Wirklichkeitszusammenhang (von höherer als bloß ontischer Mächtigkeit), der durch das Ontische und Meontische gleicherweise hindurchgeht und dessen eigentümliche "Verschränkung" wir in der transzendentalen Inversion eben kennen gelernt haben. Außerdem aber ist der klassische Wirklichkeitsbegriff "zeitlos". Das bedeutet aber, wenn die Identität von Denken und Sein gefordert wird, dass die Geschichte des Selbstbewusstseins<sup>[25]</sup> nur als bloßes Schattenspiel<sup>[26]</sup> und leeres Vordergrundsgeschehen ohne innere metaphysische Bedeutung erscheint. Hier ist das Bewusstsein ganz dem *eindeutigen* Zeitmaß<sup>[27]</sup> einer ebenso eindeutig dem Verfall entgegeneilenden Erscheinungswelt unterworfen und teilt mit ihr die Vergänglichkeit und transzendente Nichtigkeit alles Zeitlichen. Solche Auffassung aber muss einem Bewusstsein, das durch alle Leiden der Reflexion hindurchgegangen ist und sie als ewig offene Wunde der "Erinnerung" mit sich schleppt, ganz unerträglich flach erscheinen. Denn selbst die Idee des Absoluten sinkt "zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt", steht in der Phänomenologie zu lesen.<sup>[28]</sup> Und dieser "negative" Weg einer sich von aller hintergrundlosen Positivität des Seins entschlossen abwendenden Reflexion und die Erfahrung eines Bewusstseins, das begriffen hat, was es bedeutet, einem an die Zeit ausgelieferten Schicksal unterworfen zu sein, haben metaphysische Fragen aufgeworfen, die die "Einfalt und stille Größe" des

---

<sup>25</sup> Und damit überhaupt die Weltgeschichte.

<sup>26</sup> Siehe das Platonische Höhlengleichnis. Der Staat. VII. Buch.

<sup>27</sup> Die klassische Physik! (Man beachte die logische Beziehung zwischen Zeit und Entropie.)

<sup>28</sup> Hegel II. S.20.

klassischen Denkens nicht einmal mehr formulieren, geschweige denn sinnvoll beantworten kann.

Dem klassischen Bewusstsein ist es niemals bitterer Ernst mit der Frage gewesen, was Wirklichkeit eigentlich sei. Wirklich ist allein das ewige Sein, das dem Denken als in sich geschlossen ruhendes An-sich der in dem fahlen Licht der Zeitlichkeit auseinander gebrochenen subjektiven und objektiven Momente entgegentritt. Und in seiner bedingungslosen Hingabe an das Sein ist alles Bewusstsein selber Sein. Da ist alles fraglos und nichts "verwundersam". Aber je selbstverständlicher diese Haltung ursprünglich sein mag, um so ungeheurer ist für das Bewusstsein die metaphysische Erfahrung, dass es sich einmal aus der geschlossenen Sicherheit des substantiellen Daseins ausgeschlossen fühlt, hinausgetrieben, um sich selbst zu suchen in dem düstern Raum der Reflexion, dessen gespensterhafte Fremdheit von allen Schauern der Verzweiflung einer heimatlos gewordenen Seele durchwittert ist. Was Wirklichkeit wahrhaftig ist und welche bodenlosen Abgründe der Reflexion und tödlichen Finsternisse der Negativität das sich in ihr suchende Denken zu überwinden hat, welcher bitterer Verzicht auf die sinnlich blühende Welt unmittelbaren Lichtes und Lebens vorausgegangen sein muss, lehren die Worte aus der Vorrede zur Phänomenologie, mit denen wir schließen:

"Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber dass das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit andern Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes".<sup>[29]</sup>

**Zitation:**

Gotthard Günther: Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion, in: [www.vordenker.de](http://www.vordenker.de) (Edition: Sommer 2004), J. Paul (Ed.), URL: < [http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg\\_metaph-logik-refl.pdf](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_metaph-logik-refl.pdf) > — Erstveröffentlichung in: Archiv für Philosophie Bd. 7, 1957, p. 1-44.

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 2004 vordenker.de

*This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited*  
a printable version may be obtained from [webmaster@vordenker.de](mailto:webmaster@vordenker.de)

**vordenker**

ISSN 1619-9324