

Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas

Von Gotthard Günther (1900-1984) [*]



Der Autor dieser Selbstdarstellung (von jetzt ab nur noch: ›der Autor‹) wurde im Jahre 1900 und in einem ländlichen Pastorenhaus in Schlesien im Riesengebirge geboren. Beide Umstände sind bedeutsam für sein späteres Leben gewesen. Daß die Pastorenhäuser mit Recht als Horte der klassischen deutschen Bildung gelten durften, ist ja nicht ganz unbekannt. Und daß ein in Ostdeutschland in diesen Zeitläufen Geborener genügend Gelegenheit hatte, den Geist des Preußentums einzuatmen, ist selbstverständlich. Diese konservativ-preußische Atmosphäre begann das Kind schon zu formen, bevor es als knapp sechsjähriges in die dörfliche Volksschule eintrat. Was das Stichwort Patriotismus dann betraf, so bezeichnete das Wort Deutschland in den Jugendjahren nur ein vages Nebelgebilde, aber Preußen, das war eine physische

sowohl wie spirituelle Realität, die man verehren oder hassen konnte. Der Autor hat ihre Idee zeitlebens verehrt. Eine wohl notwendige Voraussetzung, wenn man später die Tiefen und Schwächen der Kantischen Ethik verstehen will.

Der Konflikt mit dem Leben begann für ihn zeitig. Er war und ist auch heute noch ein extrem langsamer Lerner und war schon dem Lerntempo einer dörflichen Volksschule nicht gewachsen, was zur Folge hatte, daß sein Vater ihn bald herausnahm und zur Vorbereitung auf das humanistische Gymnasium in eine Privatschule schickte, in der sich einige Kinder der umliegenden Dörfer sammelten, weil sie bessere Vorbedingungen für die sogenannte höhere Schule zu geben schien und eine individuellere Behandlung des einzelnen versprach.

Nachdem der etwa 10jährige endlich die Aufnahmeprüfung in das Hirschberger Gymnasium bestanden hatte, wurden die Dinge nicht besser. In ihm vereinigte sich eine intensive Begier zu lernen mit einer eher noch steigenden Unfähigkeit, das im Tempo der Lehrpläne des Gymnasiums zu tun. Seine Lehrer beurteilten ihn als faul, aber im Elternhaus brachte es seine Mutter kaum fertig, ihn von Büchern aller Art wegzutreiben und dazu zubringen, in den Garten zu gehen und zu spielen. Das erschien ihm, gebürtiger Rationalist, der er war, eine sinnlos vergeudete Zeit, und diese Abneigung gegen das Spiel jeglicher Sorte bis hin zum Schachspiel ist ihm bis heute geblieben. Nur eine Leidenschaft hatte er von Kind auf, die ihn auch gegenwärtig noch anfeuert und die sich im Alter eher noch verstärkt hat. Als Fünfjähriger hatte er seine ersten Skier bekommen, und wenn man ihn auch im Sommer mit keinen Mitteln hinter den Büchern hervorlocken konnte, in den wenigen Skimonaten des Winters war das anders. Dieser Leidenschaft kam entgegen, daß er in sich von klein auf eine seelische Affinität zur Winterlandschaft spürte und außerdem im Skilauf zum ersten Mal das Problem der Technik in einer ihn faszinierenden Weise erlebte. Aber auch hier kam das Buch wieder ins Spiel. Sein Interesse an Ski-Konstruktion und an Skilauf-Technik war unstillbar, und er darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß er so ziemlich alles, was über die Welt des Skis von etwa 1910 ab bis in die letzten Jahre erschienen ist, gelesen hat, soweit es in deutscher oder

* Geschrieben 1974, veröffentlicht in "Philosophie in Selbstdarstellungen II", Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975, S. 1-77

englischer Sprache zugänglich war. Die Zahl der Langlauf-, Slalom-, Abfahrts- und Sprungskier, die er in seinem Leben besessen hat, geht fast bis 100. Abgesehen von Büchern war es das einzige, wofür er willig Geld ausgab.

Wem es merkwürdig erscheint, daß die Selbstdarstellung eines Gelehrten mit so viel Sätzen über eine Sportleidenschaft berichtet, für den sei hier schon vorweggenommen, daß sein Lebenslauf für eine Periode von ungefähr 11 Jahren aus der Philosophie heraus und in die Computer-Abteilung einer ingenieurwissenschaftlichen Fakultät in Amerika geführt hat. Diese Berufung verdankte er einigen Abhandlungen, die er nie hätte schreiben können, wenn ihm nicht seine ziemlich eingehende Erfahrung mit Ski-Konstruktion und Ski-Technik, zu der später auch noch Flug-Technik sich gesellte (der Autor ist Inhaber des Internationalen Leistungsabzeichens für Segelflug Nr. 123, wozu später in Amerika auch noch ein Motorflugführerschein kam), zur Seite gestanden hätte. Das entwickelte einen Sinn für das Mechanische, der sich später generell auf Maschinentheorie ausdehnte.



Doch vorläufig sind wir in der Betrachtung seiner geistigen Entwicklung noch auf der Ausbildungsstufe des Gymnasiums und, wenn er auch da ein miserabler Schüler war, so war ihm doch schon gegen Ende der Obertertia die fundamentale geistige Bedeutung der Antike für die Gegenwart und besonders als unabdingliche Voraussetzung für ein Gelehrtendasein aufgegangen – eine Überzeugung, die ihn in seinen späteren Lebensjahren nur noch mehr durchdrungen hat. Um diese Zeit stand sein Entschluß schon fest, einmal Gelehrter und nichts anderes zu werden, wenngleich sein Interesse noch stark zwischen dem Geschichtlichen und dem Systematischen hin und her schwankte. Da kam ihm ein Werk zu Hilfe, das er in der reichhaltigen Bibliothek seines Vaters entdeckt hatte und dessen Einfluß ihn nachhaltig durch sein ganzes Leben begleitet hat. Es war ein von dem Theologen *Karl Heim* geschriebenes Buch »Das Weltbild der Zukunft« mit dem Untertitel »Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie« Berlin 1904. Dieses Werk beginnt mit der für den jungen Leser damals höchst erstaunlichen These, daß die Geschichte der Philosophie heute zu Ende ist. Das philosophische Denken hat seine Wurzel in dem reflexiven Abstandnehmen des Subjekts von der Welt, und damit produziert es eine über alle Maßen gehende Entwicklung des Subjektivismus, in dem heute *alle* auf diesem Boden möglichen Fragestellungen gestellt und *alle* überhaupt möglichen Antworten im Rahmen der bisherigen Geschichte der

Philosophie gegeben worden sind. Schon auf S. 7 las damals der angehende Untersekundaner: »Wenn alle Antworten, die man auf eine Frage geben kann, in gleich unlösbare Schwierigkeiten verwickeln, so gibt es nur noch einen Weg, den man einschlagen kann, um aus dem Labyrinth herauszukommen. Man kann die Frage selbst, die zu so unbefriedigenden Antworten geführt hat, einer Prüfung unterziehen. Vielleicht stellt sich heraus, daß sie falsch ist, daß sie auf falschen Voraussetzungen beruht. Dann ist es kein Wunder, wenn alle Antworten sinnlos ausfielen, die man auf diese Frage zu geben versuchte.«

Von *Karl Heim* also hörte der Gymnasialschüler, ehe er überhaupt recht mit der Geschichte der Philosophie in Berührung gekommen war, daß Philosophie ein Irrweg des Menschen und die »Selbsteinkerkerung« des menschlichen Bewußtseins in seinen Subjektivismus bedeutet, aus dem die »falsche« Fragestellung entspringe. Und mit einem zwiespältigen Gefühl, von dessen Gründen er sich vorerst keine Rechenschaft geben konnte, las er dann 10 Seiten weiter: »In 1000 Jahren, wenn die Menschheit der Philosophie entwachsen sein wird, wird man sich vielleicht diese merkwürdige Geschichte von der Selbsteinkerkerung und Wiederbefreiung des Menschengestes, die wir jetzt als die Geschichte des menschlichen Tiefsinns bewundern, als ein unglaubliches Märchen erzählen.« Um es kurz zu machen: Es wird, so *Karl Heim*, nachdem sich die Philosophie selbst ad absurdum geführt hat, an ihre Stelle wieder die Theologie treten!

Die Zwiespältigkeit, die der Lesende spürte, stammte aus zwei sich kraß widersprechenden, von ihm freilich nur erfüllten Ansichten, deren Zusammenklang ihm erst Jahrzehnte später aufgegangen ist. Die eine instinktiv begriffene Überzeugung war die, daß von einem Ende der Philosophie heute oder in 1000 Jahren ganz unmöglich die Rede sein könne und daß schon im Wesen der Philosophie die Unmöglichkeit angelegt sei, daß sie sich selbst je überwinden könne.^[1] Der andere Eindruck, der sich ebenfalls schnell zu einer felsenfesten Überzeugung verdichtete, war der, daß die dem Menschen bisher zugängliche Philosophie in der Tat mit »falschen« Fragestellungen arbeitete, die zu den bisherigen Ergebnislosigkeiten (?) geführt hätten. Dieser Eindruck des jungen Lesers, daß in dem Grundsätzlichen dieses Buches etwas goldrichtig und etwas anderes ebenso radikal falsch sei, hat ihn dann bis zu dem letzten Satz dieses bemerkenswerten Werkes begleitet. Freilich ahnte er damals noch nicht, daß er mit diesem Eindruck den Leitstern seiner späteren Lebensarbeit entdeckt hatte. Deren Resultat? Nun, es läßt sich in kürzester Fassung folgendermaßen wiedergeben: die klassische Logik ist strukturell (morphogrammatisch) als Basis der Philosophie unvollständig. Ihre philosophischen Möglichkeiten sind ausgeschöpft. Ergo, *Heim* hatte insofern recht, als die auf dieser Logik ruhende Periode der Philosophie unvermeidlich ein frühes Ende haben muß. Ihm muß aber widersprochen werden, wenn er das Verschwinden einer philosophischen Epoche mit dem Tode der Philosophie überhaupt gleichsetzt. Ein solcher Gedanke aber lag der fin-de-siècle-Stimmung des angehenden 20. Jahrhunderts sehr nahe. Erschien doch um 1917 das tiefste Werk, das diese Stimmung hervorgebracht hatte: der erste Band von *Oswald Spenglers* »Der Untergang des Abendlandes«, dessen Fazit *Spengler* selbst in einer etwas späteren Veröffentlichung folgendermaßen resümierte: »Die faustische, westeuropäische Kultur ist *vielleicht* nicht die letzte, *sicherlich* aber die gewaltigste, leidenschaftlichste, durch ihren inneren Gegensatz zwischen umfassender Durchgeistigung und tiefster seelischer Zerrissenheit die tragischste von allen. Es ist möglich, daß noch ein matter Nachzügler kommt, etwa irgendwo in der Ebene zwischen Weichsel und Amur

¹ Diese Formulierung entstammt selbstverständlich nicht den Gymnasialjahren. Sie läßt sich ca. bis zu den dreißiger Jahren zurückdatieren.

und im nächsten Jahrtausend. Hier aber ist der Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch sein historisches Dasein gegen sie aufgelehnt hat, *praktisch zu Ende geführt worden.*«^[2]

Spengler war das nächste große philosophische Werk, das der Autor in seinen letzten Schuljahren las, und diesmal war der Eindruck noch faszinierender, noch tiefer. Aber wieder ergriffen ihn dieselben widerstreitenden Gefühle wie bei *Heim*. Er fühlte, daß ihm hier etwas unbestreitbar Wahres und zugleich etwas weit in die Irre Gehendes begegnete. Erst jetzt in den Abendstunden seiner Lebensarbeit glaubt er die Lösung gefunden zu haben: für *Spengler* sind die Hochkulturen, in denen das menschliche Dasein gipfelt, metaphysische Zufälle allerhöchsten Ranges. »... es war ein Zufall, daß die Geschichte des höheren Menschentums sich in der Form großer Kulturen vollzieht, und Zufall, daß eine von ihnen um das Jahr 1000 in Westeuropa erwachte.«^[3] Aber jeder dieser Zufälle verschwindet nach relativ kurzem Dasein wieder, und das menschliche Dasein sinkt auf das Niveau der primitiven Kultur zurück. Die Seele verliert »müde, verdrossen und kalt, die Lust am Dasein und sehnt sich ... aus tausendjährigem Lichte wieder in das Dunkel urseelenhafter Mystik, in den Mutterschoß, ins Grab zurück.«^[4]

Eine solche Rückkehr, die dem Heimschen Ende der Philosophie entspricht, scheint notwendig, eben weil die hohen Kulturen selbst – so *Spengler* – *nicht mit Notwendigkeit* aus dem Urseelentum hervorgehen. Es ist *Spengler* infolgedessen unmöglich zu sehen, daß seine Hochkulturen in einem bestimmten Sinne eine Fortsetzung und einen Übergang zu einer historischen Dimension dritter und noch höherer Ordnung bilden können. Gemäß einer solchen – nicht von ihm vertretenen Auffassung wären die sogenannten regionalen Hochkulturen nichts anderes als Liquidationsprozesse des primitiven Seelentums, das in ihnen zu Ende gekommen ist und von dem der Mensch sich jetzt befreit. Damit ist der Zusammenhang mit dem, was historisch vorher war, gegeben und zu gleicher Zeit eine Garantie erworben, daß die Seele nicht mehr in den mütterlichen Boden der Ur-Geschichte zurückkehren kann, sondern zu einem Wege nach vorwärts verdammt ist.

Solche ihn heute beschäftigenden Gedanken lagen dem Autor in seiner Jugendzeit aber noch fern, und bei seinem Eintritt in die Universität begleitete ihn nur ein geistiges Unbehagen und ein sich immer mehr verstärkender Zweifel an den Denkgewohnheiten seiner Umwelt. Anlaß zu Zweifel und Kritik war auch sonst genug. Sein Vater, der auch vom akademischen Standpunkte aus mehr als gewöhnliche Bildung besaß, hatte ihm in den Jahren seiner Schulzeit ein Bild der Universität und des Gelehrten-daseins entworfen, das mehr ideal als realistisch war und ihn in den letzten Jahren etwas mit der Humboldt-schen Universitätsidee vertraut gemacht. So erschien ihm die Institution der Universität als eine Einrichtung, in der man nach der Wahrheit frei von allen und jeden Nützlichkeitsrücksichten zu suchen hatte und daß die Erziehung eines Studenten nur darin zu bestehen hatte, abgesehen von der Vermittlung des bis dato erreichten Wissenschaftsbestandes, ihn am Gottesdienst der reinen Wahrheit teilnehmen zu lassen. Fiel dabei auch noch etwas für eine spätere Berufsbildung ab – um so besser; aber wesentlich für den Charakter der Universität war das nicht und sollte es auch nicht sein. Ebenso gehörte es für ihn zum Wesen der Universität und der Gedeihlichkeit ihres Betriebes, daß sie ganz

² Oswald Spengler: »Der Mensch und die Technik«. C. H. Beck, München 1931; S. 63.

³ Oswald Spengler: »Der Untergang des Abendlandes«. C. H. Beck, München 1923; 1, S. 188.

⁴ a.a.O., S. 144.

wie der Vatikan extraterritorialen Charakter haben müsse. Es erfüllte ihn mit Erbitterung, daß die Wirklichkeit diesem Ideal nicht im entferntesten entsprach. Daß der damals etwas ahnungslos in die Universität eintretende junge Mann wenigstens nicht ganz allein mit solchen Ideen stand, das wurde ihm erst ganz kürzlich bestätigt, als ihn ein fast gleichaltiger Kollege fragte, ob er auch damals, als er ins Kolleg ging, dasselbe Gefühl hatte, wie wenn man sonntags sich auf den Kirchgang begab. Er konnte das nur bestätigen.

So desorientiert, wie ihn die Spengler-Lektüre gelassen hatte, war er aber nicht, als es sich um die Frage handelte, mit welchen Vorlesungen er beginnen sollte. Das wußte er schon längst. Da die Entwicklung der indischen Kultur um ungefähr 400 Jahre vor der griechischen angesetzt werden muß und er die Geschichte der Philosophie chronologisch beginnen wollte, war es für ihn ganz selbstverständlich, sich vorerst mit den Anfängen der indischen Philosophie zu beschäftigen. Außerdem hatte ihn ein Passus bei Karl *Heim* nachhaltig beeindruckt, der ihn schon auf der dritten Seite seines »Weltbilds der Zukunft« wissen ließ: »Wer ... einmal auch nur kurze Zeit außerhalb unserer ganzen westlichen Gedankenwelt seine geistige Nahrung suchte, sich etwa in die Vedanta-Philosophie versenkte oder sonst aus den Bechern altindischer Weisheit trank, der weiß, daß es jenseits unserer westlichen Weisheit noch ganz andere, weit größere Länder des Gedankens gibt, dem erscheint die ganze Geistesreihe von *Thales* bis auf *Wundt* wie eine winzige zusammengehörige Denkerfamilie, in der es zwar nie an Familienzweist gefehlt hat, wie dies beim engen Zusammenwohnen auf einem beschränkten Raum nicht anders zu erwarten war, die aber fast zwei Jahrtausende im selben urväterlichen Hause zusammenwohnte, ohne einen radikalen Umbau notwendig zu finden. Was unser westliches Denken am meisten von der indischen Gedankenwelt unterscheidet, das ist das zähe Festhalten an einigen grundlegenden Unterscheidungen, die wie unerschütterliche Steinwände die innere Einteilung unseres Weltgebäudes ein für allemal bestimmt haben.«

Damit war der Studienanfang ohne weiteres gegeben. Latein und Griechisch waren ja schon in einem sehr bescheidenen Maße vorhanden. Also mußte jetzt Sanskrit dazukommen und eine Vorlesung über die Geschichte der indischen Philosophie. Die letztere war zwar im Augenblick nicht zu haben, dafür aber wurde ein Pāli-Kurs angeboten mit einer Einführung in das Vinayapitaka. Dazu kam dann im nächsten Semester ein Anfängerkurs für klassisches Chinesisch. Im dritten Semester türmte der arbeitswillige junge Mann, der auf die Studentenverbindungen herabsah, weil sie so viel kostbare Arbeitszeit verschwendeten, darauf noch das Studium der abendländischen Philosophie. Und hier entdeckte er dann, was für ihn die asiatische Philosophie langsam in den Hintergrund treten ließ, das Streben nach einer Exaktheit, die er, ohne daß ihm das bisher allzu deutlich geworden war, in der indischen und chinesischen Philosophie vermißt hatte. Langsam wurde ihm klar, daß nur diese Eigenschaft des abendländischen Denkens eine Entwicklung des bisherigen Wissensstandes in eine mit neuen Gedanken trüchtige Zukunft garantieren konnte. Dabei war die asiatische Philosophie nicht im Rennen. Gemessen an einem Ideal aber war auch das europäische Denken noch lange nicht exakt genug; und sein Studium wandte sich deswegen immer mehr und mehr der Logik und der an sie gebundenen Metaphysik zu. Da mit Logik aber in den ersten Jahren seines Studiums nicht viel Staat zu machen war – die Vorlesungen von *Heinrich Maier* darüber fand er langweilig und philosophisch enttäuschend –, besuchte er, mehr der Not gehorchend als dem eigenen Triebe, die geisteswissenschaftlichen Vorlesungen von *Eduard Spranger*. Zuerst ahnte er nicht, was das für ein Glück für ihn war. Bisher war er in den Bannkreis von *Kant* gekommen, dessen relativ strenge Methodik er bewunderte, und die Kritik der reinen Vernunft hielt er für den Gipfelpunkt aller Philosophie überhaupt. Für *Hegel* hatte

er zu dieser Zeit wenig übrig. Er hatte etwas in der Hegelschen Logik herum gelesen, sie höchst unverständlich gefunden und dabei *Hegels* polemische Passagen gegen den Formalismus entdeckt. Das war für ihn so etwas wie Gotteslästerung, und er schob irrtümlich seinen Mangel an Verständnis auf diesen Mangel bei *Hegel*. Wie unreif sein Urteil war, das zu erkennen war er damals weit entfernt.

Eduard Spranger war ein faszinierender akademischer Lehrer, und dieser Rückblick muß bekennen: er war es, der die entscheidende Wende in der geistigen Entwicklung des Autors herbeiführte und ihn in eine Richtung lenkte, die weder dieser selbst noch sein akademischer Mentor damals antizipieren konnten. *Spranger* wußte wie kein anderer den Problemkern der Hegelschen Philosophie und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung darzulegen. In seinen Vorlesungen endlich begriff der immer noch sehr grüne Student, daß der Weg der Philosophie unweigerlich über *Kant* hinausführt, und er erinnert sich noch deutlich an eine Bemerkung *Sprangers* in einem Seminar über die Theorie des objektiven Geistes, daß alle zukünftigen Problemstellungen in der Philosophie von der Hegelschen Logik auszugehen hätten. Zwar war bei *Spranger* von Formalismus auch nicht die Rede, aber hier sank dem Studenten der magische Ausdruck von einer Logik der Geisteswissenschaften ins Herz.

Damit begann die erneuerte Lektüre *Hegels*, der gegenüber bald alles versank: Erst die »Phänomenologie des Geistes« und dann die Hegelschen Logiken. Dank *Spranger* war der Autor jetzt in der Lage, *Hegel* mit ganz anderen Augen zu studieren und damit ging ihm eine neue Problemwelt auf, mit der die erste Periode seines Studiums sich ihrem Ende zuneigte. Die äußere Frucht dieser Periode waren zwei kleine Veröffentlichungen, die 1926 und 1927 unter den Titeln »Bemerkungen zu einem Problem der Struktur-differenz der orientalischen und abendländischen Psyche« und »Individualität und Religionsgeschichte« erschienen.^[5]

Schon nach etwa einjähriger Lektüre *Hegels* war dem jetzt schon nicht mehr ganz jungen Studenten klar, daß er fortan sein eigenes Denken und seine Problemsuche mehr an *Hegel* als an *Kant* orientieren müsse. Die Arbeit an *Hegel* ging nun noch mehrere Jahre fort in einer Form des Studiums, die bestimmt nicht in den Rahmen der absurden Forderung der Gegenwart gepaßt hätte, ein Studium in 6 Semestern zu beenden. Als ihr Resultat erschien 1933 im Felix Meiner Verlag – damals noch in Leipzig – sein erstes Buch: »Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik«. Was den Titel anbetraf, so fragte damals *Nicolai Hartmann* den zum Kandidaten für den Dokortitel vorgerückten Studenten, ob die Zweideutigkeit im Titel bewußt gesucht worden sei, es sei nämlich nicht klar, ob der Verfasser seine eigene neue Theorie oder die logische Theorie *Hegels* als neu gegenüber der bisherigen Tradition bezeichne. Den Autor freute diese Frage (es scheint, daß seither niemandem weiter diese Zweideutigkeit aufgefallen ist) und er antwortete, daß diese Zweideutigkeit eine beabsichtigte sei. Er muß hinzusetzen, daß es ihm auch heute noch, nach mehr als 44 Jahren ganz unmöglich ist, den Anteil *Hegels* an der Theorie von seinem eigenen sauber zu trennen.

Die Grundthese des Buches läßt sich in kürzester Formulierung etwa wie folgt zusammenfassen: die logische Tradition, die von *Aristoteles* bis zum deutschen Idealismus geht, irrt, wenn sie glaubt, bereits den ganzen Umfang der Rationalität zu besitzen, deren

⁵ Der erste Artikel in *Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft* 1926, Bd. 41, S. 100-126. Der zweite Band ebenda, 1927, Bd. 42, S. 337-356, und Bd. 43, S. 232-247.

ein menschliches Gehirn fähig ist, und daß es noch tiefere und weitere Dimensionen der Rationalität gibt, die bisher unentdeckt geblieben sind. Ihre Anfänge sind im deutschen Idealismus und speziell bei *Hegel* und in seinem Problem der Vermittlung zu suchen. *Hegel* könne erst dann verstanden werden, wenn diese neue exakte Rationalität entdeckt worden sei.

Es hat noch Jahre und Jahre gedauert, bis dem Autor dämmerte, in welchen unversöhnlichen Gegensatz er sich damit zum philosophischen Zeitgeist gesetzt hatte. Ein Gegensatz, der ihn immer weiter und weiter von der Kathederphilosophie abtrieb, und heute im Rückblick scheint ihm ein sehr gradliniges und folgerichtiges Schicksal darin zu liegen, daß er seine letzten zehn bis elf Berufsjahre bis zur Emeritierung als Professor für Biologische Computerlogik im Department of Electrical Engineering an der Staatsuniversität von Illinois (USA) zugebracht hat. Zwei Aufforderungen in diesen Jahren, wieder in den akademischen Bereich der Philosophie zurückzukehren, lehnte er ab. Er hatte sich inzwischen die typische Haltung der amerikanischen Kybernetik gegenüber der Philosophie angeeignet, die ein unbesiegbares Mißtrauen gegenüber Begriffen involviert, »die nicht in machbaren Modellen realisiert werden können«.^[6] Und zwar geht es darum, daß diese Nicht-Machbarkeit eine ganz prinzipielle sein muß. Wer solchen methodischen Grundsätzen huldigt, ist auch heute noch ein Fremder in den philosophischen Fachbereichen. Doch damit greifen wir sehr viel Späterem vor.

Vorerst fühlte sich der junge Autor in trügerischer Sicherheit ganz im Rahmen der zeitgenössischen philosophischen Tendenzen, und er glaubte, seine eigene Tätigkeit im Umkreis jener philosophischen Bemühungen verankert zu sehen, die unter dem Titel einer Logik der Geisteswissenschaften ringsumher ausgeübt wurden. Auch der mangelnde Widerhall auf sein Buch machte ihm am Anfang keine Sorgen. Es kamen zwar ein paar laue Anerkennungsworte, aber auch nicht einem der damals bestbekanntesten Namen in der *Hegel-Interpretation* fiel es ein, sein eigenes *Hegelbild* ernsthaft in Frage zu stellen für den Fall, daß es wirklich so etwas wie eine bisher unentdeckte transklassische Rationalität gäbe. Und als der Autor sehr viel später, nämlich im Jahre 1959 – wieder im Verlag Felix Meiner – den ersten Band von "Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik« veröffentlichte und in diesem neuen Werk über Logik bekannte, daß er auch heute *Hegel* im Grunde genommen nicht verstehe, ließ sich die Reaktion darauf in der Bemerkung eines Kritikers summieren, daß das zwar als privates Bekenntnis ganz richtig sein möge, aber daß der Autor von »Idee und Grundriß ... « kein Recht habe, von seinem eigenen intellektuellen Mangel auf die Verständnisfähigkeit anderer zu schließen. Außerdem legte das Buch eine äußerst bequeme Ausrede nahe, daß man sich nicht ernsthaft mit ihm zu beschäftigen brauche, weil ja bereits im Vorwort gesagt wurde, daß dies nur der erste Band eines größer angelegten Werkes sei. Daß das jedoch nur als bloßer Vorwand anzusehen wäre, ist leicht erkennbar, denn als z.B. die erste Hälfte von Heideggers »Sein und Zeit« erschien, dachte niemand daran, dieses Werk zu ignorieren. Im Falle von »Idee und Grundriß« hält der Autor diese Ausflucht jedenfalls für ganz unberechtigt, denn der philosophische Standpunkt, von dem aus gesehen die Logik in ihren fundamentalsten Voraussetzungen reformbedürftig war, war bereits im ersten Band voll und ganz dargelegt worden. Hier war die begriffliche Basis einer neuen Philosophie präsentiert, die diskutiert werden konnte und die, wie der Verfasser auch heute noch glaubt, den geisti-

⁶ W. R. Beyer: Das Sinnbild des Kreises im Denken Hegels und Lenins. Anton Hain, Meisenheim/Glan 1971, S. 32, Anm. 12.

gen Durchbruch zu einer transklassischen Rationalität bedeutet. Demgegenüber konnte der zweite Band nur die subalterne Rolle einer technischen Implementierung des bereits Gesagten bedeuten.

Es war gut, daß später äußere Umstände des Lebens in Amerika die endgültige Durchführung des zweiten Bandes verhinderten. Der Autor – nach kurzer Assistentenzeit an der Universität Leipzig, wo ihn das tiefgründige Werk *Arnold Gehlens* »Theorie der Willensfreiheit« intensiv beeindruckte – war schon im Jahre 1937 (mit seiner Frau, die Jüdin ist) nach Südafrika und als Carnegie-Dozent an die Universität Stellenbosch gegangen, die er nach zweijähriger Lehrtätigkeit auf eigenen Wunsch verließ, weil es ihn nach den Vereinigten Staaten zog. (1940 wanderte er dort ein.) Er glaubte – mit Recht, wie es sich später herausstellte – nur dort seine Forschungsarbeiten weiter fortsetzen zu können. Freilich machten die äußeren Lebensumstände ihm anfänglich einen Strich durch seine Rechnung, ein Forscherdasein zu führen. In den Vereinigten Staaten begann seine akademische Tätigkeit erst mit philosophischen Vorlesungen am Colby College im Staate Maine, die ihm bald höchst zuwider wurden, weil man ihm zumutete, 12 Stunden in der Woche zu lesen, respektive Seminare abzuhalten. Und als sich eine geringe materielle Chance bot, auch anderweitig existieren zu können, begab er sich nach Cambridge in Massachusetts, wo er im wesentlichen an der Widener Library der Harvard Universität arbeitete und nebenbei in sehr mäßigem Umfang am Cambridge Adult Education Centre Vorlesungen hielt.

Es war eine geistig sehr rege Zeit. Aber keine allzu glückliche für emigrierte europäische Gelehrte, die neue Positionen suchten. Leute wie *Brüning* hatten es natürlich leicht. Es war doch etwas, einen früheren deutschen Reichskanzler als Fakultätsmitglied zu haben. Aber nicht alle, die sich schon früher einer internationalen Reputation erfreuten, waren in gleich günstiger Lage. *Ernst Cassirer* kam auf seiner Wanderschaft einmal vorbei; seine Gastprofessur an einer kanadischen Universität (es war wohl McGill) ging gerade zu Ende und er mußte sich eine neue Lehrtätigkeit beschaffen. Es blieb bei der flüchtigen Visite. Schließlich fand allerdings fast jedermann einen Platz, sofern er nur irgendwie brauchbar war. Es fragte sich nur, was für einen. Und da ließ sich leicht folgende Beobachtung machen: Mathematiker und Naturwissenschaftler fügten sich schnell und organisch in das akademische Leben Amerikas ein; jene Gelehrten aber, die aus der europäischen geisteswissenschaftlichen Tradition herkamen, blieben auch dort, wo sie schließlich permanent in die entsprechenden Departments aufgenommen wurden, im Grunde genommen doch immer Fremdkörper im amerikanischen Geistesleben. Ein bißchen Charakterschwäche war für europäische Emigranten dabei von unschätzbarem Vorteil. Einer, dem man diesen »Vorzug« nicht nachsagen konnte, war *Ernst Bloch*, der damals ebenfalls ganz im Abseits in Cambridge (Mass.) lebte, und der nie in einer amerikanischen akademischen Institution heimisch wurde. Amerika war für ihn nur eine Eisenbahnstation in einem Zug, dessen Anfangs- und Endstation Europa war. Der gegenwärtige Autor kannte die Blochschen Schriften, besonders den »Geist der Utopie« schon seit seiner frühen Studentenzeit, und das Gefühl des Respekts, den er für diesen Mann längst besaß, wandelte sich bei näherer Bekanntschaft zu dem der Bewunderung mit einem Prischen von Verehrung, das auch dadurch nicht beeinträchtigt wurde, daß *Bloch* und er auf philosophischem Gebiet fast auf entgegengesetztem Boden standen. Für *Bloch* bedeutete die exakte Logik nichts. Wenn man sich gelegentlich sah, wurde von allem andern gesprochen, nur nicht von dem, was die Philosophie – nach des Autors Meinung – heute eigentlich tun sollte.

Was das letztere betraf, so war der Autor endgültig zu der Überzeugung gekommen, daß eine philosophische Erneuerung der Logik und nicht ein bloß technisches Verbessern der bisherigen Denkgewohnheiten, wie sie die zeitgenössische Logistik anstrebte, auf das Tagesprogramm zu setzen sei. Eine Beziehung zur Logistik war dabei für ihn nur insofern gegeben, als er einsah, daß eine Erweiterung der philosophischen Logik zu einer technischen Erweiterung des Logikkalküls durch Übergang zur Theorie der Mehrwertigkeit führen müsse. Dazu lagen von mathematischer Seite seit 1920 schon allerhand Untersuchungen vor. Wir wollen hier nur die Namen *Emil Post* und *Jan Łukasiewicz* nennen. Gegen das rein technische Element dieser Vorstöße in logisches Neuland war selbstverständlich gar nichts einzuwenden – was aber die philosophische Interpretation des Zugewonnenen anging, so kann man nur sagen, daß sie völlig unzureichend, wenn nicht überhaupt nicht-existent war. Man versuchte verzweifelt, die mehrwertigen Formeln, die einem in die Hände gefallen waren, mit den Mitteln klassischer Philosophie, also lediglich in dem philosophischen Fundamentalrahmen des traditionellen Weltbilds zu deuten. In diesem Sinne schrieb noch kürzlich ein Logiker in einem kurzen Abriß über Mehrwertigkeit, daß die Bedeutung einer mehrwertigen Logik darin läge, »Korrektive in logische Theorien einzuführen, dem Sinn nach verwandte logische Zeichen zu unterscheiden und neue Zeichen zu definieren«. Es handele sich also letzten Endes nur darum, den Erkenntniswert der bisher akzeptierten Logik »zu verschärfen".^[7] An eine Revision des philosophischen Sinns von dem, was man bisher unter Logik überhaupt verstand, daran wurde von denjenigen Gelehrten, die bisher in dem Felde der Mehrwertigkeit tätig gewesen waren, überhaupt nicht gedacht.

Als sich etwa um 1945 der Autor selbst an die Bearbeitung dieses Problems machte, lag eine radikal neue Lösung insofern bereits nahe, als alle bisherigen Interpretationen auf unübersteigbare Schwierigkeiten gestoßen waren. Es machten sich auch schon die ersten Anzeichen einer gewissen Müdigkeit in der Bearbeitung von generellen Fragen der Mehrwertigkeit bemerkbar. Fest stand bereits, daß im Falle der Dreiwertigkeit bei notwendiger Einführung von 3 Variablen es ausgeschlossen war, die Zahl der Funktoren, die den 16 binären Funktoren der traditionellen Logik gegenüberstanden, im Sinne einer Wahrscheinlichkeit oder Modaltheorie zu interpretieren. Diese Zahl beläuft sich auf 7625597484987 siebenundzwanzigstellige Wertfolgen! Im Falle einer vierwertigen Logik wird die Angelegenheit noch hoffnungsloser, da wir jetzt mit 10^{123} analogen Funktoren zu rechnen haben. Man machte nicht einmal den geringsten Versuch, eine philosophische Theorie zu entwickeln, die in der Lage gewesen wäre, aus solchen ungeheuerlichen Quantitäten beliebige Funktoren nach systematischen Prinzipien herauszusuchen und individuell zu identifizieren. Dazu bedurfte es einer neuen philosophischen Konzeption, die die mathematisch orientierten Logiker nicht zu entwickeln imstande waren. Man konnte ihnen zugestehen, daß das auch nicht ihre eigentliche Arbeit war. Mit rein mathematischen Methoden war hier jedoch nicht weiterzukommen. Um so mehr war es notwendig, daß sich hier ein Philosoph an die Arbeit machte, zumal da die schon erwähnte Interpretationsmüdigkeit immer weiter um sich griff. So konnte *J. M. Bocheński* wenig später schreiben, daß der *logische* Charakter solcher mehrwertigen Systeme sehr problematisch sei: »gewisse in ihnen vorkommende Funktoren scheinen keiner logischen Interpretation fähig zu sein und die Fachlogistiker, die einst diese Systeme mit Enthusiasmus begrüßt haben, stehen ihnen heute zum größten Teil sehr skeptisch gegen-

7

A. A. Sinowjew: »Über mehrwertige Logik«. Dt. Verlag d. Wissenschaften, Berlin 1968, S. 118.

über«.[⁸] Da aber die strukturellen Eigentümlichkeiten mehrwertiger Systeme immer mehr Fragen berührten, die der Problematik einer sogenannten Logik der Geisteswissenschaften verzweifelt ähnlich sahen, wurde der Autor auch von dieser Seite her bestärkt in der Einsicht, daß es höchst dringend sei, eine neue *philosophische* Analyse der Frage, was Logik überhaupt sei, durchzuführen. Es ist gut, daß er nicht ahnte, was ihm bevorstand und auf welchen Abgrund von Interesselosigkeit er bei den Logistikern stoßen würde, einen Abgrund, dessen Boden er auch heute noch nicht ausgelotet hat. So machte er sich denn unter sehr kärglichen materiellen Bedingungen an diese Arbeit – Bedingungen, die sich erst dann etwas besserten, als ihm ab 1952 die Bollingen Foundation für einen Zeitraum von etwa 9 Jahren zur Seite stand. Herrn *Ernest Brooks*, dem damaligen Vizepräsidenten der Foundation, dessen ungewöhnliches Verständnis eine solche beharrliche Unterstützung möglich machte, sei an dieser Stelle noch einmal aus vollem Herzen gedankt.

In dieser Selbstdarstellung darf übrigens nicht vergessen werden, daß sich der Autor im April 1948 in den Vereinigten Staaten naturalisieren ließ. Ein solcher Schritt wäre schon 2 ½ Jahre früher möglich gewesen, aber er war der Ansicht, daß man nicht in einem Lande Bürger werden soll, dessen Lebensrhythmus einem unverständlich bleibt. Es hat bei ihm etwa 7 Jahre gedauert, ehe er diese Verständnislosigkeit überwand. Mit half dazu, daß ihm eines Tages ganz aus Zufall ein amerikanisches Phänomen begegnete, in dem er den ersten Schlüssel zu der tiefen Andersartigkeit des amerikanischen Lebens fand. Es fiel ihm eine amerikanische Science Fiction Anthologie in die Hand und glücklicherweise eine der besten. Er sah sofort, daß das etwas ganz anderes war als etwa Bücher von *Kurd Lasswitz*, *Hans Dominik*, *Jules Verne* oder gar »Der Tunnel« von *Bernhard Kellermann*, der neuerdings in Deutschland als Science Fiction Literatur bezeichnet wird. Er interessierte sich dafür, die Leute, die solche Sachen schreiben, kennenzulernen, und es gelang ihm schnell, mit den Spitzenpersönlichkeiten dieser Literaturgattung in Berührung zu kommen. Es gab damals in New York eine regelmäßige Zusammenkunft von allerhand Leuten, die entweder selbst Science Fiction Autoren waren oder sich für diese neue Literaturgattung interessierten. Man traf da nicht nur Literaten, sondern auch Techniker und Wissenschaftler, von welchen viele später bei NASA (der amerikanischen Raumfahrtbehörde) angestellt waren. Mit einigen trat der Autor dann noch in nähere Berührung, die sich über diese Zusammenkünfte hinaus erstreckte. Unter ihnen war *Isaac Asimov*, dessen Buch »I Robot« (Ich, der Robot) der neue Proselyt im Jahre 1952 im Karl Rauch Verlag für das deutsche Leserpublikum herausgab. Eine über 20 Jahre dauernde Verbindung entwickelte sich auch mit *John W. Campbell jr.*, der das führende Science Fiction Magazine »Astounding Science Fiction« publizierte, das später in »Analog« umgetauft wurde. Es war höchst bezeichnend für die philosophische Situation in den Vereinigten Staaten, daß der erste Artikel, den der Autor dort veröffentlichte, unter dem Titel »The Logical Parallax« im November 1953 in *Campbell's Magazin* erschien, nachdem ihn die philosophischen Journale in etwas strengerer Fassung einmütig abgelehnt hatten. Das Thema betraf eine Interpretation der mehrwertigen Logik, die von den gängigen Interpretationen (soweit solche überhaupt noch versucht wurden) ganz radikal abwich. Diesem Artikel folgten weitere in 3 Heften des Jahres 1954, in denen der Autor das

⁸ J. M. Bochenski: »Der sowjetrussische dialektische Materialismus«. (Dalp Taschenbücher) Leo Lehnen Verlag, München 1956, S. 132.

Problem der interstellaren Raumfahrt einmal vom Standpunkt des Logikers untersuchte, der mit den Mitteln einer mehrwertigen Logik die Kategorien Raum und Zeit analysierte. *Campbell* sowohl wie *Asimov* waren vollgültige Wissenschaftler; der letztere war damals noch Professor der Biochemie an der Universität Boston und *Campbell* hätte als Elektro-Ingenieur einem Lehrstuhl in einer technischen Universität höchste Ehre gemacht. Für den Autor war es der Kontakt mit der Science Fiction Literatur und seine spezielle Einführung in diese Literaturgattung durch *Campbell*, der ihn zuerst befähigte, sich ein Verständnis für den Charakter der amerikanischen Geistigkeit zu erwerben – ein Verständnis, dessen erstes Aufkeimen ihn bewog, die amerikanische Staatsbürgerschaft zu erwerben. Er hat diesen Entschluß nie bereut; um so weniger, als sich seine innere Bejahung der amerikanischen Mentalität sehr schnell auf andere Gebiete ausdehnte. Im selben Maße aber wuchs seine Abneigung gegen jene Klasse von Pseudo-Intellektuellen, die sich in den humanistischen Departments sehr vieler Universitäten breit machte und deren Interesse für die Spiritualität Europas, soweit es über die Notwendigkeit hinausging, historische Fakten für den Geschichtsforscher zu registrieren, ihn immer als tief unecht beeindruckte. *Goethe* in Aspen, Colorado! Aber ganz wie *Goethe* paßte auch der deutsche philosophische Idealismus der *Kant*, *Fichte*, *Schelling* und *Hegel*, so wie er sich in Europa verwirklicht hatte und für Europäer zum kostbarsten Gut des Geistes gehörte, nicht in die Neue Welt. Der Autor dieses Rückblicks sieht sich genötigt, ausdrücklich zu erwähnen, daß es ihm durchaus bewußt ist, daß es schon bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts ein *Hegel-Zentrum* in Missouri gab, an dem ein deutscher Emigrant, *H. Brokmeyer*, beteiligt war. (Dies nach einem Vorspiel der Ohio-Hegelianer, 1848-1860, dessen bedeutendster Kopf *J. B. Stallo* war.) Zu *Brokmeyer* stießen die Amerikaner *William Torrey Harris* und *Denton J. Snider*. Aus diesem kleinen Zirkel ging dann das »Journal of Speculative Philosophy« hervor, das 1867 gegründet wurde. Und es kann auch gar kein Zweifel sein, daß die kaum verstandenen Gedanken *Hegels* trotzdem einen beträchtlichen Einfluß auf die Praxis der amerikanischen Demokratie ausgeübt haben. Und nicht nur das. *Hegel* fand in *Walt Whitman* einen begeisterten Anhänger, der seinem Gedicht »Roaming in Thought« den Untertitel gab »After Reading Hegel«. Der Autor hat auch die Concord Summer School of Philosophy (1877-1887) und den New England Transcendentalism nicht vergessen. Aber das »Journal of Speculative Philosophy« ging 1893 wieder ein und der New England Transcendentalism ist schon lange tot. Es ist ganz selbstverständlich, daß die weißen Einwanderer Amerikas europäische Geistigkeit hinüberzupflanzen versuchten, aber alle Blüten europäischer Spiritualität verdorrten nach einer Weile in dem fremden Boden der westlichen Hemisphäre. Bis zu einem erheblichen wohl bisher nicht genügend gewürdigten Grade trug die Sprache dazu bei. Es wird bei dem Vergleich zwischen europäischer und amerikanischer »Philosophie« immer wieder vergessen, daß die deutsche Sprache eine Entwicklung durchgemacht hat, an der das Englische nur wenig, de facto fast gar nicht, teilgenommen hat. Beide Sprachen sind einmal durch das Stadium der Aufklärung hindurchgegangen, und soweit hatte ihre geistige Prägung und philosophische Ausdruckskraft viel gemeinsam, und man konnte miteinander philosophieren. In der deutschen Sprache aber wurde diese Entwicklung durch Sturm und Drang, den deutschen Idealismus mit seinem Auftreten des spekulativen Begriffs und schließlich durch die Romantik aus ihrem ursprünglichen Flußbett abgelenkt. Wie ungeheuer stark dieser Einfluß gewesen ist, das kann man an der Distanz messen, die die Sprache der Hegelschen Phänomenologie und Logik gegenüber dem Aufklärungsdeutsch gewonnen hat. Was Romantik und Lyrizismus anbetrifft, ist etwas davon auch nach Amerika gedrungen, aber auf das theoretisch-wissenschaftliche Denken hat das kaum Einfluß gehabt.

Wenn man sich in der geistigen Szene Amerikas zurechtfinden will, so darf man eins nie vergessen, nämlich daß man drüben zwei Mentalitäten begegnet, zwischen denen eine Verständigung von Jahr zu Jahr schwerer wird. Man kann das am besten am Pragmatismus, der einzig echten Philosophie, die Amerika bis dato hervorgebracht hat, zeigen. Wenn in den beiden Erlebnismodalitäten, von denen wir eben gesprochen haben, von Pragmatismus gesprochen wird, dann weiß die eine Seite überhaupt nicht mehr, was die andere meint. Soweit die Geistigkeit Amerikas noch der Fortführung europäischer Tradition dienen will, so kann auf diesen Pragmatismus noch das Goethesche Wort angewandt werden: »Was fruchtbar ist allein ist wahr«. Aber mit seinem Ausspruch hat *Goethe* selbstverständlich nie den spirituellen Wert der griechisch-abendländischen Tradition in Frage stellen und Zweifel an dem inneren Evidenzcharakter des Wahren anmelden wollen – einem Evidenzcharakter, der seelisch alle Angehörigen eines geschlossenen Geschichtsablaufs miteinander verbindet.

(Es ist notwendig, auf die geistigen Bedingungen der amerikanischen Szene näher einzugehen, weil alle Arbeiten, die der Autor nach »Idee und Grundriß ... « geschrieben hat, ganz von diesem seinem Amerikaverständnis gelenkt und motiviert worden sind.)

Nun gibt es zweifellos in Amerika Literaten und eine relativ dünne Schicht von Intellektuellen, die sich aus innerer Ratlosigkeit an die europäische Tradition festklammern, ohne sie wirklich nachvollziehen zu können. Man muß von ihnen sagen, daß, wie er sich räuspert und wie er spuckt, das haben sie dem europäischen Denker ganz trefflich abgeguckt. Und darum geben sie in den größeren und wohl auch den kleineren Universitäten und Colleges, in den Humanities und Social Sciences immer noch den Ton an. Denn sie können gelehrt reden. Aber von den metaphysischen Tiefen, in die die Philosophie der östlichen Hemisphäre vorgedrungen ist, davon haben sie keinen Hauch mehr verspürt. Am krassesten und deutlichsten zeigt sich das gegenüber dem spekulativen Idealismus. Es ist bezeichnend, was alles von *Fichte* und *Schelling* gar nicht ins Amerikanische übersetzt ist. Und es hat auch gar keinen Zweck, es zu übersetzen, denn es kann doch nicht mit echtem Verständnis gelesen werden. Es fehlt der historische Erlebnishintergrund. Der Verfasser hat drüben einmal zu einer Zeit, als er noch recht wenig von Amerika wußte, ein Semester lang ein Seminar über *Kants* Prolegomena gegeben, wobei er den englischen Text der Ausgabe von *Paul Carus* zugrundelegte. Er tat das, weil *Kant* ihm für die amerikanische Mentalität noch am zugänglichsten erschien. Trotzdem war für ihn das Fazit seiner Eindrücke: Nie wieder! Und was für *Kant* gilt, gilt für *Fichte*, *Hegel* und *Schelling* erst recht. Übrigens ist *Bertrand Russell* hier ein unverdächtig Zeuge. Man kann ihm ja wirklich nicht allzu tiefes Eindringen in die europäische Metaphysik nachsagen, aber höchst bezeichnend ist seine langjährige Fehde mit *John Deweys* Philosophie. Diese Auseinandersetzung war symptomatisch für die Kluft zwischen europäischem und amerikanischem Denken. In *Russell* empörte sich die europäische Geistigkeit gegen das, was er »cosmic impiety« bei *Dewey* nannte. Und wie sehr der Engländer hier in den Kern der Sache getroffen hatte, bewies die Reaktion *Deweys*, der sich in seinem geistigen Habitus tief getroffen fühlte. In *Deweys* gekränkter Emotion kam jener ganz andere *ungoethische* Pragmatismus zur Sprache, der den innersten Kern der amerikanischen Philosophie bildet und in dem Amerika sich geistig von Europa abgeschieden hat. *Das dominierende Motiv dieses Pragmatismus ist ein abgrundtiefes Mißtrauen gegen jene innere Evidenz, die in Menschen entsteht, die durch ein gemeinsames historisches Schicksal seelisch geformt worden sind und die ihre spirituelle Übereinstimmung aus einer historischen Tradition gemeinsamen Leidens und gemeinsamer geistiger Triumphe beziehen. Wahrheit ist für den Europäer Fruchtbarkeit in immer neuer konkreter Bestäti-*

gung dieser Tradition. Das meint das von uns zitierte *Goethewort*. Der Sinn des amerikanischen Pragmatismus ist davon grundverschieden. Hier wird die Frage gestellt: Was ist Wahrheit für Menschen, die einen solchen gemeinsamen historischen Konsensus der Innerlichkeit nicht besitzen? Wie soll ein geistig verbindlicher Austausch von Information, der über die unmittelbaren praktischen Lebensbedürfnisse hinausgeht, zwischen einem Neger in Kapstadt, einem Parsen in Bombay und einem Eskimo in Alaska möglich sein? Die amerikanische Antwort, die nicht mehr von Europa kommt, läßt sich etwa so formulieren: *Wo die Gemeinsamkeit der kulturellen Tradition fehlt, darf das Evidenzerlebnis für Wahrheit nicht mehr in der inneren Überzeugung, sondern nur noch in dem Objektivierungsvorgang jenes Denkens gesucht werden, das sich in physische Machbarkeit umsetzt.* Es liegt hier ein tiefes Mißtrauen gegen die ganze geistige Welt der östlichen Hemisphäre zugrunde, weil sie gerade dort, wo sie am profundesten ist, mit begrifflichen Konzeptionen arbeitet, die die brutale Prüfung durch die technische Objektivierung noch nicht bestanden haben – oder überhaupt nicht bestehen können. Man kann der Idee, so wie sie von *Plato* konzipiert worden ist, nur soweit trauen, als ihre Säkularisierung bis zu der Forderung der prinzipiellen Machbarkeit vorgeschritten ist. Niemand soll an das glauben, was grundsätzlich jenseits jeder Vorstellung von Machbarkeit steht. Hier öffnet sich eine Gedankenwelt, die von instinktiver Feindseligkeit gegen die bisherige Geistesgeschichte des Menschen beseelt ist.^[9]

Niemand wird wohl bestreiten, daß *Thomas Jefferson* zu den geistigen Repräsentanten Amerikas gehört. Aber hören wir, was er zum Thema Philosophie des Abendlandes zu sagen hat. Seine Zielscheibe ist *Plato*: »Plato ... who only used the name of Socrates to cover the whimsies of his own brain« (*Plato*, der den Namen von *Sokrates* als Mäntelchen für die Launen seines eigenen Gehirns benutzte) und dann weiter: »We must dismiss the Platonists, the Plotinists, the Stagyrates, ... the eclectics, the Gnostics, the scholastics ... with a long train of nonsense« (wir müssen uns der Platoniker, der Plotiniker, der Stagiriten, ... der Eklektiker, der Gnostiker, der Scholastiker ... mit ihrer langen Schleppe von Unsinn entledigen). Und schließlich: »I amused myself with reading seriously Plato's Republic (without really amusing myself) ... While wading through the whimsies, the puerilities and unintelligible jargon I laid it down often to ask myself, how it could have been, that the world should have so long consented to give reputation to such nonsense as this.« (Ich amüsierte mich mit ernsthafter Lektüre von *Platos* Staat – ohne mich wirklich zu amüsieren – ... Während ich durch die launenhaften Einfälle, die Kindischkeiten und den unverständlichen Unsinn watete, legte ich ihn oft nieder, um mich zu fragen, wie es geschehen konnte, daß die Welt so lange willig war, solchen Unsinn zu verehren.) Und wenige Zeilen weiter: »This foggy mind is forever presenting the semblances of objects which, half seen through a mist, can be defined neither in form nor dimensions. Yet this, which should have consigned him to early oblivion, really procured him immortality of fame and reverence. The Christian priesthood, finding the doctrines of Christ level to every understanding, and too plain to need explanation, saw in the mysticism of Plato materials with which they might build up an artificial system which might, from its indistinctness, admit everlasting controversy, give employment for their order, and introduce it to profit, power, and preeminence.« (Sein benebelter Geist präsentiert ewig den Schein von Gegenständen, welche kaum durch einen Dunst gesehen,

⁹ »Man sieht ja, wie weit ihr es in Europa gebracht habt«, sagte dem Autor 1942 ein Amerikaner aus der Mayflower-Nachkommenschaft.

weder nach Form noch nach Größe bestimmt werden können. Jedoch dieses, welches ihn zu schneller Vergessenheit verdammt haben sollte, erwarb ihm statt dessen unsterblichen Ruhm und Verehrung. Der christliche Klerus, der die Lehren Christi auf der Ebene eines allgemeinen Verständnisses und zu einfach fand, um eine Erklärung zu benötigen, erblickte in dem Mystizismus *Platos* das Material, mit welchem er ein künstliches System errichten konnte, das infolge seiner Unbestimmtheit ewigen Streit erlaubte, ihrem Stand Beschäftigung gab und demselben Zugang zu Profit, Macht und Vorrang gab.)¹⁰

Es ist sehr billig für den Europäer, hier zu sagen, daß *Thomas Jefferson* eine bornierte Person war, dem die tieferen und feineren Aspekte der abendländischen Kultur nicht zugänglich waren. De facto finden sich Stellen bei *Jefferson*, aus denen hervorgeht, daß er solche Angriffe erwartete. Er erwähnt dabei allerdings keine Europäer, aber er bezieht sich in einem Passus ausdrücklich auf die Geistlichkeit von New England. In einem übertragenen Sinne war das doch importiertes Europa, das ihn hier abfällig beurteilen würde. Man sollte nicht vergessen, daß der Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Mentalität in dem folgenden Tatbestand zu liegen scheint: Amerika ist von europäischen Einwohnern besiedelt worden, und selbstverständlich brachten sie mit sich einen Glauben und eine Geistigkeit, die ein historisches Produkt der östlichen Hemisphäre waren. Es war nicht leicht zu entdecken, daß diese östliche Mentalität in der westlichen Hemisphäre nicht gedeihen konnte, weil sich in immer neuen Schüben von Einwanderern diese Tradition stets wieder auffrischte und neu belebte, wodurch die Aufmerksamkeit von dem Phänomen abgelenkt war, daß die in den amerikanischen Boden übernommenen Kräfte europäischer Überlieferung schnell hinsiechten und ihre Wirkung einbüßten. An ihre Stelle traten, die Bedeutung dieses Prozesses verschleiern, immer neue Motive, von dem unaufhörlichen Zustrom aus der anderen Hemisphäre genährt. Was geschah aber mit den Seelen, für die die Übersiedlung in die neue Welt schon Generationen zurücklag und für die die alte Tradition nichts mehr bedeuten konnte? Denker wie *Thomas Jefferson* und er war nicht der einzige – haben schnell erkannt, daß hier das eigentliche Wesen Amerikas sich bildete, ein Wesen, für das der fremde Zustrom und was derselbe mit sich brachte, mit der vergehenden Zeit weniger und weniger bedeutete. An der atlantischen Küste war die europäische Tradition naturgemäß am stärksten. Im Norden trat sie in der Form des religiösen Puritanismus auf mit aller Unduldsamkeit, deren derselbe fähig war. Im Süden in der Form der Pflanzertadition der Confederacy. Man gewinnt ein verzerrtes Bild von der weltanschaulichen Entwicklung der Vereinigten Staaten, wenn man die Spannung zwischen den Nord- und den Südstaaten der Ostküste und den Sezessionskrieg zu stark betont. Der Autor, der selber lange Zeit in Neu England gelebt und fast genau 10 Jahre in Virginien gewohnt hat, ist sich des Unterschiedes zwischen Norden und Süden durchaus bewußt, der auch heute noch das Leben spürbar beeinflußt. Aber dieser Unterschied ist ganz irrelevant in einer tieferen Schicht des amerikanischen Lebens, über welche die politischen und kriegerischen Ereignisse nur wie fliegende Wolken am Himmel entlang zogen. Sowohl für den Norden wie für den Süden des amerikanischen Ostens galt für die Entwicklungsperiode, von der wir hier sprechen, daß sich das intellektuelle Leben vorerst noch ganz an der Alten Welt orientierte. Zwar hatte man im Faktum der Auswanderung Europa wenigstens physisch verlassen; aber die frühe amerikanische Gefühlswelt und ihre geistige Orientie-

¹⁰ Zitate nach Bernhard Mayo: »Jefferson Himself«. Houghton Mifflin Co., Boston 1942; S. 231, 300 f. Vgl. auch Jeffersons Bewertung einer europäischen Erziehung für einen Amerikaner, S. 120.

rung war immer noch den Ufern verhaftet, die auf der anderen Seite des Atlantiks lagen. Die Mason-Dixon Line machte in dieser Beziehung gar keinen Unterschied. Beide Regionen unterlagen demselben historischen Schicksal, nämlich einer inneren Aushöhlung der europäischen Tradition, von der sie sich ursprünglich nährten. Es ist wahr, daß die Pflanzertadition durch den Bürgerkrieg zerstört worden ist. Sie wäre aber auch ohne denselben verschwunden und bestimmt noch früher, als die zähere und tiefer verwurzelte puritanische Tradition der Neu-England Staaten. Was das Verkümmern der letzteren anbelangt, so ist es keineswegs zufällig, daß der amerikanische Philosoph, der dem Pragmatismus seine endgültige Formulierung gab, *John Dewey*, aus Burlington im Staate Vermont kam. In seiner Person war die Abwendung von der Spiritualität Europas – im Prinzip wenigstens – endgültig vollzogen; und in seiner Philosophie war man sich des entdeckten Abstandes von Europa um so stärker bewußt, je tiefer man sich vorher der alten Welt verpflichtet gefühlt hatte. Hier hatte schon der etwa 50 Jahre vorher geborene *Horace Greeley* der jungen Generation zugerufen: »Go West, young man!«

So kam es, daß das geistige Leben Amerikas sehr bald in zwei entgegengesetzten Richtungen seine Orientierung suchte. *Thomas Jefferson* war wohl der erste oder einer der ersten, der den Abfall von Europa und seine Endgültigkeit zum mindesten gefühlsmäßig voll erfaßte. Am 6. Dezember 1813 schrieb er an *Alexander von Humboldt*: »America has a hemisphere to itself, it must have its separate system of interests which must not be subordinated to those of Europe. The insulated state in which nature has placed the American continent should so far avail it that no spark of war kindled in the other quarters of the globe should be wafted across the wide oceans which separate us from them. And it will be so.«^[11]

Von *Jefferson* zu *John Dewey* ist freilich ein langer Weg, und in seiner Länge manifestiert sich die ganze Beharrlichkeit und ungeheure Macht der Tradition der östlichen Hemisphäre, die heute zwar im Prinzip, aber de facto noch lange nicht überwunden ist. Zum Teil wohl deswegen, weil die sich von der alten Welt abwendende Strömung Amerikas noch für erhebliche Zeiträume nichts der europäischen Tradition Ebenbürtiges zu bieten hat. Das ist auch heute, im Jahre 1974, noch nicht viel anders.

Vorläufig aber fehlt in allen Amerikabüchern, die die Ergründung des Wesens dieses Kontinents zum Thema haben, ein adäquates Verständnis für das Neue, das hier keimt, weshalb man immer wieder und wieder die Klage hört, wie schwer es sei, dieses Leben zu beschreiben – denn sagt man, Amerika ist so und so, dann sieht man sich gezwungen, seine eigenen Behauptungen sofort wieder zurückzunehmen, denn es ist mit gleicher Kraft und Eindringlichkeit auch das genaue Gegenteil von dem, was man eben festgestellt hat. Der Historiker *Golo Mann* sagt ganz mit Recht in seinem feinen Amerika-Buch: »In Amerika gibt es einen starken Gleichklang der Lebensbedingungen, man ist dort versucht und beinahe gezwungen, zu leben wie die anderen, man ist Nachbar unter Nachbarn, die sich beobachten, sich helfen, aber auch beengen und quälen – so ist das wohl wahr. Nur, das Gegenteil ist auch wahr. Es gibt in Amerika ebenso viel Käuze wie anderswo; und das Land bietet ihnen bessere Chancen, ihren eigenen Stil zu leben, als Europa ihnen böte. ... Wie stimmen diese beiden Beobachtungen zusammen, jene, wonach Amerika das Land der Konformität, und jene, wonach es das Land der großen Narrenfreiheit ist? Sie stimmen nicht zusammen, aber sie bestehen zusammen.«^[12] Diese

¹¹ a.a.O., S. 303.

¹² Golo Mann: »Vom Geist Amerikas«. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954, S. 6.

Beispiele ließen sich in fast unübersehbarer Fülle vermehren. *Golo Mann* liefert noch viele andere, weshalb wir uns hier diese Arbeit sparen können. Aber er gibt keine Auflösung des Rätsels. Die Widersprüchlichkeit beeindruckt ihn intensiv. Wie wenn er z.B. sagt: »Wie trennend tief, wie jeder uniformierenden Beschreibung Hohn sprechend ist nicht der Unterschied zwischen den kosmopolitischen Hafenstädten des Ostens und den Farmgemeinden des Mittelwestens! Und zwar ist es ein kultureller, historischer, geistiger Unterschied, so gut wie ein landschaftlicher und ein wirtschaftlicher. Ein Fischerdorf in Maine ist seinem englischen Gegenüber näher verwandt als einer industriellen Neusiedlung in Kalifornien. Das darf man Amerikanern nicht sagen, weil sie, meistens, ein starkes, leicht verwundbares Gefühl für die Einheit ihres Landes haben, welche Einheit eben gerade auf seiner Gesamtunterscheidung von Europa beruht; wahr ist es trotzdem. Das Land, so lautet der Kernsatz einer bekannten Geschichtstheorie, habe den amerikanischen Menschen und seine Institutionen geprägt. Aber ›das Land‹ gibt es nicht. Mit Vermont hat Alabama kaum mehr gemein als Sizilien mit Schweden.«^[13]

Nein, das darf man Amerikanern in der Tat nicht sagen, und zwar weil es grundfalsch ist! Das ist mit den Augen des Europäers gesehen, und für den Europäer ist der Unterschied von sagen wir Malaga und Hammerfest – ja wirklich relevant und hat spirituelles Gewicht. Für den Amerikaner ist die landschaftliche Differenz zwischen dem Fischerdorf in Maine und einer Neusiedlung in Kalifornien oder zwischen Nome in Alaska und Miami in Florida schlechterdings nichts. Ihre Einwohnerschaften ließen sich beliebig auswechseln. Im Falle von Hammerfest und Malaga wäre ein solcher Tausch nicht zu empfehlen. Wie gesagt, es ist das europäische Auge, das hier – und von seinem Standpunkt aus mit Recht – einen seelisch relevanten Unterschied sieht. Der Verfasser der eben zitierten Zeilen betont das selbst, denn gleich nach seinen landschaftlichen Reflexionen gibt dieser Gelehrte folgendes zu: »Persönlich kann ich nicht sagen, daß ich, was ich als den amerikanischen Glauben zu beschreiben versuchen werde, mir zu eigen gemacht hätte. Noch immer sehe ich Amerika mit den Augen des Europäers.«^[14] An dieses persönliche Bekenntnis muß der Autor dieser Selbstdarstellung ein gegenteiliges anknüpfen. Er hat 32 Jahre, und zwar gerade die fruchtbarsten und produktivsten seines Daseins, in Amerika gelebt. Davon entfallen mehrere Jahre auf New York, ein etwa gleicher Zeitraum auf Boston, reichlich zwei Jahre auf eine akademische Lehrtätigkeit in Maine, zehn Jahre in den Südstaaten, reichlich 10 Jahre in Illinois, worüber noch mehr zu sagen sein wird; und die Monate, die er in Kalifornien zugebracht hat, summieren sich auf mehr als zwei Jahre. In diesen Jahren hat er das, was *Golo Mann* »amerikanischen Glauben« nennt, nicht nur wahrnehmen können, sondern auch innerlich bejaht. Weil das geschehen ist, hat er die amerikanische Staatsbürgerschaft eben nicht nur erworben, sondern auch fortdauernd bejaht, und wenn er heute aus speziellen Berufsgründen in Europa lebt, so ist der Grund darin zu suchen, daß in diesem innerlich zerrissenen und vermutlich zu künftiger historischer Bedeutungslosigkeit verurteilten Erdteil künftige, Rußland involvierende welthistorische Entwicklungen trotzdem noch am besten zu studieren sind. Denn Europa hat, wie *Hans Freyer* sehr richtig gesehen hat, einmal seine eigene »Weltgeschichte« besessen. Und was künftig kommt, wird sich aus einer radikalen Negation jener historischen Lage ergeben, in der historisches Leben in Europa kulminierte.

¹³ a.a.O., S. 5 f.

¹⁴ a.a.O., S. 8.

An dieser Stelle kann man nicht anders, speziell wenn man aus den USA kommt und wenigstens annähernd zu wissen glaubt, was sich dort noch weitgehend im Unterirdischen ereignet, als an *Alexis de Tocquevilles* »De la Démocratie en Amérique« zu erinnern. Das Ende des ersten Bandes dieses groß angelegten Werkes schließt *de Tocqueville* mit der folgenden Beobachtung ab: »There are at the present time two great nations in the world, which started on different points, but seem to tend toward the same end. I allude to the Russians and the Americans. ... Their starting point is different, their courses are not the same; yet each of them seems marked out by the will of Heaven to sway the destinies of half the globe.«¹⁵ (Es gibt gegenwärtig zwei große Nationen in der Welt, die von verschiedenen Ausgangspunkten begonnen haben, aber die sich auf dasselbe Ziel hin zu entwickeln scheinen. Ich meine die Russen und die Amerikaner. ... Ihr Anfang ist unterschiedlich und ihre Wege sind nicht die gleichen; und doch scheint jede vom Willen des Himmels bestimmt zu sein, die Schicksale eines halben Erdballs zu lenken.)

Aber da die Erstausgabe dieses Werkes schon 1835 in Paris erschien, konnte *de Tocqueville* selbstverständlich noch nichts von *Marx*, *Engels* und *Lenin* wissen und deshalb auch nicht die letzten weltanschaulichen Hintergründe ahnen, die Amerika und Rußland anscheinend in verschiedene Richtungen trieben. Es ist notwendig, hier mit einigen ergänzenden Hinweisen einzugreifen, weil sie auf die gegenseitige Position dieser beiden historischen Gestalten ein zusätzliches Licht werfen. In beiden Fällen geht die Entwicklung des geistigen Habitus von einer Verwerfung der spirituellen Tradition Europas aus, für die der originale *Hegel* als repräsentativ gilt. Im Falle Rußlands ist dies Geschäft von *Marx* besorgt und von *Lenin* fortgesetzt worden. Hier berühren wir weit Bekanntes. Im Falle Amerikas ist die Situation nicht so vertraut und durchsichtig. Wir haben ja schon darauf hingewiesen, wie hier zwei Tendenzen miteinander streiten, ein sehnsüchtiger Rückblick auf Europa, – ganz *faute de mieux* – und das Werden von etwas Eigenständig-Neuem. Man hat eben noch nichts Besseres. Der Intellekt will von Europa fort, aber das Gefühl sträubt sich noch dagegen. De facto ist die Situation so schwer interpretierbar, daß wir uns fast versucht fühlen, das eben Gesagte in sein Gegenteil zu verkehren: Das Gefühl will von Europa fort, aber der Intellekt mag nicht. Ein Ähnliches darf vielleicht auch von Rußland bemerkt werden. Wir wollen *Dostojewski* nicht vergessen. Er läßt seinen Ivan Karamasov sagen: »Ich werde nach Europa fahren, ich weiß es ja, daß ich nur auf einen Friedhof fahre, doch auf den teuersten, allerteuersten Friedhof, das weiß ich auch. Teure Tote liegen dort begraben, jeder Stein über ihnen redet von einem so heißen vergangenen Leben, von so leidenschaftlichem Glauben an die vollbrachten eigenen Taten, an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und die eigene Erkenntnis, daß ich, ich weiß es im voraus, zur Erde niederfallen, diese Steine küssen und über ihnen weinen werde.« Auch in Rußland ist die spirituelle Ablösung noch längst nicht geglückt, obwohl die Entwicklung auf sie zustrebt. Man beachte die Ambivalenz in den Worten *Dostojewskis*.

Es ist für die zukünftige Entwicklung der Weltgeschichte von gar nicht abzuschätzender Bedeutung, daß Amerika und Rußland eine in letzte geistige Tiefen reichende Gemeinsamkeit haben. Sie liegt in der Einstimmigkeit ihrer Ablehnung der Tradition Europas, die einem besonderen, beiden Seiten gemeinsamen antimetaphysischen Geschmack entspricht. Beide Mächte suchen mit gleicher Beharrlichkeit das ganze Jenseits schon im

¹⁵ Alexis de Tocqueville: »Democracy in America«, I und II. Vintage Books, New York 1954, S. 452.

Diesseits. In beiden Fällen ist der Idealismus als die letzte Mythologie des Menschen entweder schon entlarvt oder doch in der Entlarvung begriffen.

Als 1955 die Einladung der Universität Hamburg kam, dort im Wintersemester 1955/56 zu lesen, war der Autor zwar sehr überrascht, aber die Abwechslung war ihm willkommen, denn als research fellow der Bollingen Foundation hatte er schon damals einige Jahre im akademischen Abseits gelebt, ganz ausschließlich mit der Abfassung jenes Textes befaßt, der später als »Idee und Grundriß ...« in Deutschland erschien. Kurz nach seiner Ankunft in Hamburg erfuhr er unter der Hand, daß es sich bei dieser Einladung darum handelte, Kandidaten für eine damals vakante Hamburger Professur auszusuchen. Außer ihm hatte *Jürgen von Kempster*, der Herausgeber des Archivs für Philosophie, die gleiche Einladung erhalten, aber wie es sich später herausstellte, machte keiner das Rennen. Warum Herr *von Kempster* damals abgelehnt wurde, weiß der Autor auch heute noch nicht. Aber die Gründe für seinen eigenen Mißerfolg waren ihm schon bekannt, als er im Frühjahr 1956 in die Vereinigten Staaten zurückfuhr. Man hatte ihn gebeten, außerhalb des Rahmens seiner Vorlesung einen allgemeinen Vortrag vor den Mitgliedern der Philosophischen Fakultät zu halten. Er wählte als Thema die philosophische Bedeutung der Kybernetik, ohne zu ahnen, daß damals mehr als die Hälfte seiner Zuhörer das Wort »Kybernetik« nie gehört hatten und sich für die anderen hinter dem Terminus nur die vage Vorstellung einer Sache verbarg, die Ingenieure und Mathematiker angehen mochte, die aber nirgendwo Berührungspunkte mit den Geisteswissenschaften, geschweige denn mit der Philosophie haben könnte. Es soll in dieser Selbstdarstellung nicht verschwiegen werden, daß der abgelehnte Kandidat damals enttäuscht war. Er ahnte noch nicht, welche Wohltat man ihm da mit unwissentlich beschert hatte, und daß ihm die eindrucksvollste wissenschaftliche Begegnung seines Lebens und seine besten und fruchtbarsten Gelehrtenjahre in Amerika noch bevorstanden.

Im Jahre 1960 wurde er durch die Vermittlung von Dr. *John Ford*, damals an der George Washington Universität in Washington D.C., mit dem Schöpfer der Kybernetik *Warren Sturgis McCulloch* bekannt. Der Begegnung mit diesem großartigen Menschen und bedeutenden Gelehrten weiß der Autor nichts an die Seite zu stellen. Sie wurde für sein weiteres Leben entscheidend. Dr. *Ford* hatte *McCulloch* einen Sonderdruck der Arbeit »Die Aristotelische Logik des Seins und die nicht-Aristotelische Logik der Reflexion« des Autors gegeben, die im Jahre 1958, also ein Jahr vor dem Erscheinen von »Idee und Grundriß ...« in der Zeitschrift für Philosophische Forschung erschienen war. *McCulloch*, der längst wußte, daß für die künftige Entwicklung der Kybernetik der Übergang zu einer transklassischen Logik unabdinglich sein würde, trat darauf mit dem Autor in Verbindung und forderte ihn auf, sowohl das Institute of Technology in Chicago als auch das Department of Electrical Engineering an der Staatsuniversität von Illinois in Urbana zu besuchen. Man sei dort auf seinen Besuch schon vorbereitet und interessiere sich für seine Arbeiten. Das Resultat dieses Briefes waren zwei Vorträge in Chicago und in Urbana, Ill., denen von beiden Stellen tentative Angebote einer Professur folgten. Der Autor dieser Zeilen entschloß sich, das Angebot in Urbana anzunehmen. Dort wirkte als Direktor der Biologischen Computer Section Prof. *H. von Foerster* und dort war auch der englische Kybernetiker *William Ross Ashby*, der dem Neankömmling auf Grund seiner internationalen Reputation längst bekannt war und der ihm durch sein Buch »Design for a Brain« außerordentlich imponiert hatte.^[16] 1961 geschah dann die Übersiedlung von

¹⁶ William Ross Ashby: »Design for a Brain«. John Wiley & Sons, New York 1952.

Richmond, Va., nach Illinois, obwohl der Autor im ersten Jahr dort als Gastprofessor anfang. Insofern erschien die Übersiedlung etwas riskant, aber dann wurde die Gastprofessur um ein weiteres Jahr verlängert und darauf in die Stellung eines associate professor und schließlich in die eines full professor umgewandelt. Es war ein etwas wunderliches Gefühl für einen ehemaligen Assistenten und Dozenten der Philosophie, schließlich als Professor of Electrical Engineering das letzte Jahrzehnt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit vor der Emeritierung zuzubringen.

Trotz der Nichtberufung nach Hamburg waren die Beziehungen zu der dortigen Universität sehr freundlich geblieben und resultierten in mehrfachen Gastprofessuren, die immer in den Sommersemestern stattfanden, in denen in Amerika im akademischen Leben so etwas wie saure Gurkenzeit ist. Außerdem war der formell zur Ingenieurwissenschaft übergewechselte Philosoph kaum an Semestergrenzen gebunden, weil seine amerikanische Professur als reine Forschungsprofessur ausgestattet war und eine Pflicht, Vorlesungen abzuhalten, nicht bestand.

»Idee und Grundriß ... « war noch in Richmond, Va., fertiggestellt worden. Und je mehr sein Autor in Illinois und im Department of Electrical Engineering heimisch wurde, desto weniger berührte ihn die unbestreitbare Tatsache, daß die deutsche Philosophie dieses Buch gleichgültig beiseite liegen ließ und auch die später in Europa veröffentlichten Aufsätze zur Theorie einer transklassischen Logik so gut wie nicht zur Kenntnis nahm. Totschweigen ist ja schon immer eine bessere Waffe als Polemik gegen das, was man nicht haben will, gewesen. Heute im Rückblick ist dem Autor diese Ablehnung, die sich übrigens von der deutschen Philosophie bis zu den Vertretern der deutschen Version der Kybernetik erstreckt, besser verständlich. Es ist kein Zufall, daß bereits im zweiten Satz des Vorwortes von »Idee und Grundriß der Amerikaner *Oliver L. Reiser* höchst beifällig zitiert wird und im nächsten Absatz *Reisers* Worte: »If the laws of thought should fall, then the most profound modification in human intellectual life will occur, compared to which the Copernican and Einsteinian revolutions are but sham battles.« (Sollten die Gesetze des (bisherigen) Denkens niederbrechen, dann wird es die tiefste Wandlung im intellektuellen Leben des Menschen geben, verglichen mit welcher die kopernikanische und die einsteinische Revolution nur Scheinschlachten sind.) In diesem Satz sind schon die Wolkenkratzer von New York und Chicago, die amerikanische Maschinenkultur und der »Frontiergeist«, in dem Europa längst vergessen ist. Kurz, hier spricht schon der neue Glaube Amerikas, und in seinem Geist ist »Idee und Grundriß ... « mehr oder weniger bewußt geschrieben worden.

Schon in den Tagen von Manifest Destiny war den Amerikanern klar, daß jene Grenze, die sich von der zuerst besiedelten Ostküste immer weiter nach Westen verschob, am Pazifischen Ozean schließlich ihr Element der Bewegung verlieren mußte. Damit bestand die Gefahr, daß die Lebenssituation der vorrückenden Grenze, in der sich der amerikanische Charakter gebildet hatte, sich in nichts auflösen würde, wenn nicht der Begriff der Frontier mit neuem Inhalt erfüllt werden könnte. Hier lag ein Problem, über das man sich Gedanken machte; hatte doch *Frederick Jackson Turner*, der Verfasser des weitverbreiteten Aufsatzes »The Significance of the Frontier in American History« 1893 in einem Vortrag höchst pointiert formuliert: »Amerikanische Demokratie ist nicht die Ausgeburt eines Theoretikers; sie wurde nicht auf dem Schiffe Susan Constant nach Virginia, nicht in der Mayflower nach Plymouth gebracht. Kraftvoll in ihrer lebendigen Eigenart entsprang sie den amerikanischen Wäldern, und sie gewann neue Stärke, wenn immer sie

mit einer neuen Grenze in Berührung kam.«^[17] Der Geist der Frontier brauchte Europa nicht mehr, weder seine Religion noch seinen Rationalismus. Aber so handfest wie der Geist Amerikas in dem Faktum der reinen physischen Ausdehnung bis zum Pazifik verankert war, so hatte sich doch hier schon etwas entwickelt, was über das Physische weit hinausging und die ersten erstaunlich starken Züge eines spezifisch amerikanischen Spiritualismus enthielt. Aber selbst wenn man von dieser Geistigkeit berührt worden ist, ist ihr Wesen außerordentlich schwer zu beschreiben, und der Autor ist sich bewußt, daß das, was er dazu sagen kann, den Sachverhalt nur annähernd und unzureichend umreißt. Die geistige Tradition, welche die amerikanische Nation zu einer Einheit zusammenschloß und als neues historisches Gebilde konstituierte, war eine solche, daß sie durch ihr Wesen die ideologischen Kämpfe, die die abendländische Tradition nie zu einer universalen Einheit zusammenwachsen ließ, rücksichtslos ausschloß. Der innere historische Widerspruch, der nach *Hegel* die Motorik der Weltgeschichte in dauernder Bewegung hält, war dem innersten Geiste Amerikas unbekannt und fremd. Zwar verdankte die östliche Hemisphäre diesem Widerspruch ihren fast unvorstellbaren kulturellen Reichtum, aber derselbe Widerspruch war es, der *Hegel* zu der Aussage zwang, daß die Geschichte eine Schlachtbank sei, »auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden« ist. Hier sind, wie *Hegel* weiter sagte, »die ungeheuersten Opfer« gebracht worden, die es ausschlossen, daß der historische Mensch im Bannkreis dieser alten Tradition je glücklich sein konnte.^[18]

An dieser Stelle liegt der tiefste, bis ins allerinnerste gehende Unterschied zwischen der Seele der alten Welt und der jungen Seele des westlichen Kontinents, die im Manifest Destiny ihre ersten Atemzüge tat. Die Seele des Ostens ist durch ihre Geschichte unaufhörlich in ihrem letzten Zentrum bedroht. Der amerikanische Glaube, der alle drüben eint, aber ist ein solcher, in dem ganz tief empfunden wird, daß *diese* Bedrohung aus der Vergangenheit aufgehört hat. Im Bereiche dieser Landschaft entwickelt sich das ebenso starke wie überzeugende Gefühl, daß einem hier »historisch« nichts passieren kann. Selbstverständlich starben in der Zeit der Besiedlung Amerikas viele unter Indianerpfeilen, und selbstverständlich kann, wer heute lebt, morgen bei einem Autounfall um sein Leben kommen; von solchen Zufälligkeiten der Einzelexistenz sprechen wir hier nicht. Aber man fühlt ganz deutlich, daß einem hier nichts passieren kann, was bedrohend in das eigene historische Bewußtsein hineingreift. Sehr richtig bemerkt *Golo Mann* in seinem Amerikabuch: »Ein Schauplatz leidenschaftlicher ideeller Kämpfe ..., die sich in politische umgesetzt hätten, ist Amerika nicht gewesen. Die *eine* amerikanische Idee war zu stark.«^[19]

Als der Autor zuerst nach den Vereinigten Staaten kam, schien es ihm eine vordringliche Aufgabe, den weltanschaulichen Gegensatz zwischen der demokratischen und republikanischen Partei festzustellen, weil, wie er zu seinem Erstaunen bemerkte, seine

¹⁷ Zitiert nach Golo Mann, S. 23. Siehe auch Frederick Jackson Turner: »The Frontier in American History« (1920). Solange man sich die Details des Vorrückens nach Westen nicht vor Augen hält, begreift man schwer, was für eine unglaubliche Reprimitivisierung der weißen Rasse Manifest Destiny erst einmal bedeutet hat. Hier verschwand Europa so gründlich, wie das überhaupt nur möglich war. Die Kritik des Historikers Pitrim Sorokim an Turner übersieht diese Funktion der Frontier.

¹⁸ Hegel (Ed. Glockner) XI, S. 49.

¹⁹ Golo Mann, S. 34.

neu gewonnenen amerikanischen Bekannten und später Freunde bei der erbetenen Aufklärung total versagten. Jener weltanschauliche Gegensatz, der in der faustischen Kultur den Idealisten vom Materialisten derart trennt, daß sie zu tödlichen Feinden werden müssen, den konnte er in der Alternative zwischen amerikanischen Demokraten und republikanischen Parteianhängern nirgends finden. Nie ging es um zwei verschiedene Ideen, die ihre antithetischen Wurzeln im Menschsein selber hatten. Es handelt sich vielmehr immer um die praktische Frage, wie etwas, was beide Seiten letzten Endes gleichermaßen wollten, am besten durchgeführt werden konnte. Daß dabei gelegentlich auch die Leidenschaften aufkochten und Köpfe blutig geschlagen wurden, kam oft genug vor. Aber nie waren dabei so herzerreißende Emotionen im Spiel, wie Europäer erfahren mußten, wenn es darum ging, zwischen Glaube und Heimat zu wählen.

An dieser Stelle ist es empfehlenswert, noch einmal daran zu erinnern, daß Beobachter Amerikas immer wieder feststellen mußten, daß man über diesen Kontinent genau entgegengesetzte Aussagen machen kann und daß sie beide irgendwie stimmen. Wir sind jetzt endlich so weit, für dieses Phänomen eine Erklärung geben zu können. Daß es Verfolgungen und sogar Mord um des Glaubens willen auch in Amerika gegeben hat, dafür braucht man nur an das scheußliche Hexentribunal in Salem (Mass.) zu erinnern. Da wir ausdrücklich darauf hingewiesen haben, daß in Amerika immer noch zwei Lebenstendenzen miteinander ringen – eine, die halb sehnsüchtig, halb hilflos nach Europa blickt und eine andere, die unter der Devise von *Horace Greeley* steht, können wir uns jetzt kurz fassen.^[20] Die Widersprüchlichkeit der amerikanischen Lebensmanifestationen ist direkt aus diesem Gegensatz abzuleiten. In der bisherigen amerikanischen Entwicklung laufen zwei fundamentale Ereigniskategorien nebeneinander her. In der einen kommt die absterbende europäische Tradition zu Wort, in der andern äußert sich jener Lebenswille, der Europa längst hinter sich gelassen hat, und der sich einem eigenen zuwendet. Die Salemer Vorgänge sind »europäische« Ereignisse, die sich verspätet auf amerikanischem Boden abspielen. Historisch gehören sie zu den spanischen Autodafés und gar nicht in jene Geschichte, die mit Manifest Destiny beginnt.

Die Weiterentwicklung des amerikanischen Lebensgefühls und Denkens, die für die eigene geistige Produktion des Autors nicht nur bedeutsam, sondern schlechthin entscheidend geworden ist, ist dort zu suchen, wo sich das Frontier-Erlebnis des Amerikaners aus dem Physischen ins Geistige transportierte. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß den Amerikanern bewußt war, daß das westliche Vorwärtstücken der Grenze ja schließlich einmal ein Ende haben mußte. Der Pazifische Ozean stellte da eine Barriere dar, die dem natürlichen Bewußtsein ganz gemäß erschien. Aber das amerikanische Gefühl sträubte sich dagegen, eine Grenze zu setzen. Die Inseln im Pazifik waren das nächste praktische Ziel. Aber die Schwungkraft der Bewegung ging auch noch darüber hinaus, wie die Parole *Asia First* andeutet. *Golo Mann* hat mit Recht darauf hingewiesen,²¹ daß solche amerikanischen Politiker wie etwa der *Jefferson*-Schüler *Thomas Hart Benton*, die Europa gegenüber Isolationisten waren, sich gar nicht isolationistisch gegenüber der pazifischen Frage benahmen. Aber schon der Vorstoß nach Hawaii hatte geistig

²⁰ Interessant ist, daß selbst der so stark von europäischer Romantik erfüllte Henry David Thoreau in sich etwas von jener Westorientierung fühlte: »Ostwärts gehe ich nur gezwungen, aber westwärts gehe ich freiwillig ...«, heißt es auch bei ihm. (Zitiert nach H. G. Dahms: »Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika«. R. Oldenbourg, München 1953, S. 278.)

²¹ Golo Mann, S. 26.

nichts mehr zu bedeuten, und zu den klugen Bemerkungen von *Golo Mann* über Amerika gehört auch: »Expansion im schieren Raum war nicht die einzige, die Amerika offen stand.«^[22] Zu ihr kam die geistige!

Es ist merkwürdig, daß der vom Autor sonst so geschätzte *Golo Mann* die Stelle nicht sieht, wo der Durchbruch Amerikas in neue intellektuelle Dimensionen sich am penetrantesten, nachdrücklichsten und provozierendsten formulierte. In seinem ganzen Buch ist weder von Science Fiction noch von der Kybernetik die Rede. Die beiden genannten Phänomene sind aber die genauen kulturellen Orte, wo der Durchbruch gelang und wo die europäische Tradition mehr oder weniger bewußt endgültig desavouiert war.

An dieser Stelle ist es dringend notwendig, einem naheliegenden Mißverständnis vorzubeugen. Sowohl in Amerika wie in Europa versteht man unter Science Fiction eine heute schon ganz enorm angeschwollene Literaturmasse von Kurzgeschichten und Romanen, die sich nicht immer, aber doch sehr häufig Abenteuer im Weltraum zum Thema nehmen. Diese Literaturmasse als solche ist in dem strengen Sinn, indem wir hier den Terminus gebrauchen, *nicht* Science Fiction. Und es läßt uns auch ganz ungerührt, daß selbst amerikanische Anthologisten einer so weitherzigen Auffassung huldigen, daß sie selbst *Platos* *Timaeus*, *Lucians* *Ikaromenippus*, *Keplers* *Somnium*, *Francis Godwins* »The Man in the Moon« zur Science Fiction Literatur rechnen. Von *Gullivers Travels* und – um näher an die Gegenwart heranzukommen – von *Edward Bellamys* »Looking Backward«, *Aldous Huxleys* »Brave New World«, *James Hiltons* »Lost Horizon« ganz zu schweigen. Wenn wir hier von Science Fiction als dem literarischen Symptom eines totalen Ausbruchs aus der klassisch-abendländischen Tradition des Denkens sprechen, ist das alles nicht gemeint. Utopische Weltbilder hat es, wie die angegebenen Titel bezeugen, schon immer gegeben. Und die Phantasie ist schon längst in die kosmischen Dimensionen des Weltraums gereist. Das ist auch in der großen Masse der amerikanischen Science Fiction gar nicht anders und hier setzt sich wieder nur eine ältere Tradition fort. Aber inmitten dieser Literatur, die sehr oft das Niveau der 10-Groschen-Schundliteratur streift, treten Autoren auf, die in ihren glücklichsten Produktionen diese ältere Literatur nur als Sprungbrett zu etwas ganz Neuartigem benutzen. Es sind literarische Schöpfungen, die nicht aus dem eng Terrestrischen ins Kosmische vorstoßen, was letzten Endes nur das übermäßig vergrößerte Irdische ist, es sind auch nicht Gedanken, die die heutige Technik entlang ihren natürlichen Entwicklungslinien ins Utopische extrapolieren oder dasselbe mit sozialen Institutionen tun. In dem, was wir im strengeren Sinne hier als Science Fiction bezeichnen, geht es um unvergleichlich viel mehr.

Es handelt sich nämlich um Ausbrüche aus dem klassisch Kosmischen überhaupt in ein Transkosmisches, das aber alles andere als supernatural ist. Aus dem Bannkreis aller überhaupt erfahrbaren menschlichen Rationalität hinaus bricht hier die Literatur hinein in ein ›Rationales‹, das im unheimlichsten und fürchterlichsten Sinne außer-menschlich in unserem klassischen Sinne ist. Eine der Spitzenleistungen dieser Literatur ist *Lewis Padgetts* »Mimsy Were The Borogoves«.^[23] Das Thema der Geschichte ist ein ganz

²² a.a.O., S. 24.

²³ Zuerst publiziert in »Astounding Science-Fiction 1943« (Editor John W. Campbell, jr.). Dann abgedruckt in Groff Conklins Anthologie »A Treasury of Science Fiction«, Crown Publishers, New York 1948. Ins Deutsche übersetzt von Otto Schrag und herausgegeben im Karl Rauch Verlag, Düsseldorf und Bad Salzig, 1952, von Gotthard Günther in der Science Fiction Anthologie: »Überwindung von Raum und Zeit«, S. 186-219.

undenkbares Ereignis, das sich in trivialster Atmosphäre, nämlich in der Familie eines College Professors auf einem amerikanischen Campus abspielt. Durch eine Art kosmischen Unfalls fällt eine Kiste mit Spielsachen, die nicht nach Gesetzen irdischer Rationalität gebaut sind, auf die Erde und wird von dem Söhnchen, das gerade in seinen ersten Schuljahren ist, gefunden. Der Junge kann mit seinem Fund nicht allzuviel anfangen, nimmt ihn aber nach Hause und berät sich mit seiner zweijährigen Schwester. Und dieses Kind, das in das Gewebe menschlicher Rationalität noch nicht fest eingefangen ist, findet den Schlüssel zu den Gesetzen außermenschlichen Denkens, das jenes Spielzeug gefertigt hat. Sie belehrt ihren älteren Bruder und, da auch er noch nicht genügend gefestigt in den Bindungen menschlicher Vernunft steht, gelingt es ihr, sein Denken ins Unmenschliche hinüberzulenken. Die Bekehrung ist gelungen, als eines Tages der Vater mit seinem Sohn einen Spaziergang macht. Sie bleiben auf der Höhe eines Hügels stehen und sehen in ein reizvolles Tal hinunter. Das Kind betrachtet die Szenerie mit ernstem Gesicht, und sein Vater hört es dann sagen: »Irgendwie ist da alles falsch.« Auf die Frage des Vaters, was es damit meine, kann das Kind nur gequält antworten: »Ich weiß nicht.« Die besorgten Eltern, die das rätselhafte Spielzeug eines Tages entdeckt haben, konsultieren einen Kollegen, der Psychologe ist, der zwar etwas ahnt, aber letzten Endes ebenfalls ratlos bleibt. Auf seine Empfehlung nehmen die Eltern ihren Kindern das gefährliche Spielzeug weg. Aber es ist längst zu spät. Mit beliebigem Unrat, mit Papierfetzen, Steinstücken, Maschinenteilchen, Kerzenenden und was sonst so im Haushalt herumliegt, bauen sich die Kinder nach unbegreiflichen Gesetzen einen Weg, der aus diesem Kosmos herausführt. Den Vater, der plötzlich den Jubelschrei des einen der Kinder hört, befällt die Ahnung eines Schrecklichen. Er stürzt nach dem Kinderzimmer, um gerade noch zu sehen, wie die Kinder in einer Weise, die ihn in den Wahnsinn zu treiben droht, aus dieser Welt verschwinden. Das ist Science Fiction! In jeder der literarischen Produktionen, die diesen Namen verdienen, geht es immer um die elementarsten Grundfragen der Wirklichkeit, wie hier die Frage: Gibt es Sein, dessen Objektivität nicht den Gesetzen menschlicher Vernunft folgt? In einer anderen Geschichte von *John W. Campbell* ist es die Frage nach der Identität der menschlichen Seele. Kann ein Selbst von einem anderen übernommen werden? Eine dritte Geschichte befaßt sich mit dem Problem: Ist Subjektivität möglich, die totale Anschauung ist, ohne einen begleitenden Willen? Sie stammt von dem nur 33 Jahre alt gewordenen *Stanley G. Weinbaum*. Zu den bedeutendsten dieser Autoren gehört auch der 1912 in Winnipeg geborene Kanadier *A. E. van Vogt*. Er hat in seinen Büchern und Kurzgeschichten mehrere metaphysische Themen angeschnitten, in denen der Mensch sich Wirklichkeiten gegenüber sieht, die nicht da sein können, weil sie aller Vernunft widersprechen, und die doch da sind. Vielleicht die aufregendste seiner Produktionen (aber das ist das persönliche Geschmacksurteil des Verfassers) ist »The Search« (Die Suche), in der der Held der Geschichte seine Ich-Identität gegenüber dem Du in reversiblen Zeitabläufen sucht. Schließlich soll noch eine Geschichte erwähnt werden, in der dem Menschen seine zentrale Stelle im geistigen Kosmos bestritten wird. Die Erzählung heißt bezeichnenderweise »Desertion« und handelt davon, daß der, der einmal das Wesen des Universums mit allen Sinnen erfahren hat, damit aus der Menschheit desertieren muß und nie mehr Mensch sein will.^[24]

²⁴ Alle eben erwähnten Kurzgeschichten in deutscher Übersetzung in: »Überwindung von Raum und Zeit«. (Siehe Anmerk. 23.)

Das dürfte genügen, um zu demonstrieren, wo für das Phantasieleben des Amerikaners heute die »Frontier« liegt. Es ist eine Grenze, die keine spezifische Schranke hat, wie einstmals der Pazifik sie gewesen ist.

Freilich ist in der Science Fiction die neue Grenze zum Unbekannten erst in der Phantasie beschrieben; sie tritt aber auch in der Form nüchterner wissenschaftlicher Erprobung auf. Wir meinen die amerikanischen Publikationen zur Kybernetik. Auch an dieser Stelle ist die gleiche Distinktion notwendig, die wir schon im Falle von Science Fiction zu machen hatten. Es gibt da ein Übermaß von Veröffentlichungen, die sich noch ganz in der Ideenwelt der klassischen Tradition ergehen und die ebensogut in Europa geschrieben sein könnten. Das Transklassische ist in der Kybernetik ebenso dünn, ja fast noch dünner gesät als in der Science Fiction. Vermittels dieser traditionellen Komponente hat die Kybernetik auch leicht in Europa Fuß gefaßt, da sie allerhand trivial-technischen Bedürfnissen entgegenkommt, die ganz indifferent gegenüber neuen weltanschaulichen Perspektiven sind. Aber der Schöpfer der Kybernetik, der schon erwähnte *Warren St. McCulloch*, hat viel tiefer gesehen, und es gehört zur Tragik seines allzu früh beendeten Lebens, daß diese tieferen Aspekte auch von seinen nächsten Schülern kaum geahnt, geschweige denn verstanden worden sind. Von denjenigen, die ebenfalls in größere Tiefen geblickt haben als der Wald- und Wiesen-Kybernetiker, ist in erster Linie *Norbert Wiener* zu nennen, den die Öffentlichkeit irrtümlicherweise für den Begründer der Kybernetik hält. Das Geburtsjahr der Kybernetik ist das Jahr 1943, in dem *McCulloch* mathematisch unterstützt von *Walter Pitts* die epochemachende Arbeit veröffentlichte, die unter dem Titel »A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity«^[25] in kybernetischen Kreisen bekannt ist. Vorläufig blieb die neue Disziplin aber noch anonym. Es war schwer zu sagen, welchem schon bestehenden wissenschaftlichen Feld man sie eigentlich zurechnen sollte. Sie paßte nirgends genau hinein, weil sich in ihr neue logische Motive mit Mathematik, Physik, Neurophysiologie, Ingenieurtechnik, Soziologie und noch anderen Wissensgebieten mischten. *Norbert Wiener* gab dem längst geborenen Kind mit seinem Buch »Cybernetics« im Jahre 1948 endlich einen eigenen Namen und machte für einen weitreichenden Kreis von Interessenten deutlich, daß es sich hier um eine geschlossene Disziplin sui generis handelte, die zwar von anderen Wissenschaftszweigen vielerlei borgte, aber durchaus ihre eigenen und sehr neuartigen Ziele verfolgte. Daß der wissenschaftliche Blick *Wieners* ebenfalls in Problemdimensionen reichte, die dem Durchschnittskybernetiker auch heute noch ein Buch mit sieben Siegeln zu sein scheinen, geht schon daraus hervor, daß er sein eben zitiertes Werk mit einem Kapitel begann, das er »Newtonian and Bergsonian Time« nannte. In diesem Kapitel weist *Wiener* darauf hin, daß für die Kybernetik die Unterscheidung von reversibler Zeit des toten Objekts und irreversibler Zeit des Phänomens des Lebens grundlegend ist. Die Kybernetik hat es sowohl mit Totem als auch mit Lebendigem zu tun. Er fährt dann fort: »... it is a very interesting intellectual experiment to make the fantasy of an intelligent being whose time should run the other way to our own. To such a being all communication with us would be impossible. Any signal he might send would reach us with a logical stream of consequence from his point of view, antecedents from ours. ... Within any world with which we can communicate, the direction of time is uniform.«^[26] (Es ist ein

²⁵ Erster Abdruck im Bulletin of Mathematical Biophysics, (Chicago Univ. Press) 1943, V, S. 115-133. Dann in: »Embodiments of Mind«, MIT Press, Cambridge 1965, S. 19-39.

²⁶ Norbert Wiener: »Cybernetics«. John Wiley & Sons, New York 1948, S. 45.

sehr interessantes Gedankenexperiment, sich ein intelligentes Wesen vorzustellen dessen Zeit der unsrigen entgegengesetzt laufen würde. Einem solchen Wesen wäre es unmöglich, sich uns mitzuteilen. Jedes Signal, daß es uns senden könnte, würde uns mit einem logischen Strom von Folgerungen von seinem Standpunkt aus erreichen, die für uns Voraussetzungen wären ... innerhalb jeder Welt, mit der wir eine Kommunikation herstellen können, ist die Richtung der Zeit die gleiche.)

Es dürfte hier angebracht sein, an die Science Fiction-Geschichte »Mimsy Were The Borogoves« zu erinnern. In den einleitenden Zeilen dieser Kurzgeschichte, die sozusagen die Szene für das, was sich dann auf Erden begibt, setzen, wird erzählt, daß das rätselhafte Spielzeug der Kinder von einer Maschine, die durch die Zeit reist, auf unseren Planeten gebracht worden ist. Es liegt also nicht fern zu vermuten, daß die dem Normalmenschen total unverständliche Verhaltensweise des Spielzeugs ihren Grund darin hat, daß das Spielzeug auf dem Hintergrund eines anderen Zeitstroms konstruiert worden ist. Wichtiger aber für uns ist, daß die doppelte Relevanz von Newtonscher und Bergsonscher Zeit für die Kybernetik unsere klassische Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft als bedeutungslos überspielt. Als der Verfasser dieser Selbstdarstellung an "Idee und Grundriß ... « schrieb, hatte er sowohl »Mimsy Were The Borogoves« als auch *Wieners* »Cybernetics« gelesen. Und während bei seinem in deutscher Sprache geschriebenen Text *Norbert Wiener* nur einmal erwähnt wird, und zwar anlässlich der Differenzierung zwischen klassischem und transklassischem Mechanismus, nimmt er das Verhältnis von Logik und Zeit ganz ausdrücklich zum Thema in zwei Veröffentlichungen, die beide 1967 erschienen sind. Die eine, englisch geschriebene, ist unter dem Titel »Time, Timeless Logic and Self-Referential Systems«, auf einem internationalen Kongreß zum Zeitproblem in New York vorgetragen und, dann in den *Annals of the New York Academy of Sciences* veröffentlicht worden.^[27] Die zweite, deutsch geschriebene, Arbeit entwickelte sich aus einem Symposium mit dem Autor, das in Düsseldorf stattfand, und erschien dann unter dem Titel »Logik, Zeit, Emanation und Evolution« als Heft Nr. 136 der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. In dem englisch geschriebenen Text wurde dargestellt, daß, falls eine sich allein mit »zeitlosen« Begriffen befassende Logik bereits zwei Werte braucht, das Hinzutreten einer Zeitkomponente allermindestens einen zusätzlichen Wert fordere. Das sei aber nicht genug. Die Mehrwertigkeit überhaupt produziere nur die Oberflächendimension einer transklassischen Logik, und diese könne nicht bestehen ohne eine Tiefendimension, die der Verfasser unter dem Namen Kenogrammatik einführte. Ein »Kenogramm« ist eine Leerstelle, die von beliebigen Werten besetzt sein könnte – oder auch nicht. In der deutschen Veröffentlichung wurde dieser Gedankengang dahingehend weitergeführt, daß die Kenogrammatik eine logisch präzise Unterscheidung von Emanation und Evolution erlaube und daß es ganz unsinnig sei, den einen oder den anderen Begriff isoliert zu gebrauchen, da sie ein genaues Komplementaritätsverhältnis innerhalb einer Theorie der Zeitstruktur darstellten.

Es ist höchst bezeichnend für den Doppelstrom in der Entwicklung der Kybernetik, die einerseits im Rückblick auf Europa den Anschluß an die Tradition darstellte und andererseits jene kybernetische Tendenz, die weg von europäischem Denken in die unbetretenen Gefilde des Transklassischen wollte, daß einer von den Kritikern des Wienerschen Buches sehr herablassend bemerkte, daß dieses Werk auch ohne sein erstes Kapitel über

²⁷ *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1967, 138, S.396-406.

Newtonsche und Bergsonsche Zeit hätte erscheinen können. Daran mag ein minimales Etwas richtig sein, wenn man an der aus der abendländischen Überlieferung stammenden Wesensverschiedenheit von Natur und Geist noch festhalten will. Es gehört aber gerade zu der Grundorientierung der Kybernetik, daß diese Differenz für sie längst gegenseitig geworden ist. Aber diese Einsicht ist auch heute noch nur einem winzigen Bruchteil der amerikanischen Kybernetiker zugänglich. Das sollte nicht so sein; denn der entscheidende Schritt, in dem sich die Kybernetik ganz und gar von dem Gedankenstrom platonisch-aristotelischen Denkens abwandte, war bereits in ihrem Geburtsjahr in der schon erwähnten Schrift von *McCulloch* und *Walter H. Pitts* getan worden. In diesem Essay stellen die beiden Autoren die These auf, »*that for any logical expression satisfying certain conditions, one can find a net behaving in the fashion it describes.*«^[28] (für jeden logischen Ausdruck, der bestimmten Bedingungen genügt, kann ein Netzwerk gefunden werden, das sich so verhält wie die logischen Bedingungen angeben.) Es werden dann 10 Theoreme der Realisationsfähigkeit (realisability) aufgestellt, die die Verbindung zwischen begrifflicher Struktur und technischer Verwirklichung beschreiben. Ohne auf die Bedingungen im einzelnen einzugehen, wollen wir nur kurz mitteilen, daß alles dasjenige, was sich in finiten und vollkommen eindeutigen Begriffszusammenhängen sagen läßt, auch in einer kybernetischen Maschine realisiert werden kann. Da man immer wieder hört, daß Maschinen zwar vieles leisten können, aber daß es ihnen grundsätzlich unmöglich ist, im schöpferischen Sinne tätig zu sein, so ist auf Grund der McCulloch-Pittschen Untersuchung zu sagen, daß, wenn jemand eine solche Behauptung aufstellt und in finiter und präzise eindeutiger Aussage angeben kann, was er unter *schöpferisch* versteht, dann kann der Ingenieur eine Maschine bauen, die diese Eigenschaft besitzt. Ist aber der Skeptiker nicht in der Lage, genau anzugeben, was er meint, dann ist es ganz unsinnig, vom Kybernetiker zu erwarten, daß er etwas konstruiert, was für ihn ein undefinierbares Geheimnis bleiben soll. Mystische und mythologische Termini sind in der Maschinentheorie sinnlos. Man sieht also, die ganze Fragestellung, ob Maschinen Schöpferisches leisten können oder nicht, kann weder im positiven noch im negativen Sinne entschieden werden, weil die Fragestellung, auf dem Boden der Kybernetik überholt ist. Sie ist aus der klassischen Dichotomie von Stoff und Geist geboren. Die Kybernetik entscheidet sich hier weder für eine idealistische noch eine materialistische Antwort, sondern sie weist die ganze Fragestellung als irrelevant ab. Sowohl in Amerika wie in Europa erscheint die Kybernetik dem, der nicht zu ihrer Esoterik Zugang gefunden hat, als eine grob physikalistische Theorie; so etwa in dem Buch von *Karl Steinbuch* »Automat und Mensch« oder in dem umfangreichen Werk von *Georg Klaus* »Kybernetik in philosophischer Sicht«. Demgegenüber hatte schon *W. Ross Ashby* in seiner »Introduction to Cybernetics« ganz unmißverständlich festgestellt: »*Cybernetics deals with all forms of behaviour insofar as they are regular, or determinate, or reproducible. The materiality is irrelevant, and so is the holding or not of the ordinary laws of physics. The truths of cybernetics are not conditional on their being derived from some other branch of science. Cybernetics has its own foundations cybernetics might, in fact, be defined as the study of systems that are open to energy but closed to information and control, systems that are ›information-tight‹.*« Ashby ist der Gesichtspunkt der Irrelevanz der Materialität so wichtig, daß er auf späteren Seiten noch einmal darauf zurückkommt und wiederholt: *Cybernetics is not bound to the properties found in terrestrial matter,*

²⁸ a.a.O., S. 19.

nor does it draw its laws from them.«^[29] (Kybernetik beschäftigt sich mit allen Formen von Verhalten, soweit sie regelmäßig oder re produzierbar sind. Die Materialität ist irrelevant, ebenso die Gültigkeit der gewöhnlichen Gesetze der Physik ... Die Wahrheiten der Kybernetik sind nicht abhängig von irgendeinem andern Wissenszweig. Kybernetik hat ihre eigenen Grundlagen ... De facto könnte man Kybernetik definieren als die Untersuchung von Systemen, die offen für Energie, aber geschlossen in bezug auf Information und Kontrolle sind ..., Systeme, die informationsdicht sind. ... Kybernetik ist nicht gebunden an die Eigenschaften, die man in irdischer Materie findet, noch leitet sie ihre Gesetze von ihnen ab.)

Es ist besonders wichtig, auf die indifferente Haltung der Kybernetik gegenüber dem Materialitätsproblem hinzuweisen, weil wir hier erst zum philosophischen Kern der Kybernetik und zu der in ihm implizierten neuen Weltanschauung vorstoßen. Die klassische zweiwertige Rationalität, aus der sich unser bisheriges wissenschaftliches Weltbild entwickelt hat, beschreibt, wie wir gar nicht oft genug betonen können, ausschließlich ein subjektloses Universum, aus dem alle Ichheit und Selbstreflexivität abgezogen ist. Bewußtsein und Geist ist etwas kompromißlos Außerweltliches, sei das die menschliche Seele oder sei das der Geist Gottes. Ihnen steht die materielle Welt als die undurchdringliche Finsternis der Hyle, des bloßen formlosen Stoffs gegenüber, an dem sich das ewige Licht in vielfacher Strahlung bricht, um so – reflektiert von der Hyle – in seine ewige unirdische Heimat zurückzukehren. Nichts anderes bleibt dem ewigen Lichte übrig, denn *die Finsternis hat es nicht begriffen.*

Die Kybernetik aber redet von einem Licht, das die Finsternis begreifen muß und kann, denn Licht und Finsternis sind genau dasselbe nur in antithetisch-dialektischen Stadien der Reflexion. Wenige verschwebende Ahnungen davon haben die Geistesgeschichte des Abendlandes begleitet. Sie sind bis dato häretische Visionen geblieben, und sie haben auf die Entwicklung des letzten geistigen Produktes der östlichen Hemisphäre, nämlich die abendländische Technik, keine Wirkung gehabt. Hier sei nur an eine einzige jener Ahnungen erinnert, weil ihr in der Zukunft vielleicht doch noch eine Wirksamkeit beschieden sein könnte. Wir meinen den Standpunkt von *Johannes Damascenus*, den er im Ikonoklasmusstreit eingenommen hat. Er sah in der Verwerfung des Bilderdienstes eine »*Verachtung der Materie, die der Gott-Logos doch hypostatisch mit sich geeint hat.*«^[30] Hier wird mystisch begriffen, daß mit der klassischen Dichotomie von Geist und Stoff noch nicht das letzte Wort in der Geschichte des Denkens gesprochen ist. Aber erst in Amerika ist mit dieser Perspektive dort, wo es am härtesten und unbestechlichsten zugeht, nämlich in der Maschinentheorie, ernst gemacht worden. Und während Science Fiction nur vermittels der freischwebenden Phantasie dem Geist der Frontier Ziele steckt, die nie erreicht werden können, hat die Kybernetik die seriöse Aufgabe übernommen, die Frontier Schritt für Schritt mit wiederholbarer Technik und nachprüfbarer rationalen Methoden ins bisher Unbetretene hinauszuschieben.

²⁹ William Ross Ashby: »An Introduction to Cybernetics«. John Wiley & Sons, New York 1965, S. 1, 4 und 60.

³⁰ Vgl. »Die Theorie der ›mehrwertigen‹ Logik«, in: Philosophie sche Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. (Ed. R. Berlinger und E. Fink) 1971, 111, S. 129-131.

Es ist alles andere als ein Zufall, daß die Sowjetunion nach anfänglicher Feindseligkeit die kybernetische Weltperspektive übernommen hat.^[31] Beide – Amerika sowohl wie Rußland – haben in den tieferen und zukunftssträchtigen Schichten ihrer Existenz nicht nur das Eine gemeinsam: die Tendenz zu einer totalen Abwendung von der bisherigen Geschichte des Menschen. Nein, die Gemeinsamkeit erstreckt sich auch auf das Motiv dazu. *Es ist die auf beiden Seiten erfahrene Enttäuschung über die Unfähigkeit des klassischen Bewußtseins, die Subjektivität aus ihrem supranaturalen Ort des Verbergens zu befreien und sie als Phänomen der Innerweltlichkeit, d.h. des Irdischen, zu begreifen.* Auf beiden Seiten ist der welthistorische Bruch, der sich hier vollzieht, noch in seinen Anfangsstadien, und Amerika und Rußland leiden beide darunter, daß der emotionale Halt, den die klassische Mythologie des Überirdischen dem Menschen bisher gegeben hat, noch nicht durch Neues ersetzt ist. Hier bleibt ein fundamentales Bedürfnis vorerst unerfüllt.

Auf den sehnsüchtigen Blick nach rückwärts, dem man in Amerika immer noch begegnet, haben wir oft genug hingewiesen. Ihm entsprechen auf der russischen Seite komplementäre Phänomene. (Siehe *Dostojewski*) Es würde den Rahmen dieser Darstellung völlig sprengen, anhand der Aussagen russischer Gelehrter, die sich mit der weltanschaulichen Bewertung der Kybernetik befassen, nachzuweisen, mit wie erstaunlich konservativen Augen der Marxismus die Kybernetik noch betrachtet. Dazu kommt eine wie es bis dato scheint, nicht überwindbare Furcht, den dialektischen Materialismus über das bisher erreichte Stadium begrifflich weiterzuentwickeln. Das betrifft besonders den Marxismus. Im Leninismus scheint, was die Theorie der Dialektik angeht, die Gewalt der Vergangenheit bereits geringfügig schwächer geworden zu sein. Immerhin sind die traditionellen Bindungen an alte Denkgewohnheiten immer noch kräftig genug zu verhindern, daß die Vertreter des dialektischen Materialismus zu der Einsicht kommen, daß sich bei ihnen in einem ganz anderen geschichtlichen Medium der gleiche Prozeß abspielt, der in Amerika durch Manifest Destiny eingeleitet worden ist. Der angebliche »ideologische Gegensatz« zwischen Amerika und Rußland ergibt sich aus der Tatsache, daß der geistige Ablösungsprozeß von der bisherigen Geschichte des Menschen sich in beiden Fällen mit sehr unterschiedlichen Mitteln vollziehen muß. In Amerika suchte sich dieser Prozeß für sein Auslösestadium eine Weltgegend, die von der östlichen Hemisphäre durch einen Ozean getrennt war und die kaum nennenswert von einer vergangenen Geistesgeschichte belastet sein konnte. Ein kultureller Neuanfang bot sich ganz von selbst an. Bei dem parallelen Ereignis in Rußland aber geht es darum, daß hier die bisherige Geistesgeschichte der östlichen Hemisphäre sich auf ihrem eigenen Boden selbst liquidieren muß. Damit aber ist für das Russentum ein viel intimerer Kontakt mit dem gegeben, was bisher gewesen war. Das mußte zu fundamentalen Unterschieden zwischen der russischen und

³¹ Die radikalste Formulierung, zu der sich der Marxismus aufgeschwungen hat, ist wohl die: »Die Kybernetik bestätigt den dialektischen Materialismus, die Kybernetik hat den dialektischen Materialismus zur Grundlage, die Kybernetik benötigt den dialektischen Materialismus.« Georg Klaus: »Kybernetik in philosophischer Sicht«. Dietz Verlag, Berlin 1963, S. 51. Die Kehrtwendung ist erstaunlich schnell erfolgt, denn noch 1954 konnte man im »Philosophischen Wörterbuch« (Moisevic Rosental & Pavel F. j. Kratkij, 4. Ed.) der marxistisch-leninistischen Denker lesen: »Die Kybernetik ist eine reaktionäre Pseudowissenschaft, erfunden in den USA ...« Es ist einfach so: der originäre Zugang zu einem neuen Weltbild erfolgt im Russentum durch die Theorie der Dialektik. Die Kybernetik kommt erst an zweiter Stelle. In Amerika ist es umgekehrt. Hier erfolgt der Durchbruch durch die Kybernetik und von einem Verständnis der Dialektik ist man noch weit entfernt.

amerikanischen Entwicklung führen. Und auf sie allein richtet sich das Interesse der »Ideologen«.

Es muß aber mit allem Nachdruck darauf bestanden werden, daß es sich bei jenen Unterschieden vom Standpunkte der Weltgeschichte her um Phänomene der Oberfläche handelt, die sub specie aeternitatis gar nichts bedeuten. In größerer historischer Tiefenlage geschieht in beiden Fällen genau dasselbe: es entwickelt sich eine menschliche Haltung, die ihre Quelle in einer das ganze Dasein umfassenden Enttäuschung in bezug auf sich selbst und auf den ganzen Weltlauf hat. Sie ist den untersten Schichten der beiderseitigen Existenzen gemeinsam, und ihre Folgen vollziehen sich dort mit einer unbarmherzigen Nachdrücklichkeit, von der das beiderseitige Tagesbewußtsein sich noch keine adäquate Vorstellung machen kann. Man will nicht mehr, was der Mensch bisher gewollt hat. Das und nur das ist beiden Seiten vorläufig gemeinsam. Aber da die Identität dieser welthistorischen Tendenz vorläufig auf keiner Seite ins Bewußtsein gehoben ist, werden ihre Symptome falsch gedeutet, und es ist deshalb bisher auch nicht gelungen, eine Philosophie zu entwickeln, in der sich das gemeinsame Ziel in Worte fassen läßt.

Wer die innige Verbindung der klassisch-zweiwertigen Logik, mit den metaphysischen Schöpfungen der Vergangenheit kennt, wird sich von selbst sagen, daß sich eine neue sich begrifflich artikulierende Weltanschauung nicht konstituieren kann, ohne zu gleicher Zeit eine neue Logik aufzubauen. Der Autor dieser Selbstdarstellung hat seit Jahrzehnten nachzuweisen versucht, daß der Weg zu einer neuen Logik über das Phänomen der Mehrwertigkeit zu gehen hat. ja, er hat ursprünglich sogar geglaubt, daß Mehrwertigkeit überhaupt in der Lage ist, die neuen weltanschaulichen Bedürfnisse zu befriedigen. Diesen Standpunkt hat er noch in »Idee und Grundriß ...« vertreten. Aber schon im Sommer 1960 war dieser, sein Glaube, erschüttert. Und im Oktoberheft 1960 der Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaften veröffentlichte er einen äußerst knapp gehaltenen Artikel von etwa 5 Seiten, der unter dem Titel »Ein Vorbericht über die generalisierte Stellenwerttheorie der mehrwertigen Logik« erschienen ist.^[32] Dieser Vorbericht sollte ihm die Priorität einer Entdeckung sichern. Diese Entdeckung befaßte sich mit dem Nachweis, daß es jenseits der Mehrwertigkeit noch eine tiefere Dimension der transklassischen Logik gäbe, zu der die Werte nur eine Vordergrundkulisse bildeten. Er nannte die logischen Erscheinungen, die jenseits der Wertdimension auftreten, damals noch »Reflexionsmuster« — eine Bezeichnung, die nach einer Weile durch den schon erwähnten Terminus Kenogramm ersetzt wurde. Er hätte es mit seinen Prioritätssorgen gar nicht so eilig haben brauchen. Die neue Theorie, die nachwies, daß die alte Logik nur ein kenogramatisches Fragment sei, ist bis heute mit eiserner Beharrlichkeit (den Osten nicht ausgenommen) ignoriert worden.

Von Mehrwertigkeit ist zwar seit 1920 allerhand geredet worden, aber die diesbezüglichen logischen Bemühungen gehen auch heute noch mit vollkommener Selbstverständlichkeit darauf, aus, Mehrwertigkeit im Rahmen der klassischen Tradition zu interpretieren.

Es kam niemandem in den Sinn, die mehrwertige Logik als Vehikel einer neuen Weltanschauung einzusetzen, weil der Sinn für den unzerreißbaren Zusammenhang einer gegebenen Logik mit einer bestimmten Weltanschauung heute überall verloren gegangen ist. Es ist kindisch zu behaupten, man habe die klassische Metaphysik abgeschafft, solange

³² Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft. Stuttgart 1960, 1, 4, S. 99-104.

man die Logik, die aus dieser Metaphysik entsprungen ist, immer noch als das Organon der eigenen Rationalität benutzt. Beharrt man bei der klassischen Logik, bleiben eben die Fragestellungen der alten Metaphysik bestehen, so sehr einem auch die bisher gegebenen Antworten mißfallen. Das ist das gegenwärtige Verhältnis zwischen Idealismus und Materialismus: jede Seite hält die Antworten, die der Gegner auf die Rätselfragen der Philosophie gibt, für falsch; aber keiner Seite fällt es in ihrer Selbstgerechtigkeit ein, sich Rechenschaft darüber zu geben, ob nicht vielleicht, die ganze Fragestellung, aus der die Unversöhnlichkeit der Antworten entspringt, längst überholt ist. *Eine neue Fragestellung entspringt ausschließlich aus der Konzeption einer neuen Logik.* Aber gerade hier hat die mathematische Logik des späten 19. und des 20. Jahrhunderts hilflos versagt. Zwar ist man längst an die Grenzen des klassischen Denkens vorgestoßen und ist – ohne es zu wissen – mit Transklassischem in Berührung gekommen. Aber dort wo Neues auftauchte, hat man sich verzweifelt bemüht, es im Sinne der älteren Tradition zu deuten und in den ererbten weltanschaulichen Rahmen einzuordnen. Solchen Bemühungen kam – wie der Autor in Vorträgen und Essays oft genug dargelegt hat – eine Eigenschaft des Transklassischen entgegen, die direkt dazu verführte, sich hier auf Irrwege und in Sackgassen zu begeben. Diese Eigenschaft war schon Kant bekannt, und er nennt sie in der Abteilung der Kritik der reinen Vernunft, die von der transzendentalen Dialektik handelt, den *transzendentalen Schein*, der seinen Sitz in der reinen Vernunft selbst hat. Es ist tief charakteristisch für die philosophische Leere der symbolischen Logik, die mit erheblicher Arroganz auf die ältere Logik und insbesondere auf die schüchternen Versuche der sogenannten Logik der Geisteswissenschaften herabsieht, daß in ihr von dem Problem des transzendentalen Scheins überhaupt nicht die Rede ist. Auf Grund dieser Kantischen Konzeption hat der Autor von »Idee und Grundriß ...« die Unterscheidung von bona fide und von Pseudo-Objekten eingeführt und darauf bestanden, daß für die Behandlung beider Objektkategorien unterschiedliche Logiken zuständig seien. Die zweiwertige Logik allein – so hat er ausgeführt – wird ausschließlich den bona fide Objekten gerecht; sie versagt aber total gegenüber dem Phänomen der Pseudo-Objektivität, die sich aus dem transzendentalen Schein ergibt. Und es ist gerade die Objektivitätskomponente am Pseudo-Objekt, die immer wieder dazu verführt, logische Eigenschaften der Mehrwertigkeit im klassischen Sinne deuten zu wollen.

Was hier fehlt, ist das spirituelle amerikanische Grenzerlebnis, das dem klassischen Erbe entschlossen den Rücken wendet, aber dessen konsequente Entwicklung, wie wir weiter oben ausführten, durch den ängstlichen Rückblick auf die europäische Tradition vorläufig noch an seiner Entfaltung gehindert ist. Was den dialektischen Materialismus anbetrifft, so zeigt er in seiner logischen Struktur ein deutliches Janusgesicht. Ohne die klassische Logik kann er überhaupt nicht entwickelt werden. Bleibt er aber bei ihr stehen, verscherzt er sich allen Anspruch, in Neuland zu führen. Gerade das aber ist es, was *Hegels* Dialektik suggeriert: ein total Neues! Man fühlt ganz intensiv, daß die Dialektik noch Geheimnisse eines tieferen Weltverständnisses birgt, gegenüber denen die Denkformen der klassischen Logik versagen. Aber auch hier hat ein mehr oder weniger bewußtes Hängen an der Vergangenheit blind gemacht gegenüber theoretischen Mitteln, die vielleicht eine Annäherung an das noch Unerschlossene gewährleisten könnten. In *Marxens* berühmter und bis zum Überdruß zitierter 11. These zu *Feuerbach* verbirgt sich eine unterirdische Angst vor dem Begriff. Man will der Tyrannei des Denkens entfliehen, indem man sich der Handlung und der Weltveränderung zuwendet. Dazu leistet die Tradition der klassischen Weltdeutung eine ganz großartige Hilfestellung. Denn in dieser Tradition ist unermüdlich darauf hingewiesen worden, daß sich das eigentlichste und tiefste Wesen der

Welt ewig dem Begriff entzieht und daß man ihm nur in der »Ahndung« begegnet. Von dieser speziellen romantisch mystischen Ausflucht will der Marxismus und Leninismus zwar nichts wissen, aber die in der zweiwertigen Tradition manifestierte Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung des Begriffs ist ihm hochwillkommen. Man bleibt vor gefährlichen Wagnissen des Geistes bewahrt. Zu solchen Wagnissen fordert die transklassische Rationalität der Mehrwertigkeit allerdings heraus. Deshalb auch ist eine ernsthafte Analyse der Theorie der Hegelschen Dialektik vermittels mehrwertigen Strukturen in der Sowjetunion nie versucht worden. Ein Beispiel dafür ist das schon erwähnte Büchlein von A. A. Sinowjew »Über mehrwertige Logik«. In einer englischen Übersetzung der originalen russischen Version entdeckte der Autor überdies einen Angriff auf sich. Seine Stellenwerttheorie der Logik, so wie sie in dem Aufsatz »Die Aristotelische Logik des Seins und die nicht-Aristotelische Logik der Reflexion« 1958 in der Ztschr. f. Philosophische Forschung^[33] veröffentlicht wurde, könne ignoriert werden, meint der Russe, weil sie den Eigenschaften bestimmter logischer Funktoren widerspräche. Die erste Auflage des Sinowjewschen Werkes kam in Moskau im Jahre 1960 heraus. Es ist die Ironie der Situation, daß genau in dem gleichen Jahre vom Autor die generalisierte Stellenwerttheorie veröffentlicht wurde, in der gezeigt wurde, daß die beanstandeten Funktoren sehr wohl in die neue philosophische Interpretation der mehrwertigen Logik passen. Es sind diejenigen Funktoren, die in dem 1962 veröffentlichten Essay »Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations«^[34] dann unter der neuen Bezeichnung der *Transjunktion* auftreten. Die deutsche Ausgabe des Sinowjewschen Buches entspricht der russischen Neufassung von 1968. Der russische Logiker hätte also Zeit genug gehabt, seine sachlich unrichtige Behauptung von 1960 zu revidieren. Stattdessen findet die Stellenwerttheorie in der deutschen Ausgabe des russischen Werkes überhaupt keine Erwähnung mehr. Wir sehen in den eben erwähnten Daten, wie bereits bemerkt, auch auf östlicher Seite Symptome eines Nichtloskommenkönnens von einer Jahrtausende alten Vergangenheit, gegenüber der man aber doch das dumpfe Gefühl hat, daß sie einer abgelebten Weltepoche angehört. Was auf dieser Seite noch fehlt, ist eine souveräne Kritik des Marx-Engelschen Erbes, in der man ungefähr den folgenden Standpunkt einnehmen müßte: Das gar nicht zu überschätzende philosophische Verdienst des Marxismus und Leninismus besteht darin, daß durch ihn die Herrschaft des Idealismus endgültig gebrochen wurde, indem sie zeigten, daß diese letzte Mythologie des Menschen eine *Widerspiegelung*, also eine Gegen-Mythologie besitzt. Alle idealistischen Aussagen *Hegels* enthalten implikativ in sich selbst eine materialistische Gegenaussage Und man begegnet bei *Marx* auch dem sehr deutlichen Gefühl, daß hinter dem Schleier dieser Gegenaussage neue Länder des Geistes liegen. Aber darüber redet man nur. So wie Moses das gelobte Land nur in der Ferne erschaute, ist es der marxistisch-leninistischen Vision bisher nicht gelungen, den philosophischen Weg in jenes Neuland zu finden, das jenseits der philosophischen Alternative von Idealismus und Anti-Idealismus (d.h. Materialismus) liegt. Die Tatsache, daß man es immer noch für nötig hält, den Idealismus aufs heftigste zu bekämpfen, zeigt deutlich, wie sehr man sich mit dem Idealismus bis dato in der ontologischen Fragestellung einig weiß, die man lediglich mit umgekehrten Vorzeichen zu beantworten sucht. Weder auf der amerikanischen noch auf der russischen Seite hat man sich bisher zu der klaren Erkenntnis durchgerungen, daß es hier längst nicht

³³ Bd. XII, S. 360-407.

³⁴ Erschienen in »Self-Organizing Systems«. (Ed. M. C. Yovits, G. T. Jacobi, G. D. Goldstein) Spartan Books, Washington D. C 1962, S. 313-392.

mehr um ein Abweisen alter Antworten geht, sondern um die Einsicht, daß die *Fragen*, nach deren Beantwortung der Mensch der bisherigen Geschichte gedürstet hat, nicht die primordialen Fragen des Daseins sein können, weil sie sich nur an ein kümmerliches Bruchstück der Wirklichkeit – die radikale Objektivität – richten, das irrtümlich für das Ganze der Realität genommen wird.

Weder auf der idealistischen noch auf der materialistischen Seite ist das theoretische Verständnis heute bis zu dem Punkte fortgeschritten, wo man sich deutlich klar darüber ist, daß man – gesehen durch die Brille der klassischen Logik – ein Fragment der Welt für die ganze Welt hält. Im Idealismus darf ein solcher Gedanke gar nicht aufkommen, weil die ontologische Unfertigkeit dieser Welt ja ihr Pendant im überirdischen Jenseits hat, dessen Notwendigkeit so erwiesen wird und das so wunderbar als Obdachlosen-Asyl für alle jene ontologischen Daten dienen muß, die man im diesseitigen Weltfragment nicht unterbringen kann. Die Vertröstung auf das Jenseits schneidet alles ontologische Weiterfragen ab. Im Amerika des Frontier-Geistes hat das dazu geführt, daß man sich von den letzten ontologischen Fragen gelangweilt fühlt – sie führen ja doch zu keiner fruchtbaren Antwort. Aber Mangel an ontologischer Problemsicht ist noch lange keine Überwindung der klassischen Tradition. Auf der Seite des dialektischen Materialismus muß man dieselbe Abneigung zum ontologischen Weiterdenken konstatieren. Man ruht auf seinen Lorbeeren aus, nachdem man den lieben Gott und das Himmelreich abgeschafft hat. Vorläufig jedoch sucht man vergeblich nach der Einsicht, daß jene Abschaffung für den Materialismus Denkverpflichtungen aufleben läßt, die sich *als* Denkverpflichtungen bisher nur deshalb nicht zum Worte melden durften, weil sie das Reservat der göttlichen Weisheit sein sollten. Das wenigstens wollte uns die klassische Tradition einreden. Diese transzendente Entlastung und Genügsamkeit des Denkens, die der Idealismus durch die Berufung auf Gott rechtfertigt, möchte sich der dialektische Materialismus nun auch leisten, indem er jene übermenschliche Weisheit des göttlichen Geistes jetzt der Materie in die Schuhe schiebt. Wenn die Materie alle Antworten hat und für sich selbst reserviert, besteht auch hier wenig Anreiz, über Fragen nachzudenken, die das Übermenschliche und Außermenschliche betreffen. Überdies spielt die Materie dann dieselbe Rolle, die der religiös empfindende Mensch seinem Gott zuweist. Man hat dann bloß das Wort gewechselt und folgt einem andern terminologischen Geschmack. Auf dieser gegenwärtigen Stufe liefert der dialektische Materialismus nur die Gegen-Mythologie zum Idealismus.

Was dem dialektischen Materialismus der Moderne fehlt und weshalb sein Gesichtsbild eine erhebliche Erweiterung und Fortentwicklung fordert, ist eine konsequente Durchdenkung der Logosidee. Wir hatten bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die alten Texte von einem neuen Himmel und nicht bloss einer neuen Erde sprechen. Aber die abendländisch-materialistische Tradition ist sich mit dem durch die Kybernetik bereicherten Pragmatismus Amerikas ganz einig, daß es ausschließlich auf die neue Erde ankommt. Was es bedeuten könnte, wenn auch von einem neuen Himmel die Rede ist, darüber hat man sich im Wettstreit der Ignoranz überhaupt keine Gedanken gemacht.

Aus dem
handschriftlichen
Manuskript von
Gotthard Günther:

Vorwort zu *Beiträge zur
Grundlegung einer
operationsfähigen
Dialektik*, Band 3,
Hamburg 1976.

Tatsächlich aber liegt in der Konzeption des dialektischen Materialismus ein nur halb begriffenes Bestreben, über den durch die klassische Tradition diktierten Gegensatz von Idealismus und Materialismus und damit auch über seine ersten Interpreten hinauszukommen. Das Neue, wonach man sucht, ist dem alten Geisteserbe so weltfern, daß weder der auf dem Kopfe stehende noch der auf die Füße gestellte *Hegel* mehr als ein Eingangstor in das Neuland sein kann. Das ist im dialektischen Materiebegriff heute schon in schwachen Umrissen angedeutet. Wir lesen in dem Philosophischen Wörterbuch, das *Georg Klaus* und *Manfred Buhr* herausgegeben haben. »Die einheitliche Materie existiert nicht als eine selbständige metaphysische Substanz, sondern nur in der Mannigfaltigkeit ihrer unendlich vielen qualitativ unterschiedlichen Entwicklungsformen. Es gibt keine Materie als solche: ›Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff der Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts bloß Sinnlich-Existierendes.« Aus diesem Grunde hat auch ›die Materie als solche ... noch niemand gesehen oder sonst erfahren, sondern nur die verschiedenen, wirklich existierenden Stoffe und Bewegungsformen ... Worte wie Materie und Bewegung sind nichts als *Abkürzungen*, in die wir viele verschiedene, sinnlich wahrnehmbare Dinge zusammenfassen nach ihren gemeinsamen Eigenschaften.« (*Marx-Engels* 20, 519, 503)«³⁵

Hier wird ganz deutlich und unmißverständlich gesagt, daß Materie nur in Qualitätsunterschieden »existiert«. Andererseits aber wissen wir von der Hegelschen Logik her, daß die Urqualitäten der Welt Sein und Nichts sind. Und weiter wissen wir von *Hegel*, daß beide miteinander in einem symmetrischen Umtauschverhältnis stehen. Was Sein ist, kann als Nichts verstanden werden, und was wir einmal als Nichts erfahren, kann das andere Mal als Sein auftreten.

Diese lange Vorbereitung war notwendig, um den Leser zum Kern der Philosophie des Autors hinzuführen, jener Philosophie, die über seine logischen Arbeiten hinausgeht und in der er seit etwa 1968 seine Weltanschauung entwickelt hat. Schon seit dem Anfang der 60er Jahre hat er entdeckt, daß ihn sein Denken immer weiter vom Idealismus weggetragen hat, und er hat sich selbst gelegentlich als dialektischen Materialisten bezeichnet – allerdings immer mit dem Proviso, daß dieser Materialismus, so wie er heute in den besten und tiefsten Köpfen verstanden wird, nicht mehr als ein Durchgangsstadium zu einer Philosophie sein könne, die den heutigen Gegensatz zwischen dem idealistisch und dem materialistisch interpretierten *Hegel* weit hinter sich gelassen und alles Interesse an dieser Kontroverse verloren hat. Jeder, dem diese Problematik noch relevant erscheint, bleibt unrettbar in der klassischen Tradition stecken, gleichgültig ob er sie orthodox oder häretisch bewertet. Ein Philosoph kann sich in tiefem Irrtum über seine eigenen letzten Ziele befinden, und der Autor gesteht, daß das bei ihm ein langes Leben der Fall gewesen ist. Als er sein erstes Buch »Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik« schrieb, war er ganz überzeugter Idealist, und als er mit den Arbeiten für »Idee und Grundriß ...« begann, glaubte er es auch noch zu sein, – freilich bereits in einer modifizierten Form. Es hatte sich bei ihm schon die Überzeugung durchgesetzt, daß der Idealismus in der tradierten Form, die auch *Hegel* und *Schelling* noch einschloß, nicht lebensfähig mehr sei, aber er traute dem Idealismus damals noch eine Wandlungsfähigkeit und unausgeschöpfte Reserven zu, die ihn über die gegenwärtige Krise hinwegtragen

³⁵ Philosophisches Wörterbuch (Ed. Georg Klaus und Manfred Buhr). VEB, Leipzig 1969, S. 701 f.

könnten. Wenn wir sagen, daß der Idealismus sich bisher in zwei Stadien entwickelt hat – nämlich erst auf der Platonisch-Aristotelischen Stufe und dann in einer zweiten Version als transzendental-spekulativer Idealismus des Viergestirns der *Kant, Fichte, Hegel* und *Schelling* – so schien – es nicht ganz unberechtigt zu hoffen, daß dem Idealismus die Kraft innewohnen könnte, eine dritte Geistesgestalt aus sich zu entwickeln. Der Autor weiß heute, daß diese Hoffnung ihn getäuscht hat. Der Idealismus hat sich im Übergang zum dialektischen Materialismus selbst liquidiert. Denn der letztere ist nicht etwas, was an den Idealismus von außen her herangetragen worden ist, sondern eine systemimmanente Notwendigkeit, die in der Hegelschen Logik und in der Altersphilosophie *Schellings* deutlich zutage tritt, und die wohl von *Lenin* am schärfsten gesehen worden ist. Der Autor muß gestehen, daß er zuerst blind gegen diese Konsequenzen war, obwohl ihn seine eigene Arbeit an der Logik hätte eines Besseren belehren können. Was dem Idealismus die Lebensfähigkeit über die erste Platonische Stufe hinaus sicherte, war die Kontinuität der logischen Tradition durch das Zweiwertigkeitsprinzip, das sich auch im transzendentalen Idealismus unangetastet erhielt. Man darf ruhig sagen: Idealismus ist identisch mit der Definition von Rationalität als Zweiwertigkeit. Und in diesem Sinne ist der *Marxismus* und *Leninismus*, da er an dieser Definition von Rationalität noch immer verzweifelt festhält, theoretisch nichts weiter als ein Idealismus mit negativem Vorzeichen. Der Autor hält das nicht unbedingt für ein abschätziges Urteil. Der materialistische Gegen-Idealismus ist ein historisch unbedingt notwendiges Stadium des Denkens, in dem demonstriert wird, daß eine philosophische Weiterentwicklung nur dort möglich ist, wo man begriffen hat, daß sich die idealistischen Denkformen *noch einmal*, also im dialektischen Materialismus, wiederholen müssen. Und eben in diesem Wiederholungscharakter weist der dialektische Materialismus, so wie er heute existiert, zwangsläufig über sich hinaus. Er ist als ein Vehikel zu neuen Ufern zu betrachten, aber man wird das Vehikel verlassen, wenn das neue Gestade erreicht ist. Der Autor von »Idee und Grundriß ...« hätte das eigentlich nach der Vollendung des ersten (und einzigen) Bandes wissen müssen, denn das zentrale Thema seiner dortigen Ausführungen gipfelte ja in der Forderung, von der klassisch-zweiwertigen zu einer mehrwertigen Logik fortzugehen. Damit aber war das idealistische Thema automatisch erledigt und auch schon impliziert, daß das materialistische Gegen Thema, *soweit es sich ebenfalls der zweiwertigen Logik bediente*, nur als vorübergehender Träger der Philosophie amtieren könne.

Eine ganz andere Frage ist freilich, wie weit der dialektische Materialismus seine gegenwärtige Gestalt abstreifen und sich dadurch in transklassischen Formen entwickeln könnte, daß er die durch die platonisch-aristotelische Logik suggerierten ontologischen Motive hinter sich läßt. Sein allzu langes Zögern, sich einer mehrwertigen Logik in dem Sinne zu bedienen, wie er vom Autor in »Idee und Grundriß ...« und späteren Schriften dargelegt worden ist, deutet darauf hin, daß man sich vor zu radikalen Schritten scheut, weil man ahnt, daß die Konsequenzen nicht mehr beherrschbar sein würden. Und doch liegen in der dialektischen Materialismustheorie die Ansätze zu einem radikal neuen Weltbild. Wir begegnen hier einer parallelen geistigen Zwiespältigkeit, wie sie die geistige Situation Amerikas beherrscht.

Was im dialektischen Materialismus auf ein neues Weltbild zudrängt, und zwar das gleiche, auf das sich Amerika hinbewegt, ist die Qualitätstheorie der Materie. Für die klassische Theorie hat alles Irdische und Sinnliche eine einzige metaphysische Qualität, und es ist insofern *mono-kontextural*. In andern Worten: seine Rationalität formt ein ontologisches Kontinuum, in dem keine Abbrüche auftreten können. Das Irdische ist qua Irdisches im Prinzip überall gleich zugänglich. Es verstößt gegen den Sinn des Irdischen, daß

es unzugängliche ontologische Orte besitzen könnte. Ontologische Unzugänglichkeit ist vorerst äquivalent mit der Idee eines supranaturalen Jenseits. Nur unter Termini wie Himmel und Hölle verstehen wir im Idealismus das Kontexturfremde. Wenn das Irdische in seiner Gesamtheit die erste metaphysische Qualität darstellt, so erscheint hier das Jenseits als die zweite, die der Welt total entrückt ist. Es gehört nach klassischer Auffassung zu der gegenseitigen Relation dieser ontologischen Universalkontexturen, daß sie ein Rangverhältnis bilden; d.h. sie sind nicht vertauschbar. Andererseits zeigt sich das Verlassen des klassischen Weltbildes bei *Hegel* darin an, daß er die beiden Universalkontexturen, die am Anfang seiner Logik stehen, ausdrücklich als vertauschbar erklärt. Sein und Nichts formen kein Rangverhältnis, wie man erwarten könnte, sondern dieser Philosoph der Dialektik erklärt dieselben ausdrücklich als ein Umtauschverhältnis. Weder steht die Qualität des Seins höher als die des Nichts, noch hat das Nichts ein größeres metaphysisches Gewicht als das Sein, wie die negative Theologie es einstmals wahrhaben wollte. Wenn nun der dialektische Materialismus postuliert, daß uns die Objektivität der Welt nicht als Kontinuität von Materie gegeben ist, sondern nur in der Vielheit der materiellen Qualitäten, so bedeutet das – wenn man diesen Gedanken konsequent verfolgt – nichts anderes, als daß die Wirklichkeit nur *poly-kontextural* begriffen werden kann. Jede Qualität verhält sich zu jeder anderen als Universalkontextur. In anderen Worten: um die Grenze des absolut Unzugänglichen zu erfahren, brauchen wir uns nicht an jenen Abgrund zu begeben, der Zeitlichkeit und Ewigkeit voneinander trennt; die Erfahrung des Unzugänglichen ist vielmehr eine, die ganz und gar innerweltlichen Charakter hat und der nichts Supranaturales anhaftet! Schon das Diesseits enthält ontologische Orte, die von einer gegebenen Position her genauso unerreichbar sind, wie für den Gläubigen der Thron Gottes eine Unnahbarkeit bedeutet, zu der im Zeitlichen nirgends ein Weg hinführt.

Eine monokontexturale Welt ist eine tote Welt, und der Tod ist das überall Zugängliche: ein anderer Ausdruck dafür, daß alles Lebendige sterben muß. Das Phänomen des Todes bedeutet vom Standpunkt des Logikers nichts anderes als den Übergang aus der Polykontexturalität in das Monokontexturale.

In diesem Augenblick, an dem der Autor an seiner Selbstdarstellung arbeitet, ist das letzte von ihm publizierte Essay ein kurzer Text mit dem Titel »Life as Poly-Contextuality«.^[36] Leben und kontextureller Abbruch im Wirklichen sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für denselben Sachverhalt. Was jenseits dieses Abbruchs liegt, ist schlechterdings unzugänglich. Was hier gemeint ist, muß jedem sofort deutlich werden, wenn wir auf eine ganz alltägliche Erfahrung hinweisen. Für jedes erlebende Ich ist die innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein ebenso zugänglicher Raum wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben. In beiden Fällen stehen wir am Rande eines Kontexturabbruches, der in keinem Fall größer oder geringer ist als in dem anderen. Der Gegensatz von Ich und Du bedeutet eine Qualitätsdifferenz, was nichts anderes als einen Kontexturabbruch bedeutet.

In dieser letzten transzendentalen Perspektive vereinigen sich die weltanschaulichen Tendenzen Amerikas und Rußlands. Auf beiden Seiten ist der Glaube an ein monokontexturales Weltbild im Verschwinden begriffen. D.h. auf beiden Seiten ereignet sich ein radikaler Säkularisierungsprozeß der Subjektivität, die immer mehr in der Welt des Zeit-

³⁶ Erschienen in der Festschrift für Walter Schulz: »Wirklichkeit und Reflexion«. Günther Neske, Pfullingen 1973, S. 187-210.

lichen aufgesogen wird. Es ist evident, daß damit die Idee eines supranaturalen Jenseits als Heimat der Seele mehr und mehr überflüssig werden muß.

Ein heute schon möglicher Rückblick zeigt, wie überreich an Gefühl, aber wie begrifflich arm dieses vergehende Weltbild gewesen ist. In seinem Denkbereich gingen nur zwei Urqualitäten ein, die sich allerdings in einer unabsehbaren Vielheit von sprachlichen Varianten bemerkbar machen. Die kompromißloseste Formulierung ist die Hegelsche von Sein und Nichts. Aber auch in dem Gegensatz von Seele und Ding, von Sinn und Sein, von Zeit und Ewigkeit, von Intensität und Extensität u.a.m. verbirgt sich der Gegensatz dieser beiden primordialen Qualitäten, wobei die eine immer als absolute Transzendenz jenseits eines kontexturalen Abbruchs gegenüber der anderen fungiert.

Das neue transklassische Weltbild unterscheidet sich von dem verflossenen im wesentlichen dadurch, daß die fundamentale ontologische Qualitätsdifferenz, mit der das Denken zu rechnen hat, sich nicht mehr auf zwei Qualitäten beschränkt, sondern daß postuliert wird, daß solche primordialen Abstürze, wie wir sie zwischen Sein und Nichts als eindrücklichste innere Erfahrung erleben, in der uns umgebenden Wirklichkeit in unbeschränkter Anzahl auftreten. Wenn das der Fall ist, dann ist es eben unmöglich, die Unterscheidung von Sein und Nichts als einen Rangunterschied zwischen einer vergänglich niederen und einer unvergänglichen höheren Welt zu deuten. Der universale Kontexturabbruch der klassischen Metaphysik, der eine Welt des Irdischen von einer hypostasiierten Welt des Überirdischen trennt, verliert damit den ungeheuren emotionalen Wertakzent, den er einstmals besessen hat. Das eben Gesagte läßt sich auch anders ausdrücken: Der Übergang von der klassischen Metaphysik zu einem transklassischen Weltbild beruht auf der erwachenden Einsicht, daß wenn wir nach den letzten Gründen des Daseins suchen, wir nicht einem primordialen Rangverhältnis – wie dem von Welt und Gott –, sondern urphänomenalen Umtauschverhältnissen, also Qualitätsabbrüchen begegnen. Unter einem Qualitätsabbruch verstehen wir dabei eine Grenze, an der die arithmetische und logische Darstellbarkeit der intra-kontextuellen Bestimmungen eines Bereiches aufhört. Fragen wir, was jenseits dieses Bereiches ist, so können wir nur noch sagen: es ist anders. Und auf die Frage: inwiefern anders? werden wir in Verlegenheit kommen und vielleicht ungeduldig sagen: ja, das sieht man doch! es ist einfach anders. Und wer dem nicht zustimmen kann, dem ist halt nicht zu helfen. Eine solche Unterscheidung, deren wir uns ganz gewiß sind, aber über deren Grund wir keine Rechenschaft geben können (wir stoßen hier auf die Kontingenz des Objektiven), nennt man eben eine qualitative Unterscheidung. Das strukturelle Kriterium eines Qualitätsunterschiedes ist, daß sich schlechterdings nichts ändert, wenn man die Relationsglieder umstellt. *Hegel* hat großen Wert darauf gelegt, das für die Qualitätsdifferenz von Sein und Nichts zu betonen.

Wenn wir von der Kontingenz des Seins sprechen, so können wir dieser Aussage gar keinen anderen logischen Sinn beilegen, als daß wir uns einem Umtauschverhältnis von völlig ebenbürtigen Relationsgliedern gegenübersehen, von denen statt des einen ebenso gut das andere uns als Aktualität entgegentreten könnte. Warum gerade dies? darauf gibt es keine Antwort. Diese Antwortlosigkeit ist Kontingenz. Sie bedeutet, daß wir in den letzten Gründen des Daseins nie Randordnungen, sondern Entscheidungssituationen begegnen, also einem Freiheitsraum. Objektivität ist nur ein anderes Wort für eine vollzogene Entscheidung. Sein ist gewesene Freiheit, heißt es bei *Schelling*.

Konfrontieren wir zwei Qualitäten wie etwa »süß« und »scharf«, so ist es ganz unsinnig, nach einem elementaren Rangverhältnis zwischen ihnen zu fragen. Und doch hat die

Frage nach dem Rang der Dinge tiefste Lebenswurzeln in uns. Der Autor hat noch lebhafteste Kindheitserinnerungen, in denen er bittere Enttäuschungen erlebte, weil ihm keiner der Erwachsenen sagen wollte, was eigentlich »besser« sei: ein Veilchen, ein Krokodil oder eine Wolke. Noch heute ist ihm das intensive emotionale Bedürfnis nach einer universalen Rangordnung der Dinge in der Welt in der Erinnerung geblieben. Dieses Verlangen nach einer metaphysischen Hierarchie in den Eigenschaften des Seins hat die Kontinuität der bisherigen Geistesentwicklung des Menschen vorwärtsgetrieben und auf gleichem Gleise gehalten. Eine solche Hierarchie ist ausschließlich dort denkbar, wo mit der bewußten- oder unbewußten Voraussetzung gearbeitet wird, daß der Gegensatz der Urqualitäten von Sein und Nichts von höchster nicht zu übertreffender Singularität ist. Nur dann darf das Denken ungestraft die Relation zwischen Sein und Nichts als ein Rangverhältnis deuten. Um die jeweils andere Seite zum Absoluten zu stempeln, muß die eine Seite als monokontexturales Diesseits begriffen werden. Aber das Prinzip der Einmaligkeit ist schon bei *Hegel* verletzt, wenn er neben Sein und Nichts weitere Urqualitäten setzt. Verfolgt man die Hegelsche Logik über das Symmetrieverhältnis von Sein und Nichts hinaus, so entdeckt man, daß immer neue fundamentale Qualitäten (z.B. Wesen) auftreten, an denen sich der dialektische Prozeß fortbewegt. Sie alle haben an der ihnen gebührenden Stelle das gleiche ontologische Gewicht wie Sein und Nichts. Daraus läßt sich nun folgender Schluß ziehen: die primordialen Qualitäten sind ontologische Schnittpunkte ebenso vieler zweiwertiger Universalkontexturen wie wir Qualitätsdifferenzen zählen können. Jede ist von der gleichen Allgemeinheit und Durchgängigkeit wie die monokontexturale Welt des klassischen Universums. Jede hat ihre eigene Objektivität; und zwischen je zweien klafft immer wieder der gleiche ontologische Abgrund wie zwischen dem einmaligen Diesseits und dem supranaturalen Jenseits der älteren Philosophie. Der Anspruch der klassischen Logik, die Objektivität der Welt als eine einzige bruchlose Universalkontextur, jenseits der nur das Absolute west, zu verstehen, wird damit ein für allemal bestritten. Die Wirklichkeit, in der wir leben, besitzt keine solche ungebrochene Kontinuität. An jeder Kontexturschranke erlischt ein Gültigkeitsbereich der klassischen Logik, aber in jeder neuen Universalkontextur tritt er mit *verändertem Positionswert* wieder auf. Eine transklassische Logik hat es im wesentlichen mit der Veränderung dieser Positionswerte zu tun.

Diese Positionswerte definieren unsere Welt als einen *polykontexturalen* Wirklichkeitszusammenhang, in dem die Objektivität einer Kontextur einen gleichwertigen Objektivitätsanspruch einer anderen ausschließt. Objektive Wirklichkeit ist infolgedessen nicht etwas, was als an sich existierend festgestellt werden kann, sondern was als Resultat eines *Deutungsprozesses* erscheint, während der klassische Begriff der Realität aller Deutung enthoben ist. In der Tradition ist Wirklichkeit etwas, was hingenommen, anerkannt und als faktisch registriert werden muß. Wenn es in einem Gedicht von *Agnes Miegel* heißt:

Sieh, keine Antwort find ich in den Psalmen!
Erbarmer aller Welt, sprich: was ist Schein?

so kann dazu nur gesagt werden, daß darauf die Psalmen in der Tat keine Antwort geben. Der Schein besitzt keinen konkurrierenden Realitätsanspruch, wie ihn die Ballade suggeriert.^[37]

³⁷ Agnes Miegel: »Balladen und Lieder«. Eugen Diederichs, Jena 1907, S. 25-28.

Darum hat auch im dialektischen Materialismus ›Materie als solche‹ überhaupt keine ontologische Bedeutung mehr. Materie als solche bedeutete ja Monokontextualität. Ihr Platz wird jetzt von der Vielheit der Qualitäten eingenommen, in denen sie sich allein – polykontextuell – realisiert. Die Frage nach der Wirklichkeit hat sich damit aus einem Rangverhältnis von Schöpfer und Geschaffenem in ein Umtauschverhältnis von qualitativem Sosein und Anderssein verwandelt. Dieses neue Weltbewußtsein ist in einem amerikanischen Science Fiction Roman »What Mad Universe« in sehr eindrücklicher Weise dargestellt. In dieser Erzählung belehrt ein übermenschlicher Computer den Helden, daß die hergebrachte Vorstellung von der Einzigkeit des Universums irrig sei. Es »existiere« eine unendliche Anzahl (monokontextueller) Universen, die relativ zueinander alle in einem Umtauschverhältnis von Wirklichkeit und Unwirklichkeit stünden. Von einem gegebenen ontologischen Ort her gesehen, der ein aktuelles Universum markiert, sei ein anderes Universum nicht real, weil dimensionslos. Wir lesen wörtlich auf den letzten Seiten des Romans: »Dimension is merely an attribute of a universe having validity only *within* that particular universe. From otherwhere, a universe – itself an infinity of space – is but a point, a dimensionless point ...« Vom Realitätsstandpunkt des einen Universums ist ein anderes nur ein Phantasiebild. Gesehen aus dem Realitätsbewußtsein des zweiten Universums aber, sinkt das erste auf das Niveau der Vorstellung herunter. Das könnte noch mit klassischen Ideen zusammengehen; der entscheidende Punkt aber ist und darüber wird der Romanheld ausdrücklich belehrt – dass es sich hier nicht um ein *einziges* Umtauschverhältnis handelt, sondern um eine unendliche Anzahl solcher Wechselverhältnisse zwischen Realität und Irrealität. »There are an infinite number of coexisting universes« sagt der Computer an einer andern Stelle. Und an einer dritten Stelle: »All conceivable universes exist.«^[38] Das letzte Zitat ist besonders bemerkenswert, weil hier Vorstellung und Vorgestelltes völlig gleichgestellt wird, während die klassische Tradition in diesem Fall ein ontologisches Gefälle registrieren will.

Es ist nicht leicht, sich die Konsequenzen eines solchen Weltbildes klarzumachen. Für die klassische Tradition ist Sein überhaupt ein Ausdruck, der nur im Singular gebraucht werden kann. Aus einer solchen metaphysischen Haltung folgt, daß sich Subjektivität für immer und ewig der Anerkennung als Wirklichkeit im Irdischen entzieht und uns nichts anderes übrig bleibt, als ihren Existenzbereich in ein supranaturales Jenseits zu projizieren. Subjektivität als Sein mit gleichberechtigter ontologischer Verwurzelung in dieser Welt *neben* bona fide Objekten ist mit unserer traditionellen Logik schlechthin nicht denkbar. Schreibt man dem Geist aber eine »höhere« Realität zu als den handfesten Dingen, dann versinkt für uns die Welt der empirisch erfahrbaren Dinge als Maya, als wesensloser Schein, wie das die indische Philosophie mit besonderer Eindringlichkeit lehrt. Dieser Schluß der theoretischen Reflexion aber wird durch den Willen und sein Bedürfnis nach Handlung widerlegt. Damit kehrt sich das Wertgefälle um, und der dialektische Materialismus erhebt einen legitimen Gegenanspruch. Beide Positionen vertragen sich ausgezeichnet – wie schon oft bemerkt – mit den isomorphen Eigenschaften der klassischen Logik. Sie sind invers äquivalent.

Nichts in dem Aufbau der klassischen Logik berechtigt uns, die Relation zwischen Positivität und Negation, die der von Objekt und Subjekt entspricht, als Rangverhältnis zu deuten. In der klassischen Negationstafel konstituieren die beiden Werte ein gegenseitiges Umtauschverhältnis.

³⁸ Fredric Brown: »What Mad Universe«, E. P. Dutton & Co., New York 1949, S. 238.

Die hartnäckigen Ansätze zur Abwendung vom klassischen Weltbild, die wir in der amerikanischen und russischen Entwicklung beobachten können, haben ihre Wurzeln in der gemeinsamen Ahnung, daß jedes künftige Weltbild des Menschen auf den Glauben und die Hoffnung verzichten muß, es ließe sich im tiefsten Grunde der Welt das Geheimnis einer Rangordnung von Subjekt und Objekt entdecken. In dieser Ahnung liegt der Schlüssel zum Verständnis der Dialektik. Aus dem Mangel an Rangordnung stammt ihre ewige Bewegung, und aus Mangel an Rangordnung bewegt sie sich nirgends auf ein *summum bonum* hin. Dasselbe transklassische Weltgefühl sucht in der Science Fiction einen Ausdruck. Und hier führt es zu einer überraschenden technischen Wendung des Gedankens: Nur dann, wenn Subjekt und Objekt ontologisch ebenbürtige Seiten eines Systems von primordialen Umtauschverhältnissen sind, kann der Mensch in gleicher Weise technischen Zugang zu beiden haben. Postuliert man hingegen, wie das der Idealismus tut, eine höhere Rangordnung für die Subjektivität, dann bedeutet das unweigerlich, daß man sie allem technischen Zugriff entrückt. *McCulloch* hat einmal in einem Nachtgespräch dem Autor bestätigt, daß er in der Kybernetik eine implizite Widerlegung des Idealismus sähe. Er tat das mit dem Hinweis darauf, daß organischen Systemen die Idee eines *summum bonum* fehle. Und er fügte hinzu: Ich habe das schon seit 1945 gewußt.^[39]

Solange die Idee eines Rangverhältnisses zwischen Geist und Materie das philosophische Denken beherrschte, war die Idee der technischen Machbarkeit »subjektiver« Ereignisse absurd. Nur »tote« Objektivität lag dem technischen Zugriff offen. Subjektivität besaß einen Status der Unantastbarkeit, der überhaupt nicht erlaubte, bestimmte Fragestellungen zu entwickeln. Die Kybernetik ist der radikalste und konsequenteste Ausdruck dafür, daß die weltanschaulichen Instinkte in einer tiefgehenden Verwandlung begriffen sind. Der Glaube an ein metaphysisches Rangverhältnis ist im Verschwinden begriffen, und wenn Subjekt und Objekt gleichwertige Momente am Wirklichen sind, dann ist nicht einzusehen, warum es nicht auch technische Zugänge zur Subjektivität geben soll. Die neue Idee von der Ebenbürtigkeit von Subjekt und Objekt und die Einsicht, daß der gegenseitige Realitätsanspruch von Seele und Ding ein ontologisches Umtauschverhältnis darstelle, liegt der Entwicklung der transklassischen Logik, an der der Autor sein Leben lang gearbeitet hat, zugrunde. Die Lösung des Problems der sich widersprechenden Realansprüche von Subjekt und Objekt ist in der Theorie der Universalkontexturen zu suchen. Die Wirklichkeitssuggestion eines beliebigen Weltdatums, sei es »subjektiv« oder »objektiv«, kann sich immer nur auf diejenige Universalkontextur beziehen, in der das Erfahrungsdatum auftritt. Jenseits der kontexturalen Grenze sind alle ontologischen Ansprüche nichtig. Sein und Nichts am Anfang der Hegelschen Logik sind solche Universalkontexturen; wenn eine Bestimmung in der einen Kontextur als Wirklichkeit auftritt, so ist sie in der anderen Nichts – und umgekehrt.

Aus der Verneinung einer möglichen metaphysischen Rangordnung von Objektivität und Subjektivität ergeben sich nun ganz erstaunliche und sehr umwälzende Konsequenzen. Solange wir z.B. unsere Rechensysteme in einer monokontexturalen Welt entwerfen, folgen für die natürlichen Zahlen nur jene Additions- und Subtraktionsregeln, die uns allen aus dem Elementarunterricht bekannt sind. Diese Zahlen folgen einander in einem Gänsemarsch, dem wir entweder von der kleineren zur größeren Zahl oder umgekehrt

³⁹ Vgl. A Hierarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets. Bulletin of Mathematical Biophysics. Chicago University Press 1945, VII, S. 115-133. Auch in: Embodiments of Mind, MIT Press, Cambridge 1965, S. 41-45.

von der größeren zur kleineren folgen können. Die Idee einer seitlichen Abweichung hat dabei überhaupt keinen angebbaren Sinn. Aber schon vor etwa 20 Jahren hat der amerikanische Mathematiker *J. Barkley Rosser* die Vermutung geäußert, daß, wenn man die Reihe der natürlichen Zahlen statt auf die klassische zweiwertige Logik auf ein mehrwertiges logisches System abbilde, sich dann eine Art von ›Seitwärtsbewegung‹ der natürlichen Zahlen ergeben müsse.^[40] Es ist dem Autor geglückt, diese Vermutung zu bestätigen. In seiner vorletzten Veröffentlichung, die unter dem Titel »Natural Numbers in Trans-Classic Systems« im *Journal of Cybernetics*, dem Publikationsorgan der American Society for Cybernetics, erschienen ist,^[41] hat er den Gedanken entwickelt, daß die Reihe der natürlichen Zahlen sich immer auf eine gegebene Universalkontextur bezieht und in dem Charakter ihres Ablaufs nur für jene Kontextur gültig ist, in der wir sie gerade vorfinden. Da die klassische Welttheorie annimmt, daß sich alle Wirklichkeit hierarchisch in eine einzige Universalkontextur einordnet, ergibt sich damit auch nur jene Zahlenfolge, mit der man uns als Schulanfänger bekanntmachte. Gehen wir von einem monokontexturalen zu einem polykontexturalen Weltbild über, dann müssen wir feststellen, daß sich diese klassische Zahlenfolge in jeder neuen Universalkontextur, die wir unserem Weltbild hinzufügen, nach gleichen Gesetzen wiederholt. Damit aber ergibt sich ein eigenartiges, dem klassischen Zahlbegriff unbekanntes neues Problem. Wir können nämlich fragen: Wie verhält sich eine Zahlenangabe in einer Universalkontextur zu einer beliebigen Zahlenangabe in einer anderen? Oder zu einer Zahlenangabe, die sich nicht auf Bestimmungen innerhalb einer Universalkontextur bezieht, sondern vermittelt der wir Kontexturen selber zählen? Hier stoßen wir auf die Situation, die *J. Barkley Rosser* im Auge hatte, wenn er von einer Seitwärtsbewegung der Zahlen sprach.

Die sogenannten transklassischen Zahlenfolgen ergeben sich dadurch, daß wir uns fragen, in welcher Weise eine Zahl in einer zweiten Kontextur einer Zahl in einer ersten Universalkontextur entspricht, wenn wir dort den Zählprozeß bis zu einer gewissen Quantitätsgrenze vorgetrieben haben. Die Beantwortung dieser Frage erlaubt uns nicht nur, in einem geschlossenen Kontexturzusammenhang zu zählen, sondern auch eine Zahlenfolge zu entwickeln, die aus einer Kontextur in eine andere übergeht. Nach klassischen Vorstellungen dürfte das nicht möglich sein. Denn wenn ich – sagen wir im Sein – Gegenstände zähle, so ist es ganz unsinnig zu erwarten, daß man diesen Prozeß auch im Kontexturbereich des Nichts weiterführen könnte.

Was hier wirklich geschieht, kann im Rahmen dieser Selbstdarstellung unmöglich präzise erläutert werden. Zu diesem Zwecke müßten wir die wichtige Unterscheidung zwischen Elementarkontexturen und Verbundkontexturen und noch andere Hilfsbegriffe einführen. Der Autor kann aber nicht der Versuchung widerstehen, auf eine kindliche Vorahnung dieses Problems aufmerksam zu machen, die ihm einstmals eine schlechte Rechennote in der Arnsdorfer Volksschule eintrug. Er hatte damals in der Schule gelernt, daß eine Kirsche und eine Kirsche zwei Kirschen ausmachten, und daß zwei Berge plus zwei

⁴⁰ American Journal of Physics, IX, 4, 1941. Bildet man nach Rosser die natürlichen Zahlen auf eine mehrwertige Logik ab, so ändert sich selbstverständlich in der Größenordnung nichts. »They merely have some sidewise motion, so to speak.« (Sie haben nur, sozusagen, eine Seitenbewegung) S. 212.

⁴¹ Bd. I, 11 (1971), S. 23-33 und I, 111 (1971), S. 50-62. Scripta Publishing CO., Washington, D.C. Siehe auch »Natürliche Zahl und Dialektik«. In: Hegel-Jahrbuch 1972, Anton Hain, Meisenheim 1972; S. 15-32.

Berge vier Berge ergäben. Der Lehrer wies dabei zwecks Illustration auf die Aussicht in den Schulfenstern, durch die einige Bergkuppen des vertrauten Riesengebirges hereinklickten. Schon für die kindliche Vorstellung lag also der Gedanke nahe, daß ein Zusammensein von mehreren Bergen ein Gebirge ergäbe, und eine Anzahl von Kirschen einen Kirschenhaufen. Das war eigentlich selbstverständlich, aber auf die Dauer auch sehr, sehr langweilig. Da er aber von dem Moment an, in dem er zum ersten Mal in Kontakt mit Buchstaben und Zahlen kam, eine ans Religiöse grenzende Ehrfurcht vor solchen Schöpfungen des menschlichen Geistes empfand, konnte es nicht ausbleiben, daß er sehr schnell auch eine gewisse Enttäuschung über die eben beschriebenen Operationen mit Kirschen und Bergen empfand. Die Arithmetik mußte ganz anderes und Wunderbares leisten können, weshalb er an seinen Lehrer die Frage stellte: Wenn das Zusammensein von vielen Bergen ein Gebirge ergab, was ergäbe dann zahlenmäßig das Zusammensein, wenn man eine Kirche zu einem Krokodil addierte und dazu noch seine Mutter und obendrein ein Zahnweh. (Es ergab sich nämlich, daß gerade zu diesem Zeitpunkt seine Mutter an Zahnschmerzen litt.) Das erschien ihm als eine der Arithmetik würdige und hochinteressante Aufgabe. Als man ihm mitteilte, daß man die vier angeführten Daten eben nur als verschiedene Sachen zusammenzählen könne, hielt er das zuerst für ein Mißverständnis und bestand darauf, daß er keine Sachen, sondern eben Kirchen, Krokodile usw. addieren wolle. Und was ändere sich am Addieren, wenn man das Krokodil durch einen Löwen ersetze? Daß sich dann nichts ändere, wollte er nicht glauben. Später vergaß er das Problem. Er mußte fast 60 Jahre alt werden, bis es für ihn in der biologischen Computer-Theorie in neuer Gestalt wieder auftauchte.

Was weder er noch sein Arnsdorfer Volksschullehrer wissen konnten, war, daß es sich hier in der Tat um ein längst nicht völlig durchdachtes Problem des klassischen Denkens handelte, nämlich des Verhältnisses von Quantität und Qualität. Selbst als er später begann, *Hegel* zu lesen und von dem dialektischen Umschlag von Quantität in Qualität und von Qualität in Quantität erfuhr, blieben ihm, die Konsequenzen jenes Problems, auf das er ahnungslos in seiner Kindheit gestoßen war, noch fast gänzlich verborgen. Heute, im Endstadium seiner wissenschaftlichen Produktion hofft er, eine annähernde Vorstellung wenigstens von dem Umfang jenes Fragenkomplexes zu haben, und er beabsichtigt, diese Selbstdarstellung, in der er versucht hat, so weit wie möglich hinter das Bild seiner Umwelt zurückzutreten, damit abzuschließen, daß er noch kurz die Frage nach dem logischen Verhältnis von Quantität und Qualität in seiner Bedeutung für die gegenwärtige Wissenschaftslage erörtert.

Als er als Kind seine Frage nach der Addition von Kirchen, Krokodilen usw. – also nach der quantitativen Zusammenfügung von unterschiedlichen Qualitäten mit der unklar begriffenen Bedingung stellte, daß der Unterschied der Qualitäten in der Addition erhalten bleiben müsse, da hätte ihm sein Lehrer das Folgende antworten können:

»Mein Kind, die Frage, die du stellst, ist unter den logischen Voraussetzungen unseres klassischen Weltbildes überhaupt nicht sinnvoll formulierbar und deshalb kann sie auch nicht beantwortet werden. Du hast diese Voraussetzungen noch nicht verstanden. Wir leben auf dem Boden einer geistigen Tradition, auf dem Quantität und Qualität derartig radikal voneinander getrennt sind, daß es kein »arithmetisches« Verbindungsglied zwischen beiden geben kann. Um die von dir genannten Objekte zu addieren, müssen wir erst von ihren qualitativen Differenzen abstrahieren, da dieselben für die arithmetische Prozedur total irrelevant sind.«

In dieser Antwort ist die ganze Misere einer Wissenschaftslage beschlossen, in der sich noch immer rechnende und messende Naturwissenschaften von der Pseudo-Wissenschaftlichkeit der sogenannten Geisteswissenschaften abgrenzen müssen – von Geisteswissenschaften, die mit dem fundamentalsten Produkt des Geistes, der Zahl, schlechterdings nichts anzufangen wissen, obwohl manche heute in einer dem Geiste wesensfremden Form, mit Tabellen und Statistiken hantieren. Daß aber ein philosophischer Hermeneutiker mit Arithmetik arbeiten könnte, das wird als der Gipfel des Unsinnns gewertet. Und doch wäre hier etwas von *Plato* und seiner ἀόριστος δνύς, der unbestimmten Zweiheit zu lernen gewesen. Hinter dieser Idee verbirgt sich nämlich die Ahnung, daß Zahlen genau wie andere Produkte des Geistes mehrdeutig sein können. Und diese Mehrdeutigkeit beginnt mit der Zahl 2. Nur die 1 ist davon ausgenommen, denn sie ist selbst das Symbol der Eindeutigkeit; sie ist der arithmetische Ausdruck für die Monokontextualität des klassischen Seins, das immer ein und dasselbe ist. Überdies sind in einem monokontexturalen Universum alle natürlichen Zahlen als Quantitätsangaben eindeutig, weshalb sie auf klassischem Boden auch keine hermeneutische Funktion besitzen. Hier ist also der Unterschied von Natur und Geist, soweit das rechnende Denken in Betracht kommt, relativ berechtigt. Zählen wir aber in einem polykontextural begriffenen Universum auch nur bis 2, so ergibt sich sofort die Frage, ob sich dieser Prozeß innerhalb einer gegebenen Universalkontextur abspielt oder einen Übergang von einer Kontextur in die andere andeutet. Damit wird die 2 also eine im hermeneutischen Sinne relevante Größe. Sagen wir schlechthin »2«, so haftet dieser Angabe im transklassischen Denken eine Unbestimmtheit an, die schon in den frühesten Stadien des Denkens geahnt worden ist. Die Idee der Mehrdeutigkeit der Zahl ist in einem sich monokontextural verfestigenden Denken mit einem gewissen Recht bekämpft worden, weil sie in dem klassischen Weltbild nur als Störfaktor auftreten konnte. Wenn ein grober Vergleich mit den arithmetischen Kindheitsphantasien des Autors erlaubt ist, so können wir vielleicht sagen, daß es sich bei dem monotonen Addieren von immer der gleichen Qualität – sei dieselbe durch Kirschen oder Berge repräsentiert um eine monokontextural zu verstehende Zahlenfolge handelte; bei dem Versuch aber, Kirchen, Krokodile, Personen usw. zu summieren, an den Zählprozeß Anforderungen gestellt wurden, die nur in einem polykontextural verstandenen Universum sinnvoll sind, in dem man in der Tat nach einer *Mathematik der Qualitäten* fragen könnte.

Wie man sieht, handelt es sich hier um Bemühungen, die sehr radikal aus der geistigen Tradition des Abendlandes hin ausführen und in denen der Autor die spirituelle Entwicklung aufzufangen versucht, die sich heute sowohl in Amerika wie in Rußland in ersten Konturen abzuzeichnen beginnt. Der Autor betrachtet diese Entwicklung, deshalb als eine tiefgehende Abwendung von der bisherigen geistigen Entwicklung der Menschheit, weil, wie es scheint, dieser Bewußtseins- und Geistesgeschichte eine innere Grenze gesetzt ist, die heute vielleicht schon hinter uns liegt. In Amerika wurde das Hinausschieben dieser Grenze ursprünglich ganz naiv als Ausdehnung der Zivilisation in ein fast leeres und geschichtsloses Land begriffen. Amerikanische Historiker haben anschaulich beschrieben, in welcher penetranter Weise das Vordringen bis an die pazifische Küste emotional erfahren wurde. Dieses Grenzerlebnis hat sich längst sublimiert. Seine ursprüngliche Naivität erhält sich heute noch in den Vorstellungen und Zielen der Raumfahrt; aber die tiefer begreifenden Geister wissen längst, daß es überhaupt nicht mehr um astronomische Räume geht, sondern um die Eroberung dessen, was einstmals als der alleinige Bereich der Seele galt.

Was Rußland anbetrifft, ist der Sprengstoff, der die bisherigen weltanschaulichen Grenzen zerbricht, weniger die Kybernetik als die Dialektik, die über die alte Logik eines subjektlosen Universums hinausgeht. Auch für die Dialektik gibt es kein Jenseits mehr.

Hier stehen wir an der Schwelle neuer historischer Entwicklungen; und dem Geist, der sich in ihnen verwirklichen will, hat sich der Autor dieser Selbstdarstellung ganz und gar verschrieben.

Vom Autor getroffene Auswahl seiner Veröffentlichungen

1. Bemerkungen zum Problem einer Struktur-Differenz der orientalischen und abendländischen Psyche. In: Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft, 1926; 41, 100-124.
2. Individualität und Religionsgeschichte. In: Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft, 1927; 42, 337-356 und 1928; 43, 232-247.
3. Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Felix Meiner Verlag, Leipzig 1933 .
4. Wahrheit, Wirklichkeit und Zeit, die transzendentalen Bedingungen einer Metaphysik der Geschichte. In: Travaux du IX. Congrès International de Philosophie, Herman & Cie, Paris 1937; 8, 105-113.
5. Logistik und Transzendentallogik. In: Tatwelt, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1940; 14.
6. Die philosophische Idee einer nicht-aristotelischen Logik. In: Travaux du XI. Congrès International de Philosophie, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1953; 5, 44-52.
7. The Logical Parallax. In: Astounding Science Fiction, Street & Smith Publ., New York 1953; 52, 123-133.
8. Achilles and The Tortoise. In: Astounding Science Fiction, Street & Smith Publ., New York 1954; 53 (5), 76-128; 53 (6), 85-146 und 54 (1), 80-147.
9. Seele und Maschine. In: Augenblick. Agis Verlag, Krefeld 1955;3/1, 1-16.
10. Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion. In: Archiv f. Philosophie. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957; 7/1.2, 1-44.
11. Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion. In: Ztschr. f. philos. Forschung, A. Hain, Meisenheim 1958; 12, 360-407.
12. Die gebrochene Rationalität. In: Augenblick, Agis Verlag, Krefeld 1958; 3/3, 1-26.
13. Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik. Bd. I, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1959.
14. Analog-Prinzip, Digitalmaschine und Mehrwertigkeit. In: Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft. Stuttgart 1960; 1/2, 41-50.
15. Schöpfung, Reflexion und Geschichte. In: Merkur, Dt. Verlagsanstalt, Stuttgart 1960; 149, 628-650.
16. Ein Vorbericht über die generalisierte Stellenwerttheorie der mehrwertigen Logik. In: Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft, Stuttgart 1960; 1/4, 99-10.
17. Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations. In: Self-Organizing Systems 1962, Spartan Books, Washington D. C., 1962; 313-392.
18. Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik. In: Hegel-Studien, Beiheft 1, Bouvier & Co, Bonn 1962; 59-123.

19. Information, Communication and Many-Valued Logic. In: Mein, del XIII. Congreso Internat. de Filosofia, Mexico 1963;
20. Das Bewußtsein der Maschinen. Agis Verlag, Krefeld u. BadenBaden 1963.
21. Das Problem einer trans-klassischen Logik. In: Sprache im technischen Zeitalter. Kohlhammer, Stuttgart 1965; 16, 1287-1308.
22. Time, Timeless Logic and Self-Referential Systems. In: Interdisciplinary Perspectives of Time. New York Academy of Science, New York 1967; 396-406.
23. The Logical Structure of Evolution and Emanation. (With H. v. Foerster) In: Annals of The New York Academy of Sciences, New York 1967; 138, 874-891.
24. Logik, Zeit, Emanation und Evolution. Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1967.
25. Strukturelle Minimalbedingungen für eine Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte. In: Transaktionen des dritten internationalen Hegelkongresses in Lille. 1968. Assoc. des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille 1968; 159-205.
26. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Wissenschaftstheorie. In: Soziale Welt. O. Schwarz & Co, Göttingen 1968; 19/34, 328-341.
27. Many-valued Designation and a Hierarchy of First Order Ontologies. In: Akten des XIV. Internat. Kongresses f. Philosophie. Herder Verlag, Wien 1968; 111, 37-44.
28. Die Theorie der »mehrwertigen« Logik. In: Philosophische Perspektiven. Klostermann, Frankfurt (Main) 1971, 111, 110-131.
29. Natural Numbers in Trans-Classic Systems. In: Journal of Cybernetics, Scripta Publ., Washington D. C. 1971; 1, 2; 23-33 und 1,3; 50-62.
30. Life as Poly-Contextuality. In: Wirklichkeit und Reflexion. Festschr. f. Walter Schulz. G. Neske, Pfullingen 1973; 187-210.

The text was originally edited and rendered into PDF file for a seminar given 2005 by *prof. eberhard von goldammer*

!!! This material may be used for educational purposes only !!!
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker
ISSN 1619-9324

How to cite:

Gotthard Günther: Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas, in: www.vordenker.de (Edition: SEMINAR*texte* 2005), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_selbstdarstellung.pdf > — ursprünglich erschienen in: "Philosophie in Selbstdarstellungen II", Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975, S. 1-77.

SEM INAR *text*