

Der dritte Band der Aufsätze, die sich um das Thema einer operationsfähigen Dialektik bemühen, ist in seinem Inhalt wohl weniger heterogen als das Material der ersten beiden Bände. Es geht fast in allen Beiträgen um das Problem der Zeit und der Geschichte. Dabei wird immer deutlicher, daß wir in einer Periode leben, in der sich ein höchst hintergründiger Wechsel des Weltbildes vollzieht, der relativ langsam vor sich geht, eben weil er nicht allein das Vordergründige des Tagesgeschehens und das Unterhaltende der pausenlos wechselnden Sensationen betrifft, die in Zeitungen, Magazinen und im Fernsehen geboten werden. Der historische und gelegentlich Kosmische streifende Tiefgang, auf den wir hinweisen wollen, ist heute noch ganz allgemein unbegriffen. Mehr noch, man will ihn gar nicht begreifen, weil ein dunkles Gefühl sagt, daß hier etwas Unwillkommenes, ja Bedrohliches auf den Menschen zukommt.

Man hat jüngst einem verführerischen und bequemen Irrglauben angehangen. Dem Glauben der Aufklärung an die unbedingte Exoterik alles Wissens. In ihm hat das moderne Säkularisationsbestreben seine Wurzeln. Man glaubt nur mythischen Unrat wegräumen zu müssen, ohne sich darüber klar zu werden, daß die so entstehenden Leerräume eine Forderung darstellen und eine Gefahr, weil man sich nicht sicher ist, der Forderung, die im Leeren liegt, gewachsen zu sein.

Tiefere Geister haben schon längst die Anmaßung begriffen, die in dem Anspruch der Aufklärung liegt, mittels menschlicher Verstandesoperationen die Welt prinzipiell verstehen zu können. Wir begegnen hier einem Mangel an geschichtlichem Verständnis, der auch durch die Philosophie Hegels noch nicht weggeräumt worden ist. Zwar ist sich Hegel durchaus bewußt, daß schon bei Aristoteles eine merkwürdige Diskrepanz zwischen seiner eigenen Theorie des logischen Formalismus und seiner philosophischen Praxis existiert. Hegel bemerkt dazu in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in dem Teil, der griechischen Philosophie gewidmet ist, anlässlich seiner Darstellung des Systems des Aristoteles, daß der letztere sich in seiner Metaphysik keineswegs an die Schlußformen der von ihm geschaffenen Logik gehalten habe. Wenn Aristoteles sich an seine Syllogistik gehalten hätte, "so würde er nicht dieser spekulative Philosoph sein als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Ideen könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte". So heißt es auf den letzten Seiten des dritten Kapitels, das sich ausschließlich mit Plato und Aristoteles befaßt.

Angesichts der Tatsache, daß Aristoteles sich genötigt sah, in seinem Denken über seinen eigenen Formbegriff hinauszugehen, liegt es nahe, sich zu fragen, warum nicht schon in der Blütezeit der griechischen Philosophie der Gedanke auftauchte, daß sich an dem Aristotelischen Vorbild deutlich zeige, daß der Begriff der Form, so wie ihn die Antike verstanden hat, zu eng sei. Rückblickend auf diese Epoche aber muß gesagt werden, daß sich die abendländische Wissenschaft nie hätte entwickeln können, wäre sie in ihren ersten Anfängen auf einen komplizierten Begriff der Form gestoßen, einen komplizierteren als jenen, der sich aus dem einfachen symmetrischen Umtauschverhältnis von Form und Stoff ergab. Das Wesen der Welt ist sowohl absolute Form wie absolute Materialität. Was ursprünglich Materialität ($\pi\rho\omega\tau\eta\ \upsilon\lambda\eta$) war, kann sich zur Form ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\zeta$) sublimieren, und die Sublimation kann wieder als materielles Substrat für neue Formbildung dienen bis hinauf zur letzten Form der Form ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\zeta\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\zeta$).

Wie man sieht, ist in diesem Aristotelischen System der Entwicklung zwar eine Idee von Form gesichert, die uns in den verschiedensten Gestalten bis in die Gegenwart begleitet hat. Aber der Prozeß, mittels welchem Inhalt zur Form wird und Form sich wieder zum Inhalt wandelt, ist nicht reversibel. Er dient nur als Rückgrat einer geschichtlichen Entwicklung, die einsinnig einem fernen Ziel zustrebt. Dieses Ziel gestattet auf keiner Etappe des Weges zu ihm eine Umkehr. Das bedeutet aber, daß in der Aristotelischen Logik sich zwar ein Formbegriff artikuliert, aber er ist unvollständig: ihm fehlt die totale

Reversibilität. In anderen Worten: das, was Aristoteles unter Form versteht, betrifft nur das Zeitlose. Seine Vorstellung von Gesetz im Logischen versagt vor dem Problem der Geschichte.

Man hat diesen Mangel wieder und wieder empfunden, und diesem Innewerden einer strukturtheoretischen Dürftigkeit in der Konzeption des Entwicklungsbegriffs in der Philosophie des Stagiriten kam als Komplementärintuition die Logosidee entgegen, von der das Johannesevangelium, nachdem es die Abkunft des Worts' aus der äußersten und letzten metaphysischen Form beschrieben hat, kurz erklärt: "καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο"

Die Kraft, die dem göttlichen Wort hier zugeschrieben wird, ist also die Umkehr dessen, was das Aristotelische System der Entwicklung vorwärtstreibt. Bei Aristoteles handelt es sich um ein ontologisches Gefälle, in dem sich die Substantialität progressiv so lange zur Form verdünnt, bis die Form schließlich nur noch sich selbst zum Inhalt hat. Damit muß der Prozeß zwangsläufig zur Ruhe kommen, weil er sich selbst aufgezehrt hat. In der Fleischwerdung des Logos aber läuft das ontologische Gefälle in der entgegengesetzten Richtung. Die reine Form verdichtet sich zur Substanz, und wieder kann der Vorgang erst zum Abschluß kommen, wenn auch die letzte Form sich zur Substantialität verdichtet hat.

Es ist schwer, sich vorzustellen, wie dieses in der Zeit zerdehnte Umtauschverhältnis von Form und Inhalt eine geschichtliche Entwicklung zustande bringen soll, da sich beide Tendenzen gegenseitig annullieren. Denn das ontologische Gefälle von der reinen "himmlischen" Form zu den letzten "Niederungen" der Materie kann in der klassischen Logik nur als einfaches

Spiegelverhältnis verstanden werden - wenn man es den strengen Kriterien eines logischen Formalismus unterwirft. Im unmittelbaren Abbildverhältnis aber ist impliziert, daß man im Abbild nur das weiß, was man schon im Urbild gewußt hat. Im Raum einer solchen Konstanz des Wissens ist aber schlechterdings nicht zu begreifen, wie Abbilder je zustande kommen können. Über den Produktionsmodus der Wiederholung durch Spiegelung wird nichts mitgeteilt. In anderen Worten: aus den Spekulationen vergangener Jahrhunderte lernen wir nichts über die elementarsten Mechanismen geschichtlichen Daseins. Nicht umsonst sind im Kirchenlied die ersten sieben Worte des Logos: "Vom Himmel hoch da komm ich her.. ." Das bedeutet für den Logiker: frag nicht nach meiner Abkunft. Sie ist das reine Licht, in dem das menschliche Auge erblindet. Damit aber lehrt uns der Logos - freilich in anderen Worten, um die Gleichheit zu verbergen - das, was wir von der Stofflichkeit her schon wissen, die Botschaft von der absoluten Nacht des Kontingenten, in der noch kein Auge etwas gesehen hat noch je sehen wird.

Darum bemerkt auch Hegel auf den einleitenden Seiten seiner Philosophie der Geschichte, daß noch nie jemand etwas aus der Geschichte gelernt hat. Und das wird, was den Menschen anbetrifft, auch so bleiben, denn jede Reflexion auf die Geschichte kann wesensmäßig durch eine andere abgelöst werden, die das angeblich Gelernte wieder desavouiert. Wer wirklich aus der Geschichte "lernt", das ist nur Hegels mythischer Weltgeist. Die im dritten Band vorgelegten Betrachtungen befassen sich im Wesentlichen mit der Säkularisierung dessen, was Hegel "Weltgeist" nennt, wobei man sich aber hüten muß zu erwarten, daß als letztes Resultat eines solchen Prozesses der Verweltlichung Hegelscher Denkmotive die ideale bzw. eschatologische Konzeption des Menschen gesetzt werden soll.

Genau das Gegenteil ist der Fall. Bewertet man die Erlösung bzw. Verdammnis des Menschen als das, was der Geschichte sub specie aeternitatis Sinn und Ziel gibt, dann ist man als Geschichtsphilosoph das Opfer einer einfach lächerlichen Eitelkeit und huldigt einem Lokalpatriotismus des menschlichen Gehirns, den zu widerlegen sich gar nicht lohnt. *Nicht der Mensch ist das Subjekt der Geschichte sondern das, was wir - etwas*

hilflos - als das All bezeichnen. Was dann unter Subjektivität zu verstehen ist, das wird zwar menschliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein als engen - und wahrscheinlich nicht übermäßig wichtigen Spezialfall einschließen. Es ist aber kaum zu erwarten, daß das menschliche Ich sich in einer solchen ins Universale ausweitbaren Subjektivität wiedererkennen kann. Um eine solche aber muß es bei einer äußersten Konfrontation von Form (Logos) und Inhalt (Substrat) gehen.

Daß eine solche Gegensätzlichkeit viel mehr als eine Entweder-Oder-Situation beinhaltet, hat Hegel schon mit vorbildlicher Klarheit gesehen. Es ist jenes Mehr, das uns bei Hegel unter dem Terminus der Vermittlung begegnet, wobei die letztere ihren eigenen Operator hat, der seinerseits im spekulativen Idealismus unter den Namen der "zweiten" Negation bekannt ist. Soweit scheint das Verhältnis von Form und Stoff in der Dimension des raum-zeitlichen Kontinuums richtig gezeichnet. Aber das, was Hegel zum Thema gesagt hat, kann heute lange nicht mehr genügen. Im ganzen Deutschen Idealismus bleibt nämlich völlig rätselhaft, was historische Mechanismen eigentlich sind und nach welchen mehr oder weniger beherrschbaren Gesetzen sie sich im Detail eigentlich richten. Eine Theorie der Operabilität seiner zweiten Negation hat Hegel nicht geliefert. Die Bezeichnung "zweite Negation" ist für ihn nicht mehr als ein vager Sammelbegriff für alle jene unbestimmte und überschüssige Negativität, die nicht mehr als Selbstspiegelung der Totalität des Seins alles Seienden interpretiert werden kann.

Anders gesagt: Sein und die ihm zugehörige Negativität formen ein System logischer Symmetrie, das in sich geschlossen ist und das keine Veränderung seiner ontischen Fundamentalstruktur erlaubt. Dem gegenüber bedeutet die Idee einer zweiten Negation die Einführung der Vorstellung einer bis in ontische Tiefen hinabreichenden Asymmetrie von Positivem und Negativem. Positivität ist immer das Einmalige, das nie Wiederkehrende. Es ist widersinnig, von einer zweiten Positivität - also Unmittelbarkeit - zu reden. Aber es gehört zur Idee des Negativen, daß es das ewig Wiederkehrende ist. ja, man geht kaum fehl, wenn man Negation mit Wiederholung gleichsetzt. Der Unterschied zwischen der ersten, klassischen und den folgenden, transklassischen Negativitäten ist nur der, daß die erste eine Negation mit Null-variation ist, während in allen folgenden eine beschreibbare Veränderung stattfindet. Diese generelle Unterscheidung ist in der Hegelschen Logik verstanden und durchgeführt; wenn es dort am Anfang heißt, daß das reine Sein "nicht mehr noch weniger als" die Bestimmungslosigkeit des reinen Nichts ist.

Damit ist ganz unmißverständlich gesagt, daß die erste Negation eine Wiederholung mit Null-variation ist und entsprechend dem Gesamtansatz einer spekulativ-transzendentalen Geschichtsphilosophie konnte damit das Fundamentalthema der Negation als Wiederholung nicht erschöpft sein. Es ergab sich als denknotwendig, auch die Idee einer Wiederholung des Seins mit Variation einzuführen. Das ist das, was Hegel pauschal die "zweite" Negation nennt.

Die Schwäche des Panlogismus enthüllt sich nun darin, daß er nicht weiter als bis zu der abstrakten, vage-allgemeinen Vorstellung der Variabilität des Total-Negativen kommt und sich darin erschöpft. Weshalb die Hegelsche Philosophie gerade als Geschichtsphilosophie, wo man ihr bahnbrechende Einsichten nachrühmt, letzten Endes doch versagt. Aus diesem Versagen nährt sich die weltbewegende Kraft des Marxismus.

In dem letzteren ist nicht so wichtig, daß er eine Umkehrung des Hegelschen Weltbildes produziert hat - da sind schwerwiegende Symmetrieprobleme unerledigt geblieben - sondern, daß im Prozeß der Umkehrung eine These des Panlogismus sich als grundfalsch erwies, nämlich die der Identität von Begriff und Wille, bzw. Handlung.

Heute darf die Philosophie wohl mit überwältigender Wahrscheinlichkeit, angesichts des Phänomens der Technik, vermuten, daß das Problem des Verhältnisses von Denken und

Wollen nicht eine Frage transzendentaler *Identität*, sondern die einer weltgeschichtlichen *Komplementarität* ist. Dort, wo man heute von Geschichte ausschließlich unter dem Stichwort "Evolution" spricht, hat man allerdings von dieser Komplementarität nichts verstanden. Komplementarität bedeutet, daß das evolutive Moment der geschichtlichen Bewegung einer Ergänzung bedarf durch ein emanatives. Das sollte zumindestens für den Leser von "Logik, Zeit, Emanation und Evolution" (Veröffentlichungsdatum 1967) längst denknotwendig geworden sein. Eine ergänzende Analyse war übrigens im englischen Sprachbereich von dem Verfasser dieser Aufsätze zusammen mit dem Co-Autor Heinz von Foerster in den Annals of the New York Academy of Sciences (38/2), pp. 874-891 (1967) herausgebracht worden.

Was in dem modernen geschichtsphilosophischen Denken immer wieder vergessen wird, ist die Tatsache, daß im historischen Raum der Bezug auf die Zukunft, der von den evolutiven Tendenzen getragen wird, strukturelle Kompensation erfährt durch einen in den besten Zeiten gleich starken Rückbezug auf das Vergangene. Eine Kultur stirbt, wenn das Gewesene aufhört, den evolutiven Zukunftsantizipationen im emanativen Geschehensraum leitende und korrigierende Prinzipien des Verhaltens zu liefern. Evolution ohne Komplementarität durch emanative Rechtfertigung ist wenig mehr als ein durchgegangenes Pferd.

Für den Logiker und Strukturtheoretiker ist es leicht, eine Symmetrie sub specie aeternitatis zwischen Emanation und Evolution festzustellen. Eine solche Feststellung ist de facto unbedingt notwendig, weil die konkrete Geschichte gar nicht sub specie aeternitatis ablaufen kann und man den symmetrischen Idealfall als Maßstab für den Grad der Abweichung braucht, mit dem sich das individuelle historische Geschehen von der begrifflichen Konstruktion entfernt. Was sub specie aeternitatis allein der Analyse zugänglich ist, das ist die paradoxe Vorstellung einer "ewigen" Dauer. Also einer Zeit, die entweder nicht in Bewegung gekommen ist oder in Stillstand übergegangen ist.

Eine Dauer aber mit einem einsinnig gerichteten Bewegungsantrieb muß partielle Asymmetrien zwischen den emanativen und evolutiven Struktureigenschaften beinhalten, die ihrerseits auf Ausgleich drängen. Und zwar muß die Asymmetrie im Prinzip liegen. Der Aristotelische Prozeß der $\nu\lambda\eta$, die sich zur reinen Form sublimiert, ist weltgeschichtlich nicht gleichsinnig dem Gegenprozeß - trotz aller strukturellen Gleichwertigkeit im Spiegelbild -, in dem der Logos sich im Fleisch "verkörpert". Eine solche Gleichwertigkeit existiert nur unter dem Hegelschen Postulat des Panlogismus, gemäß dem das Fleisch ganz und gar begriffen werden kann.

Nun darf man aber nicht vergessen, daß das Aristotelische Schema der Entwicklung eine Entwertung der $\nu\lambda\eta$, des "Fleisches" impliziert. Das Inhaltliche wird zu Gunsten der Form aufgegeben. Die Herabkunft und das Wirken des Logos aber muß als eine Aufwertung und Rettung der Materie - man vergesse nicht: es handelt sich um eine Heilsgeschichte! - verstanden werden. Die Symmetrieforderung des Denkens erzwang diese Ergänzung der griechischen Auffassung, denn es war den tieferen Denkern unter den Kritikern des Stagiriten klar, daß die Sublimierung des Inhalts in der Form nur das Sosein der Materie betreffen kann, nie aber ihr faktisches Dasein. In anderen Worten: die Kontingenz des Materiellen war für immer im Begriff unaufhebbar. Hier handelt es sich nicht um ein Verhältnis von Höherem und Niederen, sondern, vom Standpunkt der Logik her gesehen, um gleichwertige Komplementarität, in der das Eine nicht ohne das Andere bestehen kann.

Das vorläufige Resultat war also, daß auch mit den Mitteln des mächtigsten Denkens der Richtungssinn der Geschichte, der aus der Vergangenheit in die Zukunft leitet, nicht verstanden werden kann. Warum sollen wir nicht aus dem Zukünftigen herkommen und in das Dunkel der Vergangenheit zurücksinken? Wem schon diese Frage absurd erscheint,

dem sei das Folgende zu bedenken gegeben: Nach unseren traditionellen Vorstellungen begibt sich das Jüngste Gericht, wo die Gerechten von den Ungerechten geschieden werden, am Ende der Geschichte. Es liegt also noch vor uns.

Anders aber spricht der Prädestinationsglaube. Er lehrt, daß der Tag des Gerichts schon längst hinter uns liegt. Es war jener Tag, den unser Normalbewußtsein immer als den letzten Tag der Schöpfung gedeutet hat. Da soll Gott den Menschen geschaffen haben. In Wirklichkeit war es der Tag des Gerichts, an dem Gott unwiderruflich bestimmte, wer zu den Gerechten zähle und wessen Name "nicht ward erfunden geschrieben in dem Buche des Lebens". (Offenb. Joh. 20,15).

Der Prädestinationslehre liegen tiefste metaphysische Einsichten zugrunde. Nicht umsonst hat sie das religiöse Denken von der infralapsarischen Auffassung des Augustin (Gott will nicht, daß alle Menschen selig werden) bis zu den modernen Versionen bei Luther, dem Rückgriff bei Comelius Jansen auf Augustin und bei Zwingli und Calvin immer wiederkehrend beeinflußt. Es ist charakteristisch für die klassische Tradition des Denkens, daß das Zeitproblem, daß in der Prädestinationslehre eine dominierende Rolle spielt, stets nur unter dem Dogma, daß die Zeit in einer Richtung fließt, behandelt worden ist. Das hat bis heute verhindert, daß der Säkularisationsprozeß, der das ontische Denken der religiös motivierten Metaphysik heute fast völlig verzehrt hat, auch auf die Heilsgeschichte übergriff. Darin begegnen sich die Gläubigen und die Gottlosen in fanatischer Einigkeit, und gegenüber dieser Übereinstimmung fallen die "ideologischen" Differenzen überhaupt nicht ins Gewicht. Worin das Heil gesehen wird, darüber mag man zweierlei oder mehrerlei Meinung sein. Aber daß dem historischen Strom der Zeit primär ein schwerer moralischer Akzent aufliegt, daran zweifelt niemand. Die Fleischwerdung des Logos ist ein Akt von höchster moralischer Bedeutung. Stillschweigende Voraussetzung dafür ist selbstverständlich so etwas wie Keplers Bekenntnis im Mysterium Cosmographicum: "finis enim et mundi et omnis creationis homo est". (Kap. IV). Emphatisch bestätigt in dem Weihnachtslied: "Gelobet seist du, Jesu Christ, daß du Mensch geworden bist. . . "

Das ist alles sehr erbaulich. Aber die Erbaulichkeit hat das philosophische Problem ruiniert. Daß der Aristotelische Weg vom Stoff zur Form ein Weg ist, den das Denken allein bewältigen kann, dagegen wird wohl nichts Prinzipielles einzuwenden sein, sofern man nur die Idee des Denkens tief genug begreift. Es kann auch weiter konzidiert werden, daß die Symmetrieforderungen der klassischen Rationalität einen Weg zurück zum *Begriff* des Stofflichen erlauben. Aber wenn von der Fleischwerdung des Logos die Rede ist, dann handelt es sich nicht mehr um Begriffe und Ideen, sondern um eine Bewältigung und totale Aneignung der empirischen Realität. Die berühmte Imitatio Christi des Thomas a Kempis ist reine innerweltliche Mystik. Aber in der Imitatio steckt die Wiederholung und die philosophische Frage, was in der Nachfolge des fleischgewordenen Logos wiederholt werden soll; die muß jetzt gestellt werden.

In anderen Worten: worum handelt es sich bei einer Säkularisierung der Botschaft vom Heil? Also bei der Bewältigung der Stofflichkeit. Die Antwort ist nicht schwer zu geben. Die $\nu\lambda\eta$ des Aristoteles, mit der alles anfängt, ist factum brutum, also, vom Begriff her gesehen, reine Kontingenz die als Faktizität nicht begriffen werden und damit auch nicht beherrscht werden kann. Der einzige Weg, ihrer habhaft zu werden, ist die imitatio, also die Wiederholung. Warum? Nun, als erster Gott, als deus absconditus, mußte sich Gott selbst als Demiurg wiederholen, um die Welt zu schaffen. Der Logos, der in das Fleisch eingeht, ist dann die nächste Wiederholung, und a Kempis' Schrift ist die Aufforderung zu einer weiteren. Bei diesen unermüdlichen Wiederholungen, die vermutlich ad infinitum weitergehen können, kommt dann das Denken zu kurz. In der sechsten Vorlesung der "Anweisung zum seligen Leben" bemerkt Fichte treffend zum Thema Welterschöpfung, daß hier das Denken nur "ein träumendes Phantasieren" zustande brächte

und fährt gleich darauf bekräftigend fort: "denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken - das, was man wirklich denken heißt -und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht."

Höchst treffend bemerkt Arnold Gehlen dazu im § 48 seiner "Theorie der Willensfreiheit", wo das gleiche Thema behandelt wird, daß es "bemerkenswert" sei, "daß. . . wir Gott vor der Schöpfung schlechterdings nicht vorstellen können", weil im Begriff der Schöpfung eben gar kein Sein sondern nur ‚Handlung‘ gedacht wird. Und Handlungen - so fügen wir hinzu - können eben nur "imitiert" werden. In solchen Wiederholungen erschöpfen sich alle Heilsvorschriften und Rituale. Ihre Wirkung ist nur als imitatio erreichbar. Das ist der Sinn der unzähligen Heiligenlegenden. Sie werden mitgeteilt, um das Leben der Heiligen als Vorbild zur Nachfolge zu empfehlen.

Aber im Begriff der Wiederholung liegt nichts, was dieselbe auf den sakralen Bereich beschränkt und was das ethische Streben nach dem Heil von der Tendenz der Säkularisierung ausschließt. Von aller Sittlichkeit wird verlangt, daß sie mehr als unverbindliche innere Gesinnung ist. Sie soll sich in der Handlung bewähren. Es gehört zum Wesen aller Geschichte, daß sie sich die Frage stellt: wie kann solche Bewährung erzwungen werden? Darum handelt es sich in Hegels Theorie des objektiven Geistes, die eine Konsequenz der Einsicht ist, daß die Innerlichkeit der Subjektivität sich nicht vom Licht des Tages erblicken läßt, es sei denn, sie wird dazu gezwungen.

Ein Beispiel einer solchen Säkularisierung des Innerlichen wurde schon vor Jahrzehnten von dem Amerikaner Warren Sturgis McCulloch in der Studie "Toward some Circuity of Ethical Robots or an Observational Science of the Genesis of Social Evaluation in the Mind-Like Behavior of Artifacts" (Acta Biotheoretica, Vol. XI, pp. 144-156, 1956) demonstriert. In besagtem Essay wurde dargestellt, wie maschinelle Systeme dazu gebracht werden könnten, ethische Verhaltensweisen in der Imitation zwangsläufig hervorzubringen. Hier handelt es sich einwandfrei um eine Säkularisation ethischer Vorgänge durch Wiederholung im Mechanismus.

Das ist ein eminent historisches Problem: wie kann, "sittliches" Verhalten im Raum der Geschichte erzwungen werden? Nur weltfremde religiöse Gesinnung kann glauben, daß das sittliche Gewissen je über die weltliche Gewalt des Historischen siegen kann. Was aber der technische Säkularisationsprozeß zu leisten imstande ist, bleibt vorläufig noch eine offene Frage. Und das um so mehr, als wir heute erst in den allerprimitivsten Anfängen einer Technik stehen, die Innerliches nach außen bringt.

Hier konzentriert sich alles um die Idee der Fleischwerdung des Logos, was sie von der Vorstellung unterscheidet, daß der Inhalt, die An, sich in die Form verwandelt. Das ist ein Prozeß, in dem das Denken von Stufe zu Stufe an Mächtigkeit gewinnt, bis es ganz am Ende das Hyletische restlos in sich aufgesaugt hat. So gebiert sich der Idealismus in der wachsenden Entfernung vom Anfang der Schöpfung selbst. Zugleich aber schafft er sich auf Grund des Komplementaritätsprinzips seinen unüberwindlichen Gegner in der anderen Lehre, die vom Eschatologischen zurückgeht zum ersten Anfang, in dem die Fleischwerdung des Geistes vollendet ist. Da aber der Anfang das factum brutum, also reine Kontingenz ist, wird der fleischwerdende Logos mit jeder Etappe der Näherung an den Anfang der Welt selber Kontingenz, die ihre Notwendigkeit zum Opfer gebracht hat. Deshalb sagt Fichte mit Recht, daß man Schöpfung nicht denken kann. *Man kann sie nur wiederholen!* Die imitatio Christi ist also letzten Endes eine imitatio mundi, von der schon die alte Prophezeiung: "Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird, noch zu Herzen nehmen" (Jesaja, 65, 17), berichtet. Dazu dann die Bestätigung: "Und ich sahe einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde verging, und das Meer ist nicht mehr" (Offenb.Johannis 21, 1).

Was bei den landläufigen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht immer wieder vergessen wird, ist die Rolle, die das jenseits als übersinnliche Welt dabei spielt. Man denkt immer nur an ein Gericht, in dem der ganze Bereich des sinnlich Irdischen zur Verantwortung gezogen wird. Aber in den Zitaten aus Jesaja und der Offenbarung Johannis ist nicht nur von einer neuen Erde sondern auch von einem neuen Himmel die Rede. In anderen Worten: mit der Herabkunft des Logos setzt keineswegs ein Prozeß ein, in dem das Diesseits gereinigt und endlich zum Jenseits geschlagen werden soll. Die Grenze der Transzendenz bleibt weiter erhalten, freilich gegenüber einem jenseits, das seinerseits eine Korrektur erfahren hat. Die Bedürftigkeit einer solchen Korrektur steht fest, wenn wir uns der alten Überlieferung erinnern, daß die Welterschöpfung nicht Frucht der Tätigkeit des deus absconditus der negativen Theologie ist, sondern das Resultat des Wirkens des Demiurgen. Eine Transzendenz, die eine verdammungswürdige Welt aus sich entläßt, muß ebenfalls dem Gericht verfallen.

Wir haben - lediglich um an das Problem der Fleischwerdung des Logos heranzuführen - uns einer theologischen Ausdrucksweise bedient. Der nächste Schritt verlangt, daß wir uns der Hegelschen Theorie des objektiven Geistes kurz zuwenden. Für den panlogistischen Hegelisten ist die Inkarnakation des Logos als philosophisches Problem damit erledigt, daß der Geist in der Weltgeschichte objektiv wird, ohne damit sein direktes Verhältnis zum Absoluten, also seine eigene Jenseitigkeit aufzugeben. Der Einstieg in die Weltgeschichte ist also nicht völlig geglückt. Bezeichnend ist, daß bei Hegel in der Theorie des objektiven Geistes der Demiurg keine Rolle spielt. Er wird nirgends im panlogistischen System objektiviert.

Nun hat Marx zwar die grundsätzliche Schwäche des Hegelschen Systems gesehen; aber die Technik, mit der er ihr abzuhelfen sucht, ist zu primitiv. Er will das, was bei Hegel jenseitig geblieben ist, ins Diesseitige ziehen, indem er das idealistische System in sein materialistisches Spiegelbild verkehrt. Folgerichtig fordert er, es käme jetzt darauf an, die Welt zu verändern anstatt sie nur zu interpretieren. Marx sieht auch - wenigstens so ungefähr - wo bisheriges Verhalten nicht mehr ausreicht. In der ersten These über Feuerbach heißt es: "Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ... ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich-menschliche* Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv". Hier macht Marx zu Recht auf ein fundamentales Versäumnis der bisherigen Geistesgeschichte aufmerksam. Dieselbe hat zwar eine, bis dato wenigstens, ausreichend eingehende Theorie des Denkens entwickelt, es ist ihr aber nirgends gelungen, derselben eine auch nur annähernd ebenbürtige Lehre vom Willen und der Handlung an die Seite zu stellen. Vom Griechentum her gesehen, kann man erläuternd sagen: der Eleatismus hat eine Zukunft als exakte Wissenschaft gehabt, Heraklit hingegen nicht. Und dieses Schicksal wiederholt sich im Hochmittelalter. Hier tritt Thomas für die Eleaten ein und Duns Scotus steht auf der Seite des Verlierers Heraklit. Und noch in der Distanz zwischen Kants Kritik der reinen Vernunft und der der praktischen Vernunft ist drastisch zu spüren, wie wenig die philosophische Besinnung über Wollen und Handeln zu sagen hat. Zwar hat der Kantische Rigorismus versucht, aus dieser Armut eine Tugend zu machen, aber das Auftreten der nachkantischen spekulativen Dialektik hat die Vergeblichkeit dieses Versuches gründlich demonstriert - ohne freilich die Sache selbst besser machen zu können. Denn auch für Fichte und Hegel sind Denken und Wollen noch eine metaphysische Identität. Erst Schelling bricht mit seiner Konzeption des "Urgrunds", die eine primordiale Inkommensurabilität zwischen Denken und Wollen postuliert, mit diesem mehr als zweitausend Jahre alten Vorurteil, auf dem eine ganze Kulturepoche geruht hat, und weist der Philosophie ein neues historisches Lebensthema zu: was ist Wille im Widerspruch zum Denken? Eine Frage, die in eschatologischen Bereichen weder für Fichte noch Hegel existierte. Fichte hat zwar eine "Anweisung zum seligen Leben" schreiben können; zu einer "Anweisung für das Leben in der

Verdammnis" wären weder er noch Hegel fähig gewesen. Es hätte ihnen einfach der Stoff dazu gefehlt. Für sie gab es keinen Willen, der sich der Lichtmetaphysik des Denkens hätte entgegenstellen können.

Von hier aus gesehen, war der Anschluß von Marx an Hegel bei gleichzeitiger Forderung einer Lehre von der Praxis, die ihre Wurzel nicht im Objekt, sondern in, der Tätigkeit des Subjektiven haben müsse, eine folgenschwere historische Fehlorientation, die eines Tages korrigiert werden muß - bei gleichziehender Erweiterung der traditionellen Theorie des Begriffs. Marx hätte seinen Intentionen gemäß Anschluß an Schelling suchen sollen, der in seinen Spekulationen über die menschliche Freiheit den Idealismus endgültig hinter sich gelassen hatte. Hier hätte er statt eines Gegners einen Verbündeten besessen.

Was dem dialektischen Materialismus fehlt und weshalb sein Geschichtsbild eine erhebliche Erweiterung und Fortbildung fordert, ist eine konsequente Durchdenkung der Logosidee. Wir hatten bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die alten Texte von einem neuen *Himmel* und nicht bloß von 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 eine neue Erde ankommt. Was es bedeuten könnte, wenn auch von einem neuen Himmel die Rede ist, darüber hat man sich im Wetteifer der Ignoranz überhaupt keine Gedanken gemacht.

Damit der Leser der hier vorgelegten Aufsätze eine ungefähre Vorstellung davon bekommt, auf welches Geschichtsbild die im dritten Bande vorgelegten Arbeiten zielen, müssen wir so kurz wie möglich andeuten, was unter einem neuen Himmel - also wohl einer neuen Vorstellung von unübersteiglicher Transzendenz - gemeint sein kann.

Wir hatten bereits darauf hingewiesen, daß das Aristotelische Bewegungsprinzip der Geschichte ganz idealistisch darauf beruht, daß das Inhaltliche mehr und mehr sich zur Form sublimiert. Die Geschichte ist also das Vehikel, durch das die Macht der Idee wächst. Umgekehrt bewegt sich die historische Essenz in der Fleischwerdung des Logos von Form und Idee unaufhaltsam auf die dem Begriff ganz undurchdringliche Kontingenz zu. In der Fleischwerdung gibt der Logos notwendig sein Licht-Wesen auf. Das ist der Opfertod des Erlösers, von dem in den Hochreligionen immer wieder die Rede ist. Die befreiende Gewalt dieses Opfers freilich ist für den Begriff ein Mysterium. Sie muß es sein, denn in der totalen Fleischwerdung ist die Kraft der Idee ebenso total erloschen. Seit Plato wissen wir, daß die Idee ihr Leben in der Erinnerung hat. Aber für den gestorbenen Erlöser gilt wie für alle Toten das, was Hermann Broch in seinem "Tod des Vergil" sagt: die Toten haben einander vergessen. Und damit auch die Welt.

Es ist ganz deutlich, daß die Philosophie hier vor einem Problem steht, daß sie systematisch überhaupt noch nicht in Angriff genommen hat. Ihre bisherige Geschichte ist die Geschichte des Denkens und der Entwicklung des Begriffs. Deshalb besitzen wir heute eine Logik. Die in der Inkarnation des Logos implizierte Gegen-Geschichte, die eine durchgeführte dialektische Doktrin von der Sterblichkeit des Geistes entwickeln würde, haben wir nicht. Sie würde, wie Marx mit erstaunlichem Tiefblick gesehen hat, eine Lehre von der Praxis sein, die zwar als reine Theorie beginnt, dann aber berichtet, wie der graduelle Verlust der Idee den Raum für den Willen und seine physische Manifestation, das Handeln, freimacht und progressiv erweitert. Denn Seele, bzw. Subjektivität, ist kein Sein sondern Funktion. Sie ist "Praxis", wie Marx sagte.

Damit ist freilich die Tiefe des Inkarnationsproblems noch keineswegs erschöpft. Was bisher gesagt worden ist, bezieht sich mehr auf eine neue Erde, die in der Praxis entsteht. Was hingegen ein neuer Himmel bedeuten soll, von dem schon in der Verheißung bei Jesaja (65,14) die Rede ist, davon ist in diesem Vorwort noch nicht gesprochen worden.

Einen ersten systematischen Hinweis enthält die Betrachtung "Als Wille verhält der Geist sich praktisch", in dem mitgeteilt wird, daß auch der konsequenteste Säkularisationsprozeß transzendenter Vorstellungen nicht mehr tun kann, als das sogenannte Jenseits von allen erdenklichen inhaltlichen Beständen zu entleeren. Wozu er aber nicht fähig ist, das ist die Beseitigung der Schranke selbst, die die Immanenz unübersteigbar von dem trennt, was sich in dem durch die Säkularisation geschaffenen Leerraum verbergen könnte.

Es leuchtet ein, daß die Grenze der Immanenz sozusagen, 'säkularisationsfest' sein muß; gehört sie doch zum bejahten Diesseits ebenso sehr wie zum negierten jenseits. Freilich hat sie im Säkularisationsprozeß ihre Bedeutung radikal verändert. Sie trennt jetzt nicht mehr Vorstellen und Denken im Diesseits von dem platonischen Ideenhimmel des jenseits (τοπος νοητος), sondern alles Noetische, wo immer es auch sei, vom Nicht-Noetischen, daß durch keine primordiale Schöpfung als Existenz gesichert ist, sondern das durch eine vom Willen getriebene Praxis erst reell werden soll.

Der neue Himmel bleibt also auch in der Fleischwerdung des Logos weiter noch "Verheißung". Denn das ο λογοζ σαρχε εγενετο reicht, um mit Luthers Worten zu sprechen, nur bis zu dem "gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle ...", aber schon nicht mehr zum "dritten Tag" der Auferstehung und schon gar nicht nach der Augustinischen Zählung bis zum siebenten Tag, von dem in De Civitate Dei (XXII) gesagt ist: "dies septimus nos ipsi erimus." Hier ist der herabgestiegene Logos vom Menschen als letztem Ziel der irdischen Schöpfung nicht mehr zu unterscheiden. Aber diese Fleischwerdung betrifft eben nur den Menschen und nicht die Totalität des Universums. Folglich läßt auch der Logos die Grenze bestehen. Man hat das sehr wohl begriffen und in der Gnostik in sehr profilierter Form beschrieben. Am besten vielleicht bei Basileides, der deutlich zwischen dem deus absconditus (ο ουκ ων θεοζ) und dem Demiurgen als "Ausfluß des göttlichen Weltensamens und als abgefallenes Haupt der Sinnenwelt" (Windelband) unterscheidet, diesem Demiurgen aber auch die Erlösung durch das Blut Christi zubilligt.

Das alles ist nicht sehr klar, aber man sieht doch, daß das Problem der Säkularisation, also einer Logik der Geschichte (λογοζ σπερματικοζ) nicht so einfach ist, wie man sich das bisher vorgestellt hat. Mit der mythischen Formel von der Erlösung des Demiurgen, ist das Thema des neuen Himmels angeschnitten. Ein Thema, das aber bis heute nicht als zweite Aufgabe des Säkularisationsprozesses begriffen worden ist.

Die in diesem Vorwort vorgetragenen Überlegungen sollen einem bestimmten Zweck dienen. Es war dem Autor darum zu tun zu zeigen, wieviel in der geschichtsphilosophischen Grundagentheorie noch zu tun bleibt, und wie relativ wenig die im Dritten Band abgedruckten Aufsätze zum Thema Logik des geschichtlichen Daseins bisher beitragen konnten. Das Denken mußte vor allem erst einmal (und womöglich ohne direkte Polemik) von einer skandalösen Verengung des Begriffes der Geschichte überhaupt abgelenkt werden, die im letzten Jahrhundert grassierte und fast den Rang einer Selbstverständlichkeit angenommen hatte. Noch für Hegel war Geschichte ein Schicksal des Absoluten, an dem der Mensch nur einen verschwindenden Anteil hat. Aber seit dem - aus anderen Gründen - wohlverdienten Zusammenbruch des Deutschen Idealismus wurde das alte Motiv der Heilsgeschichte (jetzt in säkularisierter Form) wieder lebendig, daß der Mensch das Subjekt der Geschichte sei. Wie unbedingt dabei die Natur aus dem universalen Geschichtsbild ausgeschlossen wird, davon erhält man einen drastischen Eindruck, besonders hinsichtlich der Konsequenzen bei Spengler. Historisches Dasein ist nach Spengler prinzipiell nichts anderes als Auflehnung des Menschen gegen die Natur. "Das ist seine Weltgeschichte", die Geschichte einer unaufhaltsam fortschreitenden, verhängnisvollen Entzweiung zwischen Menschenwelt und Weltall, die Geschichte eines Empörers, der, dem Schoße seiner Mutter entwachsen,

die Hand gegen sie erhebt. " (Oswald Spengler, "Der Mensch und die Technik", München 1931, S. 35. Siehe auch S. 63)

Selbstverständlich ist die Technik, die in der Spenglerschen Philosophie der Geschichte dem Menschen in seinem Kampf gegen das Natürliche zur Seite steht, ausschließlich die klassische Technik. Eine andere hat dieser Geschichtsphilosoph nie gekannt. Nun besitzen wir aber heute schon schüchterne Ansätze zu Ideen, die über den technischen, Bereich des klassischen Denkens hinausgehen, und es bleibt zu erwägen, welche Gestalt ein geschichtliches Dasein in einer neuen Epoche haben könne, der zum Kampf gegen die Natur technische Mittel von einer heute noch unvorstellbaren Macht zur Verfügung stünden, die wir der Säkularisation eines neuen Himmels verdanken würden. Man sieht, es ist in diesen geistigen Gegenden noch überwältigend viel zu tun. Und die in diesem Bande der Öffentlichkeit übergebenen Texte sind nur sehr unzureichende erste Ausblicke auf eine fast grenzenlose terra incognita.

Obwohl über die weiteren Perspektiven und den metaphysischen Hintergrund der dargebotenen Aufsätze noch erheblich mehr zu sagen wäre, müßte damit ein anderer Themenkreis angeschnitten werden, was dieses Vorwort leicht ins Unferlose geraten ließe. Das verbietet sich von selbst. So bleibt dem Autor nur noch die angenehme Pflicht denjenigen Herren zu danken - und zwar ganz intensiv - die durch ihre Mitarbeit und Unterstützung die Publikation dieses Bandes überhaupt erst möglich gemacht haben. Sie sind (in alphabetischer Folge) erst einmal Herr Claus Baldus, Berlin, der wie gewöhnlich die Korrekturen gelesen und einige wichtige textliche Verbesserungen vorgeschlagen hat; dann Herr Adolf Beland vom Verlag, dem ich ganz außerordentlich verpflichtet bin für seine gewissenhafte herstellerische Betreuung; drittens Herr Rudolf Kaehr, Berlin, der mit gründlicher Sachkenntnis Sach- und Personenregister hergestellt hat; und last but not least mein Verleger, Herr Richard Meiner, dem gegenüber ich mehr Dankbarkeit fühle als ich in diesen wenigen Zeilen zum Ausdruck bringen kann.

Hamburg, Februar 1980

G. Günther

Anmerkungen :

Für die korrekte Übertragung der griechischen Zitate aus dem Originaltext kann in der vorliegenden Kopie keine Garantie übernommen werden.

⇒ **Weitere Literatur zum Thema:**

<http://www.Techno.Net/pkl/>

<http://www.vordenker.de>

<http://www.vordenker.de/ics/welcome.htm>

Gotthard Günther

Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik

(erschienen bei: Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980 - ISBN 3-7873-0485-1)

- Dritter Band -

Philosophie der Geschichte und der Technik
Wille - Schöpfung - Arbeit
Strukturanalyse der Vermittlung
Mehrwertigkeit - Stellen- und Kontextwertlogik
Kenogrammatik - Theorie der Zeit

INHALT

Vorbemerkungen	VI
Vorwort	Vil
Ideen zu einer Metaphysik des Todes	1
Schöpfung, Reflexion und Geschichte	14
Logische Voraussetzungen und philosophische Sprache in den Sozialwissenschaften	57
Das Problem einer trans-klassischen Logik	73
Logik, Zeit, Emanation und Evolution	95
Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte	136
Die historische Kategorie des Neuen	183
Maschine, Seele und Weltgeschichte	211
Idee, Zeit und Materie	236
"Als Wille verhält der Geist sich praktisch	255
Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts	260
Nachwort von Max Bense	297
Nachweis der Erstveröffentlichungen	303
Bibliographie der Veröffentlichungen Gotthard Günthers	305
Namenregister der Bände 1-III	311
Sachregister der Bände I-III	316
1. Deutschsprachige Begriffe	316
2. Englischsprachige Begriffe	338

- Key Words von Band_1 der Beiträge zu einer operationsfähigen Logik:
Metakritik der Logik - nicht-Aristotelische Logik - Reflexion -
Stellenwerttheorie - Dialektik - Cybernetic Ontology - Morphogrammatik -
Transklassische Maschinentheorie
- Key Words von Band_2 der Beiträge zu einer operationsfähigen Logik:
Wirklichkeit als Poly-Kontextualität - Reflexion - Logische Paradoxie -
Mehrwertige Logik - Denken - Wollen - Proemielle Relation - Kenogrammatik -
Dialektik der natürlichen Zahl - Dialektischer Materialismus