Gotthard Günther
(1900-1984)

Entdeckung Amerikas
(Apokalypse Amerikas)

(aus dem Nachlaß 196 der Berliner Staatsbibliothek
Kasten 27, Mappe A-E, zusammen 646 Seiten;
ohne Inhalts+Jahresangabe; vermutlich Mitte der 50ger Jahre;
gekürzt und zusammengefaßt von Gernot Brehm / korrigiert und überarbeitet im August 2009 von Eberhard von Goldammer)

"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)

"Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welchem Gerechtigkeit wohnt"

(2. Petrus 3,13)

"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)

Inhaltsstichworte

(nach Arno Bamme u.a., in: "Recherche im Berliner Nachlaß von Gotthard Günther, Klagenfurt 1995)

Mappe A
Hochkulturen
Epochen der Weltgeschichte

Mappe B
Gnostisches Weltschema
Thema aller regionalen Hochkulturen (Bedrohung des Menschen)
Metaphysische Träume sind vorweg genommene historische Realitäten
Dialektik und Logik
Russische Antithese und amerikanische Distanzierung
Pragmatismus
Der *mechanical brain*

Mappe C
Erlebnis des Todes ---> Maschine als Überwindung dessen
Pseudocharakter dreiwertiger Logik

Mappe D
Ding ungleich Seele
Klassischer Typ der Maschine
Graphik der primitiven klassischen Rechenmaschine
Mensch ungleich Maschine
Sinn des Denkens
Ich ungleich Sein
Tod
Hegelkritik und-philosophie
Amerika ungleich Rußland

Mappe E
Sprache
Abendländische Technik
Freiwertige Logik (Ich, Ich als Objekt, echtes Objekt
Venn-Diagramm/Metaphysik des Todes
Geschichtsphilosophie (Spengler)
Euklidischer Raum

(Anmerkung Aug. 2009: Die Teile A und B sind als Buch erschienen: Kurt Klagenfurt (Hrsg.) *Die Amerikanische Apokalypse*, Profil Verlag, München 2000)

studienTEXT --- version aug.´09

Mappe A

Die Entdeckung Amerikas fällt – so wurde uns in unserer Schulzeit beigebracht – in das Jahr 1492. Am zwölften Oktober 1492 landeten Christobal Colon, Martin Alonso und Vincente Yanez Pinzon auf San Salvador, der Watlingsinsel unserer heutigen Karten. Das ist ein erstaunlich spätes Datum im Rahmen der gesamten Weltgeschichte, und die Frage ist berechtigt: Warum eigentlich so spät?

Auf den folgenden Seiten soll ein Versuch gemacht werden, diese Frage neu und auf grundsätzlichere Weise als bisher zu beantworten. Unsere Bemühungen in dieser Richtung werden uns Angesicht zu Angesicht mit einer rätselhaften historischen Situation bringen, die für reichlich zweitausend Jahre zu den dominierenden Einflüssen der menschlichen Kulturgeschichte gehört hat und die auch heute noch tiefer in unser Leben eingreift, als die überwältigende Mehrzahl unserer Zeitgenossen auch nur ahnen kann.

Amerika ist nämlich wenigsten fünf- oder sechsmal in vorkolumbischen Zeiten entdeckt worden – zwei davon sind Entdeckungen von der pazifischen Seite her – aber niemand nahm ernsthafte Notiz davon. Es gehört zu den bis heute völlig rätselhaften Zügen der Weltgeschichte der Hochkulturen in der östlichen Hemisphäre unseres Planeten: Seit 500 n. Chr. wiederholen sich die Entdeckungen Amerikas in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen. Sie werden aber mit einer Beharrlichkeit ignoriert, die wirklich erstaunlich ist. Entweder dringt die Nachricht überhaupt nicht über einen engen Kreis von Beteiligten hinaus; wenn aber doch, dann gibt man sich in der östlichen Hemisphäre die größte Mühe, das Gewußte so schnell wie möglich zu vergessen. Es hat den deutlichen Anschein, als ob für eine ungewöhnlich lange historische Periode niemand in der Alten Welt diesen Kontinent zu entdecken wünschte. Wenn man zum Beispiel den Bericht über das Schicksal der – neuerdings für authentisch gehaltenen – venezianischen Entdeckung durch die Gebrüder Zeno liest, kann man sich schwerlich des Eindruckes erwehren, daß hier ein seelischer Verdrängungsmechanismus am Werke war, der jede Kenntnis einer neuen Welt als historisch verfrüht ins Unterbewußtsein relegierte und der Verbreitung der relevanten geographischen Daten unüberwindliche Hemmungen entgegensetzte. Die bloße Entfernung, die Schwierigkeit des Weges oder die Fremdheit der anderen Menschenrasse konnte es nicht sein. Denn schon im Römischen Imperium hatte man bereitwilligst Kenntnis von der Existenz Chinas genommen. Wieder fragen wir: warum dies rätselhafte Schweigen über alle vorkolumbischen Nachrichten über die westliche Hemisphäre?

Der Verfasser dieser Zeilen glaubt, daß heute eine bessere und tiefergehende Antwort auf diese Frage möglich ist, als die routinemäßige Wiederholung der bis zum Überdruß gehörten Argumente von den mangelnden Handelsinteressen und der unzureichenden Übung im Gebrauch des Kompasses. Außerdem könnten diese Gründe auch nur erklären, warum man nicht hinfuhr, nicht aber, warum man existierende geographische Kenntnisse als solche beharrlich ignorierte und, kaum erworben, so schnell wie möglich wieder zu vergessen suchte. Und wer will mit solchen Argumenten die seelische Atmosphäre des Schreckens erklären, die bereits durch antike Berichte über den Atlantischen Ozean weht? Es scheint, daß eine bessere Erklärung nötig ist.

Die ursprüngliche Besiedlung Amerikas durch einen mongoloiden Menschentyp erfolgte, wie die meisten Forscher annehmen, vermutlich von Asien über die Beringstraße. Als frühestes Datum wird allgemein das fünfundzwanzigste bis zwanzigste Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung angenommen. Die Ausbreitung nach Süden und dem Südosten zu scheint relativ langsam erfolgt zu sein. Die ältesten Spuren am Unterlauf des Hudson River (den heutigen Staaten New York und New Jersey) werden auf höchsten 6000 Jahre vor Christi Geburt angesetzt. Die Lebensformen und die Mentalität dieses Menschentypus blieben unverändert primitiv. Lediglich im Süden finden sich später – schon in nachchristlichen Zeiten – drei verschie-

studienTEXT --- version aug.´09

dene Ansätze zu höheren kulturellen Lebensstilen: die Pueblo Kultur, die Maya-Azteken Kultur und die südamerikanischen Kulturformen der Inkas.

Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese drei in sich sehr unterschiedlichen Gebilde kaum als Hochkulturen im strengen Sinn dieser Bezeichnung angesprochen werden können. An Tiefe der Intuition, Strenge des Formgefühls und Artikulation ihres Bewußtseins können sie weder mit der chinesischen, noch der indischen oder auch der griechischen und faustischen Kultur verglichen werden. Spengler ist entschieden im Irrtum, wenn er diese indianischen Lebensstile als Hochkulturen einstuft. Von verschiedener Seite ist allerdings behauptet worden, es handle sich hier um echte Hochkulturen, die nur durch das Eindringen der Europäer seit 1492 in ihrer natürlichen Entwicklung gestört, und schließlich völlig vernichtet worden wären, ehe sie auch nur einen Bruchteil ihrer seelischen und physischen Möglichkeiten ausgelebt hätten.

Namhafte Forscher aber haben der Theorie bereits mit gewichtigen Gründen widersprochen. Der schwerwiegendste unter ihnen ist der, daß das vorhandene kulturhistorische Material deutlich zeigt, daß sowohl die mexikanische wie die Inka Kultur in dem Zeitpunkt ihrer Vernichtung auf dem Abstiege und im Zustande einer kulturellen Desintegration sich befanden. Was aber die Pueblo Kultur anbetrifft, so hoch sie auch über die Lebensformen der nordamerikanischen Nomaden herausragt, so hat doch niemand je den Anspruch erhoben, daß sie mit China, Indien, Griechenland und Westeuropa auch nur einen entfernten Vergleich aushalten könne.

Ein weiterer, noch gewichtigerer Grund spricht gegen die Auffassung, daß die westliche Hemisphäre bisher eine originale amerikanische Hochkultur im strengen Sinne des Wortes hervorgebracht hat. Es ist der von Spengler entdeckte Sachverhalt der historischen Pseudomorphose. Lassen wir hier Spengler selbst zu Wort kommen: "Historische Pseudomorphosen nenne ich Fälle", so lesen wir im *Untergang des Abendlandes* (II, S. 227, München 1923), "in welchen eine fremde, alte Kultur so mächtig über dem Lande liegt, daß eine junge, die hier zu Hause ist, nicht zu Atem kommt, und nicht nur zu keiner Bildung reiner, eigener Ausdrucksformen, sondern nicht einmal zur vollen Entfaltung ihres Selbstbewußtseins gelangt. Alles, was aus der Tiefe eines frühen Seelentums emporsteigt, wird in die Hohlformen des fremden Lebens ergossen; junge Gefühle erstarren in ältlichen Werken, und statt des Sichaufreckens in eigener Gestaltungskraft wächst nur Haß gegen die ferne Gewalt zur Riesengröße." Jede historische Pseudomorphose führt deshalb notwendig zu einer historischen Entwicklung in "gefälschten Formen, ... deren innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht."

Wenn wir also einmal annehmen, daß der Augenschein des vorliegenden historischen Materiales täuscht und daß wir statt abortiven Kulturversuchen, die sich um 1500 bereits in einem entschiedenen Niedergang und Zerfall befanden, uns in der mexikanischen und Inka Kultur jungen Entwicklungen gegenübersehen, die später die Höhe der indischen, chinesischen oder europäischen Kultur erreicht hätten, wenn sie nicht in einem zarten Entwicklungsstadium ihrer historischen Frühzeit brutal zertrampelt worden wären, dann ist die Folgerung nicht zu umgehen, daß wir – speziell in Mexiko – historischen Pseudomorphosen begegnen müßten, die sich der des hellenistischen Christentums ebenbürtig an die Seite stellen ließen.

Aber nirgends resultiert in Mexiko – und noch weniger in Peru die Einführung des Christentums in jene pseudomorphischen Gebilde, in denen in den ersten urchristlichen Jahrhunderten das magische Seelentum sich in den greisenhaften Formen griechischer Intellektualität ausdrückt. Nirgends fand in Mexiko seit seiner Eroberung durch Cortez jenes heimliche Ringen zwischen den artikulierten Motiven und der durchgebildeten theologischen Dogmatik des europäischen Christentums auf der einen Seite, und der relativ unformulierten, aber in ebenbürtige metaphysischen Tiefen reichenden mexikanischen Religiosität statt. Nirgends bemächtigt sich hier der Geist einer souveränen Hochkultur, nachdem brutale Eroberer ihm seine ureigenen, gewachsenen Formen zerschlagen haben, der Ausdrucksweisen und Stilprinzipien der neuen Herrschaft, treibt aus ihnen den alten Geist aus und füllt die entleerten Gefäße mit seiner

studienTEXT --- version aug.´09

eigenen Innerlichkeit. Eine christliche und allgemeine faustische Metamorphose der angeblichen Hochkulturen der Mexikaner und der Inkas gibt es nicht.

Man vergesse nicht, eine Invasion fremder Eroberer kann zwar die materiellen Ausdrucksmittel einer Kultur bis auf den letzten Rest zerstören, aber das Seelentum, das hinter diesen physischen Realisationen webt, ist unangreifbar und lebt weiter, so lange die kulturtragende "Rasse" nicht ethnologisch ausgelöscht ist. Hätten die Konquistadoren in Mexiko wirklich einen der abendländischen Kultur absolut äquivalenten historischen Lebensstil vorgefunden, dann würde weder die Zerstörung der großen Pyramide von Tenochtitlan, noch die Niedermetzelung der Priesterschaft von Cholula etwas genutzt haben, wir würden in den nachfolgenden Jahrhunderten, und auch heute noch, ein Quetzalcoatl-Xochiquetzal-Tezcatlipoca Christentum haben mit allen äußeren europäischen Formen, aber durchweht vom Geiste toltekischer Religiosität.

Eine solche historische Pseudomorphose großen Stils existiert nirgends auf dem amerikanischen Kontinent. Quetzalcoatl gehört nicht denselben metaphysischen Tiefenregionen wie das Tao, die Figur Buddhas, die Platonische Idee oder die Gestalt Christi an.

An Stelle einer Pseudomorphose ist die christliche Religion in diesen Weltgegenden einer deutlichen morphologischen Regression unterworfen gewesen. Das heißt, sie hat die Form einer primitiven Religion angenommen. Ein amerikanischer Schriftsteller beschreibt in einem seiner Romane, der in Mexiko spielt, folgende Szene in einer Kirche: "At the foot of the crucifix I saw something funny and held the candle to see what it was. It was three eggs, in a bowl. Beside them was a bowl of coffee and a bowl of ground corn ... Did you ever hear of a Catholic putting eggs, coffee, and corn at the foot of the cross? No, and you never will. That's how an Aztec treats a god." Ein solcher Zug ist echtes Lokalkolorit. Man wird einem solchen Opfer selbstverständlich nicht in den großen Städten begegnen, wo die Kirchendisziplin solche Brüche schwerlich erleiden kann, aber weit draußen auf dem Lande ist es eine andere Sache, und die Regression des Christentums in eine primitive Religion ist nur allzu deutlich.

Nördlich des Rio Grande, wo die katholische Kirchendisziplin ihre Grenzen hat, im Gebiete der Pueblo Kultur und den benachbarten Regionen ist der Rückgang der metaphysischen Konzeption einer Hochkultur in primitive Formen wesentlich besser zu beobachten. In der First Curch of Christ of Omaha und ähnlichen Bekenntnissen wird die Gestalt Christi zum Mittelpunkt des Peyotl-Kultes. (Das Wort "peyotl" kommt aus dem Aztekischen und bezeichnet eine Kaktuspflanze, die, wenn genossen, analoge Strukturveränderungen des menschlichen Bewußtseins hervorruft wie der indische Hanf.) Auch Marihuanaräusche spielen in den religiösen Bräuchen dieser Sekten als Mittel zur Erreichung übersinnlicher Erfahrungen eine erhebliche Rolle. Von europäischem Christentum ist hier wenig mehr als ein Rest der theologischen Nomenklatur übrig geblieben.

Es dürfte wohl kaum einen ernstzunehmenden Kulturhistoriker oder Theologen geben, der angesichts dieser Erscheinungen leugnen würde, daß hier das Christentum sich in eine primitive Religion zurückverwandelt hat. Eine solche kulturelle Regression aber ist der genaue Gegensatz einer historischen Pseudomorphose. Die beiden schließen einander aus. In einer Landschaft, in der die eine stattfindet, hat die andere keinen Platz.

Es ist eine historische Tatsache, daß die Spiritualität der sogenannten amerikanischen Hochkultur keine pseudomorphische Fortexistenz unter dem Einfluß der fremden Eroberer gehabt hat. Damit aber wird die Theorie, daß es sich hier um aufsteigende echte Hochkulturen handelt, die nur noch nicht das europäische Niveau erreicht hatten, hinfällig. Die Indianerkulturen des nord-, mittel- und südamerikanischen Kontinents sind wesentlich primitiv. Sie täuschen eine höhere Stufe vor, weil in ihnen die primitiven Lebensformen einen derartig hohen Grad von Verfeinerung und psychischer Subtilität hatten, daß kein primitive Kulturform in Europa, Asien, Afrika und Australien mit ihnen auch nur annähernd verglichen werden kann. Spenglers

Einschätzung können wir wenigsten so weit beistimmen, als es sich hierum historische Gebilde handelt, die um 1500 A.D. bereits sehr alt und unwiderruflich auf dem Abstieg waren.

Was ist aber dann der geschichtliche Sinn dieser Erscheinungen, die uns als Pueblo Kultur, als Maya-Azteken-Kultur und als Inkareich bekannt geworden sind? Daß sie sich von dem übrigen primitiven Existenzformen sowohl der nord- wie der südamerikanischen Indianer einmal wesentlich unterschieden haben, daran kann kaum ein Zweifel bestehen.

Diese Frage kann nicht beantwortet werden ohne einige vorangehende geschichtsmetaphysische Erörterungen prinzipieller Art, die erst die Voraussetzungen für eine weitergehende Diskussion des amerikanischen Kulturproblems liefern müssen.

studienTEXT --- version aug.´09

Die bisherige Geschichte des Menschen kann unter zwei sehr generellen Kategorien begriffen werden. Die erste ist die der physiologischen Geschichte des *genus hominum* und die zweite die der menschlichen Kulturgeschichte. Es ist eine wesentliche Einsicht in die logische Struktur dieser Kategorien zu wissen, daß sie sich nicht notwendig decken müssen, daß die zweite eher als eine Folge der ersten betrachtet werden muß, obwohl sie später parallel nebeneinander hergehen. Man kann freilich die Zäsur zwischen Natur- und Kulturgeschichte des Menschen ganz vermeiden, wenn man, dem Beispiele Hegels in der "Phänomenologie des Geistes" folgend, die Geschichte des Menschen als die Geschichte des menschlichen Bewußtsein in seiner graduellen Ablösung von der natürlichen Welt und seiner intendierten Selbstrealisation betrachtet. Dann fällt die Zäsur selbstverständlich weg. Die Geschichte des menschlichen Bewußtseins und seine Erweiterung nach Reflexionsbreite und Reflexionstiefe, die mit dem "Adamiten" beginnt, ist heute noch im kontinuierlichen Fortschritt.

Diese Betrachtungsweise ist statthaft in einer generellen Geschichtsmetaphysik. Sie hat aber alle Nachteile zu großer Allgemeinheit, wenn man sie auf spezielle Probleme spezieller historischer Phasen anwenden will. Man kann nicht metaphysisch-transzendentale Begriffe benutzen, wenn man über den Federnschmuck der Tuscarora Indianer oder über die elektrische Straßenbahn in Kalkutta reden will. Hegel selbst benutzt sie nicht, wenn er in seinen Vorlesungen über die Weltgeschichte auf konkrete historische Perioden zu sprechen kommt. Er läßt dann die Kulturgeschichte des Menschen an einem erheblich späteren Zeitpunkt als seine natürliche Geschichte beginnen.

Wir tun hier dasselbe und beginnen mit einigen historisch-empirischen Unterscheidungen, nachdem wir uns vorher der grundsätzlichen Relativität derselben und ihrer Vorläufigkeit versichert haben. Von jetzt ab sagen wir, die spezielle Geschichte des Menschen beginnt mit den Anfängen der primitiven Kultur. Eine absolute Datierung eines solchen Anfanges ist prinzipiell unmöglich. Sie hängt ganz von der Exklusivität oder Inklusivität der Begriffe ab, vermittels derer wir primitive Kultur definieren, und innerhalb dieses definitorischen Rahmens wieder von dem konkreten Tatbestand an historischem Material, das uns unser Wissen vermittelt.

Unter der Voraussetzung sehr exklusiver kulturhistorischer Definitionen können wir bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens vielleicht sagen, daß das, was wir heute primitive Kultur nennen, etwa mit der Cro-Magnon Rasse beginnt. Dieses historische Phänomen beherrschte unseren Erdball ausschließlich bis etwa zum dritten vorchristlichen Jahrtausend. Aber was ist primitive Kultur? Sicher ist es nicht ein Zustand "ewiger Urzeit" (Breysig), wie einige Forscher gemeint haben. Es kann auch kaum richtig sein, wenn Spengler die Ansicht äußert, daß der primitive Mensch "Geschichte nur im biologischen Sinn" hat (a.a.O., II, S. 57). Zwischen dem südafrikanischen Buschmann und dem Angehörigen einer Bantu-Rasse liegt ein enormer

studienTEXT --- version aug.´09

Abstand menschlicher Bewußtseinsentwicklung, das heißt eine spirituelle Differenz. Noch größer muß der Abstand zwischen einem karibischen Indianer und einem vornehmen Mexikaner zur Zeit des Kolumbus gewesen sein. Damit aber handelt es sich um mehr als bloß biologische Geschichte.

Ein wesentliches Kennzeichen primitiver Kultur allerdings ist, daß die historische Zeit hier in unvergleichlich viel langsamerem Tempo abläuft als in den hohen Kulturen. Fünftausend Jahre primitiven Daseins bedeuten nicht annähernd so viel wie fünfzig oder gar zwanzig Jahre im Leben einer Hochkultur, wenn sie um ihren Kulminationspunkt reißend schnell herumschwingt.

Das zweite Kriterium des primitiven Lebensstils ist die planetarische Ausbreitung, die ihm eigentümlich ist. Die primitive Kultur ist überall essentiell dieselbe, gleichgültig ob wir sie in Feuerland, an den Rändern der Sahara oder unter den Alaska-Indianern beobachten. Man hat deshalb mit Recht von einem "Weltbild der Primitiven" gesprochen (Gräbner), dessen Grundzüge sich einheitlich in allen Teilen unseres Globus wiederfinden lassen. Dieses Weltbild selbst erklärt zur Genüge die prinzipielle Indifferenz des primitiven Daseins gegenüber Landschaft, Klima und anderen geographischen Bedingen. Ein solches Weltbild setzt voraus, daß die umgebende Natur für den Angehörigen einer primitiven Lebensgemeinschaft keine eigene symbolische Bedeutung hat. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich nämlich die Mana-Theorie, die die Basis aller primitiven Weltanschauung ist, entwickeln. Diese Theorie – auch unter dem Namen "Animismus" bekannt- repräsentiert eine kraftvolle Projektion des Bewußtseins des Menschen in die Außenwelt. Damit wir die ganze Natur sowohl wie auch die Artefakte des Menschen potentieller "Seelenstoff". Diese Situation beraubt die Umgebung des Menschen völlig ihres individuellen Eigenwertes, und sie wird ausschließlich zum anonymen Hintergrund intensiver und komplizierter Reflexionsprozesse reduziert. Seit Spencer und Gillen ist immer wieder von Ethnologen konstatiert worden, daß das Kausalitätsprinzip eine erstaunlich geringe, fast verschwindende Rolle im primitiven Denken spielt, und an seine Stelle der Serientheorie "ominöser" Ereignisse tritt. Nun ist aber das Kausalgesetz gerade der stärkste Ausdruck, den der Mensch bisher gefunden hat, den von ihm unabhängigen Eigenwert des Naturzusammenhanges auszudrücken. In einer streng kausal strukturierten Welt gibt es kein Mana mehr.

Diesen Eigenwert der ihn umgebenden Welt samt seinen spezifischen objektiven Formen erkennt der Primitive nicht an. Er lebt in jenem Zustand, der alle Umgebung zum indifferenten Medium seiner Reflexionsprozesse herabsinken läßt. Für diese Prozesse, resp. für die in ihnen sich auswirkende Gesetzlichkeit ist es prinzipiell gleichgültig, ob die als neutrales Medium dienende Außenwelt die hitzedampfenden Dschungel des Kongobecken, die eisigen Einöden der Labradorküste oder die einsamen Hochtäler der Anden sind. Die seelischen Vorgänge spielen sich überall nach der gleichen Strukturgesetzlichkeit ab, und die Natur besitzt nirgends eigene Symbolkraft, weil das primitive Bewußtsein noch nirgends in der Lage gewesen ist, sich von seiner Umgebung in einem entscheidenden Freiheitsakte abzulösen. Und da die Natur als solche unabhängig vom Menschen nicht zählt, steht der Ausbreitung einer Kultur mit solchen psychischen Voraussetzungen über den ganzen Erdball nichts im Wege.

Es ist dies das erste Zeitalter der Menschengeschichte. Seine Kriterien sind: enorme Langsamkeit der historischen Prozesse und planetarischer Umfang des kulturellen Lebensstils.

Etwa im dritten Jahrtausend wird die welthistorische Epoche der Herrschaft der primitiven Kultur abgelöst durch ein zweites Zeitalter der regional gebundenen, relativ kurzlebigen Hochkulturen. Die primitiven Lebensstile bestehen daneben selbstverständlich noch weiter fort.

studienTEXT --- version aug.´09

Aber sie zählen historisch nicht mehr, oder wenigsten nur insoweit, als sie das große Auffangreservoir bilden, in das die müde gewordene menschliche Substanz als "Fellachen"bevölkerung zurückfällt, nachdem sie ihr historisches Schicksal im Rahmen einer Hochkultur erfüllt hat. Diese Rolle des primitiven Daseins ist bisher völlig von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie übersehen worden. Wir werden später sehen, wie wichtig sie ist, und daß sie sehr tiefgehende historische Konsequenzen impliziert.

Im Gegensatz zu dem planetarischen Charakter der primitiven Kultur sind die Hochkulturen, geographisch gesehen, sehr eng begrenzte regionale Phänomene. Auch nicht eine von ihnen hat volle kontinentale Ausdehnung. Selbst die abendländische Kultur ist unfähig gewesen, die ganze Landschaft von Europa seelisch zu erfassen; die indische hat niemals den ganzen Subkontinent Vorderindien umgriffen. Die chinesische Kultur hat niemals auch nur annähernd das ganze von der "Großen Mauer" umzirkelte Gebiet umfaßt; und wie erstaunlich klein das mit der griechischen Hochkultur zu identifizierende Areal ist, weiß jedermann seit seiner Schulzeit. Für Ägypten und den Rest der übrigen hohen historischen Lebensstile gilt uneingeschränkt das Gleiche.

Diese enge regionale Fixierung ist keine zufällige Erscheinung. Sie hängt vielmehr auf das innigste mit der spirituellen Atmosphäre aller bis heute bekannten hohen historischen Lebensstile zusammen. In jeder Hochkultur vollzieht sich eine seelische Ablösung des Menschen von der ihn umgebenden Landschaft. Das heißt, er projiziert nicht mehr sein eigenes Ich unmittelbar in die Außenwelt und empfängt es von da als Mana zurück. Die Seele und die Welt sind jetzt zweierlei. Das hat für beide sehr erhebliche Folgen. Die den Menschen umgebende Landschaft gewinnt damit einen eigenen, vom subjektiven Bewußtsein unabhängigen symbolischen Sinn. Umgekehrt konstituiert sich die Seele jetzt im Kontrast und lebendiger Auseinandersetzung mit der als Transzendenz erfahrenen Umwelt. So steigt aus der üppigen Tropenwelt Indiens die abstrakteste Metaphysik, die die Geschichte bisher gekannt hat. So treibt aus der geographischen Enge Europas der faustische Drang ins Unendliche. Und so wuchern die sinnlichen Fantasien des islamischen Paradieses zwischen den kahlen Sanddünen der arabischen Wüste. Mitunter ist der Kontrastbezug zur umgebenden Landschaft im unmittelbar Anschaulichen zu finden: Nur das lange dünne Schilfgras der Nilniederung steht im Komplementärverhältnis zu den brutal massiven Diorit- und Syenitfiguren der ägyptischen Bildhauerkunst. Die berühmte Blockstatue des Senmut ist gegen den Hintergrund eines deutschen Laubwaldes undenkbar.

Jede Hochkultur ist, weil sie eine seelische Individualität repräsentiert, auch einer individuellen Landschaft, die ihrer spirituellen Verfassung entspricht, zugeordnet. Man darf nicht vergessen, daß in diesen strengen historischen Daseinsverfassungen nicht etwa eine Ablösung aus der Umwelt überhaupt und ihre Ersetzung durch Kulturbauten (zu denen auch die Parklandschaft gehört) erfolgt. Vielmehr bezieht sich eine solche Ablösung stets nur auf eine konkrete individuelle Landschaft, die einen bestimmten Symbolwert besitzt. Nur dadurch gewinnt die Ablösung selbst eine symbolische Bedeutung. Welchen Symbolwert zum Beispiel der indische Dschungel besitzt, das erfahren wir aus Buddhas Predigten ganz präzis, und wer etwas über die Symbolkraft eines Nebels in nordischer Nachtlandschaft wissen möchte, der braucht nur in Goethes "Erlkönig" nachzulesen.

Die unbezähmbare Wildheit aller afrikanischen Landschaft von Tanger und Port Said bis Kapstadt scheint einen solchen Ablösungsprozeß besonders zu erschweren. Das ist vielleicht einer der Gründe, warum es der afrikanische Kontinent nur zu einer einzigen Hochkultur gebracht hat. Es gehören besondere menschliche Qualitäten dazu, sich gegen die einschüchternde Raubtierseele diese Kontinentes durchzusetzen. Daher der massive Ernst und die geradlinige Entschlossenheit der Nil-Kultur. "Der ägyptische Stil ist der Ausdruck einer tapferen Seele ... Der Ägypter liebte das harte Gestein ungeheurer Bauten; es entsprach seinem Selbstbewußtsein, nur das Schwerste als Aufgabe zu wählen..." (Spengler II, S. 261 u. 263).

studienTEXT --- version aug.´09

Das sittliche Pathos dieser Lebensform, die sich in solch tödlicher Strenge und Wucht seither nicht wiederholt hat, ist das genaue Gegenspiel zu der verantwortungslosen und unberechenbaren Entfesseltheit, die der afrikanischen Natur in Wüste, Dschungel und Steppe gleicher Weise zu eigen ist.

Das heißt, es gibt für jede hohe Kultur eine ihr, und nur ihr, zugehörige "Mutterlandschaft". Und dort, wo ihre Idee entstanden ist, muß sich unweigerlich auch ihre ganze Geschichte vollenden. "Mögen die heiligen Bräuche und Sätze später noch so weit getragen werden, ihre innere Entwicklung bleibt trotzdem an den Ort ihrer Geburt gebannt. Es ist ganz unmöglich, daß sich auch nur der leiseste Entwicklungszug antiker Stadtkulte in Gallien fände oder ein dogmatischer Schritt des faustischen Christentums in Amerika. getan würde. Was sich vom Lande löst, wird starr und hart." (Spengler II, S. 339).

In diesem Sinne hat jede Hochkultur einen streng regionalen Charakter. Sie bleibt für ihre ganze Lebenszeit an eine bestimmte mütterliche Landschaft gebunden. Zwar kann sie erobern und kolonisieren, aber eine Fortentwicklung ihrer spirituellen Motive und eine Vertiefung ihrer lebendigen Symbolik ist von jener Verbreitung bedingungslos ausgeschlossen. Die Existenz solcher regionalen Entwicklungsgrenzen ist das erste Kriterium jeder Hochkultur.

Die primitive Lebensform ist geschichtslos genannt worden, weil sich ihre Entwicklung so außerordentlich langsam vollzieht, daß Zeiträume von fünf- bis zehntausend Jahren oft kaum ausreichen, um einen merkbaren Fortschritt festzustellen. Demgegenüber läuft die historische Zeit im Raume einer Hochkultur mit geradezu reißender Geschwindigkeit ab. Nicht genug damit! Je mehr sich eine Kultur ihrem Höhepunkt nähert, desto mehr beschleunigt sich ihr Tempo, das in der Kulminationsperiode geradezu katastrophenartig anwächst. Später verlangsamt es sich wieder, um schließlich in die träge Ruhe des "Fellachen"daseins überzugehen. Wer an solchen Tempounterschieden interessiert ist, vergleiche einmal die Entwicklung der abendländischen Mechanik von Galilei bis heute mit der Entwicklung der Elektromechanik seit Maxwell.

Eine Hochkultur ist ein enorm kurzlebiges Phänomen. Dies hängt wieder mit dem Verlassen der primitiven Mana-Basis und der Ablösung von der konkret einzelnen Landschaft mit symbolischer Bedeutung zusammen. Was sich in diesem Ablösungsprozeß realisiert, ist ein Seelentum von höchst differenzierter Individualität. Und je weiter dieser Prozeß vorschreitet, desto exklusiver und strenger werden die Kategorien, deren er sich bedient. Was sich in einer Hochkultur manifestiert, ist nicht das Allgemein-Menschliche mit seiner unbeschränkten Zahl von seelischen Möglichkeiten und seinem unendlichen Realisationspotential, sondern eine höchst individualisierte, auf eine letzte und einzige metaphysische Möglichkeit zu verengte Form menschlicher Existenz. Hier ist eine Idee des Menschen in seiner transzendentalen Bedeutung, die in immer rigoroseren Formen bis in ihre letzten und abweisenden Konsequenzen getrieben wird. Hier gibt es nur ein Ziel, um dessentwillen alle anderen metaphysischen Chancen der spirituellen Entwicklung des Menschen am Wege zurückgelassen werden.

Daher die prinzipielle Vielzahl der Hochkulturen, während es nur einen primitiven Lebensstil gibt. Im Letzteren entwickelt sich das Allgemein-Menschliche überhaupt. Jede hohe Kultur dagegen bringt eine andere metaphysische Idee der Individualität des Menschen in die historische Existenz. Das macht sich in allen Lebensäußerungen einer Kultur bemerkbar. Die Ansätze zu einer allgemeinen Theorie des Wissen, die es in primitiven Lebensformen gibt (Serientheorie), zielen auf die Idee einer Wissenschaft überhaupt, das heißt, einer Wissenschaft von Allem. Dem gegenüber enthält zum Beispiel die abendländische Kultur einen höchst exklusiven Begriff von Naturwissenschaft, der sich unter Außerachtlassung alles Anderen nur mit einem einzigen Thema beschäftigt: Was ist Materie? Wobei übrigens unter Materie im weiteren Sinne Stoff und Kraft verstanden werden. Das Bewußtsein der Exklusivität dieses Themas ist am Anfang der wissenschaftlichen Entwicklung im Abendland noch schwach.

Deshalb hat bei Gerbert von Aurillac (als Papst Sylvester II. im Jahre 1003 gestorben), so sehr er auch seinen Zeitgenossen als wissenschaftlicher Denker voraus war, der Begriff der Naturwissenschaft noch deutlich primitive, der Serientheorie entlehnte, Züge. Der "Wissenschaftler" der primitiven Kultur ist der Zauberer, und es ist bezeichnend, daß Gerbert zu seinen Lebzeiten als Zauberer beargwöhnt wurde.

studienTEXT --- version aug.´09

Es gehört zu dem tastenden Zusichselbstkommen der Idee einer Wissenschaft, daß volle, bewußte Klarheit über dieselbe erst gegen das Ende erreicht wird. "Die Eule der Minerva beginnt erst in der Dämmerung ihren Flug" (Hegel). Heute, praktisch am Ende der Entwicklung des abendländischen Wissenschaftsbegriffs, können wir sagen, daß es das exklusive Ziel unserer exakten Wissenschaft gewesen ist, die Frage zu beantworten, was Materie ist. Die endgültige Antwort steht in ihren allgemeinen Umrissen schon fest, wenn es auch der unmittelbaren Zukunft vorbehalten ist, noch wesentliche Details auszufüllen. Sie kann etwa so formuliert werden: Physisches Sein (Materie) ist ein Wechsel- oder Transformationsverhältnis von Stoff und Energie, das seinerseits in einer physikalisch relevanten Relation zu Raum und Zeit steht.

Damit aber zeigt sich, daß die Frage: Was ist Materie? nicht *ad infinitum* weiter verfolgt werden kann. Warum? Es ist äußerst wichtig, die Finalität der obigen Antwort, was Materie ist, zu verstehen. In der exakten Wissenschaft des Abendlandes war nur das Materieproblem thematisch. Das heißt, danach allein wurde gefragt, und nach nichts anderem. Um die Frage zu beantworten, mußten natürlich weiter Hilfsbegriffe wie Raum und Zeit eingeführt werden; nach ihrem Wesen aber wurde nicht gefragt. Sie traten in den physikalischen Überlegungen der Physik nur a-thematisch auf. Sie wurden als invariante, selbstverständliche Größen als bekannt vorausgesetzt. Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür ist die Rolle, die der Raum als "absolutes" Datum in Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica* spielt. Er ist dort ganz deutlich die "Voraussetzung" (W. Windelband, Geschichte der Philosophie 1928, S. 355) aller physikalischen Existenz.

Wenn aber eine Wissenschaft zu wissen begehrt, was physikalische Existenz (Materie) ist, dann ist es logisch unmöglich und methodisch nicht durchführbar, daß in ihrer Antwort etwas anderes auftaucht als eben jene gefragte Materie. Die Voraussetzungen der Fragestellung selbst können in der Antwort nicht mit beantwortet sein. Solche Voraussetzungen aber sind Raum und Zeit. Wenn Raum und Zeit nun Voraussetzungen der Fragestellung sind, dann sind sie gemäß einem unverbrüchlichen logischen Gesetz auch Voraussetzungen aller möglichen Antworten, die auf die besagte Frage gegeben werden können.

Anderseits aber hat unsere physikalische Interpretation dessen, was Materie ist, heute den Punkt erreicht, wo der Raum nicht mehr als Voraussetzung des Materiebegriffes, sondern als nebengeordnete, neue physikalische Realität, Seite an Seite mit Stoff und Energie erscheint. In anderen Worten, mit dem atomphysikalischen Begriffen des Proton, des Elektron, des Neutron, des Positron, des Meson, des Photon und (vielleicht) des Neutrino scheinen die letzten fundamentalen logischen Motive, unter denen wir in der abendländischen Wissenschaftstradition physische Existenz verstanden haben, erreicht zu sein. (Vgl. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1949, S. 38. Auch S. 43-47.)

Wenn wir über dieselben hinausgehen wollen, stoßen wir auf eine neue Problematik "topologischer" Natur, die das, was bisher Voraussetzung unserer physikalischen Begriffe war, nämlich den Raum selbst, zum Gegenstand einer physikalischen Wissenschaft macht. In anderen Worten, die bisherige Thematik der abendländischen Physik ist erschöpft. Das Thema: physisches Sein, ist bis in seine letzten Konsequenzen abgehandelt worden. Damit hat sich die

studienTEXT --- version aug.´09

wissenschaftliche Idee dieser unserer Kultur erfüllt. Wenn am Ende eines analytischen Prozesses des theoretischen Denkens die fundamentalen Voraussetzungen und Postulate, die den ganzen Prozeß überhaupt erst in Gang setzten, auf einmal als nächste Resultate auftreten, so ist dies ein Zeichen, daß das Denken alle ihm möglichen Stadien durchlaufen hat und ihm auf dieser Ebene nichts mehr zu tun übrig bleibt.

Daraus aber folgt zwangsläufig, daß alle Hochkulturen, weil sie eine individuelle metaphysische Idee repräsentieren und zur Vollendung bringen, nur eine eng begrenzte Lebensdauer haben. Wir haben das an einer Manifestation der faustischen Kultur, ihrer physikalischen Wissenschaft, erörtert. Die individuelle Idee kristallisierte sich hier in der Frage: Was ist physisches Sein, resp. Materie? So weit sie überhaupt beantwortbar ist, ist sie auch beantwortet worden. Und das ist das Ende der abendländischen Kultur auf theoretisch-wissenschaftlichem Gebiet. Dies schließt selbstverständlich nicht aus, daß eine neue Wissenschaft sich thematisch des Raumproblems bemächtigt und sich als fundamentales Thema die Frage stellt: Was ist eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit? Das aber wäre die Aufgabe einer kommenden Kultur, denn der volle empirische Sinn dieses Problems liegt jenseits des Gesichtskreises des abendländischen Denkstils. Der Raum ist für den faustischen Mensch eine metaphysische Größe und kann deshalb nie Gegenstand einer seiner physischen Wissenschaften sein.

Die begrenzte Lebensdauer einer Hochkultur steht also fest. Sie erklärt sich aus den inneren Struktureigenschaften der spirituellen Gebilde, die das Wesen eines strengen Lebensstils ausmachen, wie zum Beispiel Wissenschaft. Was aber noch nicht erklärt ist, ist die enorme, stetig wachsende Beschleunigung, mit der sich das Leben einer ihrem Kulminationspunkt entgegeneilenden Hochkultur vollzieht, und die einen strengen Lebensstil zu einer so kurzfristigen Angelegenheit macht. Wir finden eine Antwort auf dieses Problem der Beschleunigung der historischen Zeit in der Theorie des logischen Satzkalküls. Da aber die technische Demonstration dieses Verfahrens außerordentlich kompliziert ist und teilweise logische Kenntnisse voraussetzt, die heute noch keineswegs Allgemeingut geworden sind, sollen hier nur die Resultate in einfacher, anschaulicher Sprache wiedergegeben werden.

Wir gebrauchen als Beispiel wieder das wissenschaftliche Denken, obwohl wir ebensogut jedes andere Gebiet, sagen wir etwa die Geschichte der Musik, illustrierend heranziehen könnten. – Die ersten Antworten auf die Frage: Was ist Materie? müssen notgedrungen sehr simpel sein: Eine solche Antwort ist zum Beispiel "Aller Urstoff ist im Grunde genommen: Wasser." Eine andere Antwort will sagen: Feuer. Logisch gehören beide Antworten zum selben Typ, und sie haben eine wichtige Eigenschaft gemeinsam. Man kann nämlich aus diesem Antworttyp nur recht wenige und nicht sehr gewichtige Folgerungen ziehen. Geht man in derselben Linie fort, so kommt man nie zu einer solchen Antwort, wie sie die heutige Atomphysik gibt, wo sich schließlich die Fragestellung selbst aufhebt. Das heißt, eine "Wissenschaft", die sich nur aus Antworten vom oben beschriebenen Typ zusammensetzt, ist wahrhaft ewig. Sie braucht sich vor keiner zeitlichen Begrenzung, die aus ihrem eigenen inneren Wesen entspringt, zu fürchten, denn sie kommt nie ans Ziel.

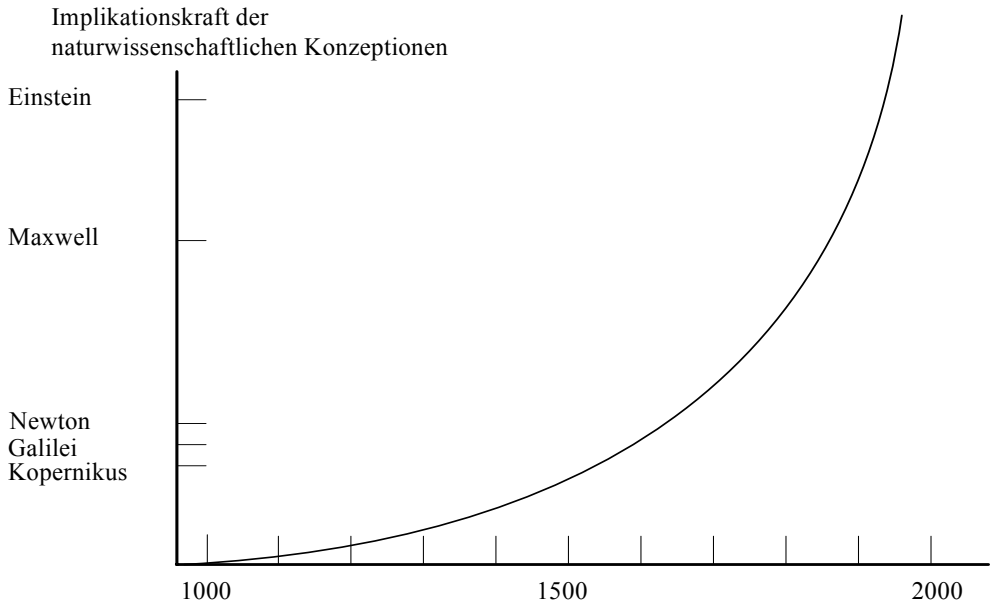
Unsere Wissenschaft aber arbeitet anders. Sie begnügt sich nicht mit Aussagen, die ein und demselben logischen Typ angehören. Von der Aussage: das ist Wasser, schreitet sie (wir wollen gleich einen erheblichen Sprung machen) zu der Aussage: das sind Elementarteilchen, fort. Die zweite Aussage gehört einem neuen und überlegeneren Aussagetyp an. Aussagetypen können nun durch die Konsequenzen, die sie enthalten, also durch ihre Implikationskraft, unterschieden werden. Der Begriff "Wasser" impliziert wenig, der Begriff "Elementarteilchen" erheblich mehr. Wenn die Wissenschaft also von einfachen, unmittelbaren Begriffen zu allgemeineren und fundamentaleren fortschreitet, dann steigt sie zugleich von Begriffen mit geringer Implikationskraft zu solchen von stets stärker werdenden implikativen Konsequenzen auf. Es gibt aber eine obere Grenze, nämlich, wenn "alles" impliziert ist. Diese Ende ist relativ

studienTEXT --- version aug.´09

schnell erreicht, weil es zur Struktur des menschlichen Bewußtseins gehört, daß "alles" niemals absolut und unendlich begriffen werden kann, sondern nur im Hinblick auf ein vorgegebenes Beziehungssystem von endlichen Ausmaßen. (Eins der wichtigsten Ergebnisse der Theorie des All-Operators im logischen Funktionenkalkül.)

Um zu verstehen, warum die spirituellen Prozesse einer Kultur einem historischen Beschleunigungsgesetz unterliegen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß eine Serie von Begriffen mit steigender logischer Implikationskraft eine logische Progression darstellt. Die steigende Implikationskraft der geistigen Konzeptionen entspricht genau der Beschleunigung im Lebenstempo einer Kultur. Es kostet genau so viel (Uhr)zeit, eine Konzeption von geringerer wie von größerer Implikationsreichweite zu entdecken. Aber mit den implikationsreicheren Motiven wird in derselben Zeit eine größere innere Entwicklungsspanne durchlaufen als mit den ärmeren und ein Mehr von realisierten seelischen Möglichkeiten in sich gleichbleibenden Zeiträumen produziert. Das führt zu jenem sich dauernd steigernden Lebenstempo in den hohen Kulturen, einem Lebenstempo, das mit der Zeit in eine solche Raserei ausbricht, daß die gehetzte Seele schließlich darunter zusammenbricht. Seelisches Chaos ist das Merkzeichen des Unterganges aller strengen und metaphysisch bedeutsamen Lebensstile.

Das folgende Diagramm soll die Relation zwischen dem Ablauf der historischen Zeit in einer Hochkultur und der in ihr auftretenden spirituellen Erlebnisinhalte illustrieren.



Die x-Achse repräsentiert die ständig wachsende Implikationskraft der naturwissenschaftlichen Konzeptionen führender Köpfe in der Wissenschaftsgeschichte des Abendlandes. Die y-Achse gibt die zeitliche Ausdehnung in Jahrhunderten zwischen 1000 n.Chr. und 2000 n.Chr. Für das relative Verhältnis der Implikationsspannen der einzelnen naturwissenschaftlichen Systeme ist ein rein konventioneller Maßstab gewählt worden. Jede folgende Implikationsspanne ist jedes Mal genau als doppelt so groß wie voraufgehende angenommen worden. Das ist eine schematische Vereinfachung, die selbstverständlich nicht den historischen Tatsachen entspricht. Das Schema irrt aber grundsätzlich nach der konservativen Seite hin. Die hier vorgenommene Verdopplung der Implikationsspannen ist in keinem Fall ausreichend, um das wahre historische Verhältnis darzustellen. Die Abstände auf der x-Achse sollten erheblich schneller wachsen. Folglich müßte die Kurve noch viel steiler sein als hier angegeben.

Immerhin illustriert die Implikationskurve in ausreichender Anschaulichkeit das historische Gesetz, um dessen Erörterung es uns hier zu tun ist. Je weiter eine Hochkultur fortschreitet,

studienTEXT --- version aug.´09

und je mehr sie sich ihrem ideellen Höhepunkt nähert, desto folgenschwerer und implikationsreicher werden die in ihr gemachten spirituellen Entdeckungen. Desto mehr passiert sowohl was die seelischen wie die materiellen Ereignisse anbetrifft, die aus diesen Entdeckungen folgen. Wenn wir den Beginn der abendländischen Kultur auf ca. 1000 n. Chr. ansetzen, dann ist in den ersten Jahrhunderten, vom naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus gesehen, außerordentlich wenig passiert. Das seelische Motiv "Natur" hat den historischen Lebensstil nur minimal beeinflußt und verändert, und wenn wir in historischen Veränderungen das Lebenstempo einer Hochkultur sehen, dann war dieses Lebenstempo (immer vom obigen isolierten naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt her gesehen) ein ungewöhnliches langsames.

Zwischen Bacon und Galilei belebt sich das Tempo bereits, das heißt, die Kurve beginnt zu steigen. Noch steiler wird sie zwischen Galilei und Newton. Die historische Spanne, die vom naturwissenschaftlichen Experiment in wenig mehr als einem Jahrhundert zu der mathematischen Interpretation der Naturwissenschaften führte, hatte bereits ganz außerordentliche Konsequenzen. Sie implizierte die sogenannte industrielle Revolution und die damit verbundenen rapiden Veränderungen des moralischen und physischen Lebensstiles. Das Lebenstempo steigt.

Als nächste Etappe in unserem Diagramm ist Maxwell gewählt worden. Mit der jetzt aufkommenden Elektromagnetik wird nämlich ein Lebensmotiv aufgelöst, das bisher am stärksten retardierend gegenüber der Beschleunigung des historischen Prozesses gewirkt hatte: der Glaube an die aristotelische Tradition unseres Denkens und an den anschaulichen Charakter unserer Wirklichkeit. Jetzt brechen letzte Dämme, und das Tempo wird reißend.

Aus den Maxwellschen Gleichungen folgt, daß elektromagnetische Prozesse nicht mehr durch klassisch-mechanische Modelle, also anschaulich, dargestellt werden können. Mit anderen Worten: Die anschauliche Lichtlogik der aristotelischen Tradition lügt, und die jedem Kinde verständlichen Galilei Transformationen werden durch die nur dem Eingeweihten verständlichen Lorentz Transformationen ersetzt.

Der folgenschwerste Schritt aber ist die durch die Relativitätstheorie geforderte Äquivalenz von Materie und Energie. Die Konsequenz dieses Äquivalenzverhältnisses ist die Plutonium- und die Wasserstoffbombe und die solche Waffen begleitenden politischhistorischen Umstände. Man vergleiche die naturwissenschaftliche Technik in den drei Kriegen von 1870-71, von 1914-1918 und von 1939-45. Die wachsende historische Implikationskraft naturwissenschaftlicher Konzeptionen ist nirgends deutlicher als in der progressiven Größenordnung der moralischen, politischen und sozialen Konsequenzen dieser Kriege.

Diese kumulative Beschleunigung des historischen Lebenstempos, die allen Hochkulturen eigen ist, ist dem primitiven Lebensstil fremd. Der letztere ist deshalb von größerer geschichtlicher Stabilität als die leicht zerbrechlichen Formen jeder hohen historischen Daseinsform.

Es sind genau diese zwei Fundamentaleigenschaften, die strenge Gebundenheit an eine individuelle geographische Region und das prekäre, kurzlebige Verhältnis zur Zeit, die den Charakter der in der östlichen Welthälfte entstanden Hochkulturen ausmachen, und sie als solche von dem "ewigen" Dasein der primitiven Kultur und ihrer planetarischen Ausbreitung abgrenzen.

Diese Fundamentaleigenschaften eines strengen historischen Lebensstils haben in der östlichen Hemisphäre einen spirituell sehr ausgeprägten und individualisierten Menschentyp gezüchtet, der in der westlichen Hemisphäre nirgends vorkommt. Wird dieser Typ aus Asien oder Europa

studienTEXT --- version aug.´09

nach einem der Amerikas verpflanzt, so verliert er bereits in der ersten auf dem neuen Boden geborenen Generation alle die Eigenschaften, die ihn vom primitiven Menschen seelisch unterscheiden. Das Gefühl, einer besonderen metaphysischen Aufgabe verpflichtet zu sein, das ein wesentliches Kennzeichen derjenigen ist, die innerhalb des Bannkreises einer Hochkultur stehen, erlischt überraschend schnell. Die hoch differenzierten seelischen Spannungen, die in allen metaphysisch strengen Lebensstilen der alten Welt das Dasein durchgeistigen und nuancenreich machen, reduzieren sich auf einige ganz uniforme, elementare Bedürfnisse, sobald der Angehörige einer historisch hochgezüchteten Rasse den Boden Amerikas betritt. Das ist in den Chinesenvierteln von San Franzisko und New York ebenso gut zu beobachten wie in den von Weißen gegründeten Universitäten, die mit der klassischen Universitätsidee der Fichte, Steffens und Schleiermacher gerade noch den Namen gemeinsam haben.

In den alten Kulturen war das Leben eine ernste Aufgabe mit überpersönlichen Zielen, die so unzugänglich und unerreichbar waren, daß ihnen gegenüber auch der beste Wille und die tiefste Einsicht fast verzweifeln mußte. Dort hatte die Geschichte etwas mit dem Menschen vor, was weit über seine individuelle Fassungskraft hinausreichte. Und das Bewußtsein dieses prinzipiellen Unvermögens ist es, das in der Atmosphäre eines dauernden Schuldgefühls über diesen anspruchsvollen Lebensformen lastet und von China bis Europa die zerknirschende Erkenntnis von der elenden Kreatürlichkeit gegenüber der Größe Gottes ins Leben ruft.

Demgegenüber ist zu bemerken, daß im Leben der christlichen Gemeinden Amerikas das theologische Dogma von der Kreatürlichkeit des Menschen überhaupt keine spirituelle Rolle spielt. Das mag in den protestantischen Sekten noch hingehen, aber es gilt im gleichen Maße von der katholischen Kirche in Nord- wie in Lateinamerika. Nichts, was dieser metaphysischen Haltung zugehörig ist, scheint im Boden der neuen Welt Wurzeln schlagen zu können. Und was sollte auch die Idee der Kreatürlichkeit im Leben von Menschen bedeuten, für die das einzig anerkennenswerte Ziel der Geschichte *the greatest possible happiness for the greatest possible number* ist.

Das gibt dem täglichen Leben in Amerika eine moralische Leichtigkeit und Unbeschwertheit und ein so naiv gutes Gewissen, wie es in den Kulturen Europas und Asiens nie möglich gewesen ist. Hier schränkt kein äußerer kategorischer Imperativ die selbstverständliche Genußfreudigkeit ein, und *to have a good time* ist das unabdingbare Recht (beinahe schon die Pflicht) eines jeden Individuums. Die Welt ist vorläufig noch unvollkommen, und deshalb gibt es Schmerz und Unglück. Aber das Leiden hat hier keine metaphysische Würde. Es wird als ganz vorläufig, als zwar bedauerlich, aber doch als das letzten Endes gewichtloses Beiprodukt technischer (eliminierbarer) Mängel betrachtet. Deshalb ist der besonders in der faustischen Kultur so geläufige Begriff des Märtyrers der amerikanischen Mentalität emotional ganz unzugänglich. Personen, die solche Charakterzüge aufweisen, gelten als "cranks", das heißt, als nicht ernstzunehmende Querköpfe. Das ist nur selbstverständlich, ist doch die Person des Märtyrers eines der eindrücklichsten menschlichen Symbole der enormen seelischen Spannung, die in jeder Hochkultur zwischen dem Individuum und den es umgebenden Gebilden und Institutionen des objektiven Geistes der Geschichte unauflöslich existieren.

Die amerikanische Landschaft ist auch heute noch seelisch primitiv. Hier ist "God's own country", unberührt von den Leiden der anderen Welthälfte. Ein Paradies spiritueller Unschuld. Aber es ist nicht Miltons "Paradise Regained", der in einem langen und mühseligen historischen Reinigungs- und Sühneprozeß wieder gewonnene und zum ewigen Besitz gemachte Gottesstaat. Es ist vielmehr Gottes Garten vor dem Sündenfall der hohen geschichtlichen Prozesse.

studienTEXT --- version aug.´09

Alle Hochkulturen, die in der östlichen Hemisphäre im Laufe der letzten 5000 Jahre entstanden sind, besitzen eine ihnen allen gemeinsame Tendenz. Sie sind, soweit sie sich nicht völlig auf sich selbst beschränken, ausschließlich auf ebenbürtige historische Lebensformen orientiert. Die Barbaren wehrt man ab. Man sucht sie nicht auf, um mit ihnen auf gleicher Ebene zu verkehren. Echte kulturelle Beziehungen vertragen kein historisches Niveaugefälle. Der Kontakt mit überwundenen historischen Stadien regt die schöpferische Fantasie nicht an. Wo die Landschaft einer Hochkultur in die Gebiete eines schwächeren historischen Lebensstils übergeht, dort errichtet man, wenn es nötig wird, Brustwehren. Das war der Sinn des ionischen Städtebundes, der chinesischen Mauer, des römischen Limes und der militärischen Tradition der indischen Stämme südlich vom Kyberpaß.

Gegenüber anderen gleichrangigen Lebensstilen aber nimmt jede Hochkultur eine spirituelle Orientierung vor. Daraus folgt unter den gegebenen geographischen Bedingungen, daß alle afrikanisch-europäisch-asiatischen hohen Kulturen zentripetal orientiert sein müssen. Ist eine Kultur in den fernen östlichen Regionen dieser Welthälfte beheimatet, so ist sie spirituell nach Westen ausgerichtet. Ist sie dagegen landschaftlich im Westen zu Hause, wie die antike und die abendländische Kultur, dann richtet sich ihr Interesse und ihre Sehnsucht nach dem Osten. Die relativ südlich gelegene ägyptische Kultur schaut nach Norden und Nordosten, und es ist das eigenartige Schicksal der historisch-geographisch sehr zentral verlaufenden magischen Geschichte, daß sie im Kalifat von Bagdad nach Osten, im Kalifat von Córdoba nach Westen und in den Beziehungen zu Byzanz nach Norden blickt.

Für den indischen Buddhismus ist *sukhávati* das "Paradies des Westens", durch das die himmlische Ganga nach noch westlicheren Regionen fließt. In China ist es Lao-tse, der am Ende seines Lebens nach dem Westen wandert und auf dem Weg dorthin das Tao-té-king schreibt. Schon der frühe Taoismus besaß die Vorstellung eines Paradieses im Westen, das man sich im K'un-lun Gebirge dachte.

Für Europa aber liegt das Paradies im Osten, denn "der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Morgen" (1. Moses 2,8). Und für mehr als ein Jahrtausend befruchtet der spirituelle Ruf *ex oriente lux* das geistige Leben dieses Kontinentes, allen metaphysischen Sehnsüchten den Weg nach Osten weisend.

Man darf eines nicht vergessen: Unser moderner Begriff von Geographie ist erst wenige Jahrhunderte alt. Erdkunde war in älteren Zeiten weitgehend eine metaphysische Disziplin. Der Erdball selbst hatte sakrale Größenordnung und seine Räume erstreckten sich in transzendente Dimensionen. Auf ihm lag irgendwo der Eingang zur Unterwelt, seine Meere umspülten die Insel der Seligen. Seine Bergspitzen waren die Throne der Götter und seine Wüsten erstreckten sich bis zu den Ländern der Dämonen. Enorme geographische Räume waren noch unentdeckt. Und jeder Begriff landschaftlicher Ferne und unentdeckter Regionen war durchsetzt mit magischen und mythischen Assoziationen. Jenseits der bekannten Horizonte existierte eine andere als die gewohnte Welt, belebt mit Fabelwesen und durchpulst von einem fremden Takt des Daseins. Weit in der Ferne sprudelte irgendwo der Brunnen ewiger Jugend, dort reckte der Diamantberg seine funkelnde Spitze in die Wolken und in fernen, längst vergessenen Gefilden welkten die Bäume und Sträucher, zwischen denen einst Adam und Eva im Garten Eden gewandelt waren.

Eine Geographiestunde in alter Zeit war eine Lektion in Philosophie und Weltanschauung. "Nach den Worten des Strabo geht die, 'Geographie' als Wissenschaft aus der Philosophie hervor. Die Philosophen haben 'die Geographie' geschaffen. So kam es, daß im Altertum nicht die Geometer (Landvermesser), sondern die Philosophen sich mit kartographischen Fragen

studienTEXT --- version aug.´09

befaßten."[1] Für diesen philosophischen Ursprung der Geographie läßt sich ein allgemeines metaphysisches Motiv angeben. Die physisch-irdische Welt, in der man lebt, war zugleich der Inbegriff alles empirischen Seins. Jenseits des Weltozeans, über den Gipfeln der Berge und unmittelbar unter der Oberfläche der Erde begann schon die Transzendenz der Wirklichkeit. Der Weg nach unten führte in den Hades, oberhalb der lunaren Sphäre herrschten die Planetengötter, und jenseits des die Welt umgürtelnden Ozeans begannen magische Zwischenreiche. Damit aber war alles natürlich Seiende, das das absolute Sein aus sich entlassen hatte, in den gesamten geographischen Umkreis der menschlichen Wohnwelt eingeschlossen. Die Geographie hatte somit ontologische Bedeutung. Sie war die Lehre von Wirklichkeitsmanifestation des Absoluten. Wer die ganze antike Welt kannte, der wußte um alle Formen, in der sich das Sein des Seienden empirisch, dem Menschen gegenüber, realisieren konnte. Philosophische Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt und geographisches Ausmaß der betretbaren Länder der Erde fielen zusammen. Folglich hatten geographische Begriffe metaphysische Bedeutung.

Ältere Weltkarten enthüllen erstaunlich viel von den metaphysischen Instinkten der Zeit, in der sie entworfen wurden. Ganz allgemein läßt sich sagen, für die Kulturen im Osten lag die metaphysische Region der Erde im Westen. Wogegen die, die selbst im Westen entstanden waren, sie nach dem Osten projizierten. Auf beiden Seiten aber wendete man dem amerikanischen Kontinent sozusagen weltanschaulich den Rücken zu. Das heißt, man wandte sich nicht schlechthin der geographischen Ferne zu, sondern nur einer solchen Ferne, aus der, wie man wußte, eine ebenbürtige Kultur antworten konnte. Es war angeblich immer die andere Kultur, die die Lösungen für die eigenen Rätsel besaß.

Aber rings um die (teilweise) bekannte Welt der drei Kontinente Europa, Afrika und Asien schlang sich Okeanos, das Weltmeer. Was jenseits lag, das lockte nicht. Die Situation war ganz die gleiche an den Gestaden der atlantischen Küste im Westen und den pazifischen Ozeanrändern im fernen Osten. Wenn die Blicke der Menschen hier wie dort über die endlosen Wassermassen schweiften, so füllten sie sich nicht mit Sehnsucht, sondern eher mit Furcht oder bestens mit Gleichgültigkeit. Man wandte sich ab: Der Schiffer im Westen kehrte sich Seewegen zu, die nach Osten führten, und der im fernen Osten richtete den Bug seiner Schiffe nach dem Westen.

Amerika lag außerhalb dieses magischen Zirkels, und seine Entdeckung konnte warten. Die Geschichte der erstaunlichen Verzögerung dieser Entdeckung ist in ihren kulturgeschichtlichen Perspektiven so bedeutsam, daß sie hier nicht übergangen werden kann und zumindest in einigen Stichworten abgehandelt werden muß.

Durch die ganze europäische Geschichte seit der Antike, und nur äußerlich mit dem Beginn der Neuzeit endend, zieht sich ein rätselhaftes emotionales Motiv der metaphysischen Geographie. Es ist heute noch neben anderen symbolischen Ausdrucksweisen in zwei sehr charakteristischen Sprachformen überliefert. Wir gebrauchen in sehr verblaßter und abstrakter Weise das Wort "Orientierung" und verstehen darunter einen Prozeß, in dem wir unseren physischen oder geistigen Standpunkt relativ zu einer korrespondierenden Umwelt feststellen. Nur die wenigsten denken dabei daran, daß das Wort ursprünglich bedeutete, sich dem Orient – als einer geographischen Gegend oder spirituellen Tradition – zuzuwenden. Die englische Sprache enthält einen Komplementärausdruck dazu. Im ersten Weltkrieg wurde unter den in Frankreich kämpfenden Truppenteilen englischer Sprache der idiomatische Ausdruck geprägt: *to go west*. Und was die Soldaten damit meinten, war: sterben. Zwischen diesen beiden Ausdrücken schwingt eines der folgenschwersten Motive der bisherigen Kulturgeschichte.

---

1 Leo Bagrow, *Die Geschichte der Kartographie*, Berlin, 1951, S. 19.

studienTEXT --- version aug.´09

Schon in der Antike sehen wir uns der folgenden Situation gegenüber: Im Westen öffnete sich die Straße von Gibraltar weit und einladend, und draußen breitete sich die unbeschränkte Freiheit des Atlantik. Aber nur wenige Schiffe wagten sich hinaus. Die überwältigende Mehrzahl aller Seefahrzeuge hielten einen östlichen Kurs. Nicht das geringste geographische Hindernis lag in dem Weg der Schiffe, die nach Westen hätten segeln wollen. Der maritime Entdeckertrieb aber wendete sich nach Osten. Dort war jedoch der Weg verschlossen. Die Landbrücke zwischen den Kontinenten Afrika und Asien hinderte jedes weitere Vordringen auf dem Wasserwege. Aber so unwiderstehlich war der Trieb nach Osten, daß schon Dareios Hystaspes, der persische Eroberer Ägyptens, einen Kanal zwischen dem Nil und dem Roten Meer graben ließ, um einen Seeweg vom Mittelmeer nach dem Indischen Ozean herzustellen.[2]

Dieser Kanal, den Herodot beschreibt, verfiel zwar im Verlauf der Zeit. Das Bedürfnis nach einer Seeverbindung aber war so stark, daß er später von Ptolemäus Philadelphus wieder schiffbar gemacht wurde und unter der Verwaltung römischer Kaiser bis in die Zeiten von Marc Aurel und Septimius Severus seinen Zwecken diente (A. v. Humboldt, *Kosmos II*, S. 204). Nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber ließ der Chalif Omar die versandeten Stellen dieses Wasserweges wieder ausschachten. Er blieb dann aber nur weitere hundert Jahre, bis er von Al Mansor aus militärischen Gründen geschlossen wurde, in Gebrauch.

Einen mächtigen Auftrieb erhielt die Tendenz, nach Osten zu segeln, durch die fantastischen Berichte, welche die zeitgenössischen Geschichtsschreiber über die indische Expedition Alexanders des Großen gaben. Diese in den glühendsten Farben gemalten Schilderungen der Wunder Indiens müssen damals eine erhebliche Verbreitung erfahren haben. Sie kamen einem mächtigen seelischen Trieb entgegen. Ihr Einfluß ist bis in die graeco-buddhistische Kunst nachweisbar.

Es war selbstverständlich nicht zu vermeiden, daß die Begegnung mit der empirischen Realität des tatsächlichen Indiens hinter allen Wunschträumen weit zurückblieb. Aber das beflügelte eher den Trieb nach Osten. Die Melodie *ex oriente lux* lockte immer noch. Der Osten ist voll von Wundern. Seine Frauen sind die schönsten der Erde! Die Straßen seiner Städte sind mit Edelsteinen gepflastert! Dort fällt das Manna vom Himmel, und seine Gelehrten sind im Besitz des Steins der Weisen. Man segelte also weiter, und es existiert eine glaubwürdige Tradition, nach der ein griechischer Schiffskapitän, Jambelos, bereits die Insel Java entdeckt haben soll.

Nach dem Westen fahren aber heißt: sterben! Alles Leben quillt aus dem Osten. Die westliche Weltgegend auf der anderen Seite ist verflucht. Wer in den atlantischen Ozean hinaussegelt, setzt sich unerhörten und unaussprechlichen Gefahren aus. Ewige Nacht liegt über seinen westlichen Regionen, und wer in diese Weltgegenden sich verirrt, findet nie mehr den Weg zurück. Nach einer Überlieferung taucht zuweilen eine riesige Hand aus den atlantischen Wassern, umkrallt ein Schiff und zieht es mit der ganzen Mannschaft in die Tiefe. Sogar einen ganzen Weltteil, Atlantis, mit blühenden Städten und hoher Kultur hat dieses finstere Meer verschlungen.

Die antiken Hafenstädte waren voll von abenteuerlichen Berichten dieser Art. Seneca (*Liber Suasor I*, p. 2) nennt diesen Ozean vielsagend *mare tenebrosum*, und Festurs Avienus behauptet, etwas übertreibend, daß er nie von Schiffen befahren worden sei. (*Ora maritima* v. 385-389). In der Tat ist in der Antike nur von außerordentlich wenig See-Expeditionen westlich von Gibraltar die Rede. Wir hören von der atlantischen Fahrt des numidischen Königs Juba (berichtet von Plinius, *Hist. Natur. Lib. VI*) und mehrfachen Unternehmungen phönizischer, resp. karthagischer Seeleute, die schließlich zur Entdeckung der Kanarischen Inseln führten. Sehr bezeichnend ist, daß diese wichtige Entdeckung sehr bald wieder völlig

---

2 Übrigens hatte Dareios in den Pharaonen Seti I. und Necho Vorgänger auf diesem Gebiet. Der Perserkönig vollendete nur Nechos Werk.

studienTEXT --- version aug.´09

vergessen wurde und daß für mehr als ein Jahrtausend niemand mehr etwas von der Existenz dieser Inselgruppe ahnte, bis zwischen 1326 und 1332 ein französisches Schiff nach den Kanarischen Inseln verschlagen wurde und die "erste" Nachricht davon nach Europa brachte.

Der oft gehörte Hinweis, daß die Schiffahrt sich nach Osten wandte, weil dort ein gewinnbringender Handel und sonstiger kultureller Austausch lockte, erklärt wohl die faktische Tatsache, daß die Wasserstraßen des Atlantiks bis zum Beginn der Neuzeit völlig verödet waren; er genügt aber nicht, um das hier vorliegende seelische Problem aufzuhellen. Wenn weiter nichts vorläge, dann könnten wir bestenfalls Indifferenz und Gleichgültigkeit gegenüber den maritimen Aufgaben der atlantischen Regionen erwarten, nicht aber jenen von Jahrhundert zu Jahrhundert steigenden Terror, mit dem man von Gibraltar aus auf die grenzenlose Wasserwüste hinausblickte.

Wer dort draußen mit seinem Schiff herumirren mußte, der war vom Zorne Gottes verfolgt. So berichtet im elften Jahrhundert eine bretonische Sage, daß Sankt Brandan, weil er nicht stark genug im Glauben gewesen war, zur Strafe sieben Jahre durch die atlantischen Wasserwüsten segeln mußte. Die See war "klebrig", und zuletzt entschleierte sich eine üppige Küste, die paradiesische Wonnen versprach. Aber – die neu entdeckten Länder waren von Teufeln bewohnt.

Auch bei den arabischen Geographen hieß der Atlantik das Meer der Finsternis, auf dem keine an den Sternen orientierte Navigation möglich war, weil angeblich nie ein Sternbild über diesen düsteren Wassern funkelte. Die Unschiffbarkeit des westlichen Ozeans fand einen plastischen Ausdruck in einer alten Sage, die von den arabischen Geographen unermüdlich wiederholt wird. Danach hat "Hirakl der Riese" am Ufer des Ozeans Säulen aus Stein oder Erz errichtet, "die durch Inschriften oder gebieterische Gebärden die Schiffer vor jeder Fahrt gegen Westen warnten, gleichsam als Hüter des Unbetretbaren."[3] Dieser "nautische Mythus" wurde "vom lateinischen Mittelalter mit Begierde ergriffen", und Peschel, den wir eben zitiert haben, bemerkt dazu weiter: "So schienen im Sinne des Mittelalters von einer gütigen Vorsehung oder von neidischen Mächten die atlantischen Fernen verschleiert, und der Ozean, jetzt eine Brücke für wandernde Bevölkerungen, scheuchte aufrauschend die Gedanken der Menschen binnenwärts, und büßen für einen nur frevelhaften Wissensdrang lässt Dante seinen Ulysses, weil er wagt, jene bedeutungsvolle Schwelle zu überschreiten, wo der strebenden Menschheit die Grenzsteine gesetzt schienen:

quella foce stretta
Ov' Ercole segnò li suori riguardi
Acchiochè l'uom più oltre non si metta.
Inf. XXVI. 107-110.

Soweit Peschels Interpretation (S. 33-34) des sechsundzwanzigsten Gesanges des Inferno. Dieser Abschnitt aus Dantes Gedicht enthält aber noch mehr, das berichtenswert ist. Es existiert eine mittelalterliche Tradition, nach der Odysseus, nachdem Homer ihn von Troja nach zehnjähriger Irrfahrt heimkehren läßt, es ihn am Ende seines Lebens dort nicht ruhen läßt. Er schiffte sich wieder hinaus auf eine neue Fahrt, von der er niemals zurückgekehrt ist. Und niemand weiß, wo er sein Ende gefunden hat.

Deshalb fragt der Dichter den im Inferno Büßenden, wo er sein Leben beschlossen habe, und erhält die Antwort von jenem, daß, nachdem er durch die Säulen des Herkules in die menschenleere Welt (*mondo senza gente*) hinausgesegelt sei, sich die Wogen gegen ihn und sein Schiff empört und es verschlungen hätten. Ein wichtiger Zug! Der seebefahrene Ulysses, den, als er in heimatlichen Meeren Schiffbruch erlitt, die Götter schützten, der als Liebling der Athene aus allen Gefahren siegreich hervorging, der selbst als er in den Hades hinabstieg,

3 Vgl. Oscar Peschel, Geschichte des Zeitalts der Entdeckungen. Meersburg, Leipzig, 1930

unversehrt aus der Unterwelt zurückkehrte, er wird von den Göttern verlassen und segelt in sein Verderben, sobald er sich aus dem Schutz der Herkulessäulen hinauswagt. Das Weltmeer, auf dem die Götter der Antike machtlos sind, gibt den berühmtesten Seefahrer unter den Alten den Menschen nicht mehr zurück. Es liefert ihn nur noch an das Inferno aus.

Eine interessante Stelle in Tassos *La Gerusalemme Liberata* (XV. st 25, 26, 30, 31) nimmt ebenfalls auf den Sachverhalt Bezug. Sie lautet:

Ercole, poi ch'uccisi i mostri
Ebbe di Libia?, e del paese Ispano
E tutti seorsi, e vinti i lidi vostri?,
Non osò di tentar Palto Oceano.
Segò le mete, e'n troppo brevi chiostri,
L'arditristrinse dell'ingeno umano:
Ma quei segni sprezzo, ch'egli prescrisse,
Di veder vago, e di sapere, Ulisse.
Ei passò le Colonne; e per Paperto
Mare spiegò de'remi il volo audare:
Ma non giovogli esser nell'onde esperto,
Perchè inghiottillo l'ocean vorare ...

Also auch nach Tasso wagt Herkules sich nicht auf den westlichen Ozean hinaus und Odysseus, der die Warnung verachtet, wird trotz aller seiner Seemannskünste von dem gefräßigen Meer verschlungen. Er betritt nicht die fernen Welten, die für Tasso bezeichnenderweise auch nur Inseln sind (*ignote isole mille*) und deren Bewohner barbarisch gekleidet sind und ohne Glauben. Einige Verse weiter stoßen wir dann auf prophetische Worte:

Tempo verá che sian d'Ercole i segni
Favola ville a i naviganti industri - - -
Un uom? Dell Liguria avrà ardimente
All' incognito corse esporsi in prima.

Das historische Verhältnis der Alten Welt zu der Neuen wird durch die drei Gestalten Herkules, Odysseus und Kolumbus symbolisiert. In Herkules repräsentiert sich die Epoche, in der die Geschichte des Menschen sich ausschließlich in der östlichen Hemisphäre abspielt und der Mensch nicht wagt, in den diesen Kontinentalkomplex umzirkelnden Ozean hinauszuschiffen. Odysseus verkörpert die Epoche der verfrühten und deshalb zum Scheitern verurteilten Versuche, diesen metaphysisch-geographischen Ozean zu brechen. Kolumbus schließlich ist die Figur, die am Beginn des Zeitalters steht, in der die menschliche Geschichte sich wieder in planetarische Dimensionen auszudehnen beginnt.

Hier muß einem alten, aber oft gehörten und beliebten Vorurteil entgegengetreten werden. Es wird häufig bemerkt, der atlantische Ozean sei nur deshalb nicht befahren worden, weil dazu der Kompaß nötig gewesen sei, den man eben in jenen frühen Zeiten nicht besessen hätte. Dieses Argument, das sehr nach materialistischem Denken schmeckt, ist in mehrfacher Hinsicht unzutreffend. Erstens war der Kompaß im Abendlande bereits um 1190 n.Chr. bekannt. Er wird um diese Zeit in einem Gedicht des Guyot de Provins erwähnt, und der Kardinal Jacques de Vitry stellt wenige Jahre später fest, daß die Kompaßnadel im Mittelmeer schon im Gebrauch war.[4] Warum also, so fragt man sich, mußten noch weitere drei

4 Seine praktische Anwendung war dort durch die Normannen eingeführt worden. Schon die Wikinger bedienten sich bei ihren Fahrten eines "in einer Holzschale liegenden und so zum Schwimmen gebrachten Magnetsteins." L. Bagrow, *Die Geschichte der Kartographie*, Berlin 1951, S. 48.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Jahrhunderte verfließen, ehe die Santa Maria, Pinta und Nina ihre Segel nach Westen setzten? Weiterhin ist das Kompaßargument auch insofern falsch, als Hochseennavigation auch ohne die Magnetnadel praktikabel ist. Dieser Typ der Navigation war bereits in der Antike bekannt und geübt. Hippalus, ein griechischer Seefahrer, segelte direkt von Aden nach der indischen Malabarküste. Das geschah im ersten Jahrhundert nach Christi. Wir wissen sehr genau, daß der Kompaß für Navigationszwecke im Indischen Ozean bis etwa zum 13ten Jahrhundert kaum benutzt worden ist. Trotzdem aber wurde in dieser Zeit die Hochsee zwischen der afrikanischen Küste und Java ständig besegelt. Außerdem ist erst kürzlich wieder anläßlich der Kon-Tiki[5] Expedition darauf hingewiesen worden, daß die Ausstrahlung der primitiven pazifischen Kultur ohne Hochseenavigation überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Der Kompaß ist ein relativ spätes Stadium in der Schiffahrt. Es gibt auch noch andere Techniken, die mit konstanten meteorologischen Daten, Meeresströmungen und vor allem mit Himmelsnavigation arbeiten. Vor allem die Letztere! Aber was sollte Navigation oder Sternkonstellationen Menschen nutzen, die fest davon überzeugt waren, daß sie, wenn sie zu weit nach Westen hinausfahren würden, weder Sonne, Mond noch Sterne je wiedersehen würden.

Unkenntnis der Magnetnadel war bestimmt nicht der Grund, weswegen die Wasserstraßen des Atlantiks für Jahrhundert über Jahrhundert, durch die Blütezeit der regionalen Hochkulturen hindurch, vereinsamt blieben, während im Osten arabische und andere Schiffe bis Formosa und wahrscheinlich bis zu den Philippinen vordrangen. Es heißt wenig Achtung vor der Bedeutung und dem Schicksalscharakter der Weltgeschichte haben, wenn man annimmt, daß ein klägliches technisches Detail wie die Bussole eine historische Entwicklung von der Größenordnung der Entdeckung der westlichen Welthälfte für ein Jahrtausend und länger hätte aufhalten können.

Was den Menschen für lange historische Epochen vitalsten Lebens von der Erforschung der atlantischen Seewege, und damit von der Entdeckung Amerikas, abhielt, war etwas viel tiefer Liegendes als bloße technische Schwierigkeiten. Es war ein tiefgewurzelter, namenloser metaphysischer Terror vor dem Westen. Ein Terror stetig genährt von einer leidenschaftlichen Überzeugung, daß es moralisch falsch sei, den Versuch zu machen, den Ozean des Westens zu kreuzen, und daß die Strafe der Götter jeden erreichen würde, der die Vermessenheit besäße, allen Warnungen zu trotzen. Der Osten war Gottes Land, der Weg nach Westen aber führte in höllische Regionen.

Die Einsicht in diesen Sachverhalt ist eine notwendige Voraussetzung, um gewisse, äußerst wesentliche Züge der Geschichte der Entdeckung der westlichen Hemisphäre zu verstehen. Amerika ist von Europa aus in vor-kolumbischer Zeit etwa sechs Mal entdeckt worden. *Aber kaum waren diese Entdeckungen gemacht, als man sich auch schon bemühte, sie so schnell wie möglich wieder zu vergessen*.[6] Das galt für alle diejenigen, die die Kunde von den neuen Ländern jenseits des Weltmeeres überhaupt erst einmal in sich aufnahmen. Dies war eine sehr kleine Zahl. Für die erdrückende Mehrzahl aller damals in Europa (und Asien) lebenden Menschen war nicht einmal eine vorübergehende Kenntnisnahme möglich Sie hatten einen so undurchdringlichen Seelenwall um sich aufgebaut, daß solche, ihr ganzes Weltbild erschütternde, Nachrichten überhaupt nicht in ihr Bewußtsein dringen konnten.

Von der pazifischen Seite aus ist Amerika in vor-kolumbischen Epochen vermutlich zwei Mal entdeckt worden. Mit ziemlich ähnlichem Resultat. Man nahm das Faktum zur Kenntnis und legte es ad acta. Man hatte Wichtigeres zu tun.

---

5 Siehe: Thor Heyerdahl, *Kon-Tiki*, Rand McNally & Co., Chicago 1950. Über die Technik, die Hochsee ohne Kompaß aber mit Seekarten zu befahren, berichtet auch Bagrow, a.a.O., p. 17.

6 Das ist eine extrem konservative Schätzung. Vermutlich ist es viel öfter entdeckt worden.

studienTEXT --- version aug.'09

Die bekannteste der Entdeckungen auf der europäischen Seite in den Zeiten vor Kolumbus ist die der Wikinger. Der erste Europäer, der den amerikanischen Kontinent erblickte, war vermutlich Bjarne Herjulfsson, der sich um das Jahr 1000 n. Chr. auf einer Schiffsreise nach Grönland befand. Er geriet wahrscheinlich in schlechtes Wetter, wurde nach Südwesten abgetrieben und entdeckte eine fremde Küste. Im nächsten Jahr folgte Leif Eriksson seinem unfreiwilligen Kurs und landete an dem neuen Kontinent. Man errichtete auf der neuen Erde, die man Weinland nannte, eine Ansiedlung, und es entwickelte sich anfänglich ein regelrechter Seeverkehr zwischen Grönland und dem westlichen Kontinent. Nach relativ kurzer Zeit aber wurden die Siedlungen wieder aufgegeben, und das letzte Schiff, das von Grönland nach Westen auslief, machte die Reise im Jahr 1347 (*Antiquitates Americanae*, Hafinae 1845, S. 261). Um diese Zeit existierten schon lange keine Siedlungen mehr in Weinland. Ganz offensichtlich fehlte damals dem Europäer noch jeder innere Trieb, sich in der neuen Welt festzusetzen.

Jedenfalls hatten die Siedlungen eine Anzahl von Jahren bestanden, und die Kenntnis von beträchtlichen kontinentalen Ländermassen jenseits des Atlantik existierte. Europa aber nahm keine Notiz davon. Mehr noch, der innere Drang, die Amerikafahrten der Wikinger zu ignorieren, und dort, wo die Kenntnis davon da war, sie möglichst schnell wieder zu vergessen, war so stark und wirksam, daß ihre historische Realität bald völlig in Vergessenheit geriet. Kolumbus, der naturgemäß ein starkes Interesse an solchen Berichten hatte, hat nichts von ihnen gewußt, und es ist der modernen historischen Forschung vorbehalten geblieben nachzuweisen, daß es sich bei der Entdeckung von Weinland nicht um eine fantasievolle Legende, sondern um nüchterne historische Wirklichkeit handelt.

Dem Vordringen der Wikinger in amerikanische Räume folgt sehr schnell ein zweiter Vorstoß in die gleichen Regionen. Adam von Bremen beschreibt ihn ziemlich eingehend in seiner Kirchengeschichte (*Lib. II.* cap. 51, 62 u. 63). Mehrere friesische Schiffe segelten nach Westen und erreichten, nachdem Island und Grönland passiert waren, eine Seegegend, über die sehr anschaulich berichtet wird. Die Anzeichen, daß Land in nächster Nähe war, mehrten sich, und ein dichter Nebel lag in schweren Bänken auf dem Wasser. Eine Strömung bemächtigte sich der Schiffe. Nach den Berichten grenzte die Stimmung an Bord an Panik. Ein Seemann, der mit der Örtlichkeit vertraut ist und die Beschreibung liest, erkennt unschwer "The Banks" von Neufundland wieder. Die Friesen landeten und fanden angeblich vor einigen Höhlen- und Hütteneingängen goldene Gefäße, die sie mitnahmen. Die Schiffe kehrten wohlbehalten nach Europa zurück. Aber man machte die Fahrt nicht wieder. Trotz den Erzählungen von den goldenen Gefäßen. Es scheint, als ob unbewußte Hemmungen wirkten und die Initiative lähmten. Nicht einmal der berühmte Goldhunger meldete sich.

Jedenfalls war die Möglichkeit des Wissens um die Länder jenseits des atlantischen Ozeans ein zweites Mal gegeben. Doch wieder wurde die Kunde von Europa ignoriert.

Die nächste Entdeckung war vermutlich die von Madoc ap Owen Gwynedd (1170), über die wir aus den alten Annalen von Wales in den Benediktinerabteien von Conway und Strat Flur erfahren. Madoc, der Sohn einer herrschenden Familie in Wales, verließ das Land anläßlich von Nachfolgestreitigkeiten, die nach dem Tode seines Vaters ausbrachen. So sagen wenigstens die Annalen. Er kreuzte den Atlantik und stieß auf die amerikanische Küste, angeblich in der Gegend der heutigen Staaten Nord- und Südcarolina. Da die Gegend für eine Ansiedlung günstig war, setzte er die Mehrzahl der Expeditionsteilnehmer dort an Land. Er selbst segelte nach Wales zurück und begann die Fahrt von neuem mit einer zweiten Gruppe von Teilnehmern, die seinen begeisterten Schilderungen folgten. Das war das Letzte, was man von Madoc hörte. Die Expedition blieb für immer verschollen.

Als viele Jahrhunderte später die englische Kolonisation der Carolinas begann, tauchten (schwer kontrollierbare) Gerüchte auf, des Inhaltes, daß die dortigen Eingeborenen eine fragmentarische Kenntnis gälischer Ausdrücke besaßen. Am bekanntesten sind die Berichte

studienTEXT --- version aug.´09

von Morgan Jones (1686) über seine Erlebnisse unter den Tuscaroras. (Zuerst veröffentlicht in: *Gentlemans Magazine*, London 1740). Ihm folgten analoge Konstatierungen des Rev. Charles Beatty. Man hat die Berichte der beiden Engländer mit der verschollenen Madoc Expedition in Verbindung gebracht. Ob mit Recht, ist heute noch nicht entschieden. Die Madoc-Literatur ist sehr umfangreich, und einige Autoren sind der Auffassung, daß es sich hier nur um eine Legende handelt, der keine geschichtliche Realität entspricht. (Vgl. Thomas Stephens, *Madoc*. London 1893). Die Mehrzahl der Forscher jedoch, die sich mit dem Problem beschäftigt haben, nimmt eine positivere Stellung ein. (Für die älteren Autoren vgl. Benjamin F. Bowen, *America Discovered by the Welsh*. Philadelphia 1876). Ein erst 1950 herausgekommenes Buch von Zella Armstrong (*Who Discovered America?* Chattanooga 1950) glaubt sogar den Zug der Madoc-Leute in das Innere des Landes verfolgen zu können. Wenn es auch keinesfalls feststeht, daß Madoc in Person die Küste der Südstaaten des nordamerikanischen Kontinents angesegelt hat, so ist doch sehr wahrscheinlich, daß eine solche Entdeckung tatsächlich stattgefunden hat. Sehr richtig schreibt einer der besten Kenner der Entdeckungsgeschichte Amerikas, John Fiske: "... occasional visits of Europeans to America in pre-Columbian times may have occurred oftener than we are wont to suppose." (*The Discovery of America*. Boston and New York 1892. Vol. I, S. 252). Es ist interessant, daß auch dieser amerikanische Historiker mit Hinblick auf alle vor-kolumbischen Entdeckungen der westlichen Welthälfte bemerkt " ... they wrought no effect whatever upon the European mind." (I. p. 253). Sie hatten überhaupt keine Wirkung auf das Bewußtsein Europas!

Sehr deutlich ist dies bei der nächsten bekannten und historisch ganz authentischen Entdeckung Amerikas. In diesem Fall handelte es sich um ein venezianisches Brüderpaar. Nicola und Antonio Zeno. Es kann heute kein Zweifel mehr daran bestehen, daß Antonio Zeno etwa um 1390 Neufundland und Nova Scotia betreten hat. (Vgl. W. H. Hobbs, *The Fourteenth-Century Discovery of America* by Antonion Zeno. *Scientific Monthly* LXXII, 1. p. 24 - 31). Aber als die Brüder Zeno nach Venedig zurückkehrten, wurden die geographischen Resultate ihrer Reise völlig ignoriert. Man bedenke, daß dies in einem der führenden Handelshäfen der damaligen Welt geschah. Es war mehr als Interesselosigkeit, es war Abwehr, und die Abwehr war so wirksam, daß der Bericht der Zeno-Reise erst im Jahre 1558 veröffentlicht wurde. Also mehr als anderthalb Jahrhunderte, nachdem die Entdeckungen gemacht worden waren! Inzwischen hatte man mit der letzten, der kolumbischen Entdeckung, das Faktum der Existenz Amerikas endlich akzeptiert.

Wir haben in diesem Zusammenhang weder die Entdeckung von "Hvitramannaland" in sehr frühen Zeiten, noch die Entdeckung von Labrador durch den Polen Johann von Kolmo im Jahr 1476 besprochen. Die erste nicht, weil sie wesentlich zu der Wiking Periode gehört, die andere nicht, weil sie zeitlich fast schon mit Kolumbus` Ankunft in der Neuen Welt zusammenfällt. Die sechzehn Jahre zeitliche Differenz zählen in diesem Zusammenhang nicht.[7]

Die angeführten historischen Daten dürften auch so genügen, um die geschichtliche Situation zu beleuchten, auf die es hier allein ankommt und die, wie wir noch zeigen werden, von ausschlaggebender Bedeutung für die Beurteilung des kulturgeschichtlichen Verhältnisses von Europa und Amerika ist. Es ist von immenser Wichtigkeit zu wissen, daß Amerika mehrere Male vor Kolumbus entdeckt worden ist und daß Europa das Wissen um die Welt wenigsten ein halbes Jahrtausend früher hätte haben können, *wenn es dieses Wissen gewollt hätte*.[8]

---

7 Nach Egmont Zechlin (*Das Problem der vorkolumbianischen Entdeckung Amerikas*. Historische Zeitschrift 1935. Bd. 152, 1. S. 1-47) ist überdies eine portugiesische Entdeckung Amerikas im Jahr 1484 sehr wahrscheinlich. Was bedeuten sonst zum Beispiel die Privilegien, die Fernao Domingues de Arco, Femao d'Ulmo, Joao Affonso de Estreito erhielten und anläßlich derer ausdrücklich von einer *terra firma* die Rede ist? Aber nach diesem Zeitpunkt bewahrte man Stillschweigen darüber.

8 Sehr richtig bemerkt Humboldt im Hinblick auf die vorkolumbischen Entdeckungen: "Das Naturwissen gewann keine Erweiterung. Reisende Isländer besuchten allerdings die Lehranstalten Deutschlands und

studienTEXT --- version aug.´09

Aber Europa wollte bis 1500 um keinen Preis etwas von einer neuen Welt wissen! Warum nicht? Wir stehen hier vor einem historischen Rätsel erster Größenordnung.

Auf den folgenden Seiten soll eine Deutung versucht werden, die sowohl der historischen Situation bis 1500 wie auch der modernen Entwicklung Amerikas, die ein direktes Resultat dieser rätselhaften historischen Bedingungen ist, gerecht zu werden versucht. Jedenfalls glaubt der Verfasser, daß Amerika, weder wie es heute sich dem Auge des Historikers darbietet, noch wie es sich in Zukunft möglicherweise entwickeln mag, wirklich verstanden werden kann, ohne daß man in seine Betrachtung und Überlegungen die enorme Tatsache einbezieht, daß dieser Kontinent aus der Entwicklungsgeschichte des zweiten weltgeschichtlichen Zeitalters, das sich mit seinen Hochkulturen, ihren gegenseitigen Auseinandersetzungen und seinem beschleunigten chronologischen Ablauf über die primitive Epoche erhebt, unerbittlich ausgeschlossen war.

Es kann kaum einem ernsthaften Zweifel unterliegen, daß man in Europa bis zum Beginn der sogenannten Neuzeit seelisch völlig außerstande war, die spirituellen Erschütterungen zu ertragen, die zusammen mit den durch die Entdeckung Amerikas ausgelösten Veränderungen und Erweiterungen des weltanschaulichen Horizontes unvermeidlich kommen mußten. Jeder in diesen älteren Zeiten lebende Mensch fand sein Ich gegen die bestürzende und terrorisierende Erkenntnis, daß es jenseits des Weltozeans eine zweite Welt gäbe, durch zwei sehr wirksame Ideen von phänomenaler Motivationskraft emotional abgedeckt und immunisiert. Jede dieser Ideen hätte allein vollauf genügt, um solches gefährliche, seelenzerstörende Wissen in sicherem Abstand zu halten.

Man wehrte sich erschreckt gegen die Erfahrung, daß es einen großen transozeanischen Kontinent gäbe – alle Weltkarten dieser Jahrtausende bis Martin Behaim und Toscanelli zeigen nur "Inseln" im Weltmeer – erstens, weil man als verantwortungsgebundenes Individuum in der seelischen Atmosphäre einer bestimmten Hochkultur lebte, die "ideologisch" die Idee einer neuen Welt als geographischen Begriff ausschloß. Die Heimat der (landschaftlich begrenzten) Hochkulturen war die östliche Hemisphäre, die damals eben nicht Hemisphäre, sondern die ganze Welt war. So wie zum Begriff der einzelnen hohen Kultur die regionale Begrenzung gehörte, ebenso gehörte zur Gesamtgruppe aller dieser Gebilde eines zeitlich eng begrenzten historischen Lebensstils die präzise Begrenzung auf den europäisch-asiatisch-afrikanischen Kontinentalkomplex. Die Zugehörigkeit zu diesem Zeitalter produzierte im Individuum eine seelische Situation, die es fast unmöglich machte, mit der Idee eines zweiten Kontinentalkomplexes, wie ihn die nord- und südamerikanischen Kontinente darstellen, ernsthaft vertraut zu werden.

Zweitens aber produzierte jede einzelne Kultur, abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zu einer kontinentalen Epoche der Weltgeschichte, eine extensive metaphysische Dogmatik, die es dem Individuum, selbst innerhalb der gleichrangigen kulturellen Landschaften der eigenen Kontinentalwelt, außerordentlich schwer machte, den landschaftlichen Bannkreis der eigenen Kultur zu verlassen. Tat man es aber doch, so befand man sich gleich *in partibus infidelium*. Das galt für den Brahmanen, der seine Kaste verlor, wenn er über das Meer fuhr, so gut wie für den christlichen Missionar, den seine Kirche ausschickte, die "Heiden" zu bekehren. Es war schon schlimm, den Lebenskreis der eigenen kulturellen Tradition zu verlassen und nur durch außergewöhnliche Motive zu rechtfertigen. Die Idee aber, die eigene Kontinentalwelt zu verlassen, war Sakrileg.

Italien; aber die Entdeckungen der Isländer im Süden, der geringe Verkehr mit Vinland, dessen Vegetation einen merkwürdig eigenthümlichen physiognomischen Charakter darbot, zogen Aussiedler und Seefahrer so wenig von ihrem ganz europäischen Interesse ab, daß sich unter den Culturvölkern des südlichen Europas keine Nachricht von jenem neu angesiedelten Ländern verbreitete." Alexander von Humboldt, *Kosmos II*, Stuttgart und Tübingen 1847, S. 276.

studienTEXT --- version aug.´09

Man vergesse nicht den ursprünglichen lateinischen Sinn des Wortes "Kontinent".

In den hartnäckigen Ignorierungen der vor-kolumbischen Entdeckungen Amerikas dominiert übrigens durchaus die zweite, mehr spezifische Abwehrkomponente, weshalb wir uns mit ihr vordringlich befassen wollen. Es war hier der mittelalterliche Mensch gotischer Prägung, der die Idee einer neuen Welt beharrlich und höchst erfolgreich von sich fern hielt. Alle schon oben erwähnten Entdeckungen fielen in die fruchtbaren Jahrhunderte, in denen das abendländische Christentum im Entstehen begriffen war. Und dies war sein Glaube: Gott hat die Welt geschaffen als eine einmalige, von einem furchtbaren Ernst überlagerte Prüfungsstätte des elenden, kreatürlichen Menschen, auf daß sich derselbe vorbereite in diesem vorläufigen, zeitlich eng begrenzten Dasein auf das absolute Leben, entweder in der Gemeinschaft der Heiligen oder im Abgrund der Verdammten.

Man lebte in einer fragwürdigen und höchst gebrechlichen Welt von schwächlichstem und dünnstem Wirklichkeitsgehalt, wie die neuplatonische, von Eriugena wieder aufgenommene Lehre von den Realitätsstufen bezeugte, nach der das Absolute allein (Gott und der Teufel) volle Wirklichkeit besitzt. In der Hierarchie der himmlischen Heerscharen, den Seraphim, den Cherubim, den Erzengeln usw. nimmt der Wirklichkeitsgehalt der Existenz bereits gradweise ab.

Von da ab geht es abwärts durch immer dünnere Wirklichkeitsgrade bis zur schwächsten und zerbrechlichsten Wirklichkeit, der fast realitätslosen, gefährdeten Welt des Menschen. Um sie herum wölbt sich wie eine Himmelskuppel nach oben und nach unten die Dimension des Absoluten, jene stärkere und stärkste Wirklichkeit mit ihren göttlichen und widergöttlichen Kräften des Lebens und des Todes, des Stoffes und des Geistes, des Fluches und der Gnade, des Grauens und des Wunders.

Exponiert, im Brennpunkt dieser überirdischen Kräfte, liegt die irdische Welt. Von oben fallen in sie in breiten Bändern die goldenen Licht-Strahlen des Logos. Aber je tiefer in die Finsternis diese strahlen dringen, desto schwächer werden sie. Denn von unten und von allen Seiten drängt es bedrohlich an und sucht, das ungewisse Licht dieser Welt in höllischer Schwärze zu ersticken. Überall liegt es feindselig auf der Lauer. Ein Heer von Werwölfen, Kobolden, Hexen, grauen Unholden, Gespenstern und Teufeln, das nimmer ruht, den Menschen und seine Welt in jene unheimlichen Tiefen hinunterzuziehen, in denen auch der schwächste Logos-Strahl längst erloschen ist. Nur einen Trost und eine himmlische Versicherung gibt es, daß es den dunklen Mächten nicht gelingen wird. Das ist der gewisse Glaube, daß Gott diese Welt geschaffen hat und daß ER seine Schöpfung nicht verlassen kann und wird.

Seine Schöpfung aber ist die bekannte Welt, so wie sie sich einst aus der Tiefe der Urwasser gehoben hat, als ER sie an das Licht rief. Jetzt umgürten jene primordialen Urwasser, die in ihren Abgründen den Leviathan bergen, die ganze Welt. Vorzeitliche Winde sind es, die draußen auf den Weltozeanen wehen, und wer sich von ihnen seine Segel füllen läßt, den treibt sein Schiff aus der geschaffenen Welt – und damit aus dem Schutz des göttlichen Schöpfers hinaus. Das feste Land hat seine Marksteine und Wegweiser. Nur auf dem Meer kann man sich wahrhaft, im letzten metaphysischen Sinne, verirren. Das wußte schon Odysseus, der zehn Jahre auf ihm herumirrte. Und als er dann heimkam und innewurde, daß das Leben der ehemals so vertrauten Welt seinen Gang an ihm vorbei nahm und ihn am Wege stehen ließ, da duldete es ihn nicht mehr in Ithaka. Er segelte wieder hinaus, und kein Dichter berichtet, ob er je zurückgekommen ist.

Auf dem Meer, es sei denn, daß es gebändigt ist durch es umgürtende Landmassen wie das Mittelmeer, ruht ein Fluch, weil es in seinen ozeanischen Wasserwüsten über die Grenzen der Schöpfung hinausreicht. Und zahllos, wie der Fliegende Holländer, sind die Opfer dieses Fluches.

studienTEXT --- version aug.´09

Man vergesse nicht, Geographie wurde in älteren und gläubigeren Zeitaltern mit der Bibel in der Hand getrieben. Und was die Kirchenväter zum Thema zu sagen hatten, war weit gewichtiger als die Berechnungen der Nautiker und Geographen. Als sich gegen Ende des Jahres 1486 die gelehrte Junta im Dominikanerkloster zu San Esteban in Salamanoa versammelte, um den Fall des Kolumbus zu prüfen und über die Möglichkeit eines westlichen Wasserweges über den atlantischen Ozean nach Indien zu entscheiden, da wurden die Psalmen Davids als Autorität zitiert, da hörte man als Kronzeugen die Meinungen des heiligen Chrysostemus, des heiligen Hieronymus, des heiligen Gregorius, des heiligen Basilius und des heiligen Ambrosius, so wie sie aus den Schriften dieser Kirchenväter vorgetragen und verstanden wurden. Ganz besonders stützten sich die Gegner des Kolumbus auf ein geographisches Argument des heiligen Lactantius und auf einen ebenso gewichtigen ethnologischen Gesichtspunkt des heiligen Augustinus.

Kolumbus hingegen führt seinen Gegnern gegenüber immer wieder die Verkündung aus dem fünfundsechzigsten Kapitel des Propheten Jesaja ins Feld: "Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen ..." Beiden Parteien erscheinen die theologischen Argumente so selbstverständlich und im Geiste mehr als tausendjähriger Tradition, daß es weder der frommen Junta noch Kolumbus zum Bewußtsein kommt, wie blasphemisch seine Worte sind. Der "neue Himmel" und die "neue Erde", von denen in Jesaja die Rede ist, sind sakrale Größen, einer absoluten, metaphysischen Ordnung der Wirklichkeit angehörend. Im Munde des Genuesen aber werden sie zum praktischen Hinweis auf irdische, geographische Regionen jenseits des atlantischen Ozeans. Auch liest er aus dem achtundzwanzigsten Kapitel des Buches Hiob vor: "Woher kommt denn die Weisheit? Und wo ist die Stätte des Verstandes? Sie ist verhohlen vor den Augen aller Lebendigen, und verborgen den Vögeln unter dem Himmel. Der Abgrund und der Tod sprechen: Wir haben mit unseren Ohren ihr Gerücht gehört. Gott weiß den Weg dazu, und kennet ihre Stätte. Denn er siehet die Enden der Erde, und schauet alles, was unter dem Himmel ist. Da er dem Winde sein Gewicht machte und setzte dem Wasser sein gewissen Maß."

Wieder dieselbe Blasphemie und bornierte Säkularisierung metaphysischer Sätze. Der angewandte geographische Sinn des Zitats ist natürlich, daß das Weltmeer, also hier der atlantische Ozean, nicht unendlich sein kann. Man kann daher hinübersegeln, denn Gott hat ja dem Wasser ein "gewisses Maß" gesetzt.

Die ganze Kontroverse zwischen Kolumbus und seinen Gegnern nimmt, den Teilnehmern völlig unbewußt, die spätere spirituelle Entwicklung des entdeckten Amerikas vorweg. Die Akzeptierung der Neuen Welt in die Lebenssphäre der Hochkulturen setzte eine naive Säkularisierung religiöser und metaphysischer Begriffe voraus. Was vorher für den Glauben in einem unerreichbaren Jenseits lag, das wurde jetzt im irdischen Diesseits gesucht. Unter diesem Stern hat die Auffindung der westlichen Hemisphäre gestanden, und dieser Stern ist zur Richtschnur der amerikanischen Entwicklung seit 1500 geworden. Die Metaphysik der Alten Welt gedeiht in der Neuen nicht. Ihre jenseitigen Motive werden willig übernommen und als praktische, technische Prinzipien experimentell benutzt. Wahrheit wird etwas sehr Irdisches, und was nicht technisch auswertbar ist, das ist nicht wahr und hat keine Existenz. Doch wir greifen damit Späterem vor.

Führt man sich die Säkularisierungstendenzen von Kolumbus und seinen Zeitgenossen vor Augen, dann ermißt man erst, in welchen metaphysischen Glaubenstiefen der Widerstand gegen die Idee, den atlantischen Ozean als eine "Binnensee" zwischen irdischen Ufern anzusehen, für lange geschichtliche Perioden wurzelte. Übrigens brach dieser seelische Widerstand mit dem *fait accompli* der Entdeckung der westlichen Hemisphäre keineswegs zusammen. Er äußerte sich von da ab nur in neuen Formen. Als die karibischen Inseln in Besitz genommen wurden, stritten sich Dominikaner und Franziskaner darum, ob die Indianer – Menschen seien. Aber niemand, der jemals von Aden nach Osten segelte, hätte sich auch nur

studienTEXT --- version aug.´09

im Träume einfallen lassen, die Frage aufzuwerfen, ob die Bewohner von Java oder Kanfu (China) zur menschlichen Rasse zählten.

Die Insel Espaňola besaß zur Zeit ihrer Entdeckung durch die Spanier nach ungefährer Schätzung eine indianische Bevölkerung von dreieinhalb Millionen Seelen. Zehn Jahre später lebten davon noch knapp vierunddreißigtausend Mensch. Die übrigen hatte man geköpft, gehängt, gevierteilt, auf dem Scheiterhaufen verbrannt oder bestenfalls eines elenden Hungertodes sterben lassen. Es ist eines der infamsten Kapitel der Weltgeschichte. Verständlich wird es erst, wenn man vermutet, daß im Unterbewußtsein der spanischen Henker der Glaube, daß die Indianer keine Menschen, sondern nur sprachbegabte Tiere, noch felsenfest verankert war. Noch schlimmer, als man später in Mexiko dem Symbol des Kreuzes und dem Dogma von der dreitägigen Höllenfahrt begegnete, kam der Gedanke auf, daß sich der Teufel hier eine höllische Kontra-Imitation des Menschen zum Hohn und Spott der göttlichen Schöpfung geleistet habe.

Verbarrikadierte man sich die Ausfahrt in den Atlantik so lange wie möglich, und unterdrückte man jede Kenntnis der westlichen Hemisphäre bis zu dem Zeitpunkt, wo das aus seelischen und physischen Gründen unmöglich wurde, so kann eine ähnliche, wenn auch nicht ganz so farbenreiche Geschichte für die pazifische Seite der alten Welt erzählt werden. Daß dabei nicht die gleichen inneren Spannungen involviert waren, erklärt sich daraus, daß zu der Zeit als das Problem akut wurde, d.h. als sich die chinesische Seeschiffahrt entwickelte, diese Kultur ihren Höhepunkt schon seit Jahrhunderten überschritten hatte, und das alle relevanten metaphysischen Traditionen sich in wesentlich gedämpftere seelische Schwingungen umsetzten.

Immerhin, auch für diese Seite gilt, man hätte eine Kenntnis von Amerika haben können. Aber die generelle Haltung war Indifferenz und dort, wo die Frage gelegentlich akut wurde, ausgesprochene Feindseligkeit.

Das ungewisseste und mit allem möglichen Vorbehalt hier wiedergegebene Datum einer Kenntnis von Amerika ist eine möglicherweise ziemlich alte, jedenfalls aus vor-kolumbischen Zeiten stammende Weltkarte. Auf ihr ist die östliche Hemisphäre als ein zentraler Kreis (mit Indien selbst etwas südlich des Zentrums) widergegeben. Darum herum ist das Weltmeer. Um beides aber, Hemisphäre und Weltmeer, schlingt sich, wie eine Schlange, die sich in den Schwanz beißen will, denselben aber nicht ganz erreicht, ein langgezogener Kontinent, der auf der Karte den Namen Suvarna Bhumi trägt. Es ist die Hypothese aufgestellt worden, daß mit Suvarna Bhumi "nur" Amerika gemeint sein soll (vgl. W. S. Blacket, *Researches Into the Lost Histories of America*. London 1883.). Die Theorie ist die Privatmeinung eines Autors. Irgendwelche Gründe, sie zu stützen, liegen u. E. bisher nicht vor. Es scheint aber nicht völlig ausgeschlossen, daß die Deutung der Karte richtig ist, weshalb sie hier wenigstens erwähnt werden soll.

Daß während der primitiven Epoche der menschlichen Geschichte ein mongoloider Menschentyp über die Beringstraße und die Aleuten nach Amerika eingewandert ist, wird (mangels einer besseren Theorie) als wahrscheinlich angenommen. Dann aber scheint die Verbindung abgebrochen zu sein. Die ostasiatischen Hochkulturen wendeten sich, gemäß ihrer zentripetalen "Orientation" nach dem Westen. Die chinesische Seeschiffahrt, die erst mit der Ch'in Dynastie ihren Aufschwung nahm (265-416 n. Chr.), wendete sich sofort dem Süden und dann dem Westen zu. Zwar sandte der Kaiser Ch'in-Shih-huang-ti im Jahre 217 eine Flotte aus, um die Fabelinsel Peng-lai im östlichen Meer aufzufinden, von der man glaubte, daß sie von Feen bewohnt sein, und auf der der wundertätige Pilz Lingchih-ts'ao wachsen solle, der dem, der ihn äße, Unsterblichkeit verleihen solle. Die Expedition aber blieb verschollen, und man machte auch keine ernsthaften Versuche, ihr Schicksal festzustellen. Sie entsprach offenkundig nur einer persönlichen Laune des Kaisers. Der allgemeine Drang wandte sich nach anderen Richtungen. Es soll übrigens auch hier bemerkt werden, daß es nicht der Mangel des

studienTEXT --- version aug.´09

Kompasses war, der die transozeanische Schiffahrt verhinderte. Der Kompaß war auf chinesischen Schiffen, die das Gelbe Meer befuhren, schon im dritten Jahrhundert v. Chr. in Gebrauch.

Seit Beginn des fünften Jahrhunderts finden wir chinesische Kauffahrteischiffe in den Häfen von Ceylon und an der Mündung des Euphrat (Massudi). 1342 finden wir eine chinesische Gesandtschaft bei dem Shetan der Mameluken in Kairo, und noch 1429 legten chinesische Kaufleute ihre Waren auf den Märkten von Dchidda am Roten Meer aus. Daß es sich bei diesen Seereisen nicht um einzelne Schiffe handelte, beweist die Tatsache, daß die Chinesen bis 1430 ausgedehnte Niederlassungen an der Malabarküste besaßen. Man sieht, die chinesische Schiffahrt richtete ihr Gesicht entschieden nach dem Westen.

Wie stand es aber mit der Schiffahrt im pazifischen Ozean? Wir kommen damit zum sogenannten Fu-sang Problem. Fu-sang ist angeblich der klassische chinesische Name für Amerika. Die Namengebung stammt vermutlich von dem antiken chinesischen Historiker Li-Yen. Die Tradition berichtet, daß eine Gesandtschaft buddhistischer Mönche etwa im fünften Jahrhundert n. Chr. nach Amerika gekommen sei, und ihren Weg an der amerikanisch-pazifischen Küste von Oregon (?) entlang bis Mexiko verfolgt habe.[9]

Ein anderer Bericht stellt fest, daß eine chinesische Dschunke quer über den Pazifik nach Peru gesegelt sei (*Diccionario HispanoAmericano*, Lima). Letzteres ist äußerst unwahrscheinlich. Auf einem Kurs, der von China direkt nach Peru führt, würde ein Schiff den größten Teil der Strecke mit gegenläufigen, teilweise sehr starken, Meeresströmungen zu kämpfen haben, die ein solches Unternehmen für ein Fahrzeug vom Typ einer Dschunke praktisch vereiteln würden. Es ist aber möglich, daß sich hinter diesem Bericht folgender, sehr anders gearteter Tatbestand verbirgt. Der Einfluß der südamerikanischen Indianerkulturen auf die Südseeinseln bis in extrem westliche Regionen ist kaum zu bezweifeln. Die Kon-Tiki Expedition hat gezeigt, wie relativ einfach es ist, unter Benutzung des Humboldt- und des von Osten nach Westen gehenden Süd-Äquatorial Stromes selbst auf einem Floße diese Inseln von Peru aus zu erreichen. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß die Nachricht von der Existenz des südamerikanischen Festlandes, und speziell der peruanischen Kultur, auf ost-westlichem Wege nach China gelangt ist und später in den umgekehrten Vorgang umgedeutet worden ist.

Eine weitere Möglichkeit ist, daß chinesische Dschunken um 500 n. Chr. schon in die Region der Fidschi Inseln vorgestoßen sind und dort entsprechende Erzählungen vernommen haben.

Wesentlich günstiger liegen die Verhältnisse im Nord-Pazifik. Es liegen zahlreiche Berichte vor, daß japanische Schiffe lange vor Kolumbus an der Küste der heutigen Staaten Washington und Oregon gelandet sind. John Fiske, dessen Arbeiten wir bereits weiter oben erwähnten, hält diese Landungen für sehr wahrscheinlich. Die Frage ist in einer sehr gründlichen Studie von Ch. W. Brooks untersucht worden (Charles Wolcott Brooks, *Japanese Wrecks*. San Francisco 1876. *Proceedings of the California Academy of Sciences*). Nach dieser Arbeit ist eine vor-kolumbische Entdeckung der pazifischen Küste Amerikas schon mehr als eine Wahrscheinlichkeit. Die japanischen Schiffe kamen mit dem Kuro Shiwo herüber, einer kräftigen, vom Westen nach Osten laufenden Meeresströmung, die selbst ein treibendes Wrack pro Tag um 10 englische Meilen nach Osten versetzt. In der Tat sind in historischen Zeiten nachweislich japanische Dschunken, die seeuntüchtig geworden waren, in den folgenden Örtlichkeiten angetrieben worden: Alëuten, Alaska, Hawaii, Oregon, San Diego, Acapulco, Nootka Sound, San Bonito und etwa einem halben Dutzend weiteren Plätzen, deren Aufzählung sich erübrigt. Der südlichste Küstenpunkt, an dem vermutlich eine solche

---

9 Was bedeutet z.B. jenes orientalisch anmutende Bild einer Figur im Lotussitz am Big Toro Mound in Monroe County, Tennessee, das Buddha (Krisna?) darstellen soll und von Emmel (US Bureau of Ethology) entdeckt worden ist?

Dschunke je gestrandet ist, sind die Ladrone Inseln. Das ist bereits gegenüber der Küste von Panama.

Es existieren japanische Berichte, daß solche Schiffe, nachdem sie ihre Havarien an der amerikanischen Küste ausgebessert hatten, auf einem mehr südlichen Kurs ihren Weg nach Japan zurückgefunden haben und dort die Kunde von der Entdeckung Amerikas verbreiteten. Trotzdem ist es äußerst schwierig, authentischer Information habhaft zu werden. Brooks bemerkt dazu: "... such accounts were not allowed general publicity, because stoutly discountenanced by an ecclesiastical government, to whom such discoveries were quite as repugnant as were Galileos to the medieval government of Rome." (p.21). Also hier auch aus religiösen Gründen eine Ablehnung, die Entdeckung Amerikas zur Kenntnis zu nehmen.

Sicher ist jedenfalls eines: Wie oft auch Amerika von der pazifischen Seite in der Epoche der Hochkulturen entdeckt sein mag, diese Entdeckungen sind ebenso ohne jede historische Wirkung geblieben wie die parallelen vor-kolumbischen Landungen auf der atlantischen Seite.

Allgemein läßt sich sagen, daß, während die primitive Kultur sich unterschiedslos über den ganzen Globus ausgebreitet hat, die regionalen Hochkulturen, die das zweite Zeitalter menschlicher Geschichte repräsentieren, auf die östliche Welthälfte beschränkt sind. Es ist ein erstaunliches Faktum, die westliche Hemisphäre hat bis ca. 1500 keinen Anteil an der zweiten historischen Epoche des Menschen. Bedenkt man weiter, daß um 1500 die abendländische Seele ihre für die Zukunft entscheidenden Entwicklungsstadien hinter sich hatte (für alle anderen Hochkulturen ist dafür ein noch viel früheres Datum anzusetzen) und in den endgültigen Reife- und Festigungsprozeß ihrer Spiritualität eingetreten war, dann darf man mit Gewißheit sagen, daß den amerikanischen Kontinenten kein Anteil an der Entwicklung des menschlichen Geistes in der Epoche der strengen historischen Lebensstile zukommt. Keines der neuen metaphysischen Motive, die dieses Zeitalter geboren hat, ist in der westlichen Hemisphäre beheimatet.

Dieser Ausschluß Amerikas aus dem historischen Prozeß ist eines der historischen Rätsel, an denen unsere Vergangenheit so reich ist und die es so schwer machen, etwas über den ferneren Verlauf der Entwicklung des Menschen zu bestimmen.

studienTEXT --- version aug.´09

Im Folgenden soll versucht werden, eine Lösung für das obige Spezialproblem zu geben. Eine Lösung, die sich dem Verfasser in mehr als zehnjähriger Beobachtung amerikanischen Lebens allmählich aufgedrängt hat. Die Bücher über Amerika, die diese fremde Welthälfte und das Leben in ihr beschreiben, sind Legion. Es muß jedoch eins über diese ganze Literatur gesagt werden, sie ist durchweg nach dem Rezept fabriziert: Wie er sich räuspert und wie er spuckt ... Solange es sich nur um nackte Tatsachen handelt und um handfeste physische Realitäten, kann man sich ganz gut daraus informieren. Das ist aber auch alles. Treten aber psychische Realitäten, bei denen die Konstatierung des bloß Faktischen das Allergeringste ist, in den Gesichtskreis, dann versagt diese Literatur vollständig. Es wird zwar richtig festgestellt z.B., daß dort eine hedonistische-naturalistische Auffassung des Sexuallebens mit engstem Puritanismus Hand in Hand geht oder daß eine völlige Ignoranz der metaphysischen Aspekte des Sterbens neben einem höchst intrikaten Begräbnisritual, das eine Vielzahl solcher Aspekte wiederzuspiegeln scheint, unvermittelt in Erscheinung tritt. Aber bei solchen Feststellungen bleibt es. Nirgends ergibt sich ein Gesamtbild, aus dem sich klar ersehen läßt, daß es sich hier nicht um Dissonanzen, Spannungen oder Widersprüche handelt, sondern um einen einheitlichen, innerlich ganz folgerichtigen Lebensstil, in dem alles klar, durchsichtig und von letzter Einfalt ist. Über allem schwebt blaß, kaum wahrnehmbar, ein schwaches spirituelles Wunschbild, formuliert in dem ganz uneuropäischen Wort "*sophistication*" kein Amerikaner ist

"*sophisticated*", aber es ist genau das, was er gerne sein möchte. Er ahnt nicht, wie hoffnungslos sein Ehrgeiz ist. Der Begriff schließt nämlich zwei ganz unvereinbare Motive ein. Er impliziert letzte, raffinierteste Verfeinerung europäischer Geistigkeit zugleich mit einem kritischen, souveränen Abstand davon. Wir werden später sehen, daß nur das zweite eine reale amerikanische Möglichkeit ist.

Die Geschichte Amerikas seit 1500 ist eine metaphysische Chiffre. Um ihre Lösung zu finden, müssen wir noch einmal auf den grundlegenden Unterschied von primitiver Kultur und der ihr folgenden Epoche der strengen historischen Lebensstile zurückgehen. Der Unterschied der beiden geschichtlichen Zeitalter liegt einerseits in dem enorm beschleunigten chronologischen Tempo der Hochkulturen und andererseits in ihrer unerbittlichen Gebundenheit an den Geist der geographischen Region, die sie hervorgebracht hat. Tempo sowohl wie pflanzenhaftes Verwurzeltsein in der Landschaft wirken der ungehinderten und unwillkürlichen Ausbreitung eines regionalen historischen Lebensstiles entgegen. Das Zweite ist ohne weiteres evident, viel weniger hingegen das erste.

Es kann aber kaum ein Zweifel daran bestehen, daß eine genuine Ausbreitung einer Hochkultur über eine größere als die ursprünglich dazugehörige Landschaft die Essenz verdünnt und damit das Tempo entsprechend verlangsamt. Die Entwicklung einer Kultur ist ein Realisierungs- und Konsolidierungsprozeß von etwas, was ursprünglich nur als spirituelle Möglichkeit in der Seele des zur strengen Geschichte berufenen Menschen liegt, durch den Entwicklungsprozeß dann aber aus ihm hervorgetrieben wird und sich mit symbolischer Kraft in objektiven Institutionen, Traditionen, Gebräuchen usw. manifestiert. Diese Umsetzung von seelischer Potentialität in objektive physische Realitäten wird erheblich retardiert (und mag sogar zu einem endgültigen Stillstand kommen), wenn man die innen Aufgaben darüber vernachlässigt, daß man sich über anliegende, ursprünglich nicht zugehörige Landschaften ausbreitet. Eine solche unorganische Ausdehnung aber bringt rein materielle, wesensfremde Geschichtsaufträge mit sich, die zu einer Verdünnung der eigenen Substanz führen, damit das historische Lebenstempo verlangsamen und den Menschen auf diese Weise wieder näher an das primitive Lebensniveau heranbringen.

Darum vermeiden alle Hochkulturen aus einem tiefen geschichtlichen Lebensinstinkt heraus eine allzu große Ausdehnung, so lange sie sich im Aufstieg befinden und eine Fülle innerer Aufgaben vor sich haben. Der Geist ist stets arm, auch an Ländern, und zu seiner Fleischwerdung genügt ein Minimum an physischer Realität. Denn alles Tote, das nicht durchblutet und zur Auferstehung im Geiste gebracht werden kann, ist nichts als "faule Existenz" ohne historische Wirklichkeit. Erst am Ende einer Kultur, wenn der inneren Aufgaben weniger werden, wenn alle seelischen Reserven längst an die Front geschickt worden sind und das große *taedium vitae* einsetzt, beginnt man imperialistisch zu werden, zu kolonisieren und Ländermassen zu verschlucken, die man doch nicht mehr verdauen kann. Erst nachdem alles Wesentliche getan ist, dehnt sich die indische Kultur aus den heimatlichen Indus- und Gangestälern über das Vindhyagebirge nach Süden und durch die Himalayapässe nach Norden aus. Und erst nachdem das chinesische Wesen feste Kristallformen erreicht hat und seine Geistigkeit in endgültige und abschließende Formulierungen übergegangen ist, beginnt die territoriale Ausdehnung in unchinesische Landschaften.

Die seelische Gefahr, was man innerlich ist und besitzt, zu verlieren, aber besteht nicht, wenn man Kontakt mit einer Landschaft sucht, die schon von einem fremden Seelentum besetzt ist. Dort tritt man nur als Gast, als reisender Kaufmann oder als Gesandter auf, dort schlägt einem die Atmosphäre eines verwandten Lebensstils entgegen, und dort spürt man den Puls eines ebenbürtigen historischen Rhythmus. Daher die bereits erwähnte Bereitwilligkeit innerhalb der östlichen Hemisphäre, die Ferne und physische geographische Distanz dort sofort als einladend (und nicht abschreckend) zu akzeptieren, wo dieselbe nicht verdünnend auf die eigene Substanz wirken konnte. Man durfte sich da gefahrlos in die entferntesten Regionen

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

hineinprojizieren. Das klassische Beispiel dafür ist die mittelalterliche Legende von Priester John, von jenem christlichen Reich, das sich in unverfälschter Glaubensreinheit im fernsten Osten von Asien erhalten haben sollte. Das war Gottes Erde, ganz wie der Boden, auf dem man selber stand, und mochte die Reise noch so schwer sein, so schreckte doch nichts, und alles lockte.

Die tiefgewurzelten seelischen Hemmungen, die den Menschen davon zurückhielten, den Atlantik und Pazifik zu kreuzen, existierten nirgends, soweit See- und Landreisen in der östlichen Welthälfte in Frage kamen. Und die Quantität des interkulturellen Verkehrs, der stattgefunden hat, ist wie man neuerdings zu erkennen beginnt, von älteren Historikern sehr unterschätzt worden. Die alte Welt war der ureigene historische Lebensraum des zweiten Zeitalters, und in ihm bewegte man sich - metaphysisch gesprochen – ganz frei.

Daß von Afrika nur der nördliche Teil und wenig von Zentralafrika bereist wurde, ist nur äußeren Umständen und keinem inneren Zwänge zuzuschreiben. Es lag ja innerhalb des "die" Welt umzirkelnden Urmeers und gehörte zweifelsfrei zur Schöpfung. Daß man vor Reisen nach Zentral- und Südafrika warnte, hatte ganz nüchterne, praktische Gründe. Schon Aristoteles hatte die Hypothese aufgestellt, daß die Räume zwischen den Wendekreisen unbewohnt und vermutlich ganz unbelebt sein müßten, weil die intensive Glut der dort im Zenith stehenden Sonne keine Vegetation gedeihen lasse. Diese Lehre war von Ptolemäus später bekräftigt worden und hatte von da Eingang in die meisten späteren geographischen Werke gefunden. Große Autoritäten wie Roger Bacon liehen der Theorie ihr Gewicht, und sogar Edrisi, den eigenen Feststellungen widersprechend, erklärt die tropische Zone für eine Wüste. Es wurde auch behauptet (Petrus Alliacus), daß die auf der südlichen Halbkugel lebenden Geschöpfe infolge des nicht traversierbaren tropischen Gürtels nicht mit den Bewohnern der nördlichen Länder in Berührung treten könnten.

Das schreckte ab, denn niemand wünscht, in der Wüste zu verdursten, aber die vorgebrachten Gründe waren alle praktischer Natur. Ihnen war nirgends eine metaphysische Furcht beigemischt. Man war überdies auf der nördlichen Halbkugel mit den Ost-West-Beziehungen zwischen Morgenland und Abendland viel zu beschäftigt, um Zeit und Geld für Expeditionen nach Zentralafrika, oder sogar noch weiter südlich, zu haben.

Trotzdem existierte beträchtlich mehr Kontakt mit der ostafrikanischen Küste als gemeinhin bekannt ist. Schon in der Antike, nach dem Hippalus (45 n. Chr.) den regelmäßigen Wechsel der Monsunwinde festgestellt hatte, segelten jährlich ca. 120 Schiffe von Myo-Hormos nach Ceylon oder der Malabarküste. Es war die Zeit, in der ein "Periplus"[10] geschrieben wurde. Wir lesen dort Beschreibungen der Häfen von Pano (Las Binna), Opone (Ras Hafun), Serepion (Mogadishu), Nicon (Brawa), und weiter im Süden des Kontinents Azania (Afrika) wird die Insel Menouthias (Zanzibar oder Pemba) erwähnt und Rhapata (ein Hafen an der Mündung des Rufiki oder Pangani Flusses. Von dort ging der Handel nach Ägypten und Rom. Er umfasste Elfenbein, Rhinozeros Horn, Schildpatt, Palmöl und Sklaven.

Ca. 547 n. Chr. wird bereits Cosmas (Indico plewstes) Rhodesien erwähnt.[11]

Als viel später Portugiesen das Kap umschifften, waren die Häfen Kilimane (Sambesi), Mozambique, Melinda, Kilwa, Zanxibar, Mombasa, Malind, Lama, Mogadishu seit langen Zeiten durch Moslemführer kolonisiert. Die Araber waren bereits bis Sena am Sambesi

---

10 Der volle Titel dieses interessanten Werkes ist: *Periplus maxis Erythraei*. Der Name des Autors, vermutlich ein ägyptischer Kauffahrer, ist unbekannt. "Periplus" ist nicht der Name eines individuellen Werkes, sondern der einer Literaturgattung. Der älteste Periplus ist der des Hanno (ca. 450 v. Chr.), der eine Fahrt längs der Westküste von Afrika, bezeichnenderweise nicht weiter als bis 7 Grad nördlicher Breite, behandelt. Es folgen andere, wie der des Skylar von Karyanda (Mittehneer), des Patrocles (Kaspisches Meer) usw. Der von uns genannte beschreibt die Seegegenden des Indischen Ozeans.

11 Siehe F. P. Mennel, *The Zimbabwe Ruins near Victoria, Southern Rhodesia*. Proc. Rhod. Sci. Ass. 1902

studienTEXT --- version aug.´09

vorgedrungen und trieben ausgedehnten Elfenbeinhandel im Longobecken. Bis Sofala und weiter sprach man vom Land der "Zing" (Neger) oder "Kafirs" (Ungläubigen). Dieselbe Moslembewegung, die die Araber bis nach Spanien brachte, trug auch die beiden Häuptlinge von Osman, Luleiman und Lail tief in das Land der "Zing" (ca. 695n. Chr.)

Einer langen Küstentradition folgend, baute Abd al-Malik (646 705) um die Wende des 7. Jahrhunderts etwa 32 Städte und Niederlassungen zwischen Mogadishu und den Lomoro Inseln Er importierte zu diesem Zweck eine Anzahl syrischer Fachleute. Später ging der Handel in andere Hände über. Die Kilwa Chroniken berichten von persischen Gründungen, speziell bei Ali, dem Sohn des Sultan Hassan von Shiras. Im 10. Jahrhundert hatten, so berichtet Masndi, die Shirazi (Perser) und Adzi (Osmanen) den ganzen Küstenhandel in der Hand. Kein Wunder, daß Bantus an den Moslemkriegen teilnahmen. Schwarze Truppen dieser Rasse waren z. B. verantwortlich für die Plünderung von Basra (871 n. Chr.)

Und schließlich ist es erwähnenswert, daß, wie Marco Polo berichtet, der Mongolenherrscher Kublai Khan chinesische Dschunken bis Madagaskar segeln ließ.

Solche Beispiele, die sich beliebig vermehren ließen, zeigen deutlich, daß Afrika, obwohl an der Peripherie liegend, fraglos zum Lebenskreis des zweiten Zeitalters der Weltgeschichte gehörte. Die Bevorzugung der afrikanischen Ostküste gegenüber der westlichen ist unschwer verständlich. Kommerziell wäre im Westen, etwa an der Goldküste, genausoviel zu holen gewesen wie im Osten. Aber die atlantische Seite blickte in eine metaphysische Leere und Öde hinaus, in der nur glaubensleere Wesen (Tasso: *empio di fede*) existieren konnten, während die östlichen Gestade Afrikas den lokalen Zauberwelten des fernen Orients gerade gegenüberlagen und an jener erregenden historischen Atmosphäre teilhatten, die die östliche Hemisphäre für die letzten 5000 Jahre überlagert hat und die jetzt im unwiderruflichen Verschwinden begriffen ist.

Das interessanteste Datum aber, das die Zugehörigkeit Afrikas zum metaphysischen Bannkreis der alten Welt bezeugt, ist die Idee der orientalischen Säulen des Herkules. Geben wir hier Oscar Peschel das Wort. Dieser Geograph bemerkt dazu folgendes: "... auf sämtlichen älteren Karten der Araber wie der Franken bis zu Vasco da Gamas Fahrt, entspricht die Darstellung Afrikas noch immer einer seltsamen Vermutung des Hipparch. Dieser alexandrinische Gelehrte, dessen Anschauungen getreulich von Ptolemäus überliefert wurden, verlängerte nämlich den östlichen Vorsprung Afrikas (unser heutiges Hafun) unter äquinoktialen Breiten so weit gegen Morgen, daß er den Indischen Ozean in ein Becken einschloß, gleichsam als berührte dieses australische Afrika den äußersten Osten Asiens. Deshalb gewährten sämtliche arabische und lateinische Karten des Mittelalters bis zum Jahre 1492 das wunderlich Gemälde, als ob das Südhorn Afrikas so gekrümmt worden wäre, daß das Kap der Guten Hoffnung mit der Halbinsel von Malakka eine Meerenge bildet. Obgleich die Araber den Indischen Ozean auf ihren Reisen nach China befuhren, so hielten sie doch aus Ehrfurcht vor der alexandrinischen Schule die malayische Inselwelt für einen Archipel, der das Meer zwischen Afrika und den asiatischen Südküsten bedeckte, weshalb sie auch ganz im gleichen Sinne das Sofala im Kanal von Mosambik unter dieselbe Mittagslinie wie Ceylon verlegten. Gewissenhaft kopierten die Lateiner, was sie auf arabischen Karten vorfanden, und so erhielt der Indische, zu einem Mittelmeer eingeengte Ozean symmetrisch im äußersten Osten sein anderes Gibraltar, dem auch diese Inseln mit den warnenden Steinbildern nicht fehlen durften."(p. 60 f.)

Hierzu ist vorerst zu bemerken, daß die Vermutung des Hipparch keineswegs "seltsam" war. Sie entsprang vielmehr mit innerer Notwendigkeit aus den metaphysisch-geographischen Anschauungen jener Zeiten Uns ist heute ganz geläufig, daß der überwiegende Teil der Erdoberfläche mit Wasser bedeckt ist, aus dem die Kontinente wie gigantische Inseln herausragen. Die Antike aber, der sich die christliche und islamische Tradition anschlossen, wollte es anders wissen. Das Meer ist das landschaftliche Symbol der Großen Mutter, und

studienTEXT --- version aug.´09

seine Anfänge reichen in eine ältere primordiale Zeit vor der Schöpfung unserer Welt zurück. Die Große Mutter – Thiamat bei den Babyloniern, im alten Testament – aber unterliegt dem jungen männlichen Gott der vaterrechtlichen Tradition, der sich siegreich über sie erhebt (und der Geist Gottes schwebte über den Wassern) und seine eigene Welt schafft. Da rinnen von den aufsteigenden Bergen und Ländern die Fruchtwasser der Großen Mutter ab und sammeln sich jenseits der Welt über bodenlosen Tiefen als ein alles Geschaffene umgürtender Ozean. Die Wasser aber, die nicht mehr abfließen konnten und die sich in Flüssen, Seen und Binnenmeeren sammelten, unterlagen fortan dem Gesetz der geschaffenen Welt und waren, so wie die festen Lande, vom Willen Gottes geweiht.

Also ganz entgegen unserer heutigen Auffassung ist die Welt, in der der Mensch lebt, primär Festland, an dessen tiefsten Stellen sich gelegentlich Wasser sammeln mag.[12] Es gibt für dieses geographische Weltbild innerhalb der geschaffenen Welt also grundsätzlich nur Binnenmeere. Und nur das Wasser, das in der Welt ist, ist für den Menschen befahrbar. Nur dort hat ihn Gott vor den Ungeheuern der Tiefe bewahrt, weil dieses Wasser ja nicht unergründlich ist, sondern auf dem festen Boden der göttlichen Wirklichkeit aufruht. Da man aber den Indischen Ozean seit der Antike eifrig befuhr, und sich auf seinen Wellen ein Teil des historische Schicksals des Menschen abspielte, machte man ihn in den zeitgenössischen geographischen Vorstellungen zum Binnenmeer. Anders hätte es das Weltgefühl dieser Menschen nicht ertragen. Denn in den offenen Ozean hinaus segelt man nicht. Das hieße aus der geschaffenen Welt ins Ungeschaffene, auf dem kein Segen des Schöpfers liegt, vordringen zu wollen.

Nun begegnete aber der Seemann dem offenen Ozean nicht nur, wenn er nach Westen durch die Straße von Gibraltar segelte. Er begegnete ihm wieder, wenn er durch die malayische Inselwelt nach Osten steuerte. Darum erzählt Roger Bacon, älterer Tradition folgend, daß den okzidentalen "Gades Herculi" im fernen Osten die orientalischen "Gades Alexandri" entsprächen, wo ebenfalls Tafeln und Säulen den tollkühnen Seemann warnten, nicht in das Reich widergöttlicher Mächte hinauszusteuern.

"Nur schrittweise und zögernd wich der alte Irrtum", daß der Indische Ozean kein Binnenmeer sei. Der Glaube wurzelte zu tief in den Fundamenten des historischen Bewußtseins. Und Peschel bemerkt, daß "ein leichtes östlichen Zurückweichen der afrikanischen Südspitze ... selbst noch auf der Weltkugel Martin Behaims (1492) wahrnehmbar" bleibt (S. 61). Die Theorie des indischen Binnenmeeres ist jedenfalls ein erstaunliches Beispiel des Primats seelischer Tatsachen gegenüber nur physischer innerhalb der Geschichte des Menschen.[13]

---

12 Nach einem apokryphen Buch des Esra ist die Ländermasse der Erde sechsmal größer als die Wasseroberfläche.

13 Eine ausgezeichnete Illustration dieses Sachverhaltes liefert die Inkunabel-Weltkarte des Abtes des Karthäuser-Klosters in Freiburg, Gregor Reisch, in seiner scholastischen Enzyklopädie "Margarita Philosophica", die 1509 gedruckt wurde. Auf ihr wird der Indische Ozean als ein großes ungefähr rechteckig gestaltetes Binnenmeer, in überraschender Analogie zum Mittelmeer, dargestellt. Im Süden ist dieses Binnenmeer durch die sich energisch nach Osten schwingende afrikanische Küste, die sich bis an das asiatische Festland heranzieht, abgeschlossen. Auf diesem südlichen Festland aber lesen wir die naive Inschrift: "Hic non terra sed mare est, in quo mire magnetudinis insulae sed Ptolemeo fuerunt incognitae" (hier ist nichts Land, sondern Meer, in welchem Inseln von wunderbarer Größe lagen, dem Ptolemäus aber unbekannt waren.) D.h. man weiß bereits um die portugiesische Umseglung Afrikas. Das alte geographische Weltbild ist endgültig widerlegt, aber seine Suggestion ist noch so stark, daß man eine Inselgruppe hineinphantasiert, die den Indischen Ozean im Süden abschließen soll, um ihm den annähernden Charakter eine Binnenmeeres zu geben. Die Weltkarte des Benedetto Bordone (Venedig 1528) bestätigt dies. Auf ihr hat Afrika zwar schon annähernd die Gestalt, wie wir sie auf modernen Landkarten finden, aber der asiatische Kontinent greift noch wie bei Ptolemäus bis zum südlichen Wendekreis hinunter und umschließt den Indischen Ozean im Osten und im Süden – durch das Beispiel Madagaskars angeregt – ein großer Archipel längs des südlichen Wendekreises eingezeichnet, der das Mare Indiko gegen den Weltozean draußen abschließt. Auf derselben Karte sehen wir den Nordatlantik (Mar Occidentale) als fast rechteckiges

studienTEXT --- version aug.´09

Unser Bild beginnt sich abzurunden. Für die Epoche der regionalen, zeitlich beschränkten Hochkulturen und die sich in ihrem Raum abspielende Geschichte ist die östliche Welthälfte ein fest in sich geschlossenes Ganzes, ausschließlich mit sich selbst beschäftigt, und in teils bewußter, teils unbewußter Abwehrstellung gegen ein mögliches Leben außerhalb des Bannkreises der eigenen historischen Schicksale. An dieser Geschichtsperiode hat die westliche Hemisphäre nicht den geringsten Anteil. Und wenn man wie Spengler, (was hier nicht geschieht), unter Geschichte überhaupt nur jene sich rasend schnell abwickelnden Fata einer metaphysischen Idee, die sich im Materiellen realisiert, versteht, dann hat die Neue Welt bis 1500 n. Chr. überhaupt keine Geschichte gehabt. Außerdem ist es sehr die Frage, ob das, was sich, seit der Ankunft von Kolumbus zwischen der Hudson Bay und Kap Horn ereignet hat, als amerikanische Geschichte *sui generis* anzusprechen ist. Oder ist es vielleicht nur eine Fortsetzung europäischer Geschichte auf neuem Boden? Insoweit als die indianische Urbevölkerung aus dieser Geschichte vollkommen ausgeschaltet worden ist – ein Indianer ist auch heute nicht kraft seiner Geburt auf amerikanischem Boden ein *U.S. citizen* – hat es Sinn, die letztere Frage bejahend zu beantworten. Aber dann erhebt sich ein neues und detaillierteres Problem. Es kann etwa in der folgenden Fragestellung sichtbar gemacht werden: Wenn alle historischen Ereignisse in Amerika seit 1500 in den Rahmen europäischer Geschichte fallen, ist diese pseudoamerikanische Geschichte kontinuierlich, oder beginnen in ihr und neben ihr sich Tendenzen zu zeigen, die einerseits auf einen Abbruch dieser transplantierten europäischen Geschichte, andererseits auf den Beginn einer originalen "eingeborenen" amerikanischen historischen Entwicklung, die jenseits des primitiven Niveaus liegt, hindeuten?

Die noch kommenden Abschnitte dieses Buches können im Wesentlichen als eine Antwort auf diese Frage betrachtet werden.

Die westliche Hemisphäre war von der Entwicklungsgeschichte der regionalen Hochkulturen, wie sie sich seit Sumer und Akkad in der alten Welt in immer mächtigeren Gebilden stufenweise aufbauen, bis zu Kolumbus' Zeiten unberührt geblieben. Das ist eine Tatsache. Und als dann schließlich der permanente Kontakt erfolgte, da war die metaphysische Geschichte der letzten und jüngsten dieser regionalen Kulturen endgültig festgelegt, und alle spirituellen Entscheidungen längst gefallen. Daß an praktischen Verwirklichungen noch vieles ausstand, zählt demgegenüber wenig.

Warum aber wurde dieser welthistorische Kontakt so spät, so außerordentlich spät gemacht? Die Frage kehrt zurück, weil die bisherigen Ausführungen sie nur teilweise beantwortet haben.

Wir haben festgestellt, daß es eine metaphysische Furcht war, die die Angehörigen der hohen Kulturen in ihren ursprünglichen historischen Existenzraum gebannt hielt. Wir haben auch die weltanschaulichen Wurzeln dieser Furcht benannt. Sie liegen in der von uns sogenannten metaphysischen Geographie der Alten.

Begriffe und Vorstellungen aber haben keine Bannkraft in der Zeit, es sei denn sie vertreten reelle Mächte des Lebens und des Todes, die in ihren Anrufungen beschworen werden. Was meint Dante, wenn er seinen Odysseus im Inferno dafür büßen läßt, daß er es wagte, die

---

Binnenmeer des amerikansichen Kontinentes abgebildet. Im Norden zieht sich die Küste Labradors genau von Westen nach Osten. Im Süden erstreckt sich der südamerikanische Kontinent ebenfalls genau in west-östlicher Richtung. Im Westen ist dies Meer durch ein nord-südliche Küstenlinie abgeschlossen und im Osten riegelt es eine große Inselgruppe ab. Noch immer gehört der Nordatlantik nicht zur ganzen Welt. Er ist das amerikanische Binnenmeer! Die alten Vorstellungen wirken fort. (Siehe dazu Leo Bagrow, a.a.O., S. 83 und 95.)

Warnungen der Herkulessäulen in den Wind zu schlagen? Die Hölle ist der spirituelle Tod. Es ist das Dasein ohne Gott, ohne Geist und ohne Gnade.

Die Ausfahrt in den Atlantik und die mutwillige Begegnung mit den Geheimnissen des Weltmeers ist also nach Dantes Meinung eine jener unverzeihbaren Todsünden, die das spirituelle Verderben des Menschen nach sich zieht.

Es ist ein altes metaphysisches Motiv, das hier in den Ideen von Höllenstrafe und geistigem Sterben weiter wirkt. Seinen ersten und ursprünglichen Ausdruck findet es in einem bisher nicht berührten Aspekt der Geschichte vom Garten Eden. Das verlorene Paradies des Menschen ist für uns bisher nur insofern von Bedeutung gewesen, als es für den Europäer "gen Osten" und für den Asiaten im Westen gelegen war. In der Garten Eden Legende liegt aber noch ein anderer "geographischer" Hinweis. Es ist auf der Erde gelegen, aber es ist als "Garten" gegen die übrige Landschaft, die also kein Garten war, abgegrenzt. Allgemein und begrifflich, statt bildlich gesprochen: Die Landschaft der Erde als Trägerin und Näherin der Spiritualität des Menschen ist nicht einheitlich. Es existiert im Gegenteil ein metaphysischer Rangunterschied zwischen bestimmten Landschaften.

Mit dem Sündenfall wird der Mensch aus dem Paradies ausgetrieben, aber wenn er es verläßt, um zwischen "Dornen und Disteln", das heißt, in der Landschaft von niedererem metaphysischen Rang zu wohnen, dann bringt er mit sich die Aufgabe, das Land der Dornen und Disteln durch seine Arbeit in einen "Garten" zu verwandeln. Das ist der Sinn von Miltons Idee des "Paradise Regained", vom Paradies, das am Ende aller Geschichte ganz und gar wieder gewonnen sein wird.

In jeder Kultur aber wird dieses Ende schon am Anfang antizipiert, denn alles höhere Leben beruht nach Goethes tiefer Einsicht auf solchen "Antizipationen". Das heißt in diesem konkreten Fall, daß die Landschaft, in der eine Kultur wurzelt, den sakralen Charakter der letzteren unmittelbar übernimmt. Sie wird zum "Garten", in dem jedes Tal, jeder Fluß, jeder Berg über seine natürliche Existenz hinaus eine symbolische Bedeutung übernimmt und auf den suchenden Ruf der Seele zu antworten fähig ist. Jeder humanistische Gebildete ist mit der sakralen Atmosphäre der klassischen Landschaft Griechenlands vertraut. Arkadien, das Tal des Peneus, der Olymp, das ist mehr als bloße Natur. In diesen Worten schwebt eine Ahnung von der ewigen Transzendenz der Natur, die dem Menschen nicht mehr gegeben, seit dem Sündenfalle aber kategorisch aufgegeben ist.

In diesem Sinn war die ganze östliche Hemisphäre das Eden der Hochkulturen. Nicht das vollkommene Eden der primordialen Zeit, aber ein der Vollkommenheit langsam zureifendes sakrales Weltenrund, jenseits dessen Grenzen die Dornen und Disteln der allerniedrigsten, vom Tode berührten Natur wucherten.

Trotz aller sakralen Erhebung der geschichtlichen Welt, die Austreibung aus dem Paradiese war ein Abstieg gewesen. Zwar hatte der Mensch den metaphysischen Rang der irdischen Landschaft, in die ihn der Sündenfall versetzt hatte, "im Schweiße seines Angesichts" gehoben, aber die Möglichkeit eines weiteren Fallens aus der Gnade und die Verbannung in eine Landschaft, in der der Tod längst seinen Sieg gewonnen hatte, blieb immer offen. Ihr begegnete man als praktischer Realität, als Kolumbus die Tore zu der neuen Welt öffnete. Schon die Erde der alten Welt war ein Jammertal, das heißt, von niedererem metaphysischen Rang als der Garten Eden. Jetzt aber tat sich mit unbekannten Verheißungen eine Landschaft auf, die noch mehr der Materie und den unteren tellurischen Göttern verhaftet schien als die alte Welt.

Der neue Kontinent war fast menschenleer, als ihn die ersten europäischen Ansiedler betraten. Nach vorsichtiger Schätzung amerikanischer Historiker soll die Urbevölkerung des ganzen nordamerikanischen Kontinentes nördlich des Rio Grande nicht mehr als 500.000 bis 600.000

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Seelen betragen haben.[14] In Mittelamerika nahm die Bevölkerungsziffer erheblich zu, um dann für den südlichen Kontinent ebenso schnell wieder auf ein Minimum abzusinken. Das göttliche Gebot des "Seid fruchtbar und mehret Euch" schien in dieser für so lange vergessenen Welt keine Geltung zu haben.

Wir wissen, daß für unsere heutigen Begriffe Europa und Asien im Jahre 5000 v. Chr. ebenfalls praktisch menschenleer gewesen sind und daß die spätere, so erhebliche Bevölkerungszunahme konkomitant mit dem Entstehen und Wachsen der regionalen Hochkulturen gewesen ist. Um sich in zahlenmäßig großen Gruppen auf dieser Erde am Leben zu erhalten, dazu gehört eine überlegenere Haltung des Menschen der Natur gegenüber, als sie der Primitive besitzt.

Die geringfügige Bevölkerungsdichte der beiden amerikanischen Kontinente ist eins der sichersten Zeichen dafür, daß diese Welthälfte niemals das Heim regionaler Hochkulturen gewesen ist. Nur primitive menschliche Geschichte kam auf diesem Boden fort.

Hier sind einige Bemerkungen über die Spitzenleistungen der vorkolumbischen amerikanischen Geschichte, nämlich die Maya-Azteken Kultur in Mittelamerika und die Inka-Kultur in Peru am Platze. Wir haben bereits eingangs dieser gesamten Betrachtungen gesagt, daß wir die eben erwähnten historischen Gebilde noch als Ausdrucksform primitiver Kultur betrachten. Das war eine Abschätzung aus der Ferne, die nur sehr grobe Umrisse angab. Die Situation ist viel verwickelter und nuancierter. Eine unvoreingenommene Betrachtung wird sogar wesentliche Gesichtspunkte finden, die das obige Urteil in sein genaues Gegenteil verkehren. Dies ist zum Beispiel der Spenglersche Standpunkt, dem aber ebenfalls nachgesagt werden muß, daß er hier mit ganz unzulässigen Vereinfachungen arbeitet.

Die Wahrheit dürfte in der Mitte, oder besser gesagt, etwas links von der Mitte, mit einem kleinen Gewichtsausschlag nach der primitiven Seite hin, zu finden sein.

Wir haben wieder und immer wieder betont, daß ein fundamentales Kriterium der Hochkulturen, die sich über das primitive Geschichtsniveau erheben, ihre strikte regionale Begrenzung ist. Seelische Mächtigkeiten, die im Stande sind, einen ganzen Kontinent in ihren lebendigen Bannkreis zu schlagen, hat der Mensch im Verlauf der bisherigen Geschichte nicht entwickelt. Dies erfordert mehr, als bisher irgendwo geleistet worden ist. Es ist nur sehr interessant festzustellen, daß die beiden geschichtlichen Versuche des Menschen in Amerika, sich über das primitive Dasein zu erheben, dort gemacht worden sind, wo die natürlichen geographischen Verhältnisse eine regionale Begrenzung nicht nur zulassen – das wäre nicht so wichtig – sondern, was viel bedeutungsvoller ist, eine solche geradezu erzwingen. In Mittelamerika nämlich und in den Anden.

Man vergleiche damit einmal die geographischen Voraussetzungen der chinesischen, der antiken oder auch der abendländischen Kultur. Gewiß, die Natur ist auch hier entgegengekommen, aber von zwingenden, vorordinierten Grenzen kann hier nirgends die Rede sein. Man bedenke einmal das gigantische asiatische Hinterland der chinesischen Kultur und bedenke weiter, daß die europäische Kultur zwar an der Weichsel zu Ende war, die Natur aber dort der weiteren Ausbreitung nicht das geringste Hindernis setzte. Lediglich eine seelische Grenze liegt dort und manifestiert sich in dem verwandten Charakter der Landschaft. Man vergleiche damit die geographische Situation in Zentralamerika. Im Süden ist die Kulturlandschaft durch die Landenge von Panama und tropischen Dschungel zuverlässig abgeriegelt. Im Osten ist der Atlantik, im Westen das pazifische Meer eine unverrückbare Grenze. Im Norden läuft das Hochland von Anahuac in jene weiten Landstriche südlich des Rio Grande aus, die in aztekischer Zeit prak-

---

14 Nach A. Nevins und H. St. Commager (*The Pocket History of The United States*, New York 1942, p. 5) waren es bestimmt nicht mehr als 500.000.

tisch unbewohnt gewesen sein müssen. Ein Bevölkerungsvakuum aber ist die wirksamste Grenze.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die zentralamerikanische und ebenso die peruanische Kultur ernsthafte Versuche des Menschen darstellen, sich über das Landesniveau des primitiven Zustandes hinauszuheben. Das Eigentümliche dieser beiden Zivilisationen der westlichen Welt nun ist – und darin unterscheiden sie sich von den analogen geschichtlichen Strukturen in der alten Welt – daß sie, indem sie den Schritt über die primitive Kultur hinaus machen, dieselbe zugleich festhalten. Das Alte soll über dem Neuen auf keinen Fall preisgegeben werden. Das Resultat ist jene befremdende Mischung von seelischer Primitivität und äußerster Raffinesse, von hilflosem Verhangensein im Zustand der Natur und stoischem Abstand selbst gegenüber dem eigenen Leib und seinen Leiden (Marterpfahl), und von exquisitem Blumenkult neben blutstinkenden Menschenopferplätzen.

Das alles stammt aber nicht aus einer neuen metaphysischen Konzeption von so übermenschlicher Spannkraft, daß sie neue, niemals ausgelotete Tiefen menschlicher Erlebnisfähigkeit dem staunenden Auge offenbart, es rührt vielmehr aus einer hoffnungslosen seelischen Zerrissenheit, die zu schwach ist, das stetige Gleichmaß des ersten Zeitalters hinter sich zu lassen und sich mit mutigem Herzen den reißenden Zeitwirbeln der neuen historischen Ära anzuvertrauen. Dieser seelische Zwiespalt hat eine erschütternde Personifikation in der Gestalt des unglücklichen Montezumas, des letzten Herrschers der Azteken, gefunden. Sein entschlußloses Schwanken zwischen der Möglichkeit, "die weißen Götter" als Gesandte des Himmels demütig zu empfangen oder sie auf den Opfersteinen Tenuchtitlans den rothäutigen Göttern der alten Zeit zu opfern, ist weit mehr als ein individueller Charakterzug. Seine Ratlosigkeit spiegelt genau die spirituelle Situation dieser Zivilisation, die das Höchste an historischer Entwicklung darstellt, das der amerikanische Boden aus Eigenem hervorgebracht hat.

Daß dieses Reich (und wenig später die Inkas) mit seinen enormen Ressourcen, seiner ausgebildeten, den Europäern überlegenen Verwaltung und dem stoischen Todesmut seiner Bewohner einem winzigen spanischen Banditenhaufen zum Opfer fiel und sich, an den Marterpfahl der eigenen Geschichte gebunden, wehrlos abschlachten ließ, hat immer wieder das fassungslose Staunen der Historiker erregt, die sich mit der Materie eingehender beschäftigt haben. Es ist darauf hingewiesen worden, daß die unwirksame Bewaffnung der aztekischen Heere, ihre Baumwollpanzer und ihre mit Obsidianspitzen und -kanten besetzten Holzschwerter einen dieser Zivilisation inhärenten Mangel an Willen zur Macht ausdrücken. In dieser vagen Allgemeinheit ist die Behauptung falsch. Nichts kennzeichnete die Nahua Völker mehr als ein unbeugsamer Eroberungswille. Zur Zeit der Ankunft der Spanier repräsentierte der mexikanische Staat bereits ein sehr ausgedehntes auf kriegerischen Annexionen beruhendes Imperium, und Montezumas Heerführer schickten sich gerade an, die südlichen Mayastaaten unter ihre Botmäßigkeit zu zwingen. Die mexikanischen Heere konnten stolz sein auf ihre lange Tradition einer blutigen und ruhmbedeckten Kriegsgeschichte. An subjektivem Willen zur Macht fehlte es ganz und gar nicht. Die, verglichen mit der europäischen, schwächlich wirkende Bewaffnung deutet auf einen tieferen Sachverhalt hin, den wir oben bereits andeuteten. Der mexikanische Bewaffnungsstil gehört ohne den geringsten Zweifel ausschließlich dem primitiven Zeitalter an. Es war eine hoch entwickelte und bis in letzte Konsequenzen getriebene Steinzeitperiode, die sich in den mexikanischen Waffenarsenalen zur Schau stellte.

Dieser Bewaffnungsstil reflektiert eine Ohnmacht, die in viel tiefere Schichten reicht als ein mangelnder politischer oder militärischer Wille zur Macht.

Insofern, als in jeder Hochkultur der Mensch sein Leben nach einem transzendentalen Apriori, das heißt, nach einer übersinnlichen Leitidee ausrichtet und deren Forderungen auch gegen die Gebote der Natur durchsetzt, wie das zum Beispiel im Mönchsgelübde oder in der radikalen

studienTEXT --- version aug.´09

Unnatur des abstrakten wissenschaftlichen Denkens geschieht, löst er sich damit aus dem naturgebundenen Zustande des Primitiven ab und schafft sich als Zeichen seiner Freiheit seine eigene "zweite" Natur, wie wir sie in dem strengen Lebensstile des zweiten Zeitalters und seinen Institutionen finden.

Einem solchen Bewußtsein ist keine natürliche Waffe mehr gut genug; nicht, weil es ihr an Wirksamkeit fehlt, wohl aber weil sie seinem innersten Wesen inadäquat ist. Der Schmied schmiedet die Erze und gibt ihnen dadurch neue Eigenschaften, die ihnen die Natur nicht geben konnte. Daher die magisch-mystische Bedeutung des Schmiedehandwerks in älteren Zeiten.

Diese Ablösung von der "ersten" Natur unter dem Leitstern einer transzendentalen Idee ist in der mexikanischen Kultur zweifelsohne versucht worden. Ebenso sicher aber ist, daß sie teilweise mißglückt ist, wie der primitive Bewaffnungsstil untrüglich demonstriert. Wir haben es hier genau genommen mit einem historischen Versuche, eine Hochkultur zu schaffen, aber nicht mit einer vollendeten solchen zu tun.

Der Vergleich mit den Hochkulturen der Alten Welt ist deshalb schwierig, weil unter diesem allgemeinen geschichtsphilosophischen Terminus die verschiedensten Gebilde von sehr ungleichen entwicklungsgeschichtlichen Stadien subsumiert werden. Spengler spricht von acht Hochkulturen, als die er die babylonische, die ägyptische, dann die chinesische, indische, antike und magische Kultur aufführt. Dazu tritt in der Alten Welt die abendländische oder faustische und in Amerika die Maya-Azteken-Kultur. Die Frage, ob man die zentralamerikanische Kultur ernstlich in die Gruppe der hohen Kulturen einreihen kann, ist deshalb so schwierig, weil man sich bisher wenig Gedanken darüber gemacht hat, wie weit die aufgezählten regionalen Kulturen der Alten Welt das gleiche historische Niveau besitzen. So weit Spengler in Frage kommt, tun sie das. Da im *Untergang des Abendlandes* Geschichte im strengen Sinn des Wortes nur innerhalb einer individuellen Kultur existiert, aber Historie weder in ihren Beziehungen zueinander, noch in ihren Relationen zu den primitiven Lebensformen statthat, ist es selbstverständlich unmöglich, auf der Basis dieses Werkes eine historische Rangordnung unter den Kulturen feststellen zu wollen. Daß diese eigenartigen historischen Gebilde da sind, ist angeblich nur ein "Zufall" (*I*, p. 188), und daß sie so sind, wie sie eben sich dem Blick der Geschichtswissenschaften darstellen, hat nur Sinn und Bedeutung in ihrem immanenten Verlauf, gibt aber keinen Vergleichsmaßstab untereinander ab.

Dem muß hier sehr nachdrücklich widersprochen werden. Erstens stellen die Hochkulturen als geschlossene Gruppe ein vorgeschritteneres Stadium in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins dar als auch die höchstgetriebenen Lebensformen primitiven Daseins es zur Schau stellen, und zweitens lassen sich innerhalb der Gruppe der Hochkulturen ebenfalls bewußtseinsgeschichtliche Stadien unterscheiden, die einfach nicht wegzuleugnen sind. Am nächsten zu der kaum überwundenen primitiven Existenzebene scheinen sich die babylonische und ägyptische Kultur zu befinden. Die Differenzierung der lebendigen Symbol- und Ausdrucksformen ist hier noch sehr gering ausgebildet, und speziell die so ungeheuer wichtige und folgenschwere Ablösung des abstrahierenden Bewußtseins von der konkreten Suggestionskraft der unmittelbaren Realität ist in diesen beiden Fällen noch in ihren schüchternen und unbeholfenen Anfängen.

Ein zweites Stadium ist in der chinesischen, indischen, magischen und antiken historischen Landschaft erreicht. In allen diesen geschichtlichen Strukturen ist der Prozeß der Ablösung des Bewußtseins von der Realität durch die Fähigkeit des abstrakten Denkens bis zur Vollendung durchgeführt. Davon gibt die chinesische Ideogrammatik ebenso Zeugnis wie die indische Nirvana-Metaphysik, die magische Arabeske oder die Ideenlehre Platos.

In der durchgeführten Ablösung des Bewußtseins von den unmittelbaren Realitätssuggestionen der Umwelt aber ist der "Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" innerhalb der Grenzen, in

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

denen er im zweiten Zeitalter der menschlichen Geschichte möglich ist, noch nicht ganz an sein organisches Ende gekommen. Das menschliche Bewußtsein hat sich zwar von der Sklaverei des hilflos im Banne der Natureindrücke stehenden primitiven Vorstellungslebens frei machen können, es identifiziert sich aber immer noch auf sehr primitive Weise mit seinen eigenen Bewußtseinsinhalten.

Der Schritt, daß das menschliche Bewußtsein lernt, auf sich selber zu reflektieren und sich von seinen eigenen Bewußtseinsinhalten souverän abzusetzen, ist der letzte und endgültige der auf diesem Wege getan werden kann, und mit ihm endet die weltgeschichtliche Epoche der Hochkulturen. Während die ersten beiden Stadien dieser Ära von mindestens zwei oder mehr historischen Abläufen vertreten sind und in unterschiedlichen Varianten durchgeführt werden, ist der eben gekennzeichnete letzte Schritt bisher erst einmal, in der abendländischen Kultur, exemplifiziert worden. Der systematische Höhepunkt dieser dort erfolgenden Ablösung des Bewußtseins von seinen Inhalten ist die *Kritik der reinen Vernunft* durch die Denker des transzendentalen Idealismus.

Nun ist aber ein Teil des Inhalts des Bewußtseins das Wissen des Menschen um seine eigene Geschichte. Die Reflexion auf die eigenen Erlebnisinhalte bringt damit eine Reflexion auf die Geschichte selbst, ihren Sinn und ihre metaphysischen Hintergründe zu Stande. Die, in der strikten klassischen Bedeutung des Wortes, pragmatische Geschichtsschreibung des Thukydides als der Chronik der *res gestae* war dazu nicht fähig gewesen. Mehr noch, das Problem hatte für sie überhaupt nicht existiert. Erst der abendländische Historiker, und auch der mit einiger Konsequenz erst seit Hegel, beginnt die Geschichte als einen spirituellen Entwicklungsprozeß von metaphysischer Transparenz und immanenten Strukturgesetzen zu erkennen.

In keiner anderen Zivilisation wären die Kulturzyklentheorie und die Werke moderner Historiker möglich gewesen, in denen man auf den eigenen Entwicklungsgang kritisch reflektiert und auf Grund der (tatsächlich oder vermeintlich) erkannten Normen und Gesetze Konjekturen darüber aufstellt, welche konkreten Möglichkeiten der Weltgeschichte für ihre zukünftige Weiterbewegung bleiben.

So weit man sich auch über die untergeordneten Details uneinig sein mag, eine allgemeine Übereinstimmung scheint doch insofern zu bestehen, als man mehr oder weniger ausgesprochen zugibt, daß sich die bisherige Geschichte des Menschen in mindestens zwei Etappen vollzogen hat, und daß wir selbst in der späteren der beiden leben. Hier reflektiert schließlich eine historische Periode auf sich selbst, und damit neigt sie sich endgültig ihrem Ende zu. Das ist unvermeidlich, wie schon Hegel gesehen hat, der in der Einleitung zu seiner Rechtsphilosophie die bedeutsamen Worte schreibt: "Wenn die Philosophie mit Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." (VII. 36 f.)

Wo aber bleibt in dieser Aufstellung die zentralamerikanische Kultur? Es wird kaum eines ernsthaften Argumentes bedürfen, um den Standpunkt zu verteidigen, daß sie nicht das historische Niveau des chinesischen, indischen, griechischen und magischen Lebensstiles erreicht hat, geschweige daß man sie mit der abendländischen spirituellen Tradition vergleichen dürfte. Relativ zu diesen ist sie bestimmt nicht als Hochkultur zu klassifizieren. Schwieriger wird das Problem, wenn als Maßstab nur die babylonische und ägyptische Geschichte herangezogen wird. Für die oberflächliche Betrachtung scheint da kein metaphysischer Rangunterschied zu bestehen. Und er besteht auch wohl tatsächlich nicht in allem Positiven, was auf beiden Seiten da ist und morphologisch verglichen werden kann, er macht sich aber dadurch bemerkbar, daß auf der amerikanischen Seite etwas fehlt, was auf der anderen Seite ganz unmißverständlich vorhanden ist: die innere spirituelle Einheit sämtlicher zu einer Kultur gehöriger Ausdrucksformen.

studienTEXT --- version aug.´09

Man kann sinnvoll von einer babylonischen, einer ägyptischen, einer magischen und einer gotischen Religion sprechen, man kann aber nicht in der gleichen Weise von einer mexikanischen Religion sprechen. Hier, bei den Azteken, stehen sich zwei selbständige und einander völlig wesensfremde Religionssysteme unvermittelt gegenüber, und von dem Geist der einen ist kein Hauch in die Erlebniswelt des anderen gedrungen. Das gilt für beide Seiten. Die eine Religion ist ausgesprochen polytheistisch. Die andere (nicht ganz) monotheistisch. Der Gegensatz beider spiegelt sich deutlich in der Gruppe der mythologischen Erzählungen ab, die sich um die Gestalten der beiden Divinitäten: Tezcatlipoca und Quetzalcoatl abspielen. Quetzalcoatl, der Gründer der Religion der Tolteken, wurde von dem finsteren Gott Tezcatlipoca, der sich an einem Spinnwebfaden aus dem Himmel herabließ, aus seiner Heimat vertrieben. Der Gott reichte ihm listig einen Zaubertrank, und als er ihn genossen hatte, da faßte ihn unbezwingliche Sehnsucht nach dem Lande der Sonne, Tlapallan. Er machte sich auf, es zu suchen. Lange wanderte er umher. Für zwanzig Jahre hielten ihn die Bewohner der Stadt Cholula gefangen und zwangen ihn, ihr Priestergott zu sein. Er lebte keusch, kasteite sich mit den Dornen des Kaktus, und um Mitternacht, wenn keine Augen ihn belauschte, badete er in einem Brunnen in seinem Garten. Er tat rätselhafte Dinge, er steinigte einen Baum und schoß durch einen anderen einen Pfeil, der auf beiden Seiten gleich weit herausragte und so mit dem Stamm das Zeichen des Kreuzes bildete. Er versenkte seine Juwelen in der Quelle Cozcaapan, und überall, wo er gerastet hatte, baute er einen *tlachtli*-Spielplatz (Ballspiel). Nach zwanzig Jahren aber kam Tezcatlipoca nach Cholula und führte ihn aus der Stadt. Begleitet von vier Jüngern machte er sich wieder auf, das Land Tlappallan zu suchen. Und als er ans Meer kam, bauten seine Jünger ihm ein Floß aus Schlangen, und auf ihm segelte er über das Meer, nachdem er seinen Jüngern versprochen hatte, wiederzukommen.

Nach einer anderen Legende spielte Tezcatlipoca mit ihm *tlachtli*. Mitten im Spiel aber verwandelte sich der Gott in einen Tiger und trieb Quetzalcoatl von dannen.

Eine weitere Quelle (*Codex Chimalpopaca*) erzählt, daß Quetzalcoatl, nachdem er den berauschenden *octli*-Trunk des Tezcatlipoca genossen hatte, seine Schwester Quetzalpetlate schändete und dann in Buße seine Heimat verließ. Als er am Meer ankam, legte er seine Kleider und die Türkisenmaske ab, die er vor dem Gesicht trug. Dann bestieg er einen Scheiterhaufen und verbrannte sich selbst. Vier Tage weilte er darauf im Reiche Mictlantecutlis, der Unterwelt. Seine Asche aber verwandelte sich in Kolibris, die in die Strahlen der Sonne flogen, und sein Herz vereinte sich mit dem Morgenstern.

Im mexikanischen Pantheon ist Quetzalcoatl eine ganz isolierte Figur, die von einer seelischen Atmosphäre umgeben ist, die keine der andern Göttergestalten teilt. In den Bereich der Quetzalcoatl-Religion gehört vielleicht noch die Figur des Büßers Yappan, der seine Gattin Tlahuitzin verlassen hatte, um ein Leben der Versenkung und Askese zu führen. Dies erzürnte die Göttin der Liebe Xochiquetzal, und sie verführte ihn mit ihren unwiderstehlichen Reizen. Da bekam Yappans Feind Yaotl Macht über ihn und erschlug ihn. Die übrigen Götter aber hatten Mitleid mit Yappan und seinem Weibe und verwandelten sie beide in Tiere.

Für die Bewertung der Erzählung ist es wichtig zu wissen (worauf meines Wissens noch niemand hingewiesen hat), daß Yaotl einer der elf Beinamen des Tezcatlipoca ist und zwar einer der wichtigsten, denn er kehrt außerdem noch als Komponente in den anderen zusammengesetzten Beinamen Chico Yaotl, Necoc Yaotl, Uitznahuac Yaotl und Tlacochalco Yaotl wieder. Yaotl bedeutet "Feind".

Hinter den mitgeteilten Legenden steht ein in der ganzen Welt einzigartiges Stück Religionsgeschichte. Die Erzählungen sind sehr transparent, und es ist nicht schwer, durch sie hindurchzublicken. Was sie andeuten, dürfte etwa Folgendes sein. Ein altes Götterpantheon – in dem Tezcatlipoca nur eine der ersten Rollen spielt – regierte im Himmel. Da kam ein neuer Heiland, der dem Menschen Gutes tat. (Galt er doch als Erfinder aller mechanischen Künste, des Schmelzen des Silbers, des Häuserbaus, des Steinschneidens, der Malerei und der

Federarbeit). Die Götter aber vertrieben ihn und herrschten von da an auch über die neue Kultur, die er den Menschen gebracht hatte.

Die Quetzalcoatl Legende enthält nämlich noch einen interessanten Zug, der nicht vergessen werden darf. Als der vertriebene Gott sein Land verließ, zwangen ihn die "Zauberer", all sein Wissen ihnen zu überlassen. (Vgl. Bernardino de Sahagun, *Historia Universal de Nueva-Espaňa, Mexico, 1829*, London 1830. III, cap. 12-14).

Die Andeutungen lassen kaum eine andere Interpretation zu. Im Bannkreis einer primitiven Religion entwickelt sich plötzlich ein neues religiöses Gefühl und eine tiefere Spiritualität, die sich der der europäischen Merowingerzeit an die Seite stellen läßt. Es ist jener eigenartige (von Spengler Vorkultur genannte) Übergangszustand, der noch jedes Mal einer echten Hochkultur den Weg bereitend vorausgegangen ist. Aber es bleibt bei dem Versuch, das neue Wachstum ist zu schwach und kann sich nicht durchsetzen. Es befruchtet aber die ältere primitive Kultur, von der es schließlich wieder erstickt wird, mit den Resultaten seiner überlegenen Geistigkeit derart, daß diese primitive Kultur in ihren ferneren Ausläufen das täuschende Aussehen einer den europäischen Gebilden ebenbürtigen Hochkultur annimmt.

Die alte Welt hat, so weit wir wissen, dies nirgends aufzuweisen: einen Ansatz zu einer Hochkultur, der über das allerfrüheste Stadium nicht herauskommt und dann an seiner eigenen inneren Schwäche zu Grunde geht. Die Gestalt des Quetzalcoatl ist übrigens keineswegs auf die Naturvölker und ihre Vorgänger im Norden beschränkt. Wir finden sie im Süden in der Mayaregion unter dem Namen Kukulkan und noch weiter südlich unter einem dritten Namen wieder.[15] Es ist keineswegs ein lokales Phänomen des mexikanischen Nordens.[16] Einerseits ein zähes, und letzten Endes unüberwindliches Festhalten an der primitiven Kultur, die hier zu einer Intensität der Ausdrucksmittel gediehen ist wie nirgends sonst, und andrerseits ein sehnsüchtiger Versuch, über das primitive Dasein in höhere und spirituelle Regionen der Existenz vorzudringen.

Dieser Zwiespalt ist von Historikern der alten mexikanischen Geschichte sehr wohl bemerkt worden. So schreibt zum Beispiel Lewis Spenos, daß das aztekische Pantheon keineswegs homogen ist und Gottheiten enthält, die in keiner Beziehung zum Ganzen stehen ("unrelated deities"). Er bemerkt dazu: "... which might, perhaps, be accounted for by positing the existence of two markedly different cultures or tendencies in Mexico, barbarous and civilized." (*The Gods of Mexico,* London 1923. S. 9) Zur Vertreibung des Quetzalcoatl annotiert derselbe Autor: "... that the ... less barbarous cult was forced into a secondary place by the ruder and more popular beliefs of a tribe of lower culture." (S. 10)

Das ist genau richtig, nur daß das Problem nicht grundsätzlich genug gesehen und formuliert ist. Das Götterpantheon, an deren Spitze Tezcatlipoca und sein zeitweiliger Rivale Uitzilopochtli stehen, ist unwiderleglich das einer primitiven Naturreligion. Uitzilopochtli ist die Personifikation der *maguey*-Pflanze (*Agave americana*), die eine ausgezeichnete Rolle im religiösen Ritual spielt. Tezcatlipoca hingegen ist der Gott des *itztli*, das heißt, des Obsidians, ohne den diese Kultur nicht zu denken ist. Ihnen folgen Erdgottheiten, Gestirngottheiten, Regengottheiten, an ihrer Spitze Tlaloc, die drei Feuergötter und ebenso eine Trinität von Unterweltgöttern usw.

Inmitten dieses Kreises von naiv konzipierten Naturgottheiten steht isoliert und fremd die Divinität des Quetzalcoatl, des Einzigen unter ihnen der je "der Herr" genannt wurde.[17] Nach

15 Die Quiché nannten ihn Gucumatz.

16 Dafür zeugen die weiteren Namen: Ehecatl, Yolcuat im Norden und die Identifizierung im Süden mit dem guatemalischen Regengott Tohil (Popol Vuh). Auch die Investitur durch Macxit (Quetzalcoatl oder einer seiner Nachfolger?) weist auf dieselbe kulturelle Tradition hin.

17 A.a.O., S. 127.

studienTEXT --- version aug.´09

einem alten Text (Codex Telleriano Remensis) ist er der Sohn Tonacatecutlis, des Schöpfers der Welt, der ihn aus seinem Hauch gebildet hat; aber nicht der Sohn seines weiblichen Widerparts, der "zwiefältigen Herrin" Tonacaciyatl. Dieses Paar, von dem "der Gott von Tlapallan" seinen Titel "der Herr" geerbt hatte und das außerdem als Schöpfer des menschlichen Geistes galt, war so entfernt von aller Realität, daß ihm keine Tempel gebaut und keine Opfer dargebracht wurden. Sie waren die Götter jenseits aller Götter, und wie Quetzalcoatl erschienen sie schon in den älteren Mayazeiten. Der wichtige Quiché Text "Popol Vuh" erwähnt sie als Xpiyacoc und Xmicane.

Diese genealogische Notiz ist gemacht worden, um die absolute Sonderstellung Quetzalcoatls im aztekischen Pantheon zu illustrieren. Alles um ihn atmet einen neuen, von der naiven Naturreligion, die in den anderen Göttern verkörpert ist, sich klar und entscheidend absetzenden Geist. Die in seinem Glauben gegründeten Klöster dienen einem Kult, der sich ganz unmißverständlich die Erlösung des Menschen aus dem Banne der Natur als einer niederen Daseinsform des Absoluten zur heiligen Aufgabe macht. Wogegen der Dienst der anderen Götter ein reiner und unverfälschter Naturkult ist. Lediglich in der Mythologie, die sich speziell mit Tezcatlipoca beschäftigt, finden sich gelegentlich Züge, die nicht mehr mit einer unbefangenen Deifikation des Natürlichen vereinbar sind.

Die Zwiespältigkeit der religiösen Atmosphäre ist jedenfalls von Historikern, die sich mit Mexiko der vor-kolumbischen Zeit beschäftigt haben, bemerkt worden, und man hat sie als religiösen resp. weltanschaulichen Dualismus klassifiziert. Damit lag ein Vergleich nahe, nämlich der mit der persischen Religion, und einige Historiker haben in der Tat der Lockung nicht widerstehen können, die Idee des persischen Dualismus von Ahuramazda und Ahriman auf die mexikanische Situation zu übertragen.

Dieser Vergleich ist aber grundfalsch. Das persische Götterpaar personifiziert eine echte religiöse Antithese. Ahriman und Ahuramazda sind die Pole einer totalen Disjunktion, der eine systematische metaphysische Idee zu Grunde liegt. Ihre Figuren sind vollkommen komplementär zueinander, und die eine ist genau das, was die andere nicht ist. Beide empfangen Sinn nur aus dem Gegensatz, in dem sie zueinander stehen. Die eine repräsentiert die Dunkelheit, die andere das Licht. Die eine ist das Symbol des absoluten Guten, die andere die des radikal Bösen.

Dies ist nicht das Verhältnis von Tezcatlipoca zu Quetzalcoatl. Ahriman und Ahuramazda sind polare, aufeinander bezogene Symbole einer religiösen Idee. Soweit aber zwischen den genannten aztekischen Göttern ein Gegensatz existiert, ist er der zweier unverbundener nebeneinander stehender Systeme. Innerhalb ihrer eigenen Systeme aber haben Tezcatlipoca und Quetzalcoatl ganz verwandte Funktionen. Beide erscheinen auf der niedrigsten mythologischen Interpretationsebene als die Gottheiten des Windes und, davon abgeleitet, des Lebenshauchs. Dementsprechend sucht der eine Gott den anderen zu verdrängen, weil er dessen Stellung usurpieren will. Beide spielen also funktionell betrachtet dieselbe Rolle, während im Fall der persischen Divinitäten genau entgegengesetzte Prinzipien auf beiden Seiten vertreten sind.

In Mexiko handelt es sich also nicht, wie in Persien, um einen systematischen Gegensatz innerhalb eines totalen religiösen Inbegriffs, wir stehen hier vielmehr einem Parallelismus zweier im gewissen Sinne gleichgerichteter Religionssysteme gegenüber, von denen das eine ohne inneren Zwiespalt voll und ganz das historische Lebensniveau des primitiven Menschen abspiegelt; das andere aber einen früh abgebrochenen Versuch darstellt, sich spirituell aus der primitiven Existenzsituation zu befreien und eine Hochkultur *sui generis* ins Leben zu rufen.

Wir haben weiter oben die Quetzalcoatl Religion mit der christlichen Religion der Merowingerzeit verglichen. Dieser Vergleich muß in bestimmtem Sinne qualifiziert werden. Die historische Verwandtschaft beider besteht darin, daß beide in der Spenglerschen

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Bedeutung des Wortes "gleichzeitig" sind. Beide repräsentieren dieselbe Entwicklungsstufe der Vorkultur, in der sich jahrhundertelang die seelischen Bedingungen vorbereiten, unter denen die eigentliche Kultur später entsteht. Das wurde bereits angedeutet. Es ist aber wichtig, zu wissen, daß sich die Ähnlichkeit auf das chronologische Problem beschränkt. Die Religion des amerikanischen Heilandes hat nichts von der kernigen Vitalität, dem fast schwerfälligen Gewicht und der inneren Geschlossenheit der frühen abendländischen Religiosität. Die Merowingerzeit besitzt eine ursprüngliche, fast grobschlächtige Stoßkraft und historische Implikationsfülle, die in der ganzen Geschichte der östlichen Hemisphäre ihresgleichen sucht. Demgegenüber wirkt die Quetzalcoatl Religion schwächlich, resigniert und innerlich unsicher, als ob sie im Dunkel nach etwas Unerreichbarem tastete.

Vor allem aber läßt sie jede systematische Geschlossenheit, die aus einer visionär konzipierten metaphysischen Idee kommt, vermissen. Diese innere Geschlossenheit aber, die der kompromißlose Ausdruck eines welthistorischen Apriori ist, unter dem von jetzt ab alles Leben dienend steht, ist das entscheidende Kriterium, ob wir es bei einer neu entstehenden Religion mit dem Erwachen einer Kulturseele zu tun haben, die zu einmaligem und einzigartigem Schicksal berufen ist.

Daß eine solche innere, von der metaphysischen Idee diktierte Einheit in dem zentralamerikanischen Religionsphänomen nirgends zu finden ist, kann kaum bestritten werden, wenn man sich das Ende des toltekischen Heilands vergegenwärtigt. Es gibt da mindestens zwei, einander ausschließende, Traditionen. Nach der einen ist er auf einem Floß aus Schlangen über das Ostmeer gesegelt, nachdem er seinen Jüngern versprochen hatte, daß er einst über das Meer zurückkehren werde. Die andere Überlieferung aber glaubt, daß er gestorben, zur Unterwelt niedergestiegen und am vierten Tag in Gestalt von Vögeln in das Land der Morgensonne geflogen sei.

Dieser Widerspruch in den maßgeblichen Texten hinsichtlich des symbolhaften Endes des Religionsstifters zeigt deutlich, daß in der zentralamerikanischen Geschichte kein dominierendes metaphysisches Apriori, dem sich alles als form- und sinngebenden schöpferischen Prinzip unterordnet, zur endgültigen Herrschaft gelangt ist. Auch in den spätesten und reifsten Texten, von denen uns die Überlieferung erzählt, ist das Suchen nach endgültigen Glaubensartikeln, die den Sinn des Menschen und seines irdischen Daseins metaphysisch durchleuchten, zu keinem Ziel und zu keiner starken die Welt überwindenden Glaubensgewißheit gekommen. Der Religionsstifter selber erscheint, wenn wir dem, was uns berichtet wird, trauen dürfen, als eine skeptische, tief resignierte Gestalt. Mehr ein Weiser als der Bringer eines die Welt überwindenden Glaubens.

Die zwei Auffassungen, zwischen denen die Tradition oszilliert, spiegeln deutlich die Formlosigkeit und innere Ratlosigkeit der religionsgeschichtlichen Situation. Nach der ersten ist der Heiland nicht gestorben, und er hat versprochen, wiederzukehren. Das aber bedeutet, daß seine irdische Aufgabe noch nicht vollendet ist. Sein Leben auf dieser Erde geht weiter. Und wenn er wiederkehrt, dann ist es keine Wiederkunft von den Toten, die alles Vergangene endgültig macht, und die selbst keine irdische Zukunft hat. In dieser Tradition ist nichts endgültig und wird durch die versprochene Wiederkehr auch nicht so. Der Heiland will zurückkehren, weil für ihn auf dieser Erde noch viel zu tun bleibt.

Aber in dieser Idee der Nichtvollendung der religiösen Mission desavouiert sich das Evangelium Quetzalcoatls als metaphysische Grundlage einer amerikanischen Hochkultur. Das letzte Wort in diesem merkwürdigem Glauben ist vorläufige Preisgabe des Zieles und die Flucht des Landesvertriebenen vor Tezcatlipoca. Speziell für diese Form der Überlieferung ist es nicht unwichtig zu wissen, daß andererseits berichtet wird, daß der Heiland ein Fremdling gewesen sei, der, aus fernen Ländern kommend, sich zuerst der Tolteken angenommen habe, um ihnen die Lehre zu predigen und ihnen seine Künste zu lehren. Damit aber erhält alles die Farbe der flüchtigen Episode: Der Fremdling erscheint, aber es leidet ihn nicht, und er muß

studienTEXT --- version aug.´09

weiter wandern. Wir wiederholen es noch einmal: Das Lebensgefühl, das sich in der symbolischen Bedeutung eines solchen Lebenslaufes ausdrückt, kann niemals stark genug gewesen sein, ein welthistorisch-metaphysisches Motiv schöpferisch aus sich herauszusetzen, das die Tiefe, die Kraft und den Reichtum besessen hätte, sich Ausdruck in den mächtigen Gebilden einer neuen Hochkultur zu erzwingen.

Die andere Version vom Ende des Religionsstifters scheint innerlich geschlossener zu sein, ihr ist wenigstens der Charakter der Vorläufigkeit genommen, und der Abschluß hat etwas Endgültiges. Die spirituelle Überlegenheit über die erste Variante ist aber nur scheinbar. Als die ersten christlichen Padres nach Mexiko kamen und die Erzählungen vom Symbol des Kreuzes, der Niederfahrt zu den Toten und ähnliches vernahmen, da glaubten sie in tiefster Bestürzung, daß der Teufel hier sich eine höllische Nachäffung des Heiligsten geleistet habe. Es ist sehr leicht, von der (scheinbaren) Höhe eines in den Kategorien der vergleichenden Religionsgeschichte erzogenen Jahrhunderts auf die frommen Brüder und ihre Bilder einer infernalischen Mythologie herabzulächeln. Tatsächlich aber fordert die Quetzalcoatl Religion mehr als alle anderen religiösen Systeme zu einem Vergleich mit dem Christentum heraus, und weiterhin kann auch nicht geleugnet werden, daß auch für das ganz unbefangene Auge die Religion der neuen Welt dabei den Kürzeren zieht.

Die Endmotive beider Religionen gleichen sich fast genau. In beiden heißt es: niedergefahren zur Hölle, am (dritten) Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel ... Der entscheidende Unterschied dann aber ist der, daß es im christlichen Text weitergeht: ... von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Damit erst schließt sich der Kreis, und erst damit wird die Gestalt Christi zum absoluten weltumfassenden Symbol der gesamten Schöpfung. Hieraus ergeben sich auch erst die weiteren geschichtsmetaphysischen Perspektiven, die noch jede Hochkultur befähigt haben, in ihren tiefsten Ausdrucksformen sich selbst zu transzendieren. Keine primitive Kultur ist zu einer solchen Selbsttranszendenz fähig. Andererseits aber ist es erlaubt zu sagen (und das ist fast eine Definition): Hochkultur ist die geistige Form der Geschichte, die die unirdische Kraft besitzt, sich selbst zu transzendieren.

Der entscheidende Schritt zu einer solchen Selbsttranszendenz des Lebens kann auf vielerlei Weise geschehen. Im Buddhismus ist es der "ewige Schwur des Amithabas", nicht eher ins Nirvana einzugehen, als bis auch die letzte Seele aus dem ewigen Kreislauf der Geburten erlöst sei. Im Christentum aber ist jene Wurzel der Selbsttranszendenz in den Worten beschlossen: "... von dannen er kommen wird". Diese Worte sind es, die sich dann zum seelischen Raum der kommenden Hochkultur ausweiten. Aus ihnen sproßte die mystische Lehre vom Parakleten (Ev. Joh. Kap. 14 und 16), die Prädestinationstheorie und andere metaphysische Motive, die für den Aufbau der abendländischen Hochkultur unerläßlich waren.

Eine ferne Ahnung von der Aufgabe des Menschen, sich in der Geschichte selbst zu transzendieren, muß in der Religion des toltekischen Heilands lebendig gewesen sein. Daher die Überlieferung seiner späteren Wiederkehr über das Ostmeer. Es ist aber ein unwiderlegliches Zeichen dafür, daß jene metaphysischen Motive, welche allein eine tragfähige Basis für eine echte Hochkultur abgegeben hätten, wirkungslos verkümmert sind, wenn wir feststellen müssen, daß die Auferstehung vom Tode und das Motiv von der Wiederkehr aus zwei getrennten mythologischen Bereichen stammen, die, nachdem sie einmal in dieser Weise konzipiert waren, nie mehr zusammenkommen konnten, um eine lebendige, schöpferische Einheit und den feurigen Kern einer künftigen Spiritualität zu bilden. Sie konnten nicht zusammenkommen, weil sie ihrer Natur nach völlig heterogen sind.

Die mexikanische Lehre von der Höllenfahrt und Auferstehung ist echt metaphysisch und auf das Thema der Selbsttranszendenz abgestellt. Dagegen ist die Lehre von der Wiederkunft ganz empirisch und bleibt im Bereich des Irdischen. Ihr geht nur die schmachvolle Vertreibung, aber kein Opfertod und kein Weilen im Reiche Mictlantecutlis voraus. Die entscheidende Kraft,

auch dieses Motiv zu transzendieren und sich damit endgültig den Niederungen primitiver Geschichte zu entziehen, hat gefehlt.

So gleicht die Gestalt Queztalcoatl seinen geliebten Singvögeln, die auf das Geheiß des Meisters die Gärten Tulas verließen und dem vertriebenen Religionsstifter auf seinen Wegen folgten. Als er aber über das Gebirge schritt, das ihn vom Meere trennte, da tötete die eisige Luft und die messerscharfen Höhenwinde alle seine geflügelten Gefährten. Es ist, als ob dieser Zug von einer das Schicksal dieser Religion ahnenden Hand in die Legende geschrieben worden sei.

Hier muß einem Einwand begegnet werden, der öfters gemacht worden ist und der sich der hier vorgetragenen Geschichtsauffassung in den Weg stellt. Es ist auf den Plünderungs- und Vernichtungsfeldzug des Cortéz hingewiesen und die Vermutung ausgesprochen worden, daß hier vielleicht Entwicklungskeime zertreten worden sind, die, wenn ungestört gelassen, noch zu ungeahnten Schöpfungen hätten führen können. Eine solche Annahme setzt aber einen wesentlichen Irrtum über historische Tatsächlichkeiten voraus. Sie muß postulieren, daß die Religion des toltekischen Heilandes ein geschichtlich junges und damit entwicklungsfähiges Phänomen ist. Genau das Gegenteil ist aber der Fall. Diese religiösen Motive datieren bis in ältere Mayazeiten zurück. Sie sind also sehr alt. Die Zeit der Nahuavölker aber ist bereits die "Römerzeit" der mittelamerikanischen Indianerkultur. Das heißt, das Leben stand schon lange im Zeichen des unschöpferischen Niederganges. Wenn auch da der Zwiespalt in der Quetzalcoatl Tradition noch nicht überwunden war, so bedeutet das, daß er ein wesentliches, permanentes Moment der gesamten Entwicklung gewesen ist. Neue schöpferische Intuitionen waren in der Nahuazeit nicht mehr zu erwarten.

Die religiöse Dominanz der Kultur aber bleibt im wesentlichen primitiv. Adrián Recinos spricht in der Einleitung zu seiner Popol Vuh Übersetzung ganz selbstverständlich von der "primitive mentality" der amerikanischen Indianer (*Popol Vuh*, University of Oklahoma Press, 1950, p. 56.) Und den Dominikaner Francisco Wiménes, der erste Übersetzer dieses wichtigen Textes, gesteht freimütig: "I well know that all these histories are children's stories." (Zitiert nach Recinos, S. 60). Es muß nun dazu bemerkt werden, daß der Popol Vuh das geistige Produkt der Zeit ist, in der die zentralamerikanische Indianerkultur historisch längst auf dem Abstieg war. Als Pedro de Alvarade im Auftrag von Cortéz vor Utalán erschien und die Hauptstadt der Quiché zerstörte, waren die großen historischen Zeiten dieses Kulturgebildes längst vorbei. Die Auffassung, daß diese Geschichtsentwicklungen, wenn sie von den Spaniern in Frieden gelassen worden wären, das historische Niveau der europäisch-asiatischen Hochkulturen erreicht hätte, ist völlig abwegig. Die Quetzalcoatl Tradition ist das Zeichen eines geschichtlichen Ansatzes, der sich nicht verwirklichen konnte und schließlich unter dem Gewicht primitiver Lebensinstinkte schmählich erdrückt wurde. Das Bücherautodafé des Erzbischofs von Mexiko Don Juan de Zumárragar, so empörend es in den Augen des Historikers auch ist, betraf keine Literatur, die sich den Upanishaden, den Dialogen Platos oder den Predigten Meister Eckhards ebenbürtig an die Seite stellen ließe. Ein untrügliches Zeichen, daß die angebliche Hochkultur der Maya nicht mit den regionalen Hochkulturen der östlichen Welthälfte auf dieselbe Stufe gestellt werden darf, ist die Tatsache, daß ihr die unbedingte Bindung an die Landschaft fehlt. Sobald sie einmal ihren eigenen historischen Stil entdeckt hat, ist eine echte regionale Hochkultur unlöslich an ihren eigenen Boden gebunden. Das alte Mayareich aber war um Uaxactún, Tikáe und Maranjo lokalisiert. Wozu später Palonque, Menché, Quiringua und schließlich im letzten Stadium dieser lokalen Entwicklung Seibäl, Ixkün und Flores kamen. Dann aber zieht diese Kultur auf einmal ihre Wurzeln aus dem heimischen Boden. Es erfolgt jener große Exodus und das neue Mayareich entwickelt sich in der zweiten Landschaft um Mayapain, Chichen Itzar und Uxmal. Damit aber hat sich die Mayakultur alle historischen Möglichkeiten versagt. Es erfolgt jetzt ein schneller Zusammenbruch. Schon eine in sich geschlossene und einheitliche metaphysische Tradition, wie sie in den regionalen Gebilden der Alten Welt lebendig ist, hätte diese brutale

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Verpflanzung nicht ertragen. Geschweige denn die metaphysisch in sich gespaltene historische Lebensform des mittelamerikanischen Indianers, die auf der äußerst prekären Spannung zwischen Primitivität und tentativem Ansatz zu einer hohen historischen Existenz beruht.

Es scheint uns, daß, wenn man je eine Überwindung der Doppelläufigkeit der Tradition erwartet hat, damit das Wesen derselben völlig verkannt ist. Dieselbe reflektiert nämlich in ihrer Melancholie und Resignation das ganze Schicksal dieser Kultur, die zwischen primitiver Geschichte und einem überlegenen historischen Lebensstil eine Weile unentschlossen hin und her schwankt, bis sie schließlich, weil eben die metaphysischen Kräfte nicht ausreichen, in trüber Schwermut auf das niedere historische Niveau zurücksinkt. Aber das Bewußtsein des Anderen, des nicht Erreichten, verlosch nie ganz. Noch in den späten Nahuazeiten klingt es wie eine wehmütige Begleitmelodie in allen wesentlichen Äußerungen dieser Menschen mit.

Diese perennierende Zweideutigkeit des historischen Standpunktes ist es, die dieser Kultur ihre eigentümlich schillernden Aspekte gibt, die uns heute noch so faszinieren. Ihren symbolischen Ausdruck fand diese Geistigkeit in der schillernden Farbenpracht der mexikanischen Federarbeit, die in ihrer Art die gleiche physiognomische Bedeutung hat wie das Goldmosaik der magischen Welthöhle oder die behauenen Syenit- und Dioritflächen der ägyptischen Skulptur.

Hier liegt auch die Wurzel jener Lebensraffinesse, die so viele historische Beobachter verführt hat, in den mittelamerikanischen Ruinen die letzten Reste einer doch einst blühenden Hochkultur, ebenbürtig allen strengen Lebensstilen der Alten Welt, zu sehen. Diese indianische Lebensform ist in keinem ihrer so weit entwickelten Existenzstadien naiv. Der prekäre Abstand, den diese Menschen in ihrem vergeblichen Ansatz zu einer Hochkultur von ihren eigenen primitiven Daseinsgrundlagen gewannen, befähigte sie zu einer halb detachierten, halb skeptischen und erstaunlich unverbindlichen Betrachtungsweise, wie wir sie in ihren kultiviertesten und besten Formen in den philosophischen Spekulationen der Priesterkollegien über die metaphysische Natur von Tonacatecutli und Tonacaciuatl wiederfinden. Dieser Raffinesse im Denken entsprach eine gleiche Haltung im Lebensgenuß, wie die spanischen Eindringlinge verwirrt und antagonisiert in ihren simpleren Instinkten in unfreiwilliger Bewunderung feststellten.

Raffinesse aber ist kein Symptom von Hochkultur. Auch der Primitive ist ihrer gelegentlich fähig. In Mittelamerika finden sich Ansätze zu einer Hochkultur, aber sie bleiben Ansätze und sind letztlich zum Scheitern verurteilt. Was die Inkakultur im Süden und die Pueblokultur des Nordens anbetrifft, so haben sie kaum das zentralamerikanische Niveau erreicht, geschweige denn es überboten. Das allgemeine Urteil über Mexiko erstreckt sich also auch auf sie.

Die Neue Welt hat bisher nicht eine einzige Hochkultur hervorgebracht. Alle in dieser Richtung sich bewegenden historischen Entwicklungen auf dem Boden der westlichen Hemisphäre erlöschen kraftlos, bevor sie ihr Ziel erreicht haben.

Der bisherige kulturgeschichtliche Augenschein scheint dem Beobachter also eine Hypothese aufzudrängen, die in den folgenden Sätzen konstatiert werden kann: Die westliche Hemisphäre hat bisher nur primitive historische Lebensformen gekannt. Ansätze zu Hochkulturen sind über das Niveau der Vorkultur nicht hinausgekommen, da sich die primitiven Tendenzen ihnen gegenüber als die stärkeren erwiesen haben. Damit suggeriert sich der Schluß, daß die Neue Welt unfähig ist, aus ihrem Boden eine eingeborene Hochkultur zu erzeugen.

Wir werden später sehen, daß dieser Schluß, der eine sehr spezifische Richtigkeit besitzt und in einem präzisen, aber sehr eingeschränkten Sinne wahr ist, nichtsdestoweniger so modifiziert

studienTEXT --- version aug.´09

werden muß, daß er sich bei genügender Verallgemeinerung geradezu in sein Gegenteil verkehrt: Vorläufig sind wir aber noch nicht ganz so weit, und wir wollen den ersten Vermutungen, die besagen, daß beide Amerikas nicht fähig sind, eine eigene Hochkultur zu erzeugen, als provisorischen Arbeitshypothesen folgen.

Ein Blick auf die Landkarte des nordamerikanischen Kontinents ist in dieser Hinsicht sehr belehrend. Nur drei verschiedene Landschaften existieren, in deren Begrenzung eine regionale Hochkultur sich hätte entwickeln können. Das gesamte Areal ist nämlich in nord-südlicher Richtung von zwei langgestreckten Gebirgszügen durchschnitten, die eine natürliche Dreiteilung bewirken. Im Westen sind es die Rocky Mountains, und im Osten trennt die Allegheny Kette einen enorm langen Küstenstreifen vom Hinterland ab. Die möglichen geographischen Räume für eine regionale Hochkultur wären also erstens die beiden riesigen Küstenbänder am pazifischen und atlantischen Ozean oder schließlich das zentrale Becken, das von dem ausgebreiteten Fluß-System des Mississippi beherrscht wird.

In allen drei Fällen sind die Bedingungen für die Entstehung einer regionalen Hochkultur so ungünstig wie möglich gewesen. Die Küstenareale sind als Ganzes genommen einfach zu lang, und da sich ihre einzelnen Teile nur bandwurmartig aneinander setzen, sind sie seelisch nicht als landschaftliche Einheit beherrschbar. Die spirituelle Konzentration, die das untere Niltal, das Gangestal oder die wesentlich kompakteren Bereiche Westeuropas erlauben und eher begünstigen, ist in einer "Landschaft", die sich von Key West bis an die Mündung des St. Lorenzstromes erstreckt, platterdings unmöglich. Man kann aber auch nicht einen einzelnen Sektor aus diesem Küstenstreifen isolieren und ihn als hypothetische Region einer individuellen Hochkultur betrachten. Es gibt nämlich keine innerlich notwendigen Grenzen für eine solche Landschaft, in denen sie sich von einem anderen Landschaftscharakter absetzt. Solche Grenzen, wie die, wo sich in Osteuropa die slawischen Elemente von den zentraleuropäischen Gebieten abheben, ein Unterschied, den man sehr deutlich fühlen kann, gibt es zwischen, sagen wir Bangor (Maine) und Atlanta (Georgia) überhaupt nicht. Erst Florida ist "different", aber das ist eine moderne Kunstlandschaft. Ähnliches gilt für den westlichen Küstenstreifen. In beiden Fällen handelt es sich nicht um organisch in sich gegliederte Regionen, für die sich irgendwo ein spirituelles Zentrum denken läßt. Außerdem – und das sollte dem historischen Betrachter einiges zu denken geben hat keine bisherige Hochkultur, mit Ausnahme der abendländischen, technische Mittel entwickelt, die die rein physische Beherrschung eines Kulturgebietes vom Puget Sound bis zum Golf von Kalifornien möglich gemacht hätten. Wir sprechen hier nicht von dem späteren militärischen Überrennen entfernter Gegenden in den "Römerzeiten" einer Kultur, sondern von der echten frühen Integration verschiedener einzelner Landschaftsteile in ein Ganzes von gleichem historischen Niveau. Das ist bisher in Folge sehr beschränkter physischer Mittel nur in erstaunlich engen Gebieten möglich gewesen. Man beaugenscheinige[vergleiche] einmal unter diesem Gesichtspunkt das Größenverhältnis zwischen der griechischen Kulturlandschaft und dem antiken Imperium Romanum. Landschaften von solcher geographischen Längenausdehnung wie die beiden nordamerikanischen Küstenstreifen sind erst in späten imperialen Zeiten zusammenzuschweißen, aber nicht vorher.

Bleibt als gegebener Ort für eine hypothetische amerikanische Hochkultur von regionalem Charakter die zentrale Region zwischen den Gebirgsgegenden. Schon der flüchtige Blick auf die Karte lehrt hier, daß wir in dem zum Mississippi Wassersystem gehörigen Areal geradezu ideale geographische Bedingungen für das Entstehen einer Hochkultur vor uns haben. Die Landschaft ist einerseits fest abgegrenzt: im Osten und Westen die Gebirge, im Süden das Meer und im Norden die Kältegrenze der kanadischen Gebiete; andrerseits ist sie durch das Netz der Wasserwege in sich integriert und auf ein natürliches Zentrum, den Lauf des Missouri und des Mississippi bezogen. Warum hat sich dann, fragen wir, unter solch idealen Bedingungen, zu denen noch ein natürlicher Reichtum dieses Areals hinzukommt, keine Hochkultur entwickelt?

studienTEXT --- version aug.´09

Die Antwort ist wieder: Das ganze Gebiet zwischen Winnipeg und New Orleans ist zu groß. Ein kleinerer Flächenraum, der eine in sich geschlossene Einheit bildet und sich physiognomisch so von der übrigen Landschaft abhebt, daß er als Entwicklungsraum für ein spezifisches Seelentum, das sich von der umgebenden primitiven Mentalität loslöst, hätte dienen können, existiert aber nicht. Man kann hier nirgends geographisch isolieren. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als das ganze Gebiet als eine einzige, unteilbare Landschaft für eine hypothetische Kultur anzusehen. Das läßt aber wesentliche Rückschlüsse auf den Charakter einer solchen Kultur zu.

Keine der uns bekannten Hochkulturen der östlichen Hemisphäre hätte sich in diesem geographischen Raum entwickeln können, weil er zu groß für sie gewesen wäre.

Das gilt selbst für die chinesische und abendländische Kultur. Eine höhere Form des historischen Daseins, das sich im Zentralbassin des nordamerikanischen Kontinents hätte entwickeln wollen, hätte, um die ganze Landschaft integrieren zu können, sich auf einem wesentlich höheren technischen Niveau entwickeln müssen als die Kulturen der Alten Welt. Wenn das aber der Fall gewesen wäre, dann hätten weder die Rockys noch die Alleghenys sich als die Hindernisse erwiesen, die sie noch in der Zeit der europäischen Kolonisation tatsächlich gewesen sind. Der Schritt zu den Ozeanen an beiden Seiten wäre dann relativ kurz gewesen. Es waren ja nicht mächtige Landschaften, die jenseits der Gebirge lagen, sondern relativ schmale Küstenstreifen. Sie wären einer solchen historischen Entwicklung von vornherein einverleibt worden. Das heißt, eine hypothetische amerikanische hohe Kultur hätte sich von vornherein nicht als regional, sondern mit umfassendem kontinentalen Charakter etabliert.

Dies ist reine Spekulation, und wir geben sie mit dem äußersten Vorbehalt. Wir tun es notgedrungen, da bis heute keinerlei Untersuchungen vorliegen, die sich mit dem merkwürdigen Phänomen, daß sowohl der nord- wie der südamerikanische Kontinent keine eigenen hohen Kulturen erzeugt haben, befassen. Es ist ein unbezweifelbares Faktum, daß die spirituelle Entwicklungsgeschichte des Menschen in diesen Kontinenten bis 1500 gegenüber den in der anderen Welthälfte erreichten Höhen ganz enorm zurückgeblieben ist. Aber warum?

Was wir eben darüber als mögliche Gründe bemerkt haben, ist reine Vermutung und nichts mehr als das. Es ist sehr leicht möglich, daß eine andere Erklärung den Sachverhalt besser trifft. Ein Einwand spricht nämlich gegen unsere Theorie – die nur in Ermangelung einer besseren vorgetragen wird – und das ist die Tatsache, daß für Südamerika südlich des Amazonasbecken die Theorie von der Großräumigkeit nicht zutrifft. Die Verhältnisse sind dort begrenzter, und es ist völlig unbegreiflich, warum sich keine Hochkultur am Rio de la Plata entwickelt hat.

Tatsache jedenfalls ist auch hier, daß außer dem nicht sehr geglückten Versuch in Peru das geschichtliche Leben nirgends sich über ein sehr niedriges Niveau primitiven Daseins erhebt. Regionale Hochkulturen im Sinne der chinesischen, indischen, antiken oder abendländischen scheinen nun einmal auf dem Boden dieser Hemisphäre nicht gedeihen zu wollen.

Was Nordamerika betrifft, so soll ein Zug angemerkt werden, der von einer nicht endenden Reihe von Beobachtern immer wieder einstimmig hervorgehoben wird. Es ist die unglaubliche seelische Uniformität, die sich der weißen Rasse im Zuge ihrer Kolonisierung des Kontinents bemächtigt hat. Die seelischen Differenzen, die in Europa den Menschen der französischen, italienischen, deutschen usw. Landschaft auszeichnen, halten sich nur in der ersten Generation von Einwanderern. In der nächsten sind sie völlig ausgelöscht, als wären sie nie gewesen. Das Wesentliche nun ist, daß die außerordentlich verschiedenen amerikanischen Landschaften, wie zum Beispiel die Gebirgs- und Waldlandschaft von Montana, die Wüstenlandschaften von Arizona, die parzellierte Ebene von Indiana und die beiden Küstenlandschaften den völlig gleichen Menschentyp zu produzieren scheinen. Ein Bewohner von, sagen wir, Idaho, hat genau den identischen seelischen Habitus wie der von New Jersey.

studienTEXT --- version aug.´09

Die Lösung dieses Problems liegt darin, daß der aus der Alten in die Neue Welt verpflanzte Mensch – und das gilt für Weiße, Schwarze und Gelbe in demselben Maße – nicht mehr einer seelischen Formung durch individuelle Landschaftscharaktere unterliegt. Dieser Tatbestand wird subjektiv vom Einwanderer, so weit er überhaupt die geistigen Voraussetzungen für solche Vergleiche besitzt, als eine Seelenlosigkeit der amerikanischen Landschaft erlebt, wenn er den Versuch macht, sie in dieser Hinsicht mit der europäischen, afrikanischen und asiatischen Szenerie zu konfrontieren. Solange er bei diesem subjektiven Urteil stehen bleibt, ist er ganz bestimmt im Irrtum (der Verfasser dieser Zeilen gibt bereitwillig zu, daß er diesem Irrtum für Jahre unterworfen gewesen ist), aber das Gefühl, aus dem er[es] stammt, ist eine ganz solide, nur falsch interpretierte, Realität.

Was in Wirklichkeit erlebt wird, ist die größere Distanz, die der Mensch in der Neuen Welt – soweit er nicht Indianer ist – der individuellen Landschaft gegenüber besitzt. Das Verhältnis zum Lande bekommt einen sehr generellen und abstrakten Charakter. Im strikten Gegensatz etwa zu den landschaftlich gebundenen Gefühlen des geborenen Neapolitaners, des bretonischen Bauern, des Tirolers, des Schlesiers usw., für den die Heimat eine eng begrenzte Region voll intimster Individualität ist, lebt der moderne amerikanische Mensch nur relativ zum ganzen Kontinent. Diese seelische Situation ist von solcher Eindringlichkeit, daß selbst der frisch Eingewanderte sich nach kurzer Zeit nicht mehr dem Eindruck entziehen kann, daß in diesem Erdteil die Koordinaten des möglichen seelischen Lebens in keine individuellen Landschaft, sondern nur im ganzen ungeteilten Kontinent gegeben sind. Ein Mitteldeutscher mag sagen, daß seine Heimat der Thüringer Wald ist. Aber kein Amerikaner hat seine Heimat im Shenandoah Valley, in den Ozarks oder im Butte. Das ist alles gegeneinander auswechselbar. Seine Heimat ist einfach Amerika.

Der emotionelle Abstand gegenüber der Individualität der Landschaft ist die psychologische Voraussetzung des rücksichtslosen Raubbaus, der mit dem Boden, seiner Tierwelt und seinem Waldbestand getrieben wird. Europäische Forstkultur, die ein sehr enges seelisches, beinahe mythisches, Verhältnis zum Walde voraussetzt, ist fast unbekannt. Wo sie heutzutage, als Folge warnender Kassandrarufe, von Seiten der Nationalökonomen, doch sporadisch getrieben wird, ist sie gänzlich der Ausfluß kühl rechnender, rationaler Erwägungen. "Sentimentale" Motive spielen dabei keine Rolle.

Am deutlichsten enthüllt sich die Beziehung, die der heutige Mensch zur amerikanischen Landschaft haben kann, in der erstaunlichen Zahl von "national parks", "national monuments" und "forest reservations". Hier ist nichts "angelegt", wie in europäischen Parkanlagen", in denen der Mensch auf glatten Wegen wandern kann, und wo jede neue Biegung des Weges lauschige Winkel und intime Perspektiven eröffnen mag. Die nächste Rundung mag[18] an einen Teich führen, wo Wasserrosen träumen und Schwäne sich gerne füttern lassen. Auch ein Gartenhäuschen mag nicht weit sein, wo man Herzen in die rissige Rinde geschnitten findet, und wo der Beschauliche mit einem Buch in der Hand seinen Träumen nachhängen mag. Kurz gesagt, die Idee des Parkes in der Alten Welt ist, die im Naturzustand etwas abweisende Natur durch sympathetische Formung und Gestaltung dem Menschen emotional näher zu bringen und Resonanzgefühle der gemeinsamen Identität von Welt und Ich zu erwecken.

Die Idee der amerikanischen "parks" beruht auf dem genauen Gegenteil. Sie sollen und sie erwecken in der Tat im Menschen das Gefühl eines unmeßbaren Abstandes. Mit nur sehr geringer Übertreibung läßt sich behaupten, daß Fußwege in ihnen überhaupt nicht existieren. (Die einzigen Fußwege, die "auf dem Lande" existieren und sich in europäischer Weise zum Wandern eignen, sind die alten Indianerpfade, die "trails".) Alles weist den nahen Kontakt mit dem Menschen ab. Alles Detail, das liebevolle Annäherung ermöglichen könnte, ist irrelevant und meistens unzugänglich. Durch diese Parks ziehen sich außerordentlich geschickt angelegte

---

18 Hier findet sich eine handschriftliche Korrekturanweisung: Eliminate several "mag"s.

studienTEXT --- version aug.´09

Autostraßen, die das einzige Reservat des Menschen sind. Meilen über Meilen läuft der *highway* durch dunkle Forstbestände und undurchdringliches Gestrüpp, das nirgends ein freundliches Abseits vom Wege erlaubt. Eine Kurve, der Wald tritt zurück und die Straße verbreitert sich. Von einem Wagenfenster blickt der haltende Fahrer über ein tief einschneidendes Tal, von dessen Sohle ein dumpfes Dröhnen aufsteigt, wo Wasserdampf die untersten Felsvorsprünge vernebelt, in endlose Räume. Wie Welle an Welle legt sich darüber jenseits der Tiefe ein massiver waldbedeckter Rücken hinter den anderen. Und nimmt kein Ende bis an den fernsten Horizont. Drüber wölbt sich ein einsamer Himmel, noch größere Räume und dem Auge noch mehr Distanz versprechend. Keine Rauchsäule und keine menschliche Behausung mildert das Gefühl eines Abstandes, über den keine Brücke hinüberführt.

Die Idee dieses Parkes ist: Natur ist nicht das Detail, dem man sich nähern kann. Natur ist das Ganze und muß aus der Distanz erfahren werden. Der praktische Minimalabstand ist etwa ein bis zwei Kilometer, was näher herankommt, wird durch den Distanzverlust unwesentlich. Laufen hat hier keinen Sinn, weil sich auf kurze Entfernungen nichts verändert, das der Mühe wert ist zu sehen.

In einer höchst interessanten Weise ist diese Idee im Shenandoah National Park verwirklicht. Dies ist ein schmales, aber äußerst langgestrecktes Gebiet, das fast völlig von einem Gebirgsrücken ausgefüllt ist, der es der Länge nach durchläuft. Der Rücken hat in den höheren Regionen nur geringen Baumbestand und auf ihm, allen seinen Windungen folgend, läuft die Autostraße. Die Fahrt dauert stundenlang. Rechts und links nur die schmalen Details, die den *highway* begleiten, über sie, und über die abrupt nach beiden Seiten abfallenden Bergflanken, schweift der Blick ungehindert bis zu den dunstigen Horizonten, nur zögernd und an den äußersten Rändern erst sich der Erde wieder nähernd. Voraus aber bohrt sich das schmale Band der Straße in einen Himmel, der alles auszufüllen scheint und in den sich von unten die isolierte, über dem Lande erhobene Bergkante wie ein verlorenes Fragment hereinpreßt. Die Amerikaner haben ein geglücktes Wort für diesen Straßentyp: *skyway*. Neben den natürlichen Straßen, die so angelegt sind, gibt es künstliche wie den Pulaski Skyway, auf dem man meilenlang über das Newark-Jersey City Industriegebiet hinweg fährt, wenn man New York City im Auto verläßt, um sich nach dem Süden zu begeben.

Diese Schöpfungen sind ebenso wie die Wolkenkratzer oder die, verglichen mit der östlichen Welthälfte, wesentlich größere Beweglichkeit der Bevölkerung deutliche Anzeichen einer fortschreitenden Ablösung vom Boden und seelischen Distanzierung von der Landschaft. Ihr stärkstes Symbol ist die oft bemerkte Tatsache, daß dieser Kontinent keinen Bauernstand kennt. Der Farmer ist ein Mann, der einen landwirtschaftlichen Industriebetrieb leitet, und der westliche Rancher ist seelisch ein Nomadentyp.

Die Folge einer solchen Unabhängigkeit vom Boden und der physischen wie seelischen Freibeweglichkeit aber ist, daß die Landschaft nirgends einen besonderen Menschentypus schaffen kann, der sich in seinen metaphysischen Intuitionen und seinem historischen Willen über die umgebende Menschenmasse erhebt. Die Erzeugung eines solchen Typus setzt eine Isolation und Verankerung in einem spezifischen Landschaftscharakter voraus, wie sie in diesem Kontinent nicht möglich zu sein scheint.

Die letzten Gründe dafür, daß der Mensch anscheinend außer Stande ist, in diesen Boden seine Wurzeln zu senken, sind völlig rätselhaft. Mehr noch aber als die Gegenwart bestätigt die Geschichte des Kontinents bis zur Ankunft der Weißen dieses unbegreifliche Faktum. Die Tradition des heroischen Indianers, über die wir bei James Fenimore Cooper und anderen lesen, widerspricht nicht der von urteilsfähigen Beobachtern wiederholt gemachten Entdeckung, daß der eingeborene amerikanische Mensch den europäischen Eindringlingen an seelischer Vitalität, an psychischen Stamina [Ausdauer, Durchhaltevermögen] und Spontaneität des Willens in ganz unvorstellbarer Weise unterlegen war.

studienTEXT --- version aug.´09

Die Pizarros eroberten das Inkareich, dessen Bevölkerung damals auf etwa zehn Millionen geschätzt wurde, mit 183 Mann und 37 Pferden. Ein solches Ereignis mit der Überlegenheit jämmerlicher Steinschloßgewehre, dem angsterregenden Anblick der Pferde und einigen inneren Thronstreitigkeiten erklären zu wollen, können nur hoffnungslose Flachköpfe. Hier lag eine in letzte Tiefen reichende, innere Wehrlosigkeit einer ganzen Menschenrasse vor, die in der Gestalt des an den Marterpfahl gebundenen Indianers ihren ergreifenden Ausdruck findet. Der Hauch des Heroismus, der über diesem Menschentum liegt, ist nicht der Widerschein einer inneren Kraft, sondern der Ausdruck dessen, wie eine edle und hochrassige Seele mutig das über sie verhängte Schicksal metaphysischer Schwäche und geschichtlicher Ohnmacht auf sich nimmt. Der Ehrenkodex des Indianers zeigt, daß diese amerikanische Welt ihre eigenen Quellen der Spiritualität besitzt, wenn sie auch heute noch unter den erdrückenden Schichten der europäischen Invasion in einem Grabe schlummert.

Es ist äußerst bezeichnend, daß bei der Kolonisation der amerikanischen Kontinente diejenigen Indianerstämme die größten seelischen Reserven für den Widerstand gegen die Weißen besaßen, die dem Boden am wenigsten verhaftet waren und sich in einer möglichst freibeweglichen Lebensweise gefielen. Der tiefe, für die Alte Welt unverbrüchliche Mythos vom Riesen Antäos, der seine Kraft schwinden fühlte, wenn seine Füße die Berührung mit dem Boden verloren, scheint in der neuen Welt seine Wahrheit einzubüßen. Es ist nicht der einzige Mythus, wie wir später sehen werden, dessen Schwingen erlahmten, als er den Flug über das Weltmeer antreten sollte.

Wir gehen kaum zu weit, wenn wir sagen, daß es nicht mehr das Glück des pflanzenhaften Verwurzeltseins in einem mütterlichen Boden ist, der das Leben unter dem neuen Himmel und der neuen Erde aus dem Zitat des Columbus lebenswert macht. Hier liegt ein neues, der Alten Welt unbekanntes Verhältnis des Menschen zu unserem Planeten vor! Doch welches? Im Folgenden soll ein Versuch gemacht werden, es in einer ersten tastenden Annäherung zu beschreiben. Dazu ist jedoch eine kurze faktische Rekapitulation der bisherigen Resultate unserer Reflexionen unumgänglich notwendig.

Wir haben darauf hingewiesen, daß (wenn man von mehr spezifischen Klassifizierungen absieht) die bisherige Geschichte des Menschen sich in zwei große weltgeschichtliche Epochen aufteilen läßt. Sie beginnt mit dem Zeitalter, dessen erste Anfänge sich in nebelhaften Vergangenheiten verlieren und das – mehr oder weniger zutreffend – das primitive genannt wird. Dieses wird, zwar nicht in seiner physischen Existenz, wohl aber in seiner historischen Funktion und Bedeutung, von der zweiten Epoche der Hochkulturen der östlichen Hemisphäre abgelöst. Die beiden Hauptmerkmale dieser neuen und strengeren Lebensstile sind ihr rapides historisches Tempo, das sie zu sehr kurzlebigen Erscheinungen macht, und ihre strikte regionale Begrenzung, die aus ihrer tiefen Verwurzelung in einer bestimmten und individuell-charakteristischen Landschaft stammt.

Wir stellten weiter fest, daß sich diese zweite weltgeschichtliche Periode des Menschen ausschließlich auf die Kontinente Asien, Afrika und Europa beschränkt und daß die westliche Hälfte der Welt aus dieser Entwicklung radikal ausgeschlossen war. In der letzten finden sich nur die historischen Erscheinungen primitiver Kultur und einige mißglückte Versuche, sich über dieses geschichtliche Niveau zu erheben. Den relativ erfolgreichsten dieser Versuche haben wir kurz besprochen.

Bis zum Beginn des sechzehnten Jahrhunderts aber ist, wie wir sahen, das geschichtliche Leben der Alten Welt von einer merkwürdigen seelischen Haltung beeinflußt, die jedes bewußte wissen und jeden Verkehr mit der neuen Welt bedingungslos ausschloß. Wir waren bisher nur in der Lage, die entsprechenden Symptome zu registrieren und die sehr tiefliegenden metaphysischen Wurzeln dieser Haltung aufzuzeigen; wir waren aber nicht in der Lage, eine Erklärung dafür abzugeben. Es war nötig, erst einen kurzen Blick auf die

amerikanische Szene zu werfen, ehe es möglich ist, eine erste tentative Theorie für dieses welthistorische Rätsel zu entwickeln.

Der Tatbestand der amerikanischen Geschichte bis zum Beginn der europäischen Invasion läßt eigentlich kaum eine andere Vermutung übrig, als daß der amerikanische Raum "metaphysische" Eigenschaften besitzt, die ihn zu einer produktiven Teilnahme an der Geschichte der regionalen Hochkulturen grundsätzlich unfähig machen. Die einzigen auf seinem Boden beheimateten Kulturformen sind die allgemein planetarischen, die in Folge ihres umfassenden, den ganzen Globus umspannenden Charakters in einer viel lockeren und spirituell unverbindlicheren Weise mit den einzelnen, individuellen Landschaften verbunden sind. Hier reicht nichts in jene unterirdischen Tiefen hinab, in welche die Wurzeln aller regionalen Hochkulturen hinunterwachsen.

Wenn das aber der Fall ist, dann wird das eigentümliche Verhalten des antiken und mittelalterlichen Menschen sehr viel begreiflicher. Es war ein tiefer historischer Instinkt, der die Angehörigen dieser Kulturen davon abhielt, sich den Wasserstraßen des atlantischen und pazifischen Ozeans anzuvertrauen. Eine Niederlassung in der Neuen Welt hätte bedeutet, die nährenden Wurzeln des eigenen Lebens aus dem Mutterboden zu ziehen und nicht in der Lage zu sein, sie nach glücklicher Ankunft in einer anderen Weltreligion in einen neuen Boden senken zu können.

Was hier als Theorie formuliert ist, muß als vager und unaussprechbarer geschichtlicher Instinkt über dem Leben aller derjenigen gelegen haben, die vor eine solche Entscheidung gestellt waren. Alle Versuche, die diesem Instinkt zum Trotz gemacht wurden, schlugen fehl. Es ist bestimmt kein Zufall, daß die nordischen Siedlungen in Weinland nur einige wenige Jahre existierten und daß der sehr erheblich viel länger andauernde Schiffsverkehr zwischen Grönland und dem nordamerikanischen Festland nur dazu diente, Holz und andere Materialien von dort zu holen. Dieser Kontinent mochte zur wirtschaftlichen Ausbeutung gut genug sein, nicht aber dazu, daß man sein Leben mit ihm identifizierte. Sich dort niederlassen, bedeutete für diese Menschen einer aus jungen und noch verletzlichen Wurzeln erst langsam wachsenden Kultur den spirituellen Tod.

Der rasselose Skeptiker einer Spätzeit mag nicht mehr daran glauben, aber für jeden, der am Wachsen einer jungen Kulturseele selber Teil hat und das große metaphysische "Wir", das alle Äußerungen ihrer Geschichte beseelt, in sich spürt, haben die Bibelworte "Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele" eine mächtig zwingende Wahrheit.

Eine Transplantierung der historischen Atmosphäre der Alten Welt in die dieser Spiritualität feindlich gesinnte Neue stand außer Frage, solange die abendländische Kultur in Europa selbst sich noch in sehr tentativen und experimentellen Stadien ihrer Entwicklung befand. Bis zum Anfang des sechzehnten Jahrhunderts hatten noch mehrere alternative Entwicklungsmöglichkeiten offen gestanden, und man war mit sich selbst und den historischen Entscheidungen, die diese alternativen Entwicklungschancen gebieterisch forderten, viel zu beschäftigt gewesen, um die Kraft und den Wunsch zu haben, den Blick nach außen zu lenken. Das beginnt sich von 1500 ab zu ändern. Die abendländische Kultur ist jetzt etabliert und so fest in ihren Boden verankert, daß sie seelisch nicht mehr davon vertrieben werden kann. Man ist der eigenen Substanz endlich gewiß und kann Eindrücke, die prinzipielle Fremdheit von (für damals) extramundanem Charakter haben, gefahrlos in sich einströmen lassen. Nichts, und mag es auch noch so fantastisch sein, kann die geschichtlich erworbenen Überzeugungen und Gewißheiten, aus denen man lebt und die Kraft zu den täglichen Aufgaben schöpft, mehr erschüttern.

Mit dem Moment, wo der abendländische Mensch diese Entwicklungsstufe erreicht hatte, wurde die längst gemachte Entdeckung Amerikas vom Bewußtsein emotionell akzeptiert und

studienTEXT --- version aug.'09

studienTEXT --- version aug.´09

durch die Landung des Kolumbus auf den Bahamas und Antillen faktisch bestätigt. Die ergötzliche Borniertheit, mit der die weißen Eindringlinge die Gebräuche, Traditionen und Glaubensvorstellungen der Indianer betrachteten, ist, neben anderem, ein gutes Symptom für die spirituelle Entwicklungsstufe der Kolonisatoren. Nur "fertige", unbeeindruckbare und zu weiterer seelischer Progression unfähige Leute gingen hinüber, wenn man von zufälligen Ausnahmen absieht. Diejenigen Typen, die noch eine spirituelle Entwicklung vor sich hatten, blieben weislich zu Hause, als dem einzigen Ort, wo diese Entwicklung weitergehen konnte. Wenn die Lebensumstände ein Individuum, das das Unglück hatte, zu einem solchen Typ zu gehören, an den amerikanischen Strand warfen, dann verkam es unweigerlich. Beispiele dafür gibt es genug.

Der Unterschied zwischen den Jahrhunderten vor und den nach 1500 ist der, daß es vorher (als Typen) überhaupt noch keine spirituell fertigen Menschen im Rahmen der abendländischen Kultur gab. Nachher gab es sie in stets wachsenden Zahlen.

Was dieser erfolgreiche Kolonisatorentyp aus Europa mit sich an geistiger Ausrüstung hinübernehmen konnte, waren niemals entwicklungsfähige Möglichkeiten, sondern fertige Resultate, die dann auf dem neuen Boden eine bessere, ausgedehntere und radikalere Anwendung finden konnten als in der kulturellen Mutterwelt, in der man sie aus Originalintuitionen entwickelt hatte. Wo man aber versuchte, Teile der ursprünglichen spekulativen Problematik, aus der alle die so willig in Empfang genommenen endgültigen Resultate ursprünglich hervorgegangen waren, in den amerikanischen Raum zu importieren, dort verkam diese Problematik genau so unwiderruflich wie die ihr kongenialen menschlichen Typen. Das Schicksal des transzendentalen Idealismus in New England ist ein klassisches Beispiel dafür. Diese Philosophie hatte drüben wirklich nichts zu suchen. Ihr fehlten dort alle geschichtlichen Voraussetzungen. Und das Einzige, was ihre amerikanischen Anhänger je zu produzieren fähig waren, ist eine durch und durch verlogene geistige Atmosphäre. Das Beste, was Europa je zu geben hatte, erwies sich auf amerikanischem Boden als wertloser Plunder.

Die Einwanderer, die in der westlichen Hemisphäre Fuß faßten, entfremdeten sich der Alten Welt immer mehr. Dies ist übrigens ein Vorgang, der, obwohl in beiden Amerikas gut beobachtbar, sich auf dem nördlichen Kontinent ganz unvergleichlich schneller vollzieht als im Süden. Der Weiße begann spirituell den Spuren der halb ausgerotteten Indianer zu folgen. Es setzte eine bewußte Ablösung vom Boden und der faktisch gegebenen Realität ein, die um so leichter war, als man ja hier ohnehin nirgends wurzelte und sich daher nicht unter Schmerzen aus natürlichen Verwachsungen zu befreien hatte. Viel, viel weniger war nötig. Man besaß eine Anzahl von Gewohnheiten, Traditionen, Denkmethoden und Willensorientierungen, die man aus der Alten Welt mitgebracht hatte und die alle auf der Voraussetzung beruhten, daß der Mensch metaphysisch im Boden wurzelt und daß dieser Boden eine enge, festbegrenzte, individuelle Welt mit unverrückbaren Massen und Grenzsteinen ist. In dem Augenblick, wo diese Voraussetzung entfiel, wurden alle jene aus ihr abgeleiteten Traditionen, seelische Haltungen und praktische Willensmotive sinnlos. Sie alle entstammten dem Geist einer regionalen Hochkultur und zwangen, solange man sie akzeptierte, diese Kultur wenigstens als mechanisches Lebensschema durchzuführen, wenn auch ihr Geist längst entflohen oder besser, jenseits des Meeres zurückgeblieben war.

Dieser tradierten Lebenssituation aber trat im amerikanischen Raum ein völliges Novum entgegen: "the frontier". Das heißt, man lebte in einer Weltdimension, die keine festgesetzten Maße besaß, keine einheitliche, überall physiognomisch vertraute Landschaft in sich beschloß, sondern die sich in einem natürlichen Prozeß ständig nach Westen erweiterte und in der die dominierende seelische Kategorie die des Neuen war. Man muß sich vergegenwärtigen, daß es sich hier um eine Situation handelte, die weder in der Geschichte der Primitiven noch in der der regionalen Hochkulturen jemals dagewesen war. Es war in jeder Hinsicht ein Erlebnis, für das alle tradierten Wert- und Erlebnisschemata sich als unzureichend erwiesen.

studienTEXT --- version aug.´09

In den primitiven Lebenszeiten hatte es so etwas nicht gegeben. Man wanderte wohl zu neuen Jagd- und Weideplätzen, aber wenn das geschah, erweiterte sich die eigene Weltdimension nicht. Man verlegte sie nur woanders hin. Aber man gab ebensoviel auf, wie man neu erwarb.

In den regionalen Hochkulturen auf der anderen Seite war die Landschaft, in die man gehörte, eine absolute Konstante. Da sie eine Qualität und nicht eine Quantität war, konnte sie sich weder verringern noch vergrößern. Wenn man in späten imperialen Zeiten bewußt über diese Grenzen hinausging, so geschah das mit dem sehr gegenwärtigen Gefühl, daß man Fremdes, das seinen Charakter der Fremdheit nie verlor, annektierte, eroberte und unterjochte. Das Mutterland blieb von den eigenen Annexionen durch einen unübersteigbaren seelischen Wall getrennt. Dieses Phänomen ist sehr deutlich am englischen Imperialismus der vergangenen Epochen zu studieren. Es ist maliziös dazu bemerkt worden, daß für den echten Engländer die "Nigger" in Calais anfangen.

"The Frontier" aber stellt einen radikalen Bruch mit dieser fundamentalsten Tradition des zweiten Weltalters der regionalen Hochkulturen dar. Sie beginnt mit den Namen George Perey, John Smith, John Rolfe und Miles Standish, das heißt, nur wenige Jahre nach dem Beginn des siebzehnten Jahrhunderts, und verschwindet erst seit 1890 endgültig aus dem amerikanischen Bewußtsein wenigstens in der traditionellen Form. Das Entwicklungsstadium, das durch diesen Namen bezeichnet wird, erstreckt sich also über fast drei Jahrhunderte.

"Frontier" aber bedeutet nichts weniger und nichts mehr, als daß der an diesem Phänomen beteiligte Mensch nicht mehr in einer Landschaft von räumlicher und physiognomischer Konstanz sondern in einem stets sich ausweitenden Raum lebt, der in diesem Ausdehnungsprozeß nichts von seiner Homogenität verliert. Man beginnt also nicht mit einer ursprünglichen Mutterlandschaft, die in ihren geographischen und seelischen Eigenschaften invariant bleibt, und fügt nachträglich ausliegende Dependenzen hinzu. Man faßt vielmehr die Kernlandschaft von vornherein als ausdehnungsfähig auf. Und zwar als prinzipiell unbegrenzt ausdehnungsfähig, denn das Verschieben der Grenzen findet erst ein Ende, als man den Pazifik erreicht hatte.

Es ist zu beachten, daß diese Ausdehnung nicht nur räumlichen Charakter hat. Sie vernichtet auch die Idee der konstanten Qualität der Mutterlandschaft. Der Osten enthält keine Wüsten und nur Mittelgebirge, aber als die Grenze in den fernen Westen vorrückte, traten sowohl Wüste wie Hochgebirge in die Gesamtlandschaft und veränderten damit ihren integralen Charakter völlig. Für den Menschen, der an eine bestimmte Landschaftsphysiognomie seelisch gebunden ist, ist ein solcher Strukturwandel des eigenen Landschaftsbildes unerträglich. Er kann ihm nur entgehen durch ein exklusives Empfinden, das solche neuen geographischen Zusätze als etwas zwar ihm Gehöriges, aber als außerhalb der eigenen Grenzen Befindliches betrachtet. Gerade das aber ist im Verlaufe der amerikanischen Kolonisation nirgends geschehen. Es ist höchst bezeichnend, daß die Franzosen, die in ihrer nordamerikanischen Periode gelegentlich solche landschaftliche Konstanz-Empfindungen demonstrieren, das ganze Land verloren haben.

Um 1750 umfassen die englischen Kolonien genau das eine der drei geographischen Gebiete, das wir weiter oben als möglichen Raum einer regionalen nordamerikanischen Hochkultur bezeichnet haben. Nämlich den langen Küstenstreifen zwischen dem atlantischen Ozean und der östlichen Gebirgskette. Im Norden war die St. Lawrence Mündung die äußerste Grenze, die auch Newfoundland einschloß, und die südlichste Stadt war Savannah. Florida war damals spanisch.

Wären die englischen Kolonien noch echte Repräsentanten der abendländischen Kultur gewesen, oder besser, wären sie fähig gewesen, es auf dem neuen Boden noch zu sein, dann hätte sich vermutlich, wenn wir den Stand der Dinge von 1750 nehmen, ein regionaler englischer historischer Stil östlich der Alleghenys entwickelt. Ein analoger französischer im

studienTEXT --- version aug.´09

Mississippibecken, während der Westen und Mexiko spanisch geblieben wären. Aber obgleich die physischen und politisch-materiellen Bedingungen zu einer solchen Entwicklung gegeben waren, hat die seelische Möglichkeit solcher regionaler Gebilde nie bestanden. Auch die physischen Chancen einer solchen regionalen Aufteilung des Kontinentes verschwanden im "Louisiana Purchase" des Jahres 1803, in dem Thomas Jefferson einen so beträchtlichen Teil des zentralen Beckens erwarb, daß die Tage der spanischen Herrschaft im äußersten Westen endgültig gezählt waren. Mexiko verlor Texas 1835, und nur wenig später wurde Kalifornien in die Union aufgenommen. Damit war der englisch-französisch-spanische Regionalismus aus dem nördlichen Kontinent praktisch verschwunden.

Diese eben skizzierte Ausdehnung aber vollzog sich im Schatten des wichtigsten Ereignisses, das die amerikanische Geschichte bisher gekannt hat, des Friedensschlusses von 1783, der den Unabhängigkeitskrieg beendigte, in dem sich Amerika endgültig von Europa loslöste. Daß diese Unabhängigkeitserklärung so zeitig gekommen ist, und doch bereits so grundsätzlich formuliert ist, als ob sie für den ganzen Kontinent spräche, während faktisch nur die dreizehn Kolonien der atlantischen Küste als Signatoren dahinter standen, ist eins der deutlichsten Zeichen, daß hier ein Wille sich zu formen begann, der in einem viel tieferen Sinn mit der historischen Tradition der alten Welthälfte zu brechen entschlossen war, als man bisher geahnt hat.

Man muß den tiefen Abstand der Worte der "Declaration of Independence" von der engen (und zum Teil fragwürdigen) politischen Realität der Situation, aus der sie herausgewachsen war, erfaßt haben, um zu begreifen, daß hier mehr als eine Absage an das englische Regiment George III., mehr als eine Absage an Europa ausgesprochen wurde. Zwischen den Zeilen dieses Dokuments schwingt eine Absage an den bisherigen Begriff der Geschichte. Das wird ganz überzeugend deutlich, wenn man sich den Charakter der Begriffe "Mensch" und "Menschheit", wie sie in der *Declaration* auftreten, vergegenwärtigt. Der Mensch, von dem hier gesprochen wird, ist nicht das Produkt der Geschichte. Auf dem Boden der Geschichte ist es nämlich keineswegs "selbst-evident", daß alle Menschen gleich sind. Man kann im Gegenteil sagen: Es ist ein Maß der Geschichtlichkeit des Menschen, wie weit diese Evidenz verschwunden ist. Es ist aber gar nicht abzuleugnen, daß dieses große historische Dokument vom Menschen *vor* aller Geschichte spricht. Nicht umsonst heißt es im Text: "All men are created equal.". Auf das "created" kommt es an. Das bedeutet die prinzipielle Schöpfung des Menschen durch Gott, und nicht die individuelle Geburt des Einzelnen in der Geschichte.

Damit impliziert der Text ganz unbefangen, daß die Geschichte noch einmal anfangen muß. Und da man Geschehenes nicht ungeschehen machen kann, kann das sinnvoll nur bedeuten, nachdem Geschichte bereits auf zwei historischen Niveaus, dem primitiven und dem höheren regionalen, begonnen hat, daß ein dritter Beginn intendiert ist.

Es sei noch einmal betont, die *Declaration* sagt so etwas nicht. Dies sind Implikationen, die zwischen ihren Zeilen liegen, aber als solche sind sie zwingend. Es ist kaum nötig hinzuzufügen, daß Jefferson und seine Mitarbeiter nichts von diesen Hintergründen ahnten. Sie glaubten, die Tradition des europäischen Menschen fortzusetzen. Die "Declaration of Independence" aber ist nur an der Oberfläche ein naturrechtliches Dokument. Man lese einmal den letzten Absatz dieses Schriftstücke. Der Begriff des "Rechtes", der dort zitiert wird, bezieht sich ausdrücklich auf das Unrecht, das den Kolonien vom König als dem Repräsentanten des Mutterlandes angetan worden ist. Die eigentliche Aufzählung alles dessen, was man dem Mutterlande vorwirft (sie macht in achtzehn Absätzen ungefähr drei Viertel des gesamten Textes aus), und die sich daran anschließende lapidare Folgerung des Absatzes: "WE THEREFORE ... declare that these United Colonies are, and of Right ought to be, Free and Independent States", macht eine andere Interpretation dieses "Rechtes" ganz unmöglich. Die Quelle des geschichtlichen Rechtes Amerikas ist das Unrecht Europas.

studienTEXT --- version aug.´09

Dies soll hier nicht weiter verfolgt werden. Ein wirklich profundes Verständnis der Einzelheiten der amerikanischen Geschichte ist deshalb so außerordentlich schwierig, weil in derselben eine doppelte Thematik der Willensbildung sich manifestiert. An der Oberfläche wird das politische Bewußtsein – soweit es überhaupt thematisch reagiert – von dem Ideal geleitet, die von der Alten Welt gesetzten, aber nie erreichten Ziele in eine geschichtliche Wirklichkeit umzuwandeln. Dies kommt auf eine spirituelle "Wiederholung" der Geschichte der Alten Welt heraus, bei der aber die ursprünglichen Fehler vermieden und dadurch eine produktive Zukunft gewonnen werden soll. In kurzer Formel: kein Bruch, sondern Fortsetzung der Tradition der östlichen Hemisphäre. Dieses Thema formt und beherrscht die Oberfläche der Existenz in beiden Amerikas so vollständig, daß es schwer ist, die Wirkungen des zweiten Themas zu spüren, obwohl dieses unvergleichlich mächtiger, tiefer und in allen auf die größere Zukunft gerichteten Entscheidungen auch heute schon fast allein ausschlaggebend ist.

Dieses zweite Thema stellt einen radikalen Bruch mit der östlichen Tradition der regionalen Hochkulturen da. Es ist die Idee einer dritten weltgeschichtlichen Epoche jenseits von primitiver und regionaler Hochkultur.

Die Gestalt der dritten Epoche der Weltgeschichte, der man sich im amerikanischen Lebensgefühl vermittels erster, nebelhafter Antizipation nähert, ist noch sehr unbestimmt. Immerhin lassen sich schon soweit allgemeine Konturen feststellen, daß es sich lohnt, darüber zu sprechen.

Vorerst aber muß vor einem möglichen Mißverständnis, dem der Verfasser bei Vorträgen in Amerika über dieses Thema bereits begegnet ist, sehr nachdrücklich gewarnt werden. Was im Folgenden beschrieben werden soll, sind Antizipationen einer neuen geschichtlichen Bewegung. Nichts weiter. Es wird geistig etwas vorweggenommen, was in der Realität noch erst beginnen soll. Das Neue ist als geschichtliche Aktualität noch nirgends da! Es zeichnet sich vorläufig nur negativ in theoretischen Spekulationen, erratischen Willensäußerungen und unartikulierten Ängsten und Hemmungen, die indirekt das Leben beeinflussen, ab. Wer die gegenwärtige amerikanische Geschichte und Politik, etwa seit der Monroe Doctrine (1823) oder seit Amerikas Eintritt in den ersten Weltkrieg (1917) oder schließlich seit dem Abkommen von Yalta (1945) bereits für den aktuellen Beginn von historischen Realitäten einer höheren Ordnung hält, der ist so fern von der Wahrheit wie nur möglich.

Was wirklich vorhanden ist, ist nur ein in diesem Kontinent langsam erwachendes spekulatives Bewußtsein, das sich in seinen Tagträumen neue Ziele zu setzen beginnt. Das ist alles!

Diese amerikanischen Tagträume von einer neuen Epoche menschlicher Geschichte sind so bemerkenswert und für eine bisher sehr unbekannte Seite des Wesens des Menschen in der neuen Welt so aufschlußreich, daß es ein definitiver Verlust ist, nichts über sie zu wissen. Gemäß diesen Tagträumen ist die dritte geschichtliche Epoche des Menschen dadurch charakterisiert, daß sie die Ausdehnung der menschlichen Herrschaft in den kosmischen Raum mit sich bringt.

Das klingt utopisch. Mehr noch – denn utopisches Denken kann streng und geregelt sein – das klingt nach regelloser Fantasterei. Die bisherigen Hochkulturen haben es noch nicht einmal zu voller kontinentaler Ausdehnung gebracht. Sie sind auf relativ kleine individuelle Landschaften beschränkt gewesen. Der nächste Schritt, so meint das naive historische Reflektieren, sollte also das Zeitalter kontinentaler Hochkulturen sein. Ein weiteres würde dann einer universalen planetarischen Vollkultur gewidmet sein. Und dann erst in einem sehr

studienTEXT --- version aug.´09

fernen fünften Zeitalter mag der Mensch nicht nur seinen Blick zu den Sternen zu erheben, sondern mag er auch mit den Händen nach ihnen greifen.

Nun pfeifen es zwar heute schon alle Spatzen von den Dächern, daß die bereits gewonnenen Resultate der Atomphysik eine ganz erheblich schnellere Entwicklung versprechen. Das Eindringen in kosmische Räume scheint zum Greifen nah. Aber von der anthropologischen und historischen Seite her gesehen, scheinen diese Ereignisse noch in weiter Ferne zu liegen.

Es spricht für die Reife dieser Träume, daß sie sich für die lange historische Perspektive mit ihrer schwierigen moralischen Problematik entscheiden. Man weiß, daß die Realisation des heute nur Geträumten heute noch in fast utopischen Fernen liegt. Man weiß aber andrerseits auch – und hier gibt man scheinbar dem Gesichtspunkt der Atomphysik Recht – daß mit dem Problem der kosmischen Herrschaft des Menschen bereits die dritte Epoche der Weltgeschichte konfrontiert werden wird.

Vor der realen Begegnung kommt nämlich erst die metaphysische Konfrontation. Das heißt, erst kommt die seelische Vorbereitung, die potentielle Erweiterung des Bewußtseins. Wenn diese einmal geglückt ist, braucht man sich um die aktuelle Realisation nicht zu sorgen. Die folgt dann ganz automatisch.

Dies wirft uns zurück auf die Frage, welche Gestalt die dritte weltgeschichtliche Epoche, die sich mit "kosmischer Moral" zu beschäftigen haben wird (wenn man diesen Träumen glauben will), notwendigerweise haben muß.

Unser Versuch einer Antwort soll sich am Begriff der amerikanischen "Frontier" orientieren. Wir haben weiter oben die Auffassung vertreten, daß diese Idee ein bildlicher Ausdruck dafür ist, daß der Mensch, der sie sich angeeignet hat, nicht mehr in einer regionalen, begrenzten Landschaft von physiognomischer Konstanz lebt. Seine Landschaft ist prinzipiell offen für jede mögliche räumliche und seelische Erweiterung und hat nirgends eine grundsätzliche Grenze.

Andererseits kann niemand leugnen, daß die äußere Geschichte der "Frontier" sehr bald ein Ende nahm, nachdem man den pazifischen Ozean erreicht hatte. Daß man aber schließlich auf Wasser stieß, an dem die Wagenzüge halt machen mußten, ist nur ein äußerliches, zufälliges Datum. Die Idee der prinzipiell erweiterbaren Landschaft schließt als solche aus, daß die Landschaft kraft physischer, momentan nicht überschreitbarer Hindernisse irgendwo eine willkürliche Grenze haben könnte. Physische Grenzen zählen grundsätzlich nicht, und wir haben es ja in der Antike schon einmal erlebt, daß man einen Ozean (in diesem Falle den indischen), um ihn sich innerlich zu eigen machen zu können, einfach als Binnenmeer deklarierte.

Es besteht nicht der geringste Grund, warum die Grenze nicht über den Ozean vorgeschoben werden soll und immer weiter, bis sie sich von Osten her nach einem vollen Erdumlauf ihrem Ausgangspunkt wieder nähert. Dann erst ist der Prozeß organisch beendet.

Der "Frontier Spirit" ist also nicht die Grundlage einer möglichen voll-kontinentalen amerikanischen Hochkultur, die eines Tages zwischen der Hudson Bay und Kap Horn entstehen könnte. In ihm liegt eine viel weiter reichende Intention: die ganze Erde als eine planetarische Landschaft aufzufassen. Damit werden alle Ozeane in der Tat zu "Binnenseen", denn Wasser und Land haben jetzt ein gemeinsames anderes Ufer, den kosmischen Raum.

Wenn das, was seit dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Amerika geschehen ist, auch nur einige Bedeutung für die Zukunft hat, dann läßt sich mit einiger Bestimmtheit sagen, diese beiden Kontinente sind nicht nur unfähig, echte, vollgültige regionale Hochkulturen hervorzubringen, sie werden auch keine neue Hochkultur sich entwickeln lassen, die die ganze Hemisphäre als besondere Kulturlandschaft umfaßt. Die Aufgabe dieser Welthälfte ist eine ganz andere. Hier bereitet sich die erste allgemeine planetarische Hochkultur vor. Es ist, als ob

dieser amerikanische Boden nichts, was regionalen Charakter hat, anerkennen kann. Die primitive Kultur, die er einst beherbergte und in Resten auch heute noch weiter trägt, erkannte keine regionalen Bindungen an. In der Idee der "Frontier" geschieht das Gleiche. Mit der Möglichkeit, die wandernde Front in beliebige Regionen vorzuschieben, aber schwindet der metaphysische Rangunterschied der Landschaften, der der Epoche der regionalen Hochkulturen ihr eigentümliches Gepräge gab. Die Theorien der metaphysischen Geographie sind erst damit ein überwundenes Kapitel. Alle Landschaften haben den gleichen historischen Rang, weil das kulturelle Gefälle vom Mutterland zu den Kolonien in dem Momente alle prinzipielle Bedeutsamkeit verliert, wo sich die Grenzen des Kernlandes in jeder Dimension, nicht nur der physisch-geographischen, beliebig ausdehnen lassen.

Das amerikanische geschichtlich-politische Denken kennt deshalb den Begriff der Kolonie überhaupt nicht als staatsrechtlich legitim an. Wir haben bereits angedeutet, daß sich hinter der "Declaration of Independence" noch Einschneidenderes und Tieferes verbirgt als die aktuellen geschichtlichen Vorgänge, die sie unmittelbar repräsentiert. Als die dreizehn Kolonien sich von England lossagten und ihren kolonialen Status in den eines souveränen Staates verwandelten, leiteten sie damit eine geschichtliche Entwicklung ein, die ganz allgemein den Begriff der Kolonie überhaupt, der den generellen Maximen des ersten Absatzes der Declaration strikt widerspricht, zu einem widerrechtlichen machte. Die Idee der Kolonie setzt nämlich die Vorstellung voraus, daß die Erdoberfläche keine homogene Landschaft darstellt. Wenn man diese Voraussetzung akzeptiert, dann resultiert automatisch aus ihr die Auffassung, daß die Menschheit dishomogen in einem eminenten historischen Sinne ist und daß es menschliche Gruppen gibt, die zur Geschichte berufen, und solche, die nicht berufen sind. Die Nichtberufenen leben dann in Kolonien, Reservationen und anderen Landschaften zweiten Ranges.

Die Unterscheidung von Landschaften gemäß ihrem metaphysischhistorischen Rang, die sehr alt ist – die Chinesische Mauer ist ein Symbol dieser Distinktion – ist keineswegs eine bloße Chimäre. In der Zeit der Alleinherrschaft der primitiven Lebensformen, das heißt, vor der Geburt der ältesten der Hochkulturen, hat diese Unterscheidung nicht existiert. Sie besitzt aber zweifellos nicht nur praktische Berechtigung, sondern auch echte innere Wahrheit für die Epoche der regionalen Kulturgeschichten. Die ganze Spiritualität dieses zweiten Zeitalters ist in dieser Distinktion verankert.

Es scheint aber, als ob mit dem Eintreten der westlichen Hemisphäre in die Weltgeschichte die Zeit für diese metaphysische Differentiation der Erdlandschaft vorbei ist. Die politischen, sozialen, ökonomischen und sonstigen Folgen, die auf diese metaphysischen Landschaftsgefühle zurückgehen, werden sich vermutlich noch eine sehr lange Zeit halten. Das Beharrungsvermögen von mehreren Jahrtausenden gibt ihnen eine natürliche Trägheit. Außerdem ist heute noch niemand reif für eine universale planetarische Kultur.

Ihr werden vermutlich jahrhundertelange Kämpfe zwischen sich integrierenden Großlandschaften vorausgehen, bei denen die Zugehörigkeit des Einzelnen zu der einen oder der anderen Seite weder durch Tradition noch durch Ideologie, sondern einfach durch das primitive Faktum bestimmt wird, daß er in diesem oder jenem geographischen Sektor des Planeten seinen Wohnsitz hat.

Was noch viel zu wenig erkannt wird, ist, daß dem historischen Sprung auf die höhere historische Ebene einer allgemeinen planetarischen Kultur erst ein ganz enormer Abbau emotionaler Traditionen und erworbener und theoretischer Denkweisen vorauf zu gehen hat. Das Neue, was dann kommen mag, kann diese oder jene Form annehmen, der Freiheit historischer Entscheidungen ist dabei ein beträchtlicher Spielraum gelassen. Eins aber kann mit voller Bestimmtheit gesagt werden. Die Epoche der planetarischen Geschichte des Menschen wird den beiden ihr vorangegangenen Zeitaltern so unähnlich wie möglich sein.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Paradoxerweise wird der seelische Abstand dieser neuen geschichtlichen Lebensform von der Epoche der regionalen Hochkulturen größer erscheinen als von der primitiven Geschichtsform. Dafür sind, so glauben wir, die folgenden Gründe maßgeblich. Dasjenige, worin sich eine hypothetische planetarische Hochkultur von den regionalen historischen Gebilden unterscheiden muß, ist eine Katholizität des Denkens und Fühlens, zu der keine der letzteren, nicht einmal die faustische Kultur des Abendlandes, auch nur annähernd fähig gewesen ist. Ja, man kann sogar so weit gehen und sagen, daß der Erfolg und die innere Kraft dieser regionalen Gebilde in China, Indien, Ägypten und anderswo ausgesprochen auf einer gegenteiligen Haltung beruht. Von Katholizität irgendwelcher Art ist da wenig zu spüren. Alle auf ein enges geographisches Gebiet beschränkten Geschichtsabläufe beruhen im Gegenteil auf der ausschließenden Einseitigkeit und intoleranten Konzentration auf ein einziges metaphysisches Lebens-Apriori. Oft nimmt diese Beschränkung geradezu bornierte Formen an. Andererseits ist damit auf moralischem Gebiet ein Niveau erreicht worden, zu dem keine primitive Geschichtsform je fähig gewesen ist. Alle regionalen Hochkulturen sind auf dem Prinzip einer asketischen Entsagung und Selbstentäußerung, das mit einer rücksichtslosen Leistungsforderung gekuppelt ist, aufgebaut. Darauf beruht ihr Stolz und ihre hochmütig abweisende Gebärde in der Richtung niederen Menschentums. Verglichen mit der inneren Konsequenz und der kostbaren Exklusivität dieser strengen Lebensstile wirken die Resultate der primitiven Kultur minderwertig. In einem beschränkten und spezifischen Sinn sind sie das in der Tat. Es fehlt der kritische Ernst hinter der Leistung, und man ist viel zu schnell mit sich selbst und dem Erreichten zufrieden. Die metaphysische Beschränkung und rigorose Einengung und Bewußtseinshaltung scheint der Preis zu sein, den man in der zweiten Epoche der Weltgeschichte für die Erreichung eines höheren spirituellen Niveaus zu zahlen hat. Es scheint, als ob die Aufgabe zu groß gewesen und über menschliches Vermögen gegangen wäre, dieses moralisch-spirituelle Ziel ohne Preisgabe von anderen spirituellen Entwicklungsmöglichkeiten und ohne radikale Einengung der eigenen Weltansicht zu erreichen.

Verglichen mit den Grenzbedingungen des Denkens und Fühlens im zweiten Zeitalter der Geschichte, wirkt das primitive Bewußtsein viel universaler. Es verfügt über Möglichkeiten, von denen der spätere Mensch nichts mehr ahnt, weil sie ihm längst verloren gegangen sind. Es ist aber wesentlich, zu wissen, daß alles primitive Bewußtsein andererseits metaphysisch unvergleichlich viel flacher ist als jene engen Bewußtseinshaltungen, die auf der Ebene der regionalen Hochkulturen erreicht worden sind. Denn alle die reichen, fast unendlichen metaphysischen Möglichkeiten, über die es verfügt, bleiben eben nichts als Möglichkeiten eines noch unverantwortlichen und unverbindlich schweifenden Bewußtseins. Sie werden nirgends in Realitäten umgesetzt. Und wo wirklich Ansätze zu einer solchen Realisierung konstatiert werden können, da sind sie schwach und ohne innere Konsequenz.

Trotzdem wird eine mögliche künftige planetarische Hochkultur an das primitive Niveau unmittelbar anknüpfen müssen und nicht an die letzte ihr unmittelbar vorausgehende regionale Hochkultur. Das kann mit ziemlicher Sicherheit deduziert werden. Es ist nämlich eine der wesentlichen Eigenschaften aller Hochkulturen und der tiefere Grund ihrer so sehr begrenzten Lebensdauer, daß sie die in ihrem historischen Apriori implizierten Bewußtseinsmöglichkeiten völlig ausschöpfen. Wenn die Stunde ihrer Auflösung kommt, bleibt an dem metaphysischem Thema, dessen Realisierung sie in der Geschichte bewirkt haben, nichts mehr zu tun. Seine von vornherein streng limitierten Möglichkeiten sind endgültig vollendet. Was an allen diesen regionalen Gebilden tradierbar ist, sind nicht unvollendete sachliche Aufgaben, sondern es ist die intensive und moralisch verpflichtende Haltung, die notwendig ist, um Probleme, die jenseits des primitiven Denkkreises liegen, zu bewältigen. Ihr Erbe an die Zukunft ist ein

kategorischer Imperativ, nicht aber ihre Problematik, die viel zu einseitig und limitiert ist, um außerhalb ihres individuellen Bannkreises noch direktive Bedeutung zu haben.

Aus diesem Grunde wird auch die nächste Epoche der universalen planetarischen Geschichte dort wieder anknüpfen müssen, wo sich die historisch unrealisierten Möglichkeiten des menschlichen Bewußtseins abgelagert haben. Dies ist, wie wir oben andeuteten, allein auf der primitiven Lebensebene der Fall.

Ein umfassendes Beispiel soll die Situation illustrieren. Vielleicht die bedeutendste intellektuelle Leistung des primitiven Bewußtseins ist das, was wir hier die Serientheorie der Magie nennen wollen. Es ist von Gehlen bemerkt worden, daß eine bestimmte Klasse von Verhaltungsweisen des Primitiven, die er "Protomagie" nennt, an das "Erlebnis einer virtuellen Bedeutung" von Situationen gebunden ist. Dieses Gefühl einer solchen "virtuellen Bedeutung muß deswegen zu Stande kommen, weil ... die Situation keine objektive, in der automatischen Richtigkeit des instinktiven Handlungsvollzugs konsumierte Bedeutung mehr hat ..." (Arnold Gehlen, *Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien*. Zeitschrift für Philos. Forschung IV, 3, S. 330). Es ist aber meines Wissens noch nirgends bemerkt worden, daß dieses Erlebnis einer virtuellen Bedeutung die Wurzel des theoretischen Denkens auf primitivem Boden ist. Es werden Erlebnisse, resp. Ereignisse, gesammelt, die nur das eine gemein, haben, daß sie unter einem bestimmten Bedeutungsgesichtspunkt zusammen gefaßt werden können.

Wenn also in einer konkreten Situation, zum Beispiel einem Krieg zwischen zwei Stämmen, das Erscheinen eines merkwürdigen Vogels, ein Waldbrand, ein außergewöhnlicher Traum des Dorfzauberers und die Auffindung eines uralten Speeres vorangeht, so sind Vogel, Brand, Traum und Speer "ominöse" Vorzeichen. Das heißt, sie kündigen den kommenden Krieg an und sind, in einer dem Bewußtsein nicht ohne weiteres offenbaren Weise, seine Vorboten.

Was hier geschieht, ist für den Logiker völlig einsichtig. Es werden eine Anzahl voneinander (kausal) unabhängiger Erfahrungsdaten gesammelt und unter einem übergeordneten Bestimmungs- resp. Bedeutungsgesichtspunkt zusammen gefaßt. Diese Zusammenfassung konstituiert die Serie, und sie ist ein eminent theoretischer Akt. Sie gibt den einzelnen Gliedern der Serie eine "virtuelle Bedeutung", die sie an sich nicht haben und die sie von zusätzlichen, in praktischen Handlungsvollzügen konsumierten primären Bedeutungen distanziert. Dadurch werden die Serienglieder in ihrer Gesamtheit fähig, eine Verstehenskategorie für das ihnen folgende Ereignis, in unserem Falle: ein Krieg, zu liefern.

Ein klassisches Beispiel einer solchen Serie hat Shakespeare in seinem Drama "Julius Caesar" gegeben. Er läßt den erschreckten Casca berichten:

Are you not mov'd when all the sway of earth
Shakes like a thing unfirm? O Cicero,
I have seen tempests, when the scolding winds
Have riv'd the knotty oaks; and I have seen
The ambitious ocean swell, and rage, and foam,
To be exalted with the threat'ning clouds:
But never till to-night, never till now,
Did I go through a tempest dropping fire.
Either there is a civil strife in heaven;
Or else the world, too saucy with the gods,
Incenses them to send destruction.

A common slave, – you know him well by sight, –
Held up his left hand, which did flame and bum
Like twenty torches join'd; and yet his hand,
Not sensible of fire, remain'd unscorch'd.

studienTEXT --- version aug.´09

Besides, – I ha' not since put up my sword, –
Against the Capitol I met a lion,
Who glar'd upon me, and went surly by,
Without annoying me: and there were drawn
Upon a heap a hundred ghastly women,
Transformed with their fear; who swore they saw
Men, all in fire, walk up and down the streets.
And yesterday the bird of night did sit,
Even at noon-day, upon the market-place,
Hooting und shrieking. When these prodigies
Do so conjointly meet, let not men say,
"These are their reasons, – they are natural";
For I believe, they are protentous things
Unto the climate that they point upon.
I. Akt, III. Scene.

Hier besteht die Serie aus den folgenden Gliedern: ein Feuerregen, eine brennende Hand, ein Löwe, feurige Männer und schließlich das Schlimmste: das Erscheinen des Nachtvogels um die Mittagszeit. Das Ereignis, für welches sie als Vorzeichen gelten, ist die Ermordung Caesars. Und Casca läßt auch keinen Zweifel daran, daß es sich hier um eine solche ominöse Serie handelt. Die letzten vier Zeilen von Cascas Bericht enthalten eine Definition der magischen Serie, wie sie nicht besser gegeben werden kann. Erstens das die betreffenden Daten nicht isoliert gesehen werden dürfen, sondern vielmehr "conjointly". Zweitens, daß die kausale Betrachtung (these are their reasons) ausgeschlossen ist. Und schließlich wird der übergeordnete Bestimmungsgesichtspunkt, das interpretative "Klima", auf das sie sich beziehen, erwähnt.

Dieses letzte Motiv nimmt Cascas Gesprächspartner Cicero auf, wenn er skeptisch bemerkt:

But men may construe things after their fashion,
Clean from the purpose of the Things themselves.

Darin liegt implizit eine Anerkennung des Seriengedankens. Was nämlich in Frage gestellt wird, ist nicht die Tatsache der Serie selbst, sondern ob die Serie wirklich den Tod Caesars ankündigt oder ob vielleicht diese Interpretation fehl geht. Wie Shakespeare sagt: *clean from the purpose of the things*.

Das Problem, eine Serie richtig zu konstruieren, so daß sie eine Erkenntnis resp. ein Verstehen vermittelt, ist also, den echten, obersten Bedeutungsgesichtspunkt zu finden, unter dem die einzelnen Glieder einer Serie gesammelt und zusammen gefaßt werden dürfen. Ein an dieser Stelle begangener Fehler macht die Serie wertlos, während ihr Wert nur proportional vermindert wird, wenn ein oder mehrere Serienglieder in den Zusammenhang aufgenommen werden, die in ihm keine legitime Stelle haben.

Die wichtigste Frage für uns aber, die wir uns unter dem Einfluß der kausalitätsorientierten modernen Wissenschaft weit von der magischen Denkweise entfernt haben, ist die nach dem der Serienidee unterliegenden Erkenntnisprinzip. Die Antwort klingt fast kantisch. Erkenntnis ist Synthesis in der Apperzeption. Dabei macht das primitive Denken eine Annahme, die uns heute sehr ungewöhnlich erscheint. Regularität ist nicht der theoretischen Erkenntnis wert, weil sie überall durch die praktische Handlung bestätigt wird. Mehr noch, in einer durch eigene oder fremde Handlungsregeln beherrschten Welt gibt es nichts zu erkennen. Auf dem Boden der Serientheorie ist zum Beispiel die Frage nach der bewußtseinstranszendenten Realität physischer Objekte eine philosophische Pseudoproblematik, weil man sich von ihrer denkunabhängigen Wirklichkeit durch die Handlung überzeugen kann. Nämlich dadurch, daß

studienTEXT --- version aug.´09

man nach ihnen greift. Das ist eine Regel, die prinzipiell nicht versagt und die in einem umfangreichen Regelsystem mit Übertragungs- und Substitutionsvorschriften auf die ganze Welt ausgedehnt werden kann – soweit sie überhaupt auf das Regelprinzip antwortet.

Jetzt aber kommt die überraschende Wendung. Die Serienidee setzt voraus, daß die Welt nur in einem (für das Denken unwesentlichen) Teilaspekt auf Regeln des praktischen Handelns antwortet. Das heißt, daß sie kein unbelebter Mechanismus ist, sondern daß Freiheitsgrade in ihren Ablauf eingeschaltet sind. Dabei wird eine äußerst feine Unterscheidung gemacht. Diese Freiheitsgrade sind solche nur vom Gesichtspunkt des handelnden Bewußtseins. Letzterem erscheinen sie als Spontaneität, Irregularität und Unberechenbarkeit eines Ereignisablaufes. In anderen Worten, das handelnde Bewußtsein hat bestimmte Grenzen und schließt in sich Erfahrung ein, daß es Probleme gibt, die nicht "rituell", das heißt durch neue Handlungsvorschriften gelöst werden können.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt einmal die Elemente der Shakespeareschen Serie. Es sind durch die Bank außergewöhnliche Ereignisse, denen gegenüber, ihrer Irregularität halber, alle Handlungsvorschriften versagen. Das Natürlichste ist noch der Nachtvogel. Aber gerade er illustriert die eigentümliche Problemlage am besten. Die Frage ist: Warum ist gerade er ein Omen? Antwort: In einer regulären Welt, für die Handlungsvorschriften gegeben werden können, ist es ein Gesetz, daß Nachtvögel eben bei Nacht ausfliegen und sich bemerkbar machen. Das ist der Normalzustand einer dem handelnden Bewußtsein korrespondierenden Welt. Hier erschöpft sich die Bedeutung des Vogels in den Regeln, die für seine Beobachtung und seinen eventuellen Fang gegeben werden können. Darüber hinaus ist er kein "Problem".

Es ist aber völlig regelwidrig, daß ein Nachtvogel am Tage erscheint und noch regelwidriger ist, daß er, scheu wie diese Tiere gewöhnlich sind, sich ausgerechnet auf dem belebten Marktplatz bemerkbar macht. Damit werden Erwartungen, die sich in Handlungsvorschriften umsetzen lassen, eindringlich enttäuscht, und das Ereignis wird aus der praktischen in die theoretische Sphäre gehoben. Das heißt, es bedeutet etwas, und die Aufgabe des Denkens ist es, diese Bedeutung zu finden.

Nun ist aber die ganze Welt, soweit sie vom handelnden Ich abgelöst ist, ein einziger kontinuierlicher Bedeutungszusammenhang. Genau genommen läßt sich also die Bedeutung eines einzelnen Ereignisses erst dann finden, wenn man es mit allen andern Ereignissen zusammen gruppieren könnte, die derselben Bedeutungsebene angehören. Das wäre aber nur in einer unendlichen Serie von Ereignissen möglich. Da aber die magische Denkweise des Primitiven nur im ersten Ansatz theoretisch ist und ausgesprochen praktische Zwecke verfolgt, kann man sich mit relativ kurzen Serien begnügen. Die obige Serie ist völlig ausreichend als Warnung für Caesar, sich nicht in den Senat zu begeben. Die Bedeutung der einzelnen Ereignisse, Omina für Caesars Gefahr resp. Tod zu sein, ist vorläufig und müßte durch eine allgemeinere ersetzt werden, sobald Caesars Schicksal selbst Glied einer Serie und damit "Vorzeichen" für tiefere Tatbestände würde.

Begeben wir uns von diesem Beispiel zur grundsätzlichen Betrachtungsweise zurück. Eine Serie ist nichts weiter als die allgemeine Form einer kognitiven Synthese von Erfahrungsdaten. Ihr logisches Schema hat die Form einer Gleichung

$$a_1, a_2, a_3 \ldots a_n = x$$

in der eine beliebige Anzahl materieller Bewußtseinsdaten (a) einem Bedeutungsdatum (x) gleichgesetzt werden. Es ist bemerkenswert, daß von diesem rein formallogischen Gesichtspunkt her gesehen unsere Kausalitätskategorie ein extremer Spezialfall eines solchen abstrakten Serienschemas ist. (a) bedeutet dann Ursache und (x) meint Wirkung. Liest man die obige Formel interpretativ, so lautet sie: Die Summe aller Ursachen ist äquivalent der Wirkung.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Wir haben weiter oben eine Serie als die Sammlung einer Anzahl von Ereignisdaten unter einem übergeordneten Bedeutungsgesichtspunkt definiert. Außerdem haben wir darauf hingewiesen, daß die Idee der Serie voraussetzt, daß in den Ablauf der Welt Freiheitsgrade eingeschaltet sind. Das heißt, aus der obigen Serie Shakespeares folgt nicht, daß Caesar ermordet werden wird. Sie ist nur ein Indiz der Wahrscheinlichkeit der Ermordung. Wenn Caesar die Bedeutung der Omina in sein Bewußtsein aufnimmt und sich von ihnen leiten läßt, dann ändert sich der Wahrscheinlichkeitsindex, weil der Freiheitsfaktor des Bewußtseins aufs Neue ins Spiel tritt.

Was ist nun aber der übergeordnete Bestimmungsgesichtspunkt, unter dem die Serienglieder ausgewählt werden, wenn (a) alles Ursachen sind? Der vorausgehende Absatz suggeriert bereits die Antwort: Wenn eine Serie von Ereignissen (a) eine Kausalitätsreihe bilden soll, dann müssen sie so ausgewählt werden, daß weder zwischen ihnen selbst noch zwischen (a_l, a_2, a_2 ... a_n) einerseits und (x) andererseits ein Freiheitsgrad existiert, der praktisch relevant werden kann.

Aus dem Mangel an Freiheitsgraden folgt – für unsere traditionellen Denkgewohnheiten wenigstens – daß eine Kausalserie nicht abbrechen kann und praktisch *ad infinitium* weitergehen muß. Umgekehrt, je kürzer eine Serie ist, desto mehr Freiheitsgrade sind involviert. Das weiß auch der Primitive. *Ein* Omen bedeutet wenig, zwei schon mehr. Je weiter sich aber die Omina häufen, desto schwieriger wird es, einen Ausweg aus einer drohenden Situation zu finden, und wenn eine kritische Grenze in der Häufung der Vorzeichen überschritten wird, dann ist der Ausgang fast unvermeidlich. Er kann dann mit genügender Sicherheit vorausgesagt werden, und solche Voraussagen geben dann eine praktische Basis für das Handeln des Menschen ab.

Die große Entdeckung der regionalen Hochkulturen, speziell der abendländischen, in der diese Idee zu ihrer Vollendung gebracht worden ist, ist nun, daß man, wenn man auf alle Freiheitsgrade verzichtet, Serien konstruieren kann, in denen die Wahrscheinlichkeit des Eintretens des Folgegliedes praktisch absoluter Gewißheit gleichkommt. Diese Entdeckung ist die Geburtsstunde der exakten Naturwissenschaft mit ihren (scheinbar) streng mechanisierten Reihenabläufen. Man erreichte dieses Ziel, wie oben bereits angedeutet, indem man alle Ereignisfolgen, die Freiheitsgrade involvieren, sorgfältig aus der Betrachtung ausschloß. Man verzichtete damit zwar grundsätzlich darauf, Lebendiges zu verstehen, aber die erzielten Resultate dürften das Opfer wert gewesen sein.

Die Serientheorie der Magie ist ein unendliches Reservoir theoretischer Möglichkeiten. Das primitive Bewußtsein besitzt nicht die Disziplin, auf diesen Reichtum zu verzichten und unter strengster Selbstbeschränkung die Idee einer Serie bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen und durch diese äußere sowohl wie innere Konzentration sich über das eigene historische Niveau zu erheben. Es ist das Verdienst der regionalen Kulturen des zweiten Zeitalters, daß sie dazu fähig waren. In oft fehlgeschlagenen, aber unermüdlich wiederholten Anläufen ist hier schließlich aus dem verwirrenden Reichtum der Welt eine bevorzugte Ereignisserie isoliert und in der Theorie der Kausalität verselbständigt und von ihren ersten Ursprüngen abgetrennt worden.

Diese Verselbständigung führte so weit, daß man in der klassischen und in der abendländischen Kultur im Kausalprinzip schließlich eine angewendete Wahrheitstheorie sah. Kausalität, so glaubte man, vermittelt absolute theoretische Gewißheit. Sie ist das physische Gegenbild der ideellen reinen Wahrheit. Die zweiwertige Logik des Aristoteles, auf der alle klassische Mathematik und die ihr folgende exakte Naturwissenschaft aufgebaut ist, muß als der profundeste Ausdruck dieser Weltauffassung betrachtet werden.

Wenn Kausalität aber absolute Gewißheit vermitteln soll, dann kann ihre Gültigkeit nirgends beschränkt sein und sie darf weder praktische noch theoretische Anwendungsgrenzen haben –

wenn es sich um exakte theoretische Voraussagen handelt. Keine solcher Voraussagen darf dann auf einer Wahrscheinlichkeitsbasis beruhen, sondern muß apodiktische Gewißheit in sich tragen. Alles was kausal bedingt ist, kann mit mathematischer Präzision, sofern nur die zureichenden Bedingungen bekannt sind, vorausberechnet werden. Die erste Erschütterung fand dieser eine ganze Hochkultur tragende Glaube in der kinetischen Wärmetheorie der Physiker Krönig und Clausius aus den Jahren 1856-57. Unter voller Beibehaltung der Kausalitätstheorie als solcher – alles ist, so wie es ist, kausal bedingt – wird Wärme jetzt als durchschnittliche Molekularbewegung interpretiert. Das heißt, die mathematisch interpretative Grundlage eines Wärmevorganges erhält statistischen Charakter, und aus Wahrheitsaussagen werden Wahrscheinlichkeitstheoreme.

Die allerjüngste Entwicklung in Quantentheorie und Atomphysik hat diese ersten Ansätze voll und ganz bestätigt. Kausalaussagen sind keine absoluten Wahrheitsaussagen, wenn man sie auf ihre logische Gültigkeit hin untersucht. Sie sind vielmehr Wahrscheinlichkeitstheoreme. Nichts weiter. Die frühere Überschätzung des Gültigkeitswertes der Kausalkategorie hat einen sehr guten Grund. Erst wenn wir hinunter bis in molekulare und atomare Dimensionen gehen, wird der Wahrscheinlichkeitskoeffizient so groß, daß er auch praktisch von absoluter Gewißheit unterschieden werden kann.

Damit aber endet die Geschichte des Kausalproblems, die identisch mit der Geschichte der regionalen Hochkulturen ist. Mit der Basierung der Kausalitätskategorie auf eine mehrwertige Wahrscheinlichkeitslogik kehrt die Betrachtung zu ihrem Ausgangspunkt zurück, nämlich der Auffassung der Kausalität als einer ausgezeichneten Serie, in der die Freiheitsgrade auf das größtmögliche Minimum reduziert sind. Wir wissen heute, was man vor reichlich 100 Jahren noch nicht ahnte, daß man Ereignisse, die überhaupt keine Freiheitsgrade enthalten, grundsätzlich nicht konstruieren kann. Die involvierten Freiheitsgrade aber sind es, die der Serienbetrachtung ihren "magischen" Charakter geben. Und insofern auch die Kausalitätskategorie einen nicht eliminierbaren Restbestand an Freiheitsgraden enthält, bleibt sie eine "magische" Theorie, die schließlich (bereichert um das Wissen ihrer spezifischen Grenzen) zu ihrem Ausgangspunkt zurückgefunden hat.

Damit ist aber die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Zeitalter der regionalen Hochkulturen zu Ende. Es ist ausgeschlossen, daß die Tradition des klassisch-kausalen Denkens unmittelbar fortgesetzt wird. Alle Erkenntnisse, die sich der Natur mit Hilfe der klassischen Kausaltheorie entlocken lassen, sind prinzipiell gewonnen worden, und die Leistungsfähigkeit dieses Erkenntnisprinzips ist heute so ziemlich erschöpft.

Dasselbe gilt von seinem theoretischen Gegenpart, der Aristotelischen Logik, dem bisher einzigen nicht-magischen System des Denkens, das schlechthin keine Freiheitsgrade, gemäß seinem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, zuläßt. Denn die Freiheit wäre das Dritte zwischen "wahr" und "falsch". Der Verzicht auf Freiheit als einer Sonderkategorie des Denkens findet hier dadurch statt, daß Freiheit und Wahrheit im zweiwertigen System identifiziert werden. Logische Notwendigkeit ist Freiheit, ein Kurzschluß, der diese Theorie des rationalen Bewußtseins zur Einseitigkeit verdammt und ihre Alleinherrschaft auf die jetzt ihrem Ende zugehende Geschichtsepoche beschränkt.

Die Serientheorie der Magie ist die einfachste und primitivste Form theoretischer Naturerkenntnis. Es wird einfach eine Gruppe von Daten resp. Ereignissen unter einem beliebigen Gesichtspunkt gesammelt, der ihnen Bedeutung gibt. Und das ist alles. Der Gesichtspunkt, unter dem jenes Sammeln erfolgt, gibt dann einen Richtpunkt ab, an dem sich

studienTEXT --- version aug.´09

das Handeln nachträglich orientieren kann. Eine solche Sammlung von Daten nannten wir eine Serie.

Der erste entscheidende Fortschritt über das Niveau des primitiven Denkens hinaus geschieht nun, wenn der urteilende Intellekt sich nicht mehr damit begnügt, die Gesichtspunkte, unter denen er Serien perzipiert, wahllos aus den zufälligen Bedürfnissen des täglichen Lebens aufzunehmen – zum Beispiel ob es an einem bestimmten Tag weise sei, auszugehen oder zu Hause zu bleiben, wie im Falle Caesars – sondern wenn er bewußt einen Gesichtspunkt wählt, der allen anderen in einer bestimmten Weise überlegen ist.

Nun haben wir gesehen, daß es die Eigenschaft aller Serien ist, daß sie nur Wahrscheinlichkeitsvoraussagen erlauben. Wenn eine mittelalterliche Chronik einen drohenden Kometen abbildet mit der Unterschrift:

Gott geb daß uns der Kometstern
Bess'rung unsres Lebens lern,

so ist die betreffende Himmelserscheinung ein Omen, die eine Strafe Gottes voraussagt – mit einiger Wahrscheinlichkeit. Wenn aber der Mensch sich bessert, dann mag die Strafe noch abgewendet werden. Dies ist der Freiheitsgrad, der zwischen Omen und den antizipierten Folgen liegt. Dieser Freiheitsgrad, der in jeder Serie involviert ist, erlaubt nirgends Voraussagen von absoluter Gewißheit und macht es zu einem unumstößlichen Prinzip, daß aus einem gegebenen Weltzustand ein folgender nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden kann.

Es war deshalb die bisher größte intellektuelle Entdeckung des Menschen, als man feststellte, daß in einer bestimmten und bevorzugten Gruppierung von Ereignissen keine Freiheitsgrade zu existieren schienen und daß man mit praktisch absoluter Gewißheit voraussagen konnte, wenn Ereignis (Omen) "a_1" und "a_2" eintritt, dann folgt unvermeidlich Ereignis "x". Man erfand ein mythisches Band zwischen den Ereignissen einer solchen "a_1, a_2, a_3, ..., a_n Serie und nannte es "Kausalität" – und schrieb ihm eine wesenhafte Realität jenseits der wahrnehmbaren Ereignisse selbst zu. Welchen fantastischen Erfolg diese Arbeitshypothese im Verlauf der Geschichte gehabt hat, weiß jedermann. Mehr noch, wir sind durch eine Jahrtausende alte Tradition in unserem Denken so unverrückbar auf die Kausalitätskategorie orientiert, daß wir uns überhaupt nicht mehr vorstellen können, daß es exaktes Wirklichkeitsdenken ohne den Kausalitätsbegriff und exaktes logisches Denken ohne "zureichenden" Grund geben könnte.

Die Auflösung des Kausalitätsmythus beginnt ernsthaft erst mit dem englischen Denker David Hume, der darauf hinwies, daß ein Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht wahrgenommen werde. Erfahren wird vielmehr nur das Zeitverhältnis, nämlich daß das eine regelmäßig auf das andere folgt. Hier wird also einfach, aber höchst illegitim, ein *post hoc* in ein *propter hoc* umgedeutet. Philosophisch den entscheidenden Schritt tat wenig später Kant in der "Kritik der reinen Vernunft", als er nachwies, daß Kausalität niemals den Dingen an sich zukommen könne, sondern vielmehr ein Modus sei, wie wir die Erscheinungen in unserem transzendentalen Bewußtsein ordnen.

Noch aber fehlte, trotz aller einleuchtenden philosophischen Theorien die praktische Bestätigung. Auf "a_1" und "a_2" folgte noch immer mit unerbittlicher Gewißheit "a_3", und wenn alle Bedingungen eines Weltzustandes bekannt waren, so ließ sich der darauf folgende mit mathematischer Sicherheit berechnen.

In den letzten Jahrzehnten endlich kam die praktische Bestätigung der Theorie und der letzte, aber entscheidende Schritt in der Auflösung des Kausalitätsmythus: die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation. Diese besagt, daß in dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung die Wirkung niemals genauer als bis auf die Größenordnung des Planckschen Elementarquantums $\hbar$ bestimmt werden kann. Dies ist die äußerste Grenze der Bestimmung,

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

was jenseits davon liegt, bleibt unbestimmt im Sinne möglicher kausaler Voraussagen. Dazu bemerkt ein moderner Naturphilosoph: "Die makroskopischen 'Naturgesetze' sind weiter nichts als statistische Regeln über diese Quanten und ihre Verteilungen, die wegen der ungeheuren Kleinheit der letzteren in den uns gewöhnlich vorkommenden Größenbereichen mit außerordentlicher Genauigkeit gelten. Es ist jedoch ein Irrtum, daß dieser makroskopischen Gesetzlichkeit eine ebensolche im beliebig Kleinen zu Grunde liegen müßte. Hier besteht vielmehr – innerhalb der Grenze der Heisenbergschen Relation – vielleicht oder wahrscheinlich immer eine gewisse Freiheit, so daß jeder Berechnung eines künftigen Weltzustandes aus dem gegenwärtigen eine Unsicherheit anhaftet, die um so größer wird, je größer der Zeitraum ist.[19]

Formallogisch bedeutet das aber, wenn wir einmal von allen praktischen Differenzen absehen und nur die reine theoretische Struktur des kausalen Denkens ins Auge fassen, daß unsere Kausalreihen von derselben logischen Ordnung sind wie die ominöse Serie in Shakespeares "Julius Caesar" und alle anderen Serien, denen sich das primitive Denken bedient. Das ist eine Folgerung, die dem Verehrer europäischer Wissenschaft nicht gut im Ohre klingen mag, weil sie unser modernes theoretisches Denken in bedenklichste Nähe zu den dunklen Zauberpraktiken eines afrikanischen oder indianischen Medizinmannes zu stellen scheint.

Dies ist jedoch ein ganz beträchtlicher Irrtum. Es ist das untrügliche Kennzeichen primitiven Denkens, daß es für die unendliche Zahl von Serienmöglichkeiten, die sich aus der es umgebenden Welt konstruieren lassen, kein kritisches Auswahlprinzip besitzt, dem mit Konsequenz und unter Führung eines inneren Apriori gefolgt wird. Und wenn wirklich einmal eine bestimmte Serie von ungewöhnlicher Bedeutung ergriffen wird, so ist das Zufall und es fehlt die Seelenstärke, an ihr festzuhalten, und die suggestive Kraft, andere sich aufdrängende Seriengesichtspunkte abzuweisen. Diese seelischen Eigenschaften aber sind es, die den Menschen in allen Hochkulturen auszeichnen und die sein praktisches Denken scheinbar des Seriencharakters entkleiden. Wo eine Serie nur noch allein wahrgenommen wird, dort verliert sie im Bewußtsein ihren Seriencharakter, weil allmählich die Erfahrung schwindet und vergessen wird, daß sie auf einem willkürlichen Auswahlprinzip beruht, neben dem unendlich viele andere möglich sind. –

Dies war ein langer, aber notwendiger Umweg, um die geistigen Voraussetzungen für die Beantwortung unserer Frage zu schaffen, warum eine kommende planetarische Hochkultur der primitiven Kultur geistig scheinbar näher stehen wird als unserem abendländischen historischen Bewußtsein. Alle regionalen Hochkulturen entfernen sich in ihrem Denken dadurch von dem primitiven Lebensstil, daß sie in einem vorher nicht erlebten, strengen Sinne in kausalen Zeitfolgen denken. Zwar haben erst die beiden letzten, die antike und die faustische einen wissenschaftlichen Kausalbegriff entwickelt, aber die praktische Haltung, einer einzigen zeit- und wirklichkeitsgebundenen Ereignislinie zu folgen, ist in ihnen allen da. Sie drückt sich in ihrem exklusiven Lebens-Apriori und der unerbittlichen Konsequenz, mit welcher diesem gefolgt wird, aus. Abschweifungen in andere Weltkonzeptionen, die auf fremden Serienintuitionen beruhen, sind nicht nur nicht gestattet, sie sind seelisch unmöglich. Hierauf beruht die Einlinigkeit dieser großen historischen Abläufe. Hier ist alles strengste moralische Verbindlichkeit.

Moralische Verbindlichkeit aber setzt Sicherheit in den Lebenserwartungen voraus. Spiritualität höherer Ordnung kann nirgends gedeihen, wo niemand weiß, was das Morgen bringen wird. Wenn die Zukunft völlig unbestimmt ist, nirgends antizipiert und auf keine Weise von den eigenen Handlungen zwingend bestimmt werden kann, wenn also alles von der Laune der Götter abhängt, dann hört jede Verantwortlichkeit auf. Hier liegt das spirituelle

---

19 Bernhard Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Leipzig. 1930, S. 200. Die Hervorhebung im Zitat ist von uns.

studienTEXT --- version aug.´09

Moment in der Auswahl des kausalen Serienprinzips als eines solchen, das nur ein Minimum an Freiheitsgraden erlaubt und das deshalb ein Maximum an zukünftiger Bestimmung und praktischer Lebensantizipation möglich macht.

Diese Wahl aber wurde unter einer Voraussetzung getroffen, die, obwohl sie sich als ungeheuer fruchtbar in der Folgezeit erwies, nichtsdestoweniger einen ganz fundamentalen Irrtum verkörpert. Die Kausalitätsserie wurde gewählt, weil man glaubte, daß sie überhaupt keine Freiheitsgrade enthalte und daß sie damit prinzipiell verschieden von allen anderen Serien der primitiven magischen Welt des Zaubers und des Aberglaubens sei. Man ergriff sie in dem Gefühl, sich damit für immer und endgültig von der niederen Welt des primitiven Daseins geschieden zu haben. Besäße das Kausalitätsschema in der Tat die Tugend, die man ihm fälschlich zuschrieb, schlechthin keine Freiheitsgrade zu besitzen, dann wäre es allerdings etwas *sui generis* und von allen "magischen" Serien ganz prinzipiell unterschieden. Dann hätte sich der Mensch wirklich, indem er sich dieses Prinzip seelisch zu eigen machte, für immer und völlig von dem Reich der primitiven Existenz getrennt und alle seine Wurzeln aus dem dunklen Reich der Erdmütter gezogen.

Wir beginnen heute zu begreifen, theoretisch wenigstens, daß diese Interpretation der Kausalität, der die besten Geister aller Hochkulturen anhingen und der sie ihre größte Leistung verdanken, nicht die endgültige Wahrheit ist. Unser eigener Lebensstil ist noch vollständig von dem Traditionsbild der Kausalität beherrscht und wird uns als Menschen aus dem Bannkreis der regionalen Hochkulturen bis zum Ende regieren ... wenigstens soweit unsere letzten Lebensinstinkte in Frage kommen. Aber das neue theoretische Wissen ist da, und es ist unmöglich, daß eine kommende planetarische Hochkultur unsere klassische Tradition der ausgezeichneten Serie ohne Freiheitsgrade übernimmt. Das ist absolut ausgeschlossen und kann als ein Datum gelten, das mit genügender Sicherheit über den Charakter einer solchen hypothetischen globalen Lebensform deduziert werden kann.

Es ist unvermeidlich, daß die dritte Geschichtsepoche, die mit dem äußerst folgenschweren Wissen beginnt, daß das kausale Denken, welches die zweite historische Periode dominiert hat, nur eins unter anderen "magischen" Serienkomplexen ist, die primitiven Denkformen in einer Weise ernst nimmt, wie das bisher nicht geschehen ist, und sich in einem gewissen Sinn den theoretischen Standpunkt des ersten Zeitalters aneignet. Sobald man nämlich weiß, daß der kausale Gesichtspunkt der Serienkonstruktion sich nicht qualitativ von beliebigen anderen Gesichtspunkten unterscheidet und daß die faktische Differenz rein quantitativ in den geringeren involvierten Freiheitsgrade liegt, wenn man die Kausalkonzeption mit anderen Serienprinzipien vergleicht, dann läßt sich die Frage nicht mehr abweisen, ob die Wahl der Kausalserien als Lebens- und Erkenntnisbasis unbedingt die beste gewesen ist!

Die Antwort läßt sich bei dem heutigen Stande des Wissens etwa so formulieren: Soweit es sich um Erforschung und Beherrschung der sogenannten "unbelebten" Natur handelt, ist die Herauseinzelung des Kausalprinzips aus der chaotischen Flut aller anderen möglichen Gesichtspunkte das Richtigste und Wirksamste gewesen, was der denkende Mensch unternehmen konnte. Außerdem war die Wahl insofern prädestiniert als Kausalserien in Folge ihres Minimalgehaltes an Freiheitsgraden die wahrscheinlichsten in der Natur konstruierbaren Serien sind. Die Möglichkeit, daß sich das Denken irgendwo in der Wirklichkeit einer Realitätskonstellation gegenüber sieht, in der Ereignisse grundsätzlich nicht in kausalen Serien konstruiert werden können, sind in der "unbelebten" Natur außerordentlich selten, obwohl sich mathematisch nachweisen läßt, daß sie existieren. Das heißt, es besteht überhaupt keine Schwierigkeit, diese Serien zu "finden". Die theoretische Schwierigkeit ist hier die genau entgegengesetzte, nämlich die Punkte angeben zu können, wo sie nicht zu finden sind. Kausales Denken ist die einfachste und umkomplizierteste Form wissenschaftlicher Reflexion. Sie suggeriert sich selbst, weil sie anschaulich und das dinglich gebunden ist. Freilich, wo man den Boden der Anschaulichkeit und dinglich-materiellen Denkens verläßt, beginnt die

Kausalität in ihrer klassischen Form verloren zu gehen, wie die jüngste Entwicklung der Atomphysik uns vordemonstriert.

Diese enormen Vorzüge des Kausalprinzips indizieren aber auch zugleich seine Schwächen. Sein Minimum an involvierten Freiheitsgraden befähigt es zwar in unvergleichlicher Weise, Ereignisfolgen in der "toten" Natur zu verstehen. Dasselbe Minimum aber ist ein ernsthafter Hinderungsgrund, wenn es sich darum handelt, Ereignisabläufe in der belebten Natur zu interpretieren oder sogar vorauszusagen. Und es versagt schließlich radikal und prinzipiell, wenn die zu bearbeitenden "Objekte" Äußerungen des reinen spontanen Geistes sind. Wer den Versuch macht in: 2 + 2 = 4 die Vier aus 2 + 2 "kausal" erklären zu wollen, macht sich nur lächerlich.

Damit ergibt sich als erste und wichtigste Erkenntnisfrage eines neuen Zeitalters und der ersten universalen planetarischen Kultur das Problem, welche Serien sind an Erkenntniskapazität auf dem Gebiet der belebten Natur und des reinen Geistes den theoretischen Leistungen der Kausalserien auf dem Gebiet der "toten" Natur ebenbürtig. Solche Serien scheint es nun *a limine* nicht zu geben, da die traditionelle Auffassung behauptet, daß die Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Voraussagen an die Abwesenheit von Freiheitsgraden in dem zu bearbeitenden Material gebunden ist. In gewissem Sinne ist das auch richtig, je mehr Freiheitsgrade involviert sind, desto unwahrscheinlicher wird es, daß ein bestimmtes Ereignis eintritt. Verglichen mit den langen, dauerhaften und widerstandsfähigen Kausalserien sind Serien mit einer hohen Ordnung von Freiheitsgraden gewöhnlich kurz, unstabil und erlauben praktisch überhaupt keine zuverlässigen Voraussagen. Allgemein: Es ist die wissenschaftliche Auffassung der vergangenen Epoche, daß nur Notwendigkeit und Voraussage sich miteinander vertragen, nicht aber Freiheit und wissenschaftliche Vorherbestimmung.

Der Satz ist unbedingt und uneingeschränkt richtig auf dem Boden der aristotelischen Logik, er bedarf aber sehr wesentlicher Einschränkungen, sobald man ihm auch nur eine quasi-aristotelische Wahrscheinlichkeitslogik unterlegt – und er wird grundfalsch, sobald man zu einer echten nicht-aristotelischen Theorie des Denkens übergeht. Diese letzte Konsequenz können wir hier ignorieren. Das neue Problem entwickelt sich schon weit genug auf dem Boden der Wahrscheinlichkeitstheorie.

Da die hier zu diskutierenden wissenschaftlichen Daten zu dem Abstraktesten und Schwierigsten gehören, was heute gedacht werden kann, sollen sie an dem allereinfachsten Denkmodell, das für das Wahrscheinlichkeitsproblem existiert, illustriert werden. Wir sprechen von dem Roulette Glückspiel und wollen an ihm auch nur die einfachsten Variationen, nämlich den Farbenwechsel "Rot" und "Schwarz" betrachten.

Jedermann weiß, daß bei ganz gleichen physikalischen Bedingungen für das Auftreten von "Rot" und "Schwarz" die Chance, daß die eine oder die andere Farbe erscheint, genau 50% oder 1/2 ist. Was der durchschnittliche Spieler aber gewöhnlich nicht weiß, ist, daß, wenn, sagen wir, "Schwarz" fünfmal hintereinander aufgetreten ist, die Wahrscheinlichkeits-erwartung, daß jetzt "endlich" wieder "Rot" kommen wird, nicht höher ist als vorher, das heißt, wieder 1/2. Ganz gleich wie lang eine Farbenserie ist, die Chancen, daß bei dem nächsten Spiel "Rot" oder "Schwarz" kommt, bleiben unverändert dieselben. Wäre der Fall der Rouletteku gel also von einer Wahrheitschance anstatt einer Wahrscheinlichkeitschance dirigiert, so würden wir uns einer eintönigen regelmäßigen Abwechslung der beiden Farben gegenüber sehen. Wahrscheinlichkeit aber arbeitet anders. Wir finden, daß in einer genügend langen Sequenz von Roulettespielen "Rot" und "Schwarz" in kürzeren oder längeren Serien miteinander abwechseln. Diese Feststellung ist korrekt, wenn wir das einmalige Auftraten einer Farbe als

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Minimumserie betrachten. Der Länge der Serien ist dabei prinzipiell keine Grenze gesetzt. Im Casino Monte Carlo ist einmal am Roulettetisch eine Rotserie von 32 Wiederholungen aufgetreten. Das heißt, der Wahrscheinlichkeitskoeffizient, daß dies geschehen würde, war $1/2^{32}$, oder eins zu mehr als vier Milliarden.

Das Ziffernverhältnis gibt eine enorme Unwahrscheinlichkeit an, daß eine solche Serie je faktisch auftreten würde. Aber wieder ist für das 33. Spiel die Chance, daß jetzt "Schwarz" auftreten wird, nur 1/2, das heißt, fünfzig Prozent. Diese Grundtatsache der Wahrscheinlichkeitsrechnung führt in dem "Gesetz der großen Zahlen" zu der Folgerung, daß längere und immer längere Serien der einen oder anderen Farbe wahrscheinlich werden, das heißt, aktuell auftreten müssen,[20] sofern man nur das Spiel lange genug nur fortsetzt. Die Möglichkeit, daß eine Serie von beliebiger Länge und ganz fantastischer Unwahrscheinlichkeit nicht auftritt, verringert sich immer mehr und konvergiert dauernd gegen Null, sofern man nur mit genügend großen Zahlen arbeitet.

Ontologisch bedeutet das, daß Realität auch noch so gigantischer Unwahrscheinlichkeiten mit demselben Wahrscheinlichkeitskoeffizienten erzwungen werden kann, der in den extremen Grenzfällen des Kausalprinzips obwaltet. Denn auch hier handelt es sich ja nicht um absolute Gewißheiten, sondern um einen Wahrscheinlichkeitsfaktor, der gegen Null konvergiert.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich eine äußerst interessante Einsicht in die Wirklichkeitsstruktur unserer Welt. Zwischen wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Ereignissen besteht in der Zeit ein funktioneller Zusammenhang, den wir die Äquivalenzrelation von Freiheit und Notwendigkeit nennen wollen. Zur Erläuterung dieser Äquivalenzrelation, die den Verteilungsschlüssel für das Auftreten aller Weltereignisse in der Zeit liefert, wollen wir noch einmal zu unserem Beispiel von dem Roulette zurückkehren.

Wir haben gesagt, daß die gegenwärtigen Gewinnchancen von "Rot" und "Schwarz" genau 1/2 sind. Das heißt, jede Seite hat eine 50%ige Wahrscheinlichkeitserwartung zu gewinnen. Wir spielen nun 100 Spiele und stellen am Ende fest, daß "Rot" 40 Mal und "Schwarz" 60 Mal gewonnen hat. Ist damit unsere Wahrscheinlichkeitsvoraussage widerlegt? Auch diesmal nicht.

Hier tritt das "Gesetz der großen Zahlen" in Aktion, das unsere Voraussage dahingehend erläutert, daß wir das Eintreten unserer Voraussage von einer 50% Gewinnchance für jede Farbe so wahrscheinlich machen können, wie wir wollen, vorausgesetzt daß wir nur lange genug in unseren Spielen fortfahren. Wenn wir etwa wollen, daß die Gewinnchance für eine Farbe höchstens 1/100000 von dem absoluten Wahrscheinlichkeitswert 1/2 differiert, und wenn wir 99% sicher sein wollen, daß wir dieses Ziel erreichen, so gibt uns die Wahrscheinlichkeitsrechnung eine präzise Anzahl von Spielen an, in denen unsere Absicht erreicht werden kann (nicht muß).[21] Das heißt, je länger wir spielen, desto wahrscheinlicher ist es, daß sich die Gewinne von "Rot" und "Schwarz" gegeneinander ausgleichen, daß also jede überlegene Gewinnchance der einen oder anderen Seite etwas Vorläufiges ist, das später wieder aufgehoben wird.

Bis hierher lehrt uns die Wahrscheinlichkeitsrechnung nichts, was uns der gesunde Menschenverstand nicht auch sagt – oder wenigstens sagen könnte. Wenn wir uns aber die aktuellen Gewinnresultate unserer 1000 Spiele noch einmal ansehen, dann entdecken wir etwas ziemlich Unerwartetes. Bei hundert Spielen hatte "Rot" 40 Mal gewonnen, und beim Stand von 1000 Spielen war unsere Farbe 450 Mal herausgekommen. Wir spielen nun weiter, bis wir

---

20 Unter "müssen" verstehen wir praktisch (nicht theoretisch) absolute Gewißheit, daß der Realisationsfall auftritt.

21 Für den Nichtmathematiker sei angemerkt, daß wir es hier mit Wahrscheinlichkeitsrechnung zu tun haben. Das heißt, keine errechnete Ziffer garantiert, daß die Gewinnchance nicht mehr als 1/100000 von 1/2 differieren wird. Das Gesetz, auf dem die Rechnung beruht, stellt nur fest, daß je größer die Anzahl der Spiele wird, die Wahrscheinlichkeitstendenz mit der Voraussage konform zu gehen, ununterbrochen wächst.

10.000 Mal den Fall der Roulettekugel auf eine der beiden Farben beobachtet haben und stellen jetzt fest, daß 4.900 Spiele für "Rot" zu buchen sind. Das heißt, die Gewinnschance von "Rot" hat sich dem vorausgesagten Wahrscheinlichkeitskoeffizienten immer mehr genähert. Wir erhalten:

40	Gewinne aus 100 Spielen	40%
450	Gewinne aus 1000 Spielen	45%
4.900	Gewinne aus 10.000 Spielen	49%

Aber während sich der aktuelle Gewinnanteil von "Rot" dem vorausgesagten Wahrscheinlichkeitswert von 50% im Verlaufe der 10.000 Spiele von 40 bis auf 49% nähert, steigt die absolute Ziffer der verlorenen Spiele, mit denen "Rot" hinter der vorausgesagten Gewinnziffer von 50% zurückbleibt. Bei 40 Gewinnen aus 100 Spielen bleibt "Rot" mit 10 verlorenen Spielen im Rückstand. Bei 450 Gewinnen ist die Differenz bis 500 schon 50 Spiele. Und obwohl "Rot" bei 10.000 Spielen sehr nahe an den vorausgesagten Wahrscheinlichkeitswert seiner Gewinnchancen herankommt, der jetzt 5.000 Spiele beträgt, ist die absolute Ziffer der verlorenen Spiele nun auf 100 gestiegen. (Es sei dabei ausdrücklich daran erinnert, daß der Verlust von "Rot" nicht gegen die Gewinne von "Schwarz", sondern gegen den Wahrscheinlichkeitskoeffizienten der beiderseitigen Gewinnchancen aufgerechnet wird.)

Im engen Zusammenhang damit steht nun die Tatsache, daß, je länger das Spiel fortgesetzt wird, desto mehr die Wahrscheinlichkeit wächst, daß längere und immer längere Serien von ununterbrochenen "Rot"- oder "Schwarz"-Folgen auftreten können. Eine lange Serie der einen oder der anderen Farbe aber ist – absolut betrachtet – etwas Unwahrscheinliches. Wir sehen uns hier also dem höchst paradoxen Falle gegenüber, daß eine Ereignissituation, deren generelle Tendenz es ist, allgemein in immer wahrscheinlichere Zustände überzugehen, dabei zugleich die Bedingungen für das Auftreten immer unwahrscheinlicherer Individualgebiete (Serien) produziert. Das heißt, je mehr sich die Welt einem absolut wahrscheinlichen Zustand nähert, desto wahrscheinlicher wird auch das Auftreten von Teilkonstellationen von geradezu fantastischer Unwahrscheinlichkeit. Man muß sich einmal genau klar machen, was die erwähnte "Rot"Serie in Monte Carlo ontologisch bedeutet. Die beiderseitigen Chancen von "Rot" und "Schwarz" verhalten sich zueinander wie 1/1. Die Zahl der bisher in Monte Carlo gespielten Roulettespiele ist im Sinne der ontologischen Wahrscheinlichkeitskombinationen, mit denen wir in der Welt zu rechnen haben, einfach verschwindend klein, und doch ist bereits eine Situation aufgetreten, gegen deren Erscheinen eine generelle (nicht individuelle) Chance von 1 zu 4.330.094.592 spricht. Was das Auftreten von so absurd unwahrscheinlichen ontologischen Konstellationen wahrscheinlich macht, ist die Tatsache, daß die individuelle Chance für "Rot" auch in diesem Fall unveränderlich bei 1 zu 2 steht. Also auch das Allerunwahrscheinlichste hat eine ausgezeichnete Chance, daß es sich ereignen wird.

Das faktische Auftreten der Serien, die dem errechneten Wahrscheinlichkeitskoeffizienten scheinbar widersprechen, ist der Ausdruck der Freiheitsgrade, die in dem winzigen Wirklichkeitsausschnitt, den das Roulettespiel darstellt, involviert sind. Andererseits ist die generelle und unvermeidliche Tendenz der Situation in der Vermehrung und Bereicherung der Chancen, in immer wahrscheinlichere Gesamtzustände überzugehen eine Manifestation strengster Notwendigkeit. Die den Wahrscheinlichkeitsstrukturen innewohnende Notwendigkeit ist nicht weniger rigoros als die durch Kausalitätsreihen garantierte. Kraft ihrer größeren Komplexität aber erlaubt sie mehr Freiheitsgrade als die simplere Struktur des Kausalnexus.

Dieses Wachsen der Wahrscheinlichkeit großer individueller Serien mit der gleichzeitigen Tendenz des Gesamtzustandes, sich einem vollkommenen Wahrscheinlichkeitsgleichgewicht zu nähern, ist das, was wir als Äquivalenzrelation von Freiheit und Notwendigkeit bezeichnet haben. Über den Notwendigkeitscharakter der Entwicklung von unwahrscheinlicheren zu wahrscheinlicheren Gesamtzuständen braucht kaum ein Wort verloren zu werden, er ist mathematisch demonstrierbar. Es empfiehlt sich aber, eine Anmerkung darüber zu machen, auf

studienTEXT --- version aug.´09

welche Weise sich Freiheit in den wahrscheinlich-unwahrscheinlichen Zuständen der Serien äußert.

Wir haben oben darauf hingewiesen, daß eine Kausalreihe sich formal-logisch in nichts von einer beliebigen anderen Serie unterscheidet und deshalb als solche interpretiert werden muß. Nun ist es im Falle einer Kausalreihe der wahrscheinlichere Zustand, daß sie sich fortsetzt. Das liegt in ihrem Konstruktionsprinzip als Serie. In einer solchen Reihe werden ja ausdrücklich solche Ereignisse gesammelt, die dadurch charakterisiert sind, daß sie als Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind. Bricht also eine Kausalreihe ab wie beim Eintritt in atomare Dimensionen, so ist das eine Manifestation von Freiheit. Das Gegenbeispiel dazu sind unsere "Rot"-Serien im Roulette. Die generelle (nicht individuelle) "Erwartung" ist hier der Wahrscheinlichkeitskoeffizient von 1/2 für die individuelle Farbe; je länger sich also eine Serie einer Farbe aufbaut, desto weiter weicht sie von der Norm ab. Hier ist also Aufbau der Serie der strukturelle Ausdruck von Freiheit. In dem Augenblick, wo eine solche Serie abbricht, neigt sich die Ereigniskurve wieder den Bedingungen der Notwendigkeit zu.

In dieser Weltordnung, die in Wahrscheinlichkeitsserien interpretiert wird, hat Notwendigkeit nur eine Form: die generelle Tendenz des Überganges eines unwahrscheinlichen Zustandes in einen wahrscheinlicheren. Freiheit aber erscheint in doppelter Gestalt: einmal im Aufbau von Ereignisserien und das andere Mal in ihrem Abbruch. Ist eine Serie ein logisch wahrscheinlicherer Zustand als jede andere Ordnung, in die die Ereignisse übergehen können, dann manifestiert ihr Abbruch Freiheit. Repräsentiert eine Serie hingegen ein unwahrscheinlicheres Ordnungsprinzip als alle anderen, in die die Ereignisfolgen übergehen können, dann realisiert sich die Freiheit in der Beharrlichkeit, mit der sich ein solches unwahrscheinliches Gebilde fortsetzt.

Hier entwickelt sich ein sehr anderes Bild des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit, als es die klassische Tradition der Philosophie je gehabt hat. Das klassische Bild setzt eine strikt zweiwertige Wahrheitslogik voraus mit einer metaphysischen Koinzidenz des Positiven und Negativen. Folglich müssen auch Freiheit und Notwendigkeit metaphysisch identisch sein, und das heilige Ziel der Geschichte in den Augen aller großen Geschichtsphilosophen von St. Augustin bis Hegel ist, die empirische Notwendigkeit in göttliche Freiheit – die zugleich Gesetz ist – aufzulösen. Das heißt, je reiner in der Geschichte die Notwendigkeit wird, desto mehr gleicht sie sich der Freiheit an.

Eine solche metaphysische Entwicklung aber fordert einen einlinigen und einsinnigen Prozeß, der in der Natur durch die Alleinherrschaft des Kausalprinzips, in der Geschichte durch den Ablauf der historischen Zeit vertreten wird.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß diese klassischen Grundsätze der Metaphysik sich nicht mit den obigen auf dem Boden einer Wahrscheinlichkeitslogik von drei oder mehr Werten basierten Ausführungen vertragen. Die neuen Resultate weichen radikal von den alten ab, obwohl wir, um die Denkschwierigkeiten nicht allzugroß zu machen, als Denkmodell eine ursprünglich aristotelische Situation, den "Rot"-"Schwarz"-Wechsel bei der Roulette, benutzt haben. Aber schon hier im Bereich dieser elementaren Kategorien ist deutlich, daß die metaphysische These von der endgültigen Identität von Freiheit und Notwendigkeit sich nicht halten läßt. Wenigstens nicht in dem von der klassischen Tradition angenommenen absoluten Umfang. Sie gilt nur im Umkreis der durch die aristotelische Logik definierten Problematik. Deshalb ist sie nur genau so weit gültig wie diese Logik selber gilt.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Auf trans-aristotelischem Boden aber liegen die Dinge so: Je höhere Formen die Freiheit annimmt, das heißt, je wahrscheinlicher die Ereignisfolgen sind, von denen sie getragen wird, desto wahrscheinlicher und unvermeidlicher muß der Gesamtzustand der Wirklichkeit sein. Nur in den allerschwächsten und allerniedrigsten Zuständen fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen.

Nach klassischer Auffassung ist Notwendigkeit zuerst da. Nicht nur das: Sie ist auch von vornherein voll und ganz da. Die Freiheit aber entwickelt sich nachträglich an ihr, indem sie in den historischen Realisationsprozeß eintritt. Nach St. Augustin und Hegel ist die Welt seit Adam in ihrem Maß an Freiheit gewachsen, aber sie ist seither nicht notwendiger geworden. Notwendigkeit im Gegensatz zur Freiheit ist eine metaphysische Konstante.

Die Grundlagen des hier skizzierten neuen Weltbildes aber setzen voraus, daß Freiheit nur unter einer Voraussetzung wachsen kann, nämlich daß Notwendigkeit proportional mit ihr und im strikten Gegensatz zu ihr zunimmt. Nur strengere Notwendigkeiten gebären höhere Freiheiten. Damit entfernen sich Freiheit und Notwendigkeit im Verlaufe der Zeit immer weiter voneinander. Sie werden in ihren strukturellen Eigenschaften einander immer unähnlicher. Sie bleiben aneinander gebunden, aber nur so wie zwei entgegengesetzte Pole, deren wahre Existenz an ihrem absoluten Gegensatz hängt.

Im Gegensatz zu diesen neuen Perspektiven steht das zweite Zeitalter, das sich heute seinem Ende zuneigt, ganz im Zeichen der Logos-Theorie; gemäß dem spekulativen Wort aus dem Johannesevangelium: Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns (Ev. Joh. 1, 14). Das heißt, hier gilt als metaphysischer Sinn der Geschichte, daß der Geist und die Freiheit in die Materie eingegangen sind und sie schließlich in der Dimension der *civitas Dei* überwinden. Von da ab hat die Materie und die aus ihr gebaute empirische Welt keine Existenz mehr, denn:

Es sind die Reiche der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden,
Und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit (Offenbarung 11, 15).

Es findet also keine Trennung zwischen Geist und Materie mehr statt, und der Eingang des Logos in das "Fleisch" ist ewig.

Ein sehr wesentlicher Zug in dieser metaphysischen Konzeption ist die absolute Ohnmacht des "Fleisches", das lediglich als passives Medium dieses Selbstrealisationsprozesses des Geistes oder der Freiheit verstanden wird. Nachdem es diesen Dienst getan hat, wird es entweder in den Geist aufgesogen oder es zerfällt wesenlos ins Nichts.

> Denn alles Fleisch ist wie Gras, und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume
> Das Gras ist verdorret, und die Blume abgefallen;
> Aber des Herren Wort bleibt in Ewigkeit (Petrus 1, 24-25).

Dieses Thema der grundsätzlichen Entwertung der Welt *sub specie aeternitatis* kehrt immer wieder. Wir finden es nicht nur in der Logos-Religion des Christentums. Es entwickelt sich mit gleicher religiöser Intensität auch in der asiatischen Religiosität, in der buddhistischen Lehre von der Sūnyatā (Leerheit) oder früher schon in der Lehre von der māyā (Illusion der empirischen Realität), die sich in diesem philosophischen Sinne im indischen Geistesleben etwa seit der Zeit der Śvetāśvatara Upanishad findet.

Diese Entwertungstendenz der materiellen und der nur objektiven, das heißt gegenständlichen, Realität gehört in der einen oder der andren Weise zu der Grundhaltung aller regionalen Hochkulturen. Für den Primitiven ist die materielle Welt *mana* und damit eine magische, also letzten Endes metaphysische, Substanz. Das Metaphysische liegt nicht dahinter in einem projizierten Jenseits. Daß es Natur gibt und daß Ereignisse auftreten und daß Körper sichtbar sind, das sind die grundlegenden metaphysischen Tatsachen des primitiven Weltbildes. Echte transzendente Hinterwelten gibt es hier nicht.

studienTEXT --- version aug.´09

Im radikalen Gegensatz dazu glauben alle regionalen Hochkulturen – und das zeigt, daß sie alle ein und demselben historischen Niveau angehören – daß die empirische Vordergrundwelt nichts zählt. Sie ist nur der ganz indifferente Träger des Geistes. Aus sich selbst heraus gibt sie überhaupt keine metaphysischen Hinweise. Ihr Anspruch auf Realität ist trügerisch, und sie kann weder der Zeit noch der Askese oder anderen echt metaphysischen Kräften widerstehen. In einigen weltanschaulichen Varianten wird ihr höllischer Ursprung zugeschrieben; aber auch diese Perspektive wiegt leicht und hat den unvermeidlichen Charakter der Vorläufigkeit, da andererseits als ewiges Motiv der Glaube wiederkehrt, daß die Hölle am Ende aller Tage zu den Grenzen des Paradieses getan werde.

Diese Entwertung der empirischen Welt resultiert aus einer metaphysischen Haltung des Menschen, die auf die Epoche der regionalen Hochkulturen beschränkt ist und mit ihr verschwinden wird.

Wir haben uns auf den voraufgehenden Seiten so eingehend mit dem Verhältnis von Freiheit und empirischer Notwendigkeit beschäftigt, um zu zeigen, daß in den zukünftigen Weltanschauungen einer kommenden historischen Epoche diese radikale Scheidung von Diesseits und Jenseits bei gleichzeitiger radikaler Entwertung der einen Komponente nicht mehr möglich sein wird. Wir glauben, gezeigt zu haben, daß auf dem Boden der Serientheorie der Ereignisse Freiheit, das heißt das Unwahrscheinliche, sich nicht entwickeln kann, es sei denn, daß Notwendigkeit oder das Wahrscheinliche sich in gleicher Weise realisiert und sich in seinen Gegenkräften stärkt. Je weltüberwindender die Freiheit wird, um so unüberwindlicher wird zugleich die Welt. Ein Sieg der einen über die andere ist nicht das Ziel der Geschichte. Weder der säkularen noch der Heilsgeschichte. Umgekehrt sind die Worte des Apostels Paulus an die Korinther

> Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel?
> Hölle wo ist dein Sieg?
> Aber der Stachel des Todes ist die Sünde; die Kraft aber der
> Sünde ist das Gesetz (1. Kor. 15, 55-56).

der stärkste Ausdruck der Logos-Religion und ihrer schrankenlosen Entwertung alles Irdischen. Besonders interessant in dem obigen Paulus-Zitat ist der letzte Satz. Wenn wir ihm seinen Charakter als Werturteil nehmen und das Wort Sünde metaphysisch-sinngemäß ersetzen, dann kann er gelesen werden: Die Kraft aber des Irdischen ist das Gesetz (der Notwendigkeit).

Wir machen auf diesen Satz besonders aufmerksam, weil in ihm ein Unterton mitklingt, der über die Grenzen der ursprünglichen Logos-Religion hinausträgt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist hier vielleicht die historische Anmerkung angebracht, daß, wenn wir hier von der geschichtlichen Beschränkung der Logos Religion auf das Zeitalter der regionalen Hochkulturen sprechen und damit ein Ende dieses religiösen Phänomens prophezeien, nichts falscher wäre, als wenn der Leser glaubte, daß dies den historischen Untergang der christlichen Religion als solcher bedeutet. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Die Logos-Theorie bedeutet nur eine spezielle Interpretation des christlichen Glaubens. Sobald sie ihre historische Mission erfüllt hat, wird eine neue Deutung an ihre Stelle treten. Der Gedanke ist nicht neu. In modernen Zeiten ist Fichte sein bedeutendster Vertreter gewesen. Gestützt auf einige Stellen aus dem Johannesevangelium glaubt er, daß die der Logos-Religion folgende christliche Epoche die der Parakleten-Religion sein wird.[22]

Es ist sehr bezeichnend, daß nichts in Amerika, was aus der spirituellen Tradition der Alten Welt stammt, mit größerer Verständnislosigkeit registriert wird als die metaphysische

---

22 Das Thema des Parakleten hat der Verfasser abgehandelt in: Gotthard Günther und Helmut Schelsky: *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins*. Leipzig 1934 (Hirzel).

Entwertung des Diesseits. Da aber alle europäische sowohl wie asiatische Metaphysik zu ihrem Verständnis diesen moralisch-religiösen Wertakzent voraussetzt, ist der moderne Amerikaner zu Metaphysik in dem Sinn, wie diese Disziplin in der Epoche der regionalen Hochkulturen verstanden worden ist, vollkommen unfähig. In keinem amerikanischen Buch begegnen wir echter Transzendenz. *The pursuit of happiness* als ethische Diesseitsverpflichtung entkleidet alle Ideen von einem besseren Jenseits ihrer moralisch-metaphysischen Dignität.

Im Gegensatz zu der metaphysischen Tradition der regionalen Hochkulturen ist der primitiven Weltanschauung die Idee eines radikalen Transzendentalismus und die Vorstellung der hoffnungslosen Vorläufigkeit dieser Welt ganz fremd. Hier begegnen sich die primitive Mentalität und die moderne amerikanische Haltung, weshalb sich heute die Geschichte des menschlichen Bewußtseins, für die die westliche Hemisphäre im gegenwärtigen Zeitpunkt immer repräsentativer wird, in ihren ersten antizipierenden Vorbereitungen für ein drittes weltgeschichtliches Zeitalter wieder der größeren Allgemeinheit und fundamentaleren Bodenständigkeit primordialer Denkformen zuzuwenden beginnt.

studienTEXT --- version aug.´09

Unsere Betrachtungsweise ist jetzt so weit gediehen, daß wir einige Voraussagen über den allgemeinen Wissenschaftsbegriff, der in einer Kultur von planetarischen Ausmaßen maßgeblich sein wird, machen können. Die vorangehenden Kapitel und die in ihnen enthaltene Kritik des Kausalbegriffs haben gezeigt, daß Kausalreihen sehr spezielle Formen von (magischen) Serien sind. Sobald die Erkenntnis einmal allgemein genug geworden ist, wird sich das Denken (bereichert durch diese Reflexion auf die Kausalität) auf den Standpunkt der primitiv unentwickelten, aber soviel universaleren Weltanschauung der Serien- oder Reihentheorie zurückwenden und sich die jetzt zwingend gewordene Frage stellen: Ist die Kausalitätskategorie die einzig rationale Form exakten Denkens, die man aus dem undisziplinierten Reichtum primitiver Reihenmotive und dem ihnen anhängenden Zauber und Aberglauben herausheben und zur Grundlage eines exakten, materialen Wissenschaftsbegriffs machen kann?

Wer die voraufgehenden Seiten mit ausreichendem Verständnis gelesen hat, wird bereits von allein zur Verneinung dieser Frage gekommen sein. Welches Reihenprinzip aber wäre im Stande, die nächste rationale Kategorie zu liefern? Die Antwort auf diese zweite Frage erscheint schwierig, da sich uns eine transfinit-unendliche Menge von Ereigniskombinationen neben dem Kausalnexus zur Auswahl anbietet. Diese Schwierigkeit verschwindet aber sofort, wenn wir nur methodisch vorgehen und uns fragen, wie die ursprüngliche Auswahl der Kausalitätsserien vorgenommen worden ist. Ein kausaler Ereignisablauf ist, wie wir bereits feststellten, eine bevorzugte Serie, die nur ein absolutes Minimum an Freiheitsgraden enthält. Sie ist ursprünglich ausgewählt worden, weil man sogar glaubte, daß sie überhaupt keine Freiheitsgrade enthielte und daß sie damit aus dem Gesamtbereich aller Serien grundsätzlich herausfiele.

Wir wissen heute, daß das nicht der Fall ist. Kategorien ohne Freiheitsgrade können von einem endlichen, das heißt menschlichen Bewußtsein überhaupt nicht konzipiert werden. Das liegt sowohl im Wesen des Bewußtseins wie in dem der Kategorie. Auf dieser Tatsache beruht zum Beispiel die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Spiritualität, wie sie Hegel in seiner "Phänomenologie des Geistes" beschrieben hat. Eine Kausalitätsreihe ist aber in der Tat eine ausgezeichnete Serie, weil sich kein weiterer Serienbegriff definieren läßt, der ein noch geringeres Maß an Freiheitsgraden enthielte. Die Definition des Kausalbegriffs auf dem Boden der Serientheorie schließt das direkt aus. Diese Definition aber führt automatisch auf den Begriff einer zweiten ausgezeichneten Serie und weiter obendrein auf die Idee einer

systematischen Ordnung der Serien überhaupt. Wenn wir nämlich den Begriff einer Serie mit einem abstrakten Minimum von Freiheitsgraden definieren können, dann können wir ebensogut als zweite ausgezeichnete Serie den Begriff einer Ereignisreihe mit einem abstrakten Maximum von Freiheitsgraden konzipieren.

Wir wollen diese zweite ausgezeichnete Serie die magische Serie nennen, weil das Charakteristikum der magischen Vorstellungen des primitiven Menschen, das sie von den kausalwissenschaftlichen Vorstellungen der abendländischen Kultur unterscheidet, in dem Glauben an willkürliche, also freie, seelische Kräfte liegt, die den Ablauf von Ereignissen beeinflussen. Diese Kräfte werden dann in der Gestalt von Kobolden, Geistern, Seelen und Göttern personifiziert und machen in ihrer Gesamtheit das aus, was partiell überlegene Zeitalter später Aberglauben genannt haben.

Jedoch ist die Kritik, die hier Aberglauben! ruft eben nur partiell überlegen. Sie sieht nicht, daß auch in dem lächerlichsten Aberglauben ein logisch und erkenntnistheoretisch legitimes Motiv enthalten ist. Es liegt hier nämlich die zwar theoretisch nicht gewußte, dafür aber instinktiv und sicher gefühlte Einsicht zu Grunde, daß die Kausalität nicht die einzige materiale Kategorie ist, durch die "rationale" Erkenntnis der Außenwelt gewonnen werden kann und durch die Voraussagen über zukünftige Weltzustände möglich sind.

Wenn unser Denken nun nach einer Periode der zeitweiligen Überschätzung der Kausalität und ihres Geltungsbereiches zu der weiteren, wenn auch undisziplinierten Erkenntnishaltung des primitiven Bewußtseins provisorisch zurückkehrt, wird es zwar weder dessen primitive Gespenster, Geister und Götter übernehmen und nicht einmal die Idee von anonymen seelischen Kräften sich zu eigen machen – das ist alles wilde Mythologie – es wird aber zugeben, daß Ereignisfolgen in der Welt auch so interpretiert werden können, daß man in ihnen ein Maximum von Freiheitsgraden impliziert anstatt ein Minimum, wie es in der Kausaltheorie geschieht. Eine Ereignisserie mit einem Maximum von Freiheitsgraden ist eine solche, deren Unwahrscheinlichkeitskoeffizient sich absoluten Grenzwerten nähert. Dem Primitiven bleibt es dabei weiter unbenommen, den Anschein der Willkürlichkeit, der in der Unwahrscheinlichkeit der Serie liegt, mit der Unberechenbarkeit eines Koboldes oder Gottes zu identifizieren.

Worin sich nun die erkenntnistheoretische Haltung einer neuen Hochkultur, die diese primitiven Ansichten wieder aufnimmt und rehabilitiert, von dem ersten Zeitalter des primordialen Bewußtseins entscheidend abhebt und zugleich sich von den theoretischen Vorstellungen der regionalen Hochkulturen distanziert, das ist das überlegene Wissen, daß Serien mit einem beliebigen Maß von Freiheitsgraden theoretisch genau so gut beherrschbar und berechenbar sind wie simple Kausalitätsserien.

Die beiden ersten Zeitalter, das primitive sowohl wie das der regionalen Hochkulturen, sind sich darüber einig, daß Unwahrscheinlichkeit, die in diesem beiden Epochen gemeinsamen Glaubensstück stets als Willkür interpretiert wird, rational nicht durchschaubar sei. Das führt in der primitiven Ära zu dem Versuch, sie wenigstens rituell und im magischen Zauber zu beherrschen. In den regionalen Hochkulturen aber, in denen man mehr und mehr den Glauben an die Wirkung des Rituals und des Zaubers verliert, bemüht man sich in charakteristischer Weise, das Unwahrscheinliche selbst zu eliminieren und nur noch eine Welt gelten zu lassen, in der Kausalketten die einzigen Formen von Ereignisfolgen sind, die man wahrzunehmen hat, wenn man seine Umwelt verstehen und beherrschen will.

Für den neuen Rationalitätstypus aber, der sich in der Wahrscheinlichkeitsrechnung und -logik in seinen ersten Anfängen tastend herausbildet, kann bereits in diesem sehr frühen Stadium der Entwicklung seiner frischen Problematik mit aller Bestimmtheit das eine gesagt werden: Ob ein Weltzustand extrem wahrscheinlich oder extrem unwahrscheinlich in seinem Ablauf ist, ist für die neuen Rechnungsmethoden ganz gleichgültig. Zu behaupten, daß das Wahrscheinliche rationaler sei als das Unwahrscheinliche und deshalb genauer in mathematischen Gesetzen

studienTEXT --- version aug.'09

formulierbar sei, ist etwa dasselbe, wie wenn jemand in klassischer Elementarmathematik behaupten wollte, man könne genauer mit positiven als mit negativen Zahlen rechnen, weil nur das Positive durchgehend rational sei, das Negative aber immer eine "irrationale" Komponente enthielte. Stimmt ganz genau, und doch kann man mit beiden Zahlensorten gleich gut rechnen – wie jeder Schuljunge weiß.

Für das weltanschauliche Bewußtsein einer kommenden Kulturstufe wird also der Kausalnexus nicht mehr wie für uns das einzige Realitätsschema sein, in dem sich Wirklichkeitsvorgänge abspielen. Der Kausalserie an die Seite wird die "magische" Grenzserie treten als komplementäres Realitätsschema. Beide aber werden nur Limesbedingungen eines allgemeinen Systems der Serien sein, in dem die einzelnen Schemata von Ereignisfolgen gemäß ihrem geringeren oder größeren Gehalt an Freiheitsgraden progressiv geordnet sein werden.

Es ist selbstverständlich, daß ein solches neues erkenntnistheoretisches System des wissenschaftlichen Denkens neue wissenschaftliche Disziplinen und vor allem neue Formen der Technik verlangt. Darüber später mehr. Vorerst müssen wir uns mit der Frage beschäftigen: Existieren in der Welt tatsächlich die ontologischen Voraussetzungen für prinzipiell neue Wissenschaftsformen, oder würde es nicht vielleicht genügen, das existierende kausale Denken und die auf ihm beruhenden wissenschaftlichen Disziplinen weiter zu verfeinern, um damit allen möglichen Formen und Forderungen künftiger historischer Entwicklungen mit ausreichenden Mitteln zu begegnen?

Die Frage ist gleichwertig der viel einfacheren: Gibt es in der Welt außer der dinglichen Kausalität noch andere dingliche Prinzipien, die reelle physische Wirksamkeiten haben und die zu der dauernden Veränderung der Welt faktisch beitragen? Wenn so etwas wirklich vorhanden ist, dann würde die einseitige Kausalitätsorientierung des Menschen in der Tat bedeuten, daß er kein richtiges Bild von der Wirklichkeit hat und daß wesentliche Seiten des Realitätszusammenhangs ihm entgehen müssen, weil die kausal-interpretierende Form seines Erkennens es für ihn unmöglich macht, diese Seiten auch nur wahrzunehmen.

Das praktische Problem, um das es sich dabei handelt, ist dasjenige, ob es möglich ist, Serien aufzufinden, die an Konstanz, Dauer und Stetigkeit den Kausalserien annähernd ebenbürtig sind. Denn es ist selbstverständlich, daß wissenschaftliche Voraussagen nur auf der Basis von Serien gemacht werden können, die eine ausreichende Dauer besitzen, und daß praktische Techniken nicht kausaler Natur nur soweit möglich sind, als wir mit Ereignissen von genügender Stetigkeit rechnen können. Dieser Fragenkomplex ist in dem Augenblick zufriedenstellend beantwortet, in dem es uns gelingt, auf das unzweifelhafte Vorhandensein auch nur einer solchen Serie, die über die verlangten Eigenschaften verfügt, hinweisen zu können. Denn gibt es eine, dann gibt es grundsätzlich beliebig viele.

Nun kann eine solche Serie, die ein praktisches Maximum an Freiheitsgraden enthalten muß, in der Tat als vorhanden deduziert werden, denn ihr bisheriges Resultat ist eine existierende, unzweifelhafte Tatsache. Wir meinen die Tatsache der Existenz des Menschen. Es ist von Arnold Gehlen erst kürzlich im Anschluß an die Kategorienlehre Nicolai Hartmanns und eine Bemerkung dieses Gelehrten, daß das Auftreten von Leben im Weltall an Bedingungen gebunden ist, von denen einzusehen ist, daß sie nur als seltene Ausnahmen existieren können, sehr prinzipiell betont worden, daß der Mensch ein außerordentlich unwahrscheinliches Realitätsgebilde ist. Die ontologische Entwicklung, die zu dem Erscheinen des Menschen geführt hat, muß durch Stadien von sehr niedrigem Wahrscheinlichkeitswert gelaufen sein. Doch geben wir Gehlen zum Unwahrscheinlichkeitsproblem im Thema von der Existenz des Menschen selbst das Wort. Er bemerkt: "Es sieht so aus, als ob unwahrscheinliche Bedingungen der je niederen Schicht erfüllt sein müssen, wenn die Phänomene der höheren eintreten sollen. So würde die Sonderstellung des Menschen eine ontologische Dignität haben. Sie ist nämlich schon eine organbiologische Unwahrscheinlichkeit, und diese exzeptionelle Organisation mußte erst erreicht sein, wenn in einer unableitbaren Weise die höheren

studienTEXT --- version aug.'09

studienTEXT --- version aug.´09

Kategorien sich manifestieren sollten. Weiter läßt sich wahrscheinlich machen, daß die Vielheit und Divergenz menschlicher Antriebe es im allgemeinen nur zu unstabilen sozialen Gefügen kommen lassen, so daß die Bedingungen hoher Kulturschöpfungen in einem unwahrscheinlichen Gleichgewichtszustand vieler Unstabilitäten lägen." (*Der Mensch*, Bonn 1950, S. 72)

Unseres Wissens ist hier die Bedeutung des Wahrscheinlichkeitsproblems für das Thema "Mensch" und "menschliche Natur" zum ersten Mal grundsätzlich als solches erkannt worden. Dieser Fragenkomplex aber hat neben der Unwahrscheinlichkeit der Existenz des Menschen und der aus dieser Unwahrscheinlichkeit resultierenden (wie Gehlen richtig gesehen hat) beträchtlichen Unstabilität spezifischer Kultur- und Geschichtsformen noch eine u.W. von niemanden bisher bemerkte komplementäre Seite. Es ist gewiß außerordentlich merkwürdig und erstaunlich, daß so etwas absurd Unwahrscheinliches wie der Mensch und seine Geschichte überhaupt in Existenz getreten ist. Noch erstaunlicher aber ist die unerhörte Stabilität und Konstanz der unwahrscheinlichen Ereignisserie, die zu der schließlichen Erscheinung des Menschen geführt hat. Man muß sich nämlich einmal fragen, wann diese unwahrscheinliche Ereignisserie eigentlich begonnen hat. Darauf gibt es nur eine überraschende Antwort: Wenn *alle* Kausalserien in ihren Grenzfällen Freiheitsgrade enthalten, das heißt, also ihre Wahrscheinlichkeit durch unwahrscheinliche Limessituationen gebunden ist, dann muß die fundamentale Ereignisserie, die zu dem Phänomen "Leben" und schließlich zur Erscheinung des Menschen geführt hat, ebenso alt wie die ältesten Kausalserien sein. Das ist logisch notwendig. Denn jeder spätere Freiheitsgrad muß auf einen früheren serienmäßig (nicht kausal) rückführbar sein. Wo aber Kausalität überhaupt gegeben ist, da sind rechnerisch auch schon Freiheitsgrade gegeben. Das fordert die statistische Interpretation des Kausalprinzips.

Nun aber beruhen unsere Voraussagemöglichkeiten zukünftiger Ereignisse und Weltkonstellationen auf der durchgehenden Konstanz des Kausalnexus. Das heißt, wir sind, praktisch betrachtet, absolut sicher, daß Kausalitätsserien prinzipiell nicht abbrechen und höchstens durch andere konvergierende Serien gleicher Struktur in ihrem weiteren Verlauf modifiziert werden können. Weil wir also ganz sicher sind, daß sie nicht abbrechen, können wir auf ihrer Grundlage Voraussagen machen. Andrerseits aber ermöglichen sie nur einen gewissen Typ von Voraussage. Ihre Tendenz, Weltzustände von immer größerer und größerer Wahrscheinlichkeit zu produzieren, erlaubt uns auch nur mit ihrer Hilfe Weltzustände vorauszusagen, die wahrscheinlicher sind als der, in dem wir die Aussage machen. Das Gegenteil ist ganz unmöglich. "Für die Zukunft kann man nur prophezeien, daß etwas Wahrscheinlicheres da sein wird."[23]

Andererseits aber haben wir festgestellt, daß die "magische" oder Lebensserie dieselbe Konstanz wie die Kausalitätsserie haben muß. Das heißt, wir können ebenso sicher sein, daß sie nicht abbrechen, sondern genau solange weiter gehen wird wie ihre Komplementärserie. Soweit allgemeine Konstanz eine notwendige Basis für Voraussagen ist, lassen sich also auch vermittels einer Serie, die hohe Freiheitsgrade involviert, Aussagen über Künftiges machen. Man muß sich nur gewärtig halten, daß solche Aussagen ganz grundsätzlich in Struktur und Bedeutung von kausalorientierten Behauptungen abweichen müssen. Vermittels der letzteren kann nur derjenige zukünftige Zustand der Welt ins erkennende Bewußtsein gehoben werden, der wahrscheinlicher als der gegenwärtige ist. Das ist aber nur ein begrenzter Ausschnitt aus der Wirklichkeit.

---

23 C.F. von Weizsäcker: *Die Geschichte der Natur*, Zürich 1948, S. 82. Diese Aussage ist allgemein richtig, wenn man voraussetzt, wie v.W. das selbstverständlich tut, daß Kausalität das einzige Realgesetz ist, das sich in der Welt in nachweisbaren Wirkungen äußert. Sie bleibt partiell richtig – für den isolierten Kausalitätsbereich, wenn man noch ein zweites Realgesetz mit einem Maximum von Freiheitsgraden annimmt.

studienTEXT --- version aug.´09

Umgekehrt wird die Konstanz der magischen Serie nur Voraussagen auf einen Zustand der Welt erlauben, der unwahrscheinlicher ist als der vorangehende. Daß wir das heute noch nicht können, hat seinen Grund darin, daß Konstanz zwar notwendige, aber nicht zureichende Voraussetzung für unsere subjektive Kapazität ist, solche Voraussagen zu machen. Wir sind im Falle der Kausalität besser dran, weil wir durch jahrtausendelanges Training des theoretischen Bewußtseins in dieser Richtung gelernt haben zu sehen, was diese Konstanz aufrecht erhält. Wir nennen den hier obwaltenden Zwang zur Konstanz "physisch". Wir kennen aber noch nicht die Natur des Zwanges zur Konstanz, der in der komplementären magischen Serie eingebaut ist. Wir können nur vermuten, daß er statt "physisch" vielleicht "funktionell" oder "strukturell" verstanden werden muß. Daß er aber da ist und daß seine rationale Natur nur auf Entdeckung wartet, daran kann kein Zweifel sein. Denn seine Wirkungen existieren.

Gelegentlich ist ein Zipfel des Schleiers, der über dem Geheimnis liegt, schon leicht gelüftet worden, wenn von Weizsäcker bereits in physikalischen Bereichen vom "Kontinuitätsprinzip der Gestaltenentstehung" spricht. "Eine Gestalt ist ein unwahrscheinlicher Zustand, denn sie ist eine Form der Ordnung." Und der Weg, der in der Entstehung unseres Universums von den kosmischen Wolken "über die Rotationsfiguren zu den Kugeln (geht), ist ein Weg von der Unordnung zur Ordnung, vom Chaos zur Gestalt." (A.a.O., S. 80) Soviel läßt sich also schon in rein physikalischen Bereichen, wo die Substanz der Freiheit am allerdünnsten ist, bemerken.

Andererseits geht die Entwicklung der physischen Welt unvermeidlich auf ein thermodynamisches Gleichgewicht zu, das heißt auf immer wahrscheinlichere und noch wahrscheinlichere Zustände. Wir können also schon in dem rein physischen Ablauf der Prozesse in unserem Universum zwei dominierende gegenläufige Tendenzen beobachten. Einmal die allgemeine Progression von unwahrscheinlicheren zu wahrscheinlicheren Weltzuständen und zweitens die individualisierende Progression vom wahrscheinlichen Chaos zur unwahrscheinlichen Gestalt und Ordnung. Dabei tritt der ganze Umfang der wirksamen Realität dieser zweiten Progression nirgends ausreichend in unser erkennendes Bewußtsein, weil wir bisher beide Weltserien gemeinsam unter dem Denkschema der Kausalität betrachtet und interpretiert haben. Damit aber wird der einen und nicht beiden Seiten Gerechtigkeit angetan.

Der Zweck dieser letzten Ausführungen lag in der Absicht zu demonstrieren, daß es neben der Weltserie der Kausalität mindestens noch eine Ereignisserie von ebenbürtiger Konstanz und damit gleichwertiger Erkenntnisbedeutung gibt. Wenn das aber der Fall ist, dann wird die vorläufige Kontinuität unserer Wissenschaftstradition in unmittelbarer Zukunft einen Abbruch erleiden. Eine künftige planetarische Hochkultur wird ihre Wissenschaftstradition mit einer Zweiheit fundamentaler Erkenntnismotive beginnen; erstens mit einem re-definierten, an einem universalen Wahrscheinlichkeitskoeffizienten orientierten Kausalitätsbegriff und zweitens mit einem allgemeinen, magischen Serienbegriff, der zur theoretischen Interpretation aller derjenigen Phänomene dienen soll, denen gegenüber selbst eine auf Wahrscheinlichkeit statt auf Wahrheit abgestellte Kausalitätskategorie versagt.

Diese Doppelspurigkeit der Verhaltungsweisen des Bewußtseins ist die Grunddominante, die das Leben der primitiven Völker beherrschte[24] und die den strukturellen Rahmen für die

24 Dieses Doppelgesicht wird von Malinowski folgendermaßen in Bezug auf magische Verhaltenszuweisungen und ihre Grenzen beschrieben: "A careful study of the contextual influence of magic would reveal first and foremost that magic never encroaches an the technique or subject of matter of practical work. Whenever in a culture full technical control has been achieved over certain processes. Thus, for instance magic never occurs in fire-making, or in the production of stone implements, in the making of pottery, in cooking, in cleaning, or in washing. But in any type of activity where chance and uncontrollable forces are likely to upset human reckoning, magic invariably comes in. Thus in war and in courtship, in pursuits dependent an rain and drought, wind and tide, we have inevitably magic beliefs and ritual. A careful und close analysis of the relations between magical acts and practical work reveals, moreover, that, psychologically, magic leads to the mental integration of the individual, by establishing the positive diathesis of optimism and confidence in success ... Magic, in short, is a supernatural technique by which man can, in his conceit, bring about all

umfangreichen Erlebnismöglichkeiten des Menschen der ersten Geschichtsepoche gegenüber der enggebundenen seelischen Begrenzung des erlebenden Ichs in den Hochkulturen abgibt.

Die Erweiterung des geistigen Gesichtskreises sowohl wie neue technische Forderungen wird die Konsequenz im Gefolge haben, daß die seelische Struktur der Kultur eines beginnenden Zeitalters äußerlich viel mehr der Mentalität des primitiven Menschen ähneln wird als dem spirituellen Klima der regierenden Hochkulturen. Die in der abendländischen Zivilisation schließlich erreichte Einheit des technischen Verhaltens wird vorläufig wieder verloren gehen, um einer doppelspurigen Technik mit heute noch unübersehbaren instrumentellen Methoden, aber auch ebenso unübersehbaren rationalen Konflikten Platz zu machen.

Immerhin kann die dringende Notwendigkeit einer grundsätzlich neuen Idee der möglichen Naturbeherrschung und daraus resultierenden Technik leicht eingesehen werden, wenn wir uns jetzt die tiefer liegenden metaphysischen Perspektiven eines solchen neuen Zeitalters zu vergegenwärtigen suchen.

studienTEXT --- version aug.´09

that which his rational techniques fails to accomplish." B. Malinowski, *The Dynamics of Cultural Change*, Yale University Press 1945. S. 48 f. Die Doppelspurigkeit des primitiven Bewußtseins in der Welt ist hier sehr treffend beschrieben. Charakteristisch für seine Wissenschaftstradition ist das Urteil des Autors, daß nur kausal orientierte Techniken "rational" sind.

studienTEXT --- version aug.´09

Mappe B

Die Ausbreitung des Menschen in eine physiognomisch einheitliche, planetarische Landschaft und die Verwandlung der heutigen Weltozeane in seelisch beherrschbare "Binnenmeere" wird, für den gegenwärtigen Menschen schwer vorstellbar, grundlegende Strukturveränderungen in der Seele des Einzelnen sowohl wie im Gesamtbewußtsein der Rasse mit sich bringen. Man wird sehr neuartige und biegsamere Erlebniskapazitäten brauchen, wenn zum ersten Mal der die Erde unmittelbar umgebende solare Gürtel des kosmischen Raums zur benachbarten Landschaft wird

Um zu verstehen, welche seelischen Metamorphosen im Menschen einer solchen enormen Erweiterung der "irdischen" Existenzdimension vorangehen müssen, ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die klassische Mythologie zu werfen und ein wenig auf die sie begleitenden metaphysisch-geographischen und -kosmografischen Vorstellungen einzugehen. Dabei wollen wir, um das Verständnis der kommenden Ausführungen etwas zu erleichtern, sofort ihr etwas ungewöhnliches Endergebnis vorwegnehmen: Der kosmische Raum konnte in früheren Zeiten überhaupt nicht als unabhängige "physische" Landschaft von eigener Physiognomie betrachtet werden, weil er als optische Perspektive ganz und gar zur Sphäre des Irdischen im ursprünglichen Sinn des Wortes, das heißt zur Erde und zur (erweiterten) Erdlandschaft gehörte. Wenn sich die menschliche Einbildungskraft aber vorstellte, daß sie sich räumlich aus der Erdlandschaft hinausbewegte, dann betrat sie in der Phantasie nicht andere materielle benachbarte Raumlandschaften von gleicher Existenzqualität wie die irdische, sondern dann drang sie unmittelbar aus der physischen Daseinsdimension in metaphysische, transzendente Regionen ein.

Für diese Vorstellungen grenzte das Physische räumlich an das Metaphysische. Der Raum selbst war ja nach Platos "Timaios" eine quasi-metaphysische Instanz, da er das Nichts, also einen transzendentalen Indifferenzzustand darstellte. Physisches und Metaphysisches wohnten nebeneinander im Nichts und ihr Unterschied war keine xxx, sondern nur kleinere oder größere räumliche Distanz vom Auge und vom Bewußtsein des Menschen. Alles Entferntere, soweit es sich nicht physisch unmittelbar betätigte, wie die Nachbarn, die jenseits der Grenze wohnten, glitt unvermerkbar über ins Transzendente.

Wesentlich für diese Weltanschauung war, daß die Erdlandschaft, abgesehen von ihrer strengen horizontalen Begrenzung, deren Eigentümlichkeiten wir weiter oben ausführlicher behandelt haben, als eine einfach zweidimensionale Daseinsebene erlebt wurde. Und zwar war es eine Ebene im mathematisch genauen Sinn des Wortes. Erhob man sich auch nur im Geringsten über sie oder drang man in Höhlen und unterirdischen Gängen auch nur ein weniges unter ihre Oberfläche, so begann schon der Abweg ins Jenseits.

In den Höhlen lauerten Drachen; sie am stärksten noch im Kontakt mit dem Menschlichen, das sie dauernd bedrohten und mit dem sie die irdische Lust an der Anhäufung von Schätzen teilten. In den tieferen Schächten pochten und hämmerten spannenlange Wesen, die Zwerge, und gingen ihren, den Bewohnern der Oberfläche ganz unverständlichen, Geschäften nach. Sie besaßen geheimnisvolle Kräfte der Verwandlung und der Bindung, und wenig mehr als das Schmiedehandwerk – mit seiner symbolischen Beziehung zur Ehe – hatte der Mensch von ihnen erlernt. Unmittelbar durch ihr Reich und ganz in die Breite unter der ganzen Erdoberfläche, überall wo Pflanzen und Bäume ihre Wurzeln in den nährenden Boden senkten, erstreckte sich das Reich der Demeter und anderer Erdmütter.

Ganz das Gleiche galt vom Wasser. Auch seine Tiefen bargen mystische Geheimnisse. Nur auf seiner Oberfläche war der Mensch erlaubt und eben geduldet. In den Wellen und unter ihnen spielten Tritonen und Nereiden und die ganze Hierarchie der Meeresgottheiten ihre Herrschaft in immer tiefere Wasserschichten ausdehnend bis zu dem flüssigen Palast des Poseidon, dem

obersten Gott aller Meere und dem ebenbürtigen Gatten der Erdmutter. Unter dem Palast aber lauerte im schlammigen Ozeanboden Leviathan, das Ungeheuer des uferlosen Weltozeans.

Von diesen immer noch oberen Schichten des befruchtenden Wassers und der fruchttragenden Erde liefen Beziehungen in noch abgründigere, der Oberfläche noch mehr entfremdete Tiefenschichten. Denn das Wesen der Bewohner dieser unterirdischen Räume war nur zum geringsten Teil der Oberfläche und dem Licht zugewandt. Die eigentliche Existenz dieser geheimnisvollen Wesen wies in noch größere Tiefen. Hatte doch Demeter ihre Tochter aus der Ehe mit dem Meergott dem Herren der letzten Unterwelt, dem Hades, in die Ehe gegeben. Und durch Spalten und Ritzen im Boden des Ozeans ergossen sich Ströme in noch entferntere Tiefen, in eine neue unterirdische Dimension, wo die Totenflüsse des Styx, des Acheron, des Cocytus und des Phlegeton durch ihre traurigen Täler fließen und wo Lethes stille Gewässer den lebenden Wesen das Teuerste, das sie hier noch mit den Regionen des Lichts verbinden könnte, die Erinnerung, raubt. Wer aber alles vergißt, hat keine lebende Seele mehr, denn das Leben der Seele ist Erinnerung.

Jenseits der Totenflüsse aber öffneten sich die wesen- und grundlosen Abgründe des Hades, vor denen alles Denken und Vorstellen versagt. Denn nur lebendige Seelen können sich Bilder machen von dem, was ist. Denn Bilder sind Erinnerung. Aber keine Seele hat die Abstürze jenseits von Lehte jemals durchmessen und erinnert. Nur die wortlose Klage der Proserpina steigt manchmal in verhallenden Lauten aus der absoluten Schwärze jener Tiefen herauf – so sagen wenigstens die Bewohner der Oberfläche.

Nichts als die genaue Oberfläche der Erde war die Heimat und Existenzebene des Menschen. Und selbst sie war ein äußerst prekärer Aufenthaltsort. Speziell zur Nachtzeit gewannen die Unterirdischen Herrschaft über sie. Über den Sümpfen tanzten Irrlichter, an den Kreuzwegen lauerten Unholde und über den nachtfeuchten Wiesen schwebten Erlkönigs Töchter. Es war nicht geraten, nach Einbrechen der Dunkelheit über Land zu gehen. Gefahren des Leibes und viel mehr noch der Seele drohten überall. Zwar verscheuchte der erste Hahnenschrei die Nachtgespenster, aber auch am Tag war die menschliche Welt ein von fremden Wesenheiten belagerter Platz. Faune trieben ihr Unwesen im Walde, Quellnymphen bewegten sich fischgleich durch das springende Wasser und aus dem Schilfrohr raschelten Stimmen mit einer monotonen Eindringlichkeit, die die menschliche Seele ängstigte. Dies waren alles Realitäten, der Faun, das Einhorn und das auf den Baumstümpfen hockende Hutzelmännchen. Kein Zweifel, daß sie wirklich waren; konnte man sie doch gerade noch aus dem äußersten Winkel des Auges sehen, wirklich sehen. Wandte man ihnen aber das volle Auge zu, dann bewiesen sie ihre geisterhafte Macht und verwandelten sich in ein Stück bloßer Natur. Beim nähen Zusehen war das silbergraue Fell des Einhorns nur das Spiel des Sonnenlichts zwischen den Baumstämmen, und das Hutzelmännchen hatte sich in einen knorrigen Holzblock, der noch vom letzten Baumfällen im Moose lag, zurückgezogen. Die Realität der Geister aber war unbezweifelbar, hatte sie doch das Auge gerade noch für einen flüchtigen Augenblick erwischt, ehe sie verschwanden. Und gaben nicht die schneller schlagenden Pulse und der "panische" Schreck, der sekundenlang unbegreiflich durchs Herz gezuckt war, noch deutlicheres Zeugnis von ihrer unheimliche Kräfte ausstrahlenden Gegenwart!

Immerhin, man besaß das Auge und das Licht des Auges als Waffe, mit dem man die unholden Wesen bannen konnte. Der Blick und das Licht hatten geheimnisvolle Kräfte. Und das Licht kam von Oben. Licht war der metaphysische Schlüssel zu den Räumen und Dimensionen, die sich über der Erdoberfläche wölbten. Letztere war nur der Rendevous-Platz der unteren und der oberen Mächte. Oben und Unten war alles entschieden und eindeutig. Die Tiefe war farblos und schwarz und die ätherischen Regionen waren reines und farbloses Licht. In der Mitte aber, wo sich Höhe und Tiefe begegneten, brach sich das Licht in sinnlich gesättigten Farben und spielte in düsteren und heiter lockenden Tönen in den Gewändern Morphos, der Göttin der sich ewig wandelnden Gestalt. Die irdische Mitte war die Region der Entscheidungen, deshalb war

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

in ihr nichts entschieden. Die Geister, die hier dauernd hausten, Kobolde, Trolle, Genien, Elfen, Sylphen, Hutzelmännchen, Leprechaune und der Rübezahl, spiegelten diese Entscheidungslosigkeit. Sie waren launisch und unberechenbar. Erst führten sie den Menschen zu vergrabenen Schätzen und dann verwandelten sie alle Goldstücke in dürres Laub.

Der Mensch aber bedarf der Entscheidung, und so sehnt er sich nach Erlösung aus dieser Welt. Deshalb richtet er den Blick nach oben, von wo ihm das Licht seiner Augen gekommen ist. Und so wie der Weg in die Tiefe sofort in geisterhafte, metaphysische Bereiche führte, so führte der Aufstieg nach oben in gleichem Rhythmus aus der empirischen Wirklichkeit hinaus. Daedalus, der erste Mensch, der sich in den Luftraum zu erheben wagte, war durch den Verlust des geliebten Kindes dafür gestraft worden. Und Phaeton, obwohl väterlicherseits von göttlicher Abstammung, war mit dem Sonnenwagen zu Tode gestürzt, weil das mütterliche Blut, das die Höhe nicht ertragen konnte, ihn unerbittlich zur Erde zurückzog.

Denn gleich über der Erdoberfläche begann die "sublunare" Sphäre der niederen Geister des Luftraums, die sich hinauf bis zur Mondbahn erstreckte. Jenseits folgte das Reich der Planetengötter, das durch die Sonnenbahn in das untere Reich von Merkur und Venus und das obere Reich der höheren Götter Mars, Jupiter und Saturn eingeteilt wurde. Ihr mächtiger Einfluß beherrschte das niedere sublunare Leben, und zugleich waren sie eifersüchtige Wächter der Wege, die in die göttliche Fülle des Pleroma führten. Wölbte sich doch über ihnen als letzte sichtbare Form der Existenz nur noch die dünne Schale der Fixsternsphäre, und jenseits begann die Welt der ewigen Bilder und Archetypen, die in platonischer Sprache Ideen genannt werden.

Jenseits der Ideenwelt strahlten schließlich noch die unirdischen Lichtbahnen des Logos und wiesen in unfaßliche Fernen, in denen sich das absolute Licht des Pleroma, das heißt des göttlichen Geistes, verborgen hält.

Für dieses Weltbild, dessen letzte theoretische und emotionale Konsequenzen wir erst heute langsam zu überwinden beginnen – dem System des Kopernikus liegt noch die Anschauung zu Grunde, daß das Universum eine vollkommene Sphäre sei – war die irdische Welt des Menschen nur eine hauchdünne Existenzebene zwischen dem dunklen Unten und dem erlösenden Oben. Menschliche Existenz haben und in einer menschlichen Landschaft wohnen, hieß auf der kritischen Grenzlinie zwischen entgegengesetzten metaphysischen Kräften sich bewegen. Es war ein enorm anthropozentrisches Weltbild, für das der Landschaftscharakter und seine empirisch-physische Realität um so mehr abnahm, je weiter man sich von der Daseinsebene des Menschen entfernte. Das galt sowohl von der Richtung nach oben wie der entgegengesetzten nach unten. Denn auch die dem Geist ganz entgegengesetzte, tote Materie war nicht real in einem praktischen, empirischen Sinn. Sie war nur notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für empirisch-sinnliche Realität der irdischen Welt.

Irdisch wirklich war nur die Mitte. Der Weltraum draußen war es nicht!

Einen repräsentativen Aufriß dieses empirischen Realitätsbewußtseins gibt das gnostische Weltschema.

Gott
Geist
Logos + Geist
Sinnenseele + Logos + Geist
Ernäherungsseele + Sinnenseele + Logos + Geist
Materie + Ernährungsseele + Sinnenseele + Logos + Geist
(Materie + Ernährungsseele + Sinnenseele + Logos)
Materie + Ernährungsseele + Sinnenseele
Materie + Ernährungsseele
Materie
Tod

studienTEXT --- version aug.´09

Volle irdische Realität kommt nach diesem Schema[25] nur der Ebene zu, deren existentielle Spannweite die absoluten Gegensätze von Materie und Geist, das heißt von Gott und Tod umfaßt. Der niedere, noch nicht vom Geist berührte Mensch hat noch nicht seine volle empirische Wirklichkeit erreicht, und unmittelbar oberhalb des fünffaltigen Menschen verdünnt sich die Daseinsmöglichkeit bereits gefährlich. Die untere Welt ist für den Menschen in progressiven Stadien weniger und weniger erlebbar, weil erst der Geist und dann der Logos, dann die Sinnenseele fehlt. Im Himmelsraum aber fehlt die Materie, auf die der Mensch seine Füße setzen kann, und wenn auf der nächsten Stufe auch die Ernährungsseele sich auflöst, ist der letzte Rest menschliches Existenzbedingungen aufgehoben. In den kosmischen Raum kann man also nicht vordringen, weil das keinen Schritt in eine andere "irdische" Raumlandschaft, sondern einen Übergang ins Jenseits, ins Metaphysische bedeutet. Das aber ist dem sterblichen Menschen versagt.

Die äußersten theoretischen Grenzen des menschlichen Vordringens werden gelegentlich mit dem vollen Umfang der sublunaren Luftsphäre, die angeblich bis an den Mond reicht, gleichgesetzt. Wenigstens geschieht das in dem satirischen Bericht einer Mondreise, die Lucian von Samosata im zweiten Jahrhundert n. Chr. geschrieben hat. Wie wenig echtes Raumbewußtsein sich aber in der Lucianischen Erzählung widerspiegelt -abgesehen davon, daß sie gar nicht ernst gemeint ist – geht daraus hervor, daß die ganze Reiseroute innerhalb des Luftraums der Erde bleibt. Trotzdem aber werden die Plejaden und andere stellare Gebilde der Milchstraße passiert. So etwas aber wußte man zu Lucians Zeiten schon viel, viel besser.

Lucians Mondreise wurde als das aufgenommen, als was sie beabsichtigt war, als ein literarischer Scherz. Es gab für diese Zeit und alle kommenden Jahrhunderte bis zur Neuzeit hin nur einen Weg in kosmische Regionen aufzusteigen: die "Himmelsleiter". Sie ist jedermann bekannt aus der Vision Jakobs:

> Und ihm träumete; und siehe eine Leiter stund auf Erden,
> die rührete mit der Spitze an den Himmel, und siehe,
> die Engel Gottes steigen dran auf und nieder;
> und der Herr stund oben drauf (1. Mose 28, 11-12).

Dieses Traumbild hat für eine ganze historische Epoche den geistigen Schlüssel abgegeben, vermittels dessen Wirklichkeit verstanden wurde. Nach ihm wurden die "Geistigen Tafeln" (xxx) des Johannes Klimax in der lateinischen Übersetzung "Scala Paradisi" (d.h. Himmelsleiter) genannt. Auf dasselbe geht die "Himmelsleiter des Schweigens" des Jamblichus zurück und ebenso die hierarchische Himmelsleiter des Dionysius Areopagita, die tief aus der irdischen Institution der sichtbaren Kirche auf Erden auf immer höheren Rängen und Stufen bis in die Bereiche des unsichtbaren Gottes aufsteigt.

Denn die physische Existenz des Menschen und seiner Umwelt war nichts in sich selber. Man empfand und wertete sie nur als ein Sprungbrett zu Höherem oder als die gefährliche Klippe, von der der Absturz in unsagbare Abgründe drohte. Die natürlichen Eingebungen des Körpers erlebte man als phantastische Wege zum Nichts und zum Tode; und alle menschliche Tätigkeit, mit Ausnahme eines winzigen, sich dauernd verengenden Bereiches indifferenter Handlungen, stand entweder unter einem primordialen Fluch (wie die Wollust) oder entfaltete sich in der Würde höherer sakraler Bestimmung. Unter der Anruflang der höchsten Namen und mit einer Andacht, von der wir heute nichts mehr wissen, begab man sich, zum Beispiel, an das Amt des

---

25 Wir haben diesen Aufriß Hans Leisegangs gründlichem Buch: *Die Gnosis*, Leipzig 1924, entnommen. (Vgl. S. 23). Die in Klammern gesetzte Stufe findet sich nicht bei Leisegang. Sie ist auch mit einigen gnostischen Systemen nicht zu vereinbaren. Wir haben sie eingeführt um den früher berührten Unterschied von Menschen höheren und niederen metaphysischen Ranges, der zum Begriff der regionalen Hochkultur gehört, in diesem Aufriß anzudeuten. Dieser Unterschied ist in der Gnosis zuweilen gleichbedeutend mit dem von Psychikern und Pneumatikern unter den Menschen.

Schreibens. Eine [...] [26] war die Kunst des Autors, ein Tun in und mit Gott. Das war nicht nur bei Christen und Gnostikern so. Die "Heiden" taten es nicht anders, wie jeder weiß, der der sokratischen Anrufung der Divinität in den Dialogen Platos oder der religiösen Meditation im Eingangskapitel zum Kamasutra (der indischen *ars amatoria*) begegnet ist.[27]

Alle wichtigen Handlungen und Haltungen des Menschen waren metaphysisch trans-substantiiert, und man macht sich heute in einer Zeit rapide nachlassender metaphysischer Spannungen kaum mehr einen Begriff davon, wie phantastisch eingeengt, im Raum sowohl wie in Tätigkeit, das Leben des Menschen in erst jüngst vergangenen Epochen gewesen ist. Erlebbaren physischen Raum fand man nur in unmittelbarer Nachbarschaft der Erdoberfläche. Für den, der höher und weiter hinaus wollte, gab es nicht die physischen Mittel des Flügels oder gar des Raumschiffes, sondern nur die "Himmelsleiter", denn die räumliche Entfernung verwandelte sich sofort in transzendente Ferne. Ins Physische zurückzwingen konnte man diesen sich unaufhörlich spiritualisierenden kosmischen Raum nur durch die gefährlichen Mittel von Zauberei und Magie. Darum ist für diese Zeiten das einzige gefühlsechte Bild des Fliegens das Märchen vom fliegenden Teppich. Kein gewöhnlicher Teppich, sondern ein solcher, in dessen Muster Chiffren des Übersinnlichen eingewebt waren.

Die Unfähigkeit, Ferne noch als natürlichen und deshalb als physisch erreichbaren Raum zu erleben, ist eine der wirksamsten seelischen Bedingungen, die zu der enormen landschaftlichen Konzentration der regionalen Hochkulturen und zu der absurden Enge der Siedlungen im Rahmen dieser Lebensstile führt. Es ist immer dasselbe; selbst in den relativ weiträumigen imperialen Gebilden der späten Zivilisation macht sich diese Raumfurcht noch bemerkbar. Babylon, Bagdad, Pataliputra, Rom, Alexandria, Byzanz, Paris, London und New York, das sind Namen für ebensoviel Plätze, in denen der Mensch sich in einer verzweifelten Enge und seelischen Distanzlosigkeit einstmals zusammengedrängt hat oder in denen er heute noch in Mietskasernen aufeinander hockt. Denn körperlicher Kontakt bedeutet Sicherheit, die leere Raumdistanz aber Gefahr für jeden Menschen, der in seiner seelischen Verfassung noch von diesen alten metaphysischen Aprioris abhängig ist.[28]

Alle Weltstädte der regionalen Hochkultur sind Sinnbilder dieser Raum- und Distanzfurcht, die diese historischen Gebilde in engsten landschaftlichen Grenzen zusammenhält. In diesem Sinn sind amerikanische Großstädte wie New York City, Detroit, Chicago, Philadelphia und

---

26 Hier fehlt ein Wort im laufenden Text.

27 Nach Plotin ist der Philosoph ein Priester, die Philosophie ein Gottesdienst und das geistige Leben ein Mysterium, das vor den Augen der Uneingeweihten zu verbergen ist. Lucretius beginnt sein Buch *De rerum natura* mit einer Anrufung der Göttin Venus.

28 Es mag erhellend sein, im Kontrast dazu von einer Erfahrung zu erzählen, die dem Verfasser vor Jahren in Südafrika begegnet ist. Er stieß auf einer Autotour auf einen einsamen Farmhof im "veldt" und fand den Farmer und seine Leute damit beschäftigt, alle Habseligkeiten auf die großen Wagen zu packen, um weiter nordwärts zu trecken. Ringsherum dehnte sich endlos bis an den Horizont die einsame Landschaft, in der nirgends eine andere Siedlung zu sehen war. Doch auf die Frage, warum er diesen Platz verließe, nahm der Farmer die Pfeife aus dem Mund und deutete mit dem Stiel auf eine feine Rauchsäule, die von jenseits des Horizonts aufstieg, wobei er kurz bemerkte: "Too crowded here." Damit schob er die Pfeife wieder in den Mund zurück.
Der Raum wird für das eigene Lebensgefühl also schon zu eng, wenn man nur weiß, daß hinter dem Horizont schon ein Nachbar wohnt. Hier kündigt sich ein neuer Lebensstil an, der die Furcht vor dem Raum verloren hat und der nicht mehr begreifen kann und will, daß physische Distanz sich in spirituelle Fremdheit trans-substantiieren kann. Es ist eher umgekehrt: Der räumliche Abstand vermittelt ein Gefühl größerer Sicherheit und einer unbegreiflichen emotionellen Erleichterung. Niemand, der nicht einmal in den "wide open spaces" gelebt hat, kann diese Emotion nachvollziehen.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Baltimore noch Überreste der Siedlungstradition der östlichen Hemisphäre auf amerikanischem Boden. Auch das altmexikanische Tenochtitlan in dem abortiven Versuch einer regionalen Zivilisation in der neuen Welthälfte ist in diese Tradition einzureihen.

In den letzten und modernsten dieser Weltstädte ist der enge, den freien Raum ausschließende Zusammenhalt des Menschen, der sich in dem Lebensgefühl dieser Städte auslebt, noch stärker geworden als früher. Er hat nämlich einen funktionalen Charakter erhalten, den er ursprünglich nicht besaß. Statt der engen Gasse mit ihrem persönlichen Kontakt der Intimität, wo man von Fenster zu Fenster Wäsche aufhängen kann, übernimmt jetzt das "dichte" öffentliche Verkehrsnetz die Aufgabe der menschlichen Integration. Es ist nicht nur der Stolz, sondern mehr noch die absolute Lebensnotwendigkeit einer modernen Großstadt, dieses Netz so eng wie möglich zu konstruieren. An ihm hängen die gesamten Lebensbedingungen der Bewohner, und sein Versagen kann eine Katastrophe bedeuten. Abgesehen davon aber hat es seine seelische Funktion, die, obwohl selten wahrgenommen, von äußerster symbolischer Bedeutung ist. Ein modernes Verkehrsnetz verkleinert den erlebbaren Raum einer Großstadt. Wenn man, sagen wir, in Berlin mit der Untergrundbahn von der Danziger Straße nach Dahlem oder in New York City vom Fort Tyron Park nach der "Battery" an der Südspitze von Manhattan fährt, dann wird der enorme Stadtraum, den man auf einer solchen Fahrt durchmißt, höchstens noch theoretisch, also ganz unemotional, gewußt. Praktisch erlebt aber wird er nur in einer Abbreviatur. Die Distanz existiert nämlich für den Fahrgast konkret und emotional bloß noch zum kleinsten Teil als Raum. Der größere Teil von ihr ist in ein Zeiterlebnis transferiert worden.

Es handelt sich hier um einen ganz spezifischen Ausdruck der Raumfurcht, der nur der letzten der regionalen Hochkulturen, der faustischen oder abendländischen Form von Geschichte, zukommt. Im *Untergang des Abendlandes* (I, S. 227) lesen wir: "Der unendliche Raum ist das Ideal, welches die abendländische Seele immer wieder in ihrer Umwelt gesucht hat." Gesucht, jawohl, aber nicht gefunden! Es ist die auszeichnende, sie von allen übrigen regionalen historischen Gebilden absondernde Eigenschaft dieser Kultur, daß sich in ihr zum ersten Mal entscheidende Kräfte regen, welche den engen klassischen Weltbegriff einer nur nahen physischen Welt, in der alles Ferne nicht physisch sondern metaphysisch ist, zu sprengen suchen. Der bisherige weltanschauliche Rahmen für historische Existenz auf höherer Stufe, als sie der Primitive zu erreichen fähig ist, beginnt, langsam zu eng zu werden. Dies gibt einiges Recht zu der Vermutung, daß die westeuropäische Kultur die letzte der regionalen Kulturformen gewesen sein mag. Das bedeutet aber, daß der Untergang der abendländischen Zivilisation nicht nur das Ende einer individuellen regionalen Geschichtsform bedeutet, sondern das Ende der gesamten weltgeschichtlichen Epoche, die alle diese Kulturen umfaßt.

Dazu bemerkt Spengler: "Die faustische, westeuropäische Kultur ist vielleicht nicht die letzte, sicherlich aber die gewaltigste, leidenschaftlichste, durch ihren inneren Gegensatz zwischen umfassender Durchgeistung 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 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." (*Der Mensch und die Technik*, München 1931, S. 63)

Das Charakteristische für Spengler ist, daß er anscheinend überhaupt keine Fortsetzung der menschlichen Geschichte über das Stil- und Bewußtseinsniveau der regionalen Hochkulturen hinaus sieht oder es zumindestens für unter seiner Würde hält, sich mit solchen Spekulationen auf die Zukunft zu beschäftigen. Jedenfalls läßt sein diesbezügliches Schweigen die Möglichkeit offen, daß menschliche Geschichte auf diesem Planeten mit der faustischen Kultur und einem eventuellen Nachzügler endgültig zu Ende ist und daß die Natur die Tierspezies homo sapiens eben so schnell und unberechenbar wieder einziehen wird, wie sie sie irgendwann nach der Kreidezeit ganz unerwartet hervorgebracht hat.

studienTEXT --- version aug.´09

Gegen diese resignierte Auffassung aber spricht eine spezifische Eigenschaft, die die faustische Zivilisation von allen anderen vorangehenden absondert. Spengler sieht ganz richtig, daß in ihr etwas Abschließendes und Endgültiges sich äußert, was weit über die Idee des eigenen, individuellen Erlöschens hinausgeht. In ihr geht "der Kampf zwischen der (irdischen) Natur und dem Menschen" zu Ende, wie das obige Zitat sehr tief und richtig feststellt. Der Mensch ist hier prinzipiell mit dem Planeten fertig und der Planet (als Natur) ist mit ihm fertig. Was aber dieser größte aller Geschichtsphilosophen seit Hegel nicht zu sehen scheint ist, daß sich in der Art des Endes der westlichen Zivilisation ganz deutlich die Antizipation eines fundamental Neuen zeigt. Nicht die Antizipation einer weiteren regionalen Hochkultur von vielleicht noch mächtigeren Ausmaßen als es die europäische gewesen ist, sondern die implikative Vorwegnahme eines dritten Zeitalters der Weltgeschichte. Ein absolutes Ende im Spenglerschen Sinn würde bedeuten, daß alle dem Menschen gesetzten Aufgaben gelöst seien und weiter nichts zu tun übrig bleibt.

Gerade das aber ist nicht der Fall. Der faustische Menschentyp hat, wie Spengler selbst bemerkt, den unendlichen Raum "gesucht". Das heißt, in dieser Kultur finden wir zum ersten Mal einen Versuch der Auflehnung gegen das Weltbild der klassischen Metaphysik. Es wird also die Möglichkeit einer Geschichtsform antizipiert, die sich der engen räumlichen Schranken dieser Weltkonzeption entledigt hat.

Die abendländische Kultur ist selbst nur in ihren letzten und äußersten Spekulationen durch diese Schranken vermittels des theoretischen Denkens durchgebrochen. Emotional und praktisch aber steht sie noch ganz und ausschließlich auf dem Boden der klassischen Metaphysik. Die emotionale Möglichkeit einer Metaphysik, die nicht mehr auf dem handgreiflichen Seienden (Ontologie), sondern auf der platonischen Auffassung des absoluten Raumes als des metaphysischen Nichts, xxx beruht, ist auch noch in der westeuropäischen Geschichte dem durchschnittlichen Denker vollkommen unfaßlich. Er meint, so lange man denke, müsse man doch über "etwas" denken, wenn man über "nichts" denkt, dann denkt man eben nicht.

Die allgemeine Raumgeometrie seit Riemann ist hier weiter gekommen. Aber das ist reine, unemotionale Theorie, die von dem aktuellen Raumbewußtsein auch des modernen Menschen sehr wesentlich abweicht. Immerhin hat die bestehende Disharmonie zwischen äußersten antizipierenden Spekulationen und faktischem Lebensgefühl in der Gegenwart eine allgemeine Raumempfindlichkeit spezieller Art geschaffen, die frühere regionale Geschichtsläufe noch nicht gehabt haben. Sie äußert sich im modernen Verkehrssystem der Großstädte, in der Erfindung der Eisenbahn und des Flugzeugs. Daß in modernen Großstädten der wirksamste Teil des Verkehrsnetzes unter dem Boden liegt, hat nicht bloß praktische Gründe. Letztere sind nur die schließlichen äußeren Motive, welche den unmittelbaren Anstoß zum Bauen geben. Man verkriecht sich unter der Erde, weil man die Überwindung des Raums noch nicht wahrhaben will. Niemand, der nur die Untergrundbahn benutzt, ahnt, wie groß Berlin, London oder New York wirklich sind. Als man die ersten Eisenbahnen baute, wurde allen Ernstes der Vorschlag gemacht, daß man den Schienenstrang mit hohen Bretterwänden einzäunen sollte, damit die Fahrgäste nicht ihre "rasende" Geschwindigkeit gegenüber der Landschaft wahrnehmen sollten. Sie möchten sonst wahnsinnig werden.

Der Vorschlag kam aus einem ganz echten Instinkt. Nur verwechselte man dabei Metaphysik mit Psychologie. Wer Erfahrung in Flugzeugreisen hat, weiß, daß auch die Luftfahrt dieser Tendenz nicht widerspricht. Scheinbar unbeweglich scheint die Landschaft unter der fliegenden Maschine zu stehen und nur, wenn man nach einiger Zeit wieder hinausblickt, stellt man fest, daß sich das Panorama in der Zwischenzeit völlig gewandelt hat. Ganz wie in der Untergrundbahn wird das unmittelbare Raumerlebnis in ein reflektiertes Zeiterlebnis

transferiert.[29] In einem ersten Versuch, den engen klassischen Raum zu überwinden, verfallt die abendländische Technik auf das Mittel, den Raum zu ignorieren – anstatt ihn zu manipulieren.

Daß das keine echte Lösung des Problems, wie man sich aus der Enge der klassischen Daseinsebene befreien soll, darstellt, leuchtet ein. Aber es ist offenkundig ein Versuch, die alten metaphysischen Schranken zu durchbrechen. In diesem Sinn kann man einen historischen Parallelismus zwischen der alten Maya-Azteken Kultur und der gegenwärtigen abendländischen Geschichte sehen. Beide repräsentieren Versuche, aus der eigenen Geschichtsdimension auszubrechen und ihre Existenz auf ein höheres Niveau zu transportieren.

Beide Versuche schlugen fehl. Der erste, weil Amerika nicht der echte Boden für eine regionale Hochkultur ist. Der neuere dagegen, weil Europa, und mit ihm die ganze östliche Hemisphäre, metaphysisch zu vorbelastet ist, um einen günstigen Ausgangspunkt für eine universale, planetarische Kultur zu liefern.

Die abendländische Technik nimmt zwischen älteren metaphysischen Auffassungen und möglichen zukünftigen eine gewisse Mittelstellung ein. Nach der alten klassischen Vorstellung ist der Raum als das absolute Nichts das Vehikel des Überganges von der empirischen Immanenz in die Transzendenz des Göttlichen. Räumliche Entfernung ist immer zugleich metaphysische Ferne. Der Vollzug des Überganges von dem klassischen Weltbild der Ontologie der physischen Existenz zu einer neuen Metaphysik eines dritten Zeitalters würde verlangen, daß die folgende Frage zufriedenstellend beantwortet wird: Wenn nun der Raum nicht mehr das Mittel des Überganges aus unserer empirischen Existenzform in die Regionen des göttlichen Absoluten ist, was ist er dann positiv? Und inwiefern ist er eine empirische Größe, der der Mensch genau so gegenübersteht wie der physischen Materie seiner Existenzebene?

Der vollgültige Beweis, daß diese Frage endgültig beantwortet und damit für den Menschen eine höhere Ebene der historischen Existenz erreicht wäre, würde darin bestehen, daß zuerst Denkverfahren und später Techniken aufgewiesen würden, die erlaubten, den Raum genau so zu manipulieren, wie der Mensch in seinen handwerklichen und maschinellen Verfahren die Materie manipuliert und seinen Bedürfnissen gemäß umformt. Ein solches technisches Ziel dem Raum gegenüber ist keineswegs bloße Phantasterei. Theoretisch wissen wir schon, daß der Raum manipuliert werden kann. Man kann ihn "krümmen". Das Problem ist sinnlos dem Platonischen xxx gegenüber. Das Nichts ist weder krumm noch gerade.

Die abendländische Technik aber hält sich weder innerhalb der alten klassischen Grenzen, noch interpretiert sie den Raum als ein "physikalisches" Problem. Die alte metaphysische Furcht ist noch zu stark, drum wählt sie einen Mittelweg: Sie ignoriert das Raumproblem und erreicht damit nur ein gottloses Zwischenstadium.

studienTEXT --- version aug.´09

29 Diese mit dem Normalflug verbundene Enttäuschung und der intensive Wunsch, den leeren Raum empfinden zu lernen, hat den Verfasser bewogen, sich in seiner Ausbildung als Pilot so schnell wie möglich auf Kunstflug zu spezialisieren. Er kann jetzt, nach beträchtlicher Erfahrung auf diesem Gebiet sagen: Auch im Kunstflug, in dem Begriffe wie "oben" und "unten", das heißt die relative Position zur Erde, irrelevant werden, wird der Raum per se nicht erlebt. Gewiß, es treten neue Bewußtseinssensationen auf, die aus physischen Reaktionen aus Winkelbeschleunigungen, zum Beispiel im Looping, in Steilspiralen oder im plötzlichen Abfangen aus dem Sturzflug, stammen. Der Raum aber scheint während dieser Vorgänge überhaupt nicht da zu sein. Was man erlebt und genießt, ist nur die eigene Körpersensation.

studienTEXT --- version aug.´09

Im Allgemeinen sind die amerikanischen Großstädte noch unter dem Einfluß der altweltlichen Raumfurcht gebaut. Es gibt aber eine, die wir in unserer Aufzählung weiter oben nicht erwähnt haben und in der sich bereits die ersten Anzeichen eines neuen Verhältnisses des Menschen zum Raum melden. Das ist Los Angeles in Kalifornien. Bezeichnenderweise diejenige von allen amerikanischen Weltstädten, die am weitesten von Europa und generell der östlichen Hemisphäre entfernt ist. Es ist in seiner gegenwärtigen Ausdehnung überdies auch die jüngste.

Während Greater New York nach der Zählung von 1950 eine Einwohnerzahl von 7.454.995 besitzt, kam Los Angeles für dasselbe Jahr nur auf 1.957.692 Seelen. Trotzdem aber übertrifft die kalifornische Stadt mit einem Flächenareal von 448,3 Quadratmeilen New York noch um 87 Quadratmeilen. Diese Ziffern zeigen an, daß es unmöglich ist, Los Angeles mit einem so dichten öffentlichen Verkehrsnetz zu überziehen, wie das in allen anderen modernen Städten der heutigen Welt der Fall ist. In den äußeren Stadtdistrikten dieser Stadt ist man in einem bisher nicht dagewesenen Grade auf sein eigenes, höchst privates Fortbewegungsmittel, das Auto, angewiesen.

Das bedeutet aber, daß dem Einwohner dieser Ortschaft ihre kolossalen räumlichen Dimensionen in jeder längeren Fahrt, die er in ihr unternimmt, ausdrücklich zum unmittelbaren Bewußtsein kommen.

Er transferiert sie nicht mehr in Zeiterlebnisse, wie der Untergrundbahnfahrgast in New York oder Paris. Es scheint, daß Los Angeles den ersten, noch recht schüchternen Beginn einer Entwicklung darstellt, die zu einem Großraum-Stadttyp führt, der eine andere seelische Verfassung seiner Einwohner voraussetzt als alle bisherigen Großstädte. Hier muss die Furcht vor der physischen, persönlichen Bewältigung des Raums, die sich in einem dichten Verkehrsnetz manifestiert, zum mindesten im Verschwinden begriffen sein, da das öffentliche Verkehrsmittel nicht mehr in der Lage ist, dem Einzelnen die Aufgabe dieser Bewältigung in ausreichendem Maß abzunehmen. Jedenfalls wirkt Los Angeles (auch in anderen Hinsichten) als eine erste nebelhafte Vorahnung zukünftiger seelischer Realitäten. Die Prophezeiung, daß dieser Ort in absehbarer Zukunft die geistige Hauptstadt des ganzen Kontinentes sein wird, läuft kein allzu großes Risiko. New York ist noch zu sehr von Europa abhängig, ohne das es geistig nicht leben kann; und wenn auch dort die europäischen Einflüsse in rapidem Abbau begriffen sind[30], so wird es doch weiterhin mehr eine Vermittlerrolle zwischen Älterem und Neuerem spielen als sich so naiv und unbekümmert auf die Seite des Kommenden zu schlagen, wie das an der Westküste geschieht. Was aber Boston, das einstmals das "Athen Amerikas" genannt wurde, anbetrifft, so ist seine geistige Bedeutung schon seit langem nur noch eine alberne und hohle Prätention.

Es ist bisher noch wenig bemerkt worden, daß die größere persönliche Vertrautheit mit erheblichen Raumdistanzen grundsätzliche Veränderungen im Aufbau der menschlichen Psyche anzeigen. Diese Veränderungen sind teilweise positiv, teilweise negativ zu werten, jedenfalls aber sagen sie eine grundsätzliche Metamorphose des historischen Gesamtklimas unserer heutigen Welt voraus. Wir werden im Folgenden einige kleine soziologische Züge betrachten, die auf ihre eigene bescheidene Weise solche Wandlungen andeuten, um von da zu einigen gewichtigen Daten der amerikanischen Geschichte überzugehen.

Der Wille, sich unbefangen in der Landschaft auszudehnen, und die größere individuelle Beweglichkeit des einzelnen Menschen, wie ihn eine Stadtkonzeption von der Art von Los Angeles voraussetzt, bringt mit sich eine bisher nicht dagewesene Atomisierung der menschlichen Gesellschaft. Das separate Transportmittel sondert Jeden gründlich vom Andern

---

30 Es ist immerhin interessant festzustellen, daß unter den New Yorker Couturiers, die für den ganzen Kontinent tonangebend sind und die ihrerseits bisher völlig unter Pariser Einfluß standen, selbständige kalifornische Moden und Stile den französischen Einfluß langsam aber sicher verdrängen. Diesen Hinweis verdanke ich der Sachkenntnis von Frau Lore B. Harris, New York City.

ab und reduziert das Bewußtsein kommunaler Zusammengehörigkeit.[31] Ein deutlicher Ausdruck dieser seelischen Isolierung ist eine bestimmte Form von Gaststätte, die ein spezieller Typ des *road-house* ist; es handelt sich um eine Einrichtung, die sich besonders häufig in Kalifornien findet, aber auch überall da aufzuleben beginnt, wo sich der Verkehr überwiegend in privaten Personenwagen vollzieht. Der ankommende Gast fährt mit seinem Wagen in einen großen Parkplatz, der auf der einen Seite durch das *road-house* flankiert wird. Um die Aufmerksamkeit der Bedienung auf sich zu lenken, gibt er bei Tage ein Horn-, bei Nacht ein Lichtzeichen. Eine Kellnerin kommt darauf zum Wagen und nimmt die Bestellung entgegen. In die geöffneten Wagenfenster werden dann Serviertischchen gehängt, von denen man speist. Ein *bus-boy* holt auf ein Zeichen Tischchen und Geschirr ab und man fährt weiter.

Die ursprüngliche menschliche Beziehung zwischen Wirt und Gast einerseits und zwischen verschiedenen Gästen andererseits ist hier völlig eliminiert und damit sind auch die letzten Reste der ritualen Bedeutung des Mahles zum endgültigen Verschwinden gebracht worden.

Derselben menschlichen Isolierungstendenz dienen die Motorcourts oder Motels, die sich an allen großen Autostraßen befinden und in denen der Autofahrer auf längeren Überlandfahrten übernachtet. Dies sind nicht Gasthäuser in dem ursprünglichen Sinn des Wortes mit einzelnen Zimmern für die Gäste. Statt dessen findet der Ankommende nur eine Gruppe von fünf, zehn oder vielleicht auch zwanzig isoliert stehenden kleinen Kabinen in einem solchen Court. Jedes dieser Miniaturhäuschen ist im Durchschnitt nur für zwei Personen berechnet. In einer als Office bezeichneten Kabine zahlt man seine Gebühr und erhält dann eine Hausnummer angewiesen. Man fährt mit seinem Wagen zu seiner Kabine und verläßt am nächsten Morgen den Platz gewöhnlich ohne noch eine einzige Seele gesehen zu haben.

Dies alles sind Züge einer fortschreitenden Isolierung des menschlichen Ichs und einer Reduzierung humaner Bezüge auf ein absolutes Minimum. Die seelische Distanz des Menschen vom Nebenmenschen wächst in Amerika in einem erstaunlichen Maß. Sie ist das Produkt eines neuen Erkenntnisbetriebes, der hier langsam zu erwachen beginnt und der sich vorläufig in einer unübersehbaren Flut von pseudosoziologischen und pseudo-anthropologischen Veröffentlichungen breit macht, denen aber jede echte Erkenntnisdirektion fehlt, weil sie keine metaphysischen Richtpunkte besitzen. An die Metaphysik der Alten Welt glaubt man nicht mehr, und eine neue, eigene besitzt man noch nicht.

---

31 Wie sehr das Gefühl schwindet, daß die Verwaltung einer Stadt eine lokal-politische Angelegenheit ist, an der jeder Bürger beteiligt sein sollte, geht daraus hervor, daß mehr und mehr amerikanische Städte dazu übergehen, die laufenden Geschäfte aus der Hand des Mayor (Bürgermeister), der eine politische Figur ist, zu nehmen und sie einem Verwaltungstechniker zu übergeben, der die Kommunalgelegenheiten nach rein sachlichen, geschäftsmäßigen Gesichtspunkten leitet. Dieser Mann wird City Manager genannt und erhält ausnahmslos ein erheblich höheres Gehalt als der aus kommunalen Wahlen hervorgegangene Mayor. Während die Amtszeit des Mayor zwischen zwei und vier Jahren schwankt, ist die Amtsdauer des City Manager unbestimmt und kann, wenn sich die betreffende Persönlichkeit in ihrer Stellung bewährt, theoretisch auf Lebenszeit ausgedehnt werden. Da sich in Amerika der Wert, der einer Tätigkeit zugeschrieben wird, fast immer im Gehalt ausdrückt, ist es interessant die Gehälter von Mayor und City Manager in den wichtigsten Städten miteinander zu vergleichen:

	Mayor	Manager
Cincinnati (Ohio)	$ 6.200	$ 25.000
Miami (Florida)	$ 5.000	$ 15.700
Rochester (New York)	$ 2.250	$ 10.000
Richmond (Virginia)	$ 1.200	$ 20.000
Oklahoma City (Okla)	$ 1.000	$ 15.000
Wichita (Kansas)	$ 360	$11.000
Des Moines (Iowa)	$ 300	$ 20.000
Dallas (Texas)	$ 20	$ 15.000
Hartford (Conn.)	per Council meeting, kein Gehalt	$ 18.000

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Die Theorie, wie gesagt, taugt nichts, aber es sind eine Anzahl praktischer Überzeugungen da, die sich zum Beispiel in solchen Institutionen, wie den eben beschriebenen, Wirklichkeit geben und die alle auf ein bestimmtes Erkenntnisproblem abzielen. In seiner einfachsten Formulierung lautet dieses Problem: Wo liegt die Grenze zwischen Menschlichem und Sachlichem? Und das Kriterium, ob eine scheinbar menschliche Beziehung sachlich ist, besteht darin, daß man den Versuch macht, sie erfolgreich zu versachlichen. So ist es zum Beispiel eine alte Überzeugung, daß eine Kommunalverwaltung eine Angelegenheit ist, aus der menschliche Elemente und politische Rücksichten nicht eliminiert werden können. Die Idee des City Manager ist das Gegenexperiment dazu. Sie kommt überdies der generellen Tendenz entgegen, daß der Amerikaner infolge der fortschreitenden Isolierung seines Bewußtseins progressiv unfähiger zum Leben in eng geschlossenen sozialen Organismen wird, da letztere ja auf eine Integration der Iche, anstatt ihrer Absonderung hinwirken.

Die letzte Konsequenz dessen, was sich in Ortschaften wie Los Angeles in noch sehr keimhaften und sehr zufälligen Anfängen manifestiert, ist das Aufhören der geschlossenen menschlichen Siedlungen überhaupt.[32] Erst wird ein ganzer Kontinent und schließlich der ganze Planet eine indifferente Landschaft, über den die isolierten Wohnungen des Menschen so gleichmäßig verteilt sind, daß in ihm an eine Abgrenzung in individuelle Siedlungseinheiten von größeren Ausmaßen, die wir heute Städte nennen, nicht mehr gedacht werden kann. Die Perspektive ist utopisch. Jedenfalls aber beschäftigt sich das amerikanische Bewußtsein mit solchen Ideen, denn es existieren in der amerikanischen Literatur bereits zwei Romane (Isaac Asimov, *Pebble in the Sky*, New York 1950, und Edmond Hamilton, *City at World's End*, New York, 1951), in denen solche Stadtplaneten oder besser Planetenstädte beschrieben werden.

Wir wollen davon absehen, daß eine solche menschliche Existenzform, wenn sie sich überhaupt je realisieren sollte, sicher nicht weniger als ein volles Jahrtausend (vermutlich wesentlich mehr) entfernt ist. Ihre Verwirklichung setzt neben anderem ein völliges Aufhören des Ackerbaus, Übergang zu synthetischer Nahrung und eine "hortikulturelle" Umformung der Gesamtlandschaft dieses Planeten voraus, für die heute nicht nur die technischen Mittel fehlen, sondern viel mehr noch adäquate technische Denkmethoden. Ganz abgesehen davon, daß solche enormen physischen Veränderungen nicht vor sich gehen können, ehe ihnen ganz tiefgehende seelische Veränderungen im Menschen den Weg bereitet haben.

Trotzdem aber ist es wichtig, auf solche Träume von einem neuen Leben zu achten. Sie geben in großen Maßstäben wenigstens die Zielrichtung an, in der sich der geschichtliche Mensch bewegt. Außerdem scheinen grundlegende Verwandlungen in der spirituellen Struktur des Menschen ganz nahe bevorzustehen. Die Überzeugung, daß bestimmte technische Realisationen des Menschen noch in sehr weiter und, praktischer wenigstens, ganz ungreifbarer Ferne sind, schließt nicht aus, daß die ihnen voraufgehenden Veränderungen des seelischen Klimas schon ganz nahe sind. Man vergißt zu leicht, die Seele arbeitet unendlich langsamer als die Hand. Was die Hand in fünfzig Jahren zusammenzuzimmern vermag, dazu braucht die Seele gut fünfhundert Jahre, um es im archetypischen Vorbild herzustellen. Das ist noch konservativ gerechnet, wenn man etwa an den Weg vom fliegenden Teppich zum modernen Transportflugzeug denkt.

Überdies besteht die seelische Vorbereitung nicht nur im Aufbau des neuen Traumes, sondern mehr noch (wie weiter oben bereits bemerkt) im Abbau alter Traumgestalten. Und wieder gilt, daß die Seele langsamer als die Hand ist, auch wenn nur alte Baugerüste abgebrochen werden sollen. Ruinen haben ihre Beharrlichkeit in der Zeit.

Beide Formen der spirituellen Vorbereitung, der Abbau sowohl wie der Aufbau, sind durch unsichtbare Nabelschnüre, durch die das Blut der menschlichen Geschichte überhaupt kreist,

---

32 Vgl. etwa Franz Werfels Beschreibung eines utopischen Kaliforniens aus dem Jahr 100.000 in seinem Buch *Der Stern der Ungeborenen*, Englische Ausgabe: New York 1945. Deutsche Ausgabe: Stockholm 1946.

studienTEXT --- version aug.´09

an einander gebunden. In dem, was abgebrochen wird, und dem, was von den Tornados untergehender Geschichtsepochen verschont bleibt, kündigt sich bereits eine konkrete Antizipation des Künftigen an. Umgekehrt beginnt der Aufbau des Neuen nicht im luftleeren Raum, denn das junge Wunschbild der Zukunft haust zuerst in den alten Ruinen und trägt für das neue Haus an gewesenen Bausteinen dankbar zusammen, was es nur finden kann. Alle jungen historischen Existenzformen besitzen Pietät. Sobald sie diese in späteren Zeiten zu verlieren beginnen, melden sich die ersten Symptome ihrer Krankheit zum Tode.

Ein solches Symptom, in dem sich Abbau und Antizipation eines Aufbaus zugleich manifestiert, ist die Tendenz zur Auflockerung menschlicher Großsiedelungen, wie wir sie am Beispiel von Los Angeles beobachten können. Ihr Resultat ist die Verringerung des Kontaktes des Individuums einerseits mit der Außenwelt, andererseits mit dem Nebenmenschen. Auto, Telefon, Radio, Television und Radar sind alles Mittel, die physische sowohl wie die seelische Distanz des Menschen von seiner Umwelt, der physischen sowohl wie der psychischen, zu vergrößern.

Die daraus folgende und, wie wir heute in Amerika beobachten können, immer weiter fortschreitende Isolierung und Vereinsamung des menschlichen Ichs hat aber zwei ganz gesonderte und in ihren moralischen Wertakzenten sich einander direkt widersprechende Aspekte. Wir wollen zuerst den negativen, auf Abbau hin orientierten, an einem historischen Beispiel behandeln und dann zu dem positiven Gesichtspunkt übergehen.

Zuerst nämlich kündigt die Vereinsamung, die der Mensch hier mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, und einer Blindheit ohnegleichen für sein bestes persönliches Interesse, über sich bringt, ein kommendes Leiden von metaphysischen Ausmaßen an. Abgesehen von anderen, historisch objektiven Gründen kann dieser Kontinent keine ins Transzendente reichende Religiosität fremder oder eigener Prägung besitzen, weil, abgesehen vom roten Mann, hier vorerst niemand bisher religiös gelitten hat. Das Leiden des Indianers seit 1492 aber hat sich in nicht mehr artikulierbaren Dimensionen vollzogen. Die heutigen Indianerreservationen sind nicht bloß eine soziale und geographische Angelegenheit; sie sind darüber hinaus ein Symbol geistiger Reservationen und Vorbehaltungen.

Doch wenn diese Welthälfte auch noch kein tiefes, sie bis in die transzendentalen Hintergründe des Daseins aufwühlendes Leiden erfahren hat, so sind doch genügend Ereignisse da, die einen kommenden Passionsweg vorbereiten.

Das in dieser Hinsicht wichtigste Ereignis in den Vereinigten Staaten ist vielleicht der Sezessionskrieg von 1861-65 zwischen den Nord- und Südstaaten. Man liest sehr oft in oberflächlichen und rosenfarben gemalten Darstellungen dieses Konflikts, daß die moralische Frage der Sklaverei im Zentrum der Ereignisse gestanden habe. Diese Auffassung kann man sich nur dann zu eigen machen, wenn man den wirklichkeitsblinden Ideen solch blinder Idealisten wie Emerson und Thoreau folgt. Die Institution der Sklaverei spielte in diesem Krieg eine ganz unsentimentale und ungrundsätzliche Rolle.[33] Bei aller persönlicher moralischen Integrität, die man Abraham Lincoln und vielen seiner Zeitgenossen im Norden wie im Süden sehr wohl zubilligen kann, trat die Sklaverei nur als ein Symptom zukünftiger Macht- und Einflußkonstellation in das politische Gesamtbild.

Sie ist nämlich, was nur von sehr wenigen begriffen wird, selber gar kein Ausdruck einer grundsätzlichen Situation, sondern nur das sekundäre Derivat einer solchen. Interessanterweise hat nun die als Resultat des Sezessionskrieges erfolgte Aufhebung der Sklaverei das eigentliche geschichtsmetaphysische Problem, das dahinter steht, überhaupt erst in den

---

33 "Slavery was the surface issue; the real conflict went deeper." H.W. Faulkner, *American Political and Social History*, New York 1947. S. 333. Dazu Abraham Lincolns Bemerkung: "My paramount object in the struggle is to save the Union, and it is not either to save or destroy slavery." Zitiert nach Faulkner, S. 335.

studienTEXT --- version aug.´09

Vordergrund und in die lebendige Reflexion des Lebens in Amerika gebracht. Es geschieht dies in der nach Beendigung der Sklaverei in den Südstaaten langsam einsetzenden Segregationsbewegung und den durch sie hervorgerufenen Gegenbewegungen unter den Negern.

Der Neger ist also jetzt frei und hat die gleichen bürgerlichen Rechte wie der Weiße. Das bedeutet aber nicht – so urteilt der Segregationist – daß er die Schulen besuchen darf oder daß er sonst berechtigt ist, am persönlichen kulturellen Leben des Weißen teilzunehmen. Die neu erworbenen Rechte des *colored man* sind ausschließlich politischer und nicht moralischer und kultureller Natur. Sie berechtigen ihn nur zu einem, juristisch ebenbürtigen, parallel neben dem Leben des Weißen einher laufenden eigenen Leben. Und es ist empfehlenswert, Kontaktpunkte zwischen diesen parallelen Lebensführungen so viel wie möglich zu vermeiden.

Hier erst kommt das grundsätzliche Problem allmählich an die Oberfläche. Die Motive, die hinter dem Standpunkt des Segregationisten stehen, sind, sofern es sich um Sachlich-Grundsätzliches und nicht um persönliches Ressentiment und engen Eigennutz handelt, folgende: Es ist richtig, daß der Mensch als Naturwesen überall und zu allen Zeiten mit gleichen moralischen und sozialen Rechten geboren ist. Aber der Mensch als Rousseausches Naturwesen ist eine bloße Abstraktion, die in der Wirklichkeit nirgends existiert. Der wirkliche Mensch ist ein historisches Wesen, im Gegensatz zum Tier, in dessen Leben noch sehr andere Komponenten als die bloß natürlichen eingehen. Die menschliche Geschichte, deren Produkt der heutige Mensch ist, repräsentiert einen spirituellen Formungs- und Ausleseprozeß, in dem sich die Menschheit unterteilt in die relativ kleine Gruppe derjenigen, die durch den rigorosen Bildungsvorgang einer regionalen Hochkultur gehen, und die größere Gruppe derjenigen, die eine solche strenge Zucht niemals auf sich genommen haben.

Das Resultat einer solchen Zucht ist ein hoher Lebensstil und eine Atmosphäre spiritueller Tradition, die demjenigen, der nicht in demselben Sinn seelisch gezüchtet worden ist, völlig unzugänglich ist. Kein Outsider kann den Rhythmus dieser Tradition in sich erleben, weil er nicht die metaphysisch-historischen Voraussetzungen besitzt, die ihn fähig machen, das schweigende Einverständnis, das in allen exklusiven Traditionen wirkt, in den eigenen inneren Lebenstakt aufzunehmen und die lenkenden Motive, die aus einer lebendig im Herzen bewahrten Vergangenheit kommen, in ihren praktischen rationalen und irrationalen Konsequenzen in sich nachzuvollziehen. Descartes, Newton und Beethoven gehören nicht zur Tradition des Urwaldes. Wer also von dorther kommt, soll besser nicht mitzureden haben.

Die prinzipielle Frage ist aber die: Muß Geschichte notwendig als ein Ausleseprozeß, der Menschen von verschiedenem metaphysischem Rang produziert, verstanden werden? Ob Sklaverei oder nicht, das ist nur eine mögliche sekundäre Konsequenz, wenn man sich für die obige Geschichtsauffassung des Segregationisten entscheidet. Eine Konsequenz, deren Verwirklichung auch dann noch ganz opportunistisch vom äußeren (meist finanziellen) Umständen abhängt. Es ist offensichtlich, daß, solange man sich nur um die nackte Tatsache der Sklaverei mehr oder weniger ernsthaft stritt, die eigentliche, dahinter liegende geschichtsmetaphysische Problematik sich überhaupt nicht äußern konnte. Die Abschaffung der Sklaverei hat das Problem also nicht erledigt, sondern überhaupt erst als prinzipielles akut gemacht. Ein Symptom dafür sind die heutigen *segregation policies* der Südstaaten.

Daß sich die Segregationsideen im Wesentlichen nur im Süden durchgesetzt haben, hat abgesehen von der größeren Anzahl der Neger in diesen Gegenden und gewissen auch heute noch nicht überwundenen Folgen des Sezessionskrieges einen sehr prinzipiellen Grund. Die kulturelle Tradition der europäischen Geschichte ist im Süden immer ganz unvergleichlich stärker als im Norden gewesen. Wenn in Amerika jemals etwas von der feinen Essenz des abendländischen Geistes gespürt und verstanden worden ist, dann war es in den Pflanzerstaaten

des Südens. Vergleichen mit dem dortigen Menschentyp wirkt der "Yankee" im Sezessionskrieg barbarisch und unzivilisiert (wenn auch ursprünglicher und kräftiger).

Der Ausgang des Sezessionskrieges entscheidet für den Norden und gegen den Süden. Er kann in seiner Bedeutung für die amerikanische Kulturgeschichte gar nicht überschätzt werden, denn er bestätigt endgültig auf dem Boden der Neuen Welt, was weltgeschichtlich längst vorordiniert war, nämlich daß die abendländische Kultur und damit generell die historische Tradition der regionalen Hochkulturen - auf amerikanischem Boden nicht fortgesetzt werden sollte.

Gewiß, in der feinen Gesellschaft Virginias, Nord- und Südkarolinas war ein wertvolles Stück erlesenster europäischer Kulturtradition bewahrt, und man besaß einen aufrichtigen und echten Geschmack an dieser Tradition. Aber die Menschen waren eben doch nur Connaisseurs, sie konnten diese Tradition wohl genießen, aber es fehlte ihnen der schöpferische Funke, sie fortzusetzen und weiterzubilden. Sie hatten keinen Rechtstitel vor dem Weltgerichtshof der Geschichte.

Immerhin ist die Segregationspolitik, die in beträchtlichen Teilen des Südens noch heute getrieben wird, der Ausdruck einer Erinnerung an eine erlesene Tradition und einen feinen Lebensstil, der jedem prinzipiell unzugänglich sein mußte, der durch seine Vorfahren nicht in denselben historischen Entwicklungen seelisch geformt worden war, die diesen Stil und diese Existenzatmosphäre hervorgebracht hatten.

Die Abkehr aber von der geschichtsmetaphysischen Tradition der regionalen Hochkulturen und ihrer Unterscheidung von Kulturangehörigen und Barbaren, das heißt, von Menschen ersten und zweiten historischen Ranges, bedeutet über kurz oder lang auch das Ende der Segregationsbestrebungen. Das scheint heute vielen im Süden noch unfaßbar. Und der Widerstand dagegen ist um so hartnäckiger, als er von einer unbewußten Ahnung der künftigen Folgen gestärkt wird.

Der Ausgang des Sezessionskriegs, und die ihm später folgende Segregationspolitik mit einem ebenso deutlich vorauszusagenden Ende, ist einer der stärksten Faktoren in der seelischen Isolierung des amerikanischen Menschen und der radikalen Atomisierung der Bevölkerung dieses Kontinents. Was Menschen nämlich zusammenhält und ihnen das Gefühl einer inneren Verwandtschaft und Familienzusammengehörigkeit gibt, ist das Bewußtsein einer gemeinsamen Tradition, an der man mit selbstgewisser Sicherheit festhält. Dieses Gefühl aber ist seit ca. 1860 im Erlöschen begriffen. Im Sezessionskrieg war man zum ersten Mal voll mit sich selbst, unter ausgesprochenem Ausschluß von Europa, beschäftigt. Bis dahin mochte das Gefühl, daß man europäische Geschichte und Kultur auf amerikanischem Boden fortsetzte, noch dominierend gewesen seins[34], jetzt beginnt es, erst leise und fast unmerkbar, später aber in deutlicheren Symptomen, durch andere Selbstinterpretationen des amerikanischen Lebens, die sich in steigenden Gegensatz zu Europa setzen, abgelöst zu werden. Ein kürzliches Symptom dieser Tendenz sind zum Beispiel die isolationistischen Stimmungen des mittleren Westens.

Die enormen Folgen einer solchen Entwicklung werden noch kaum geahnt. Die bisherige Tradition verliert mehr und mehr ihren Bindecharakter, und das Individuum sieht sich immer ausschließlicher auf sich selbst gestellt. Bisher beruhte der Unterschied zwischen dem Weißen auf der einen und dem Neger und Indianer auf der anderen Seite darauf, daß der erstere auf die bisherige Geschichte der abendländischen Kultur als eine ihn speziell legitimierende

34 1860 dürfte das früheste ansetzbare Datum sein. Die fast vierzig Jahre davor liegende Monroe Doctrine ist unter dem obigen Gesichtspunkt noch als ein Akt einer gemeinsamen europäisch-amerikanischen Politik aufzufassen, insofern als George Canning, der damalige englische Außenminister, mit der Abfassung dieses Dokumentes ebensoviel zu tun hatte wie Präsident Monroe und sein Minister John Quincy Adams. Dieses Dokument setzte nämlich voraus, daß die britische Flotte zu seiner Durchsetzung zur Verfügung stand.

studienTEXT --- version aug.'09

Vergangenheit zurückblicken konnte, die ihm eine gewisse Sonderstellung gab. Mit dem Moment aber, wo der Weiße diese Vergangenheit, bewußt oder unbewußt, samt den Verpflichtungen, die sie ihm auferlegt, verleugnet, ist es mit der ursprünglichen Sonderstellung vorbei. Es ist dann absolut kein Grund mehr vorhanden, warum die Anderen nicht gleichberechtigt neben ihn treten sollen.

Das klingt wunderbar in den Ohren aller sentimentalen Moralisten. In Wirklichkeit ist der Prospekt erschütternd. Jedenfalls ist er unvermeidlich. Der Mensch vereinsamt immer mehr, weil er seinen Mitmenschen nichts Wesentliches mehr zu sagen hat und umgekehrt keine eine innere Gemeinsamkeit herstellende Kommunikation von seinem Nachbarn erwarten darf. Jeder sieht um sich herum nur noch Larven und sprechende Automaten. Was sollte man sich auch in einer Gemeinschaft, in der kein Unterschied mehr zwischen Europäern, Chinesen, Indern, Negern und Indianern mehr gemacht wird, zu sagen haben; die Ansichten eines Negers über das Logos Evangelium im Christentum sind ganz uninteressant. Und darüber, worüber ein gebildeter Neger intelligent und interessant sprechen könnte, wenn in seinen Kreisen die eigene Tradition noch bewahrt würde: über Voodoo, Magie und Zauberritualismus, darüber spricht er nicht. Er hat sich mit allerbestem Erfolg bemüht, alles das zu vergessen aus Furcht, seine weißen Brüder könnten ihn für weniger klug und aufgeklärt halten, als sie selbst sind. Dies Mißverständnis entbehrt nicht der Komik.

Jedenfalls sind alle beteiligten Seiten einig in dem Drang, die eigene vergangene Geschichte endgültig hinter sich zu lassen. Denn auch der weiße Amerikaner interessiert sich nicht mehr im Geringsten für das Logos Evangelium, die Ideenlehre Platos oder die metaphysischen Naturphilosophien eines Leibniz' und Newtons. Was man von Europa allein noch gelten lassen will und woran man wirklich "glaubt", das ist die faustische Technik und die Distanzierung, welche dieselbe von dem irrationalen Wachstum der Natur, als dem Reiche Pans, erlaubt. Den weltanschaulichen Voraussetzungen dieser technischen Vorstellungen aber fühlt man sich – geleitet von einem erstaunlich richtigen Instinkt – historisch bereits entwachsen.

Der alte religiöse Glaube existiert nicht mehr. Das Bewußtsein, daß die Bibel, abgesehen von ihrer engen dogmatischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung, in ihrer Logos-Theorie auch die spirituelle Grundlage abendländischer Maschinentechnik bildet, ist unter amerikanischen "Gebildeten" schlechterdings nicht vorhanden.[35] Ihre Kirchen sind soziale Klubs mit einem kalten und blutleeren Ritual und einer gesunden, unbefangenen Weltlichkeit. Die letzten, verschwindenen Reste von echter Metaphysik der östlichen Hemisphäre werden von winzigen Splittergruppen betreut, die man freundlich toleriert, die aber eine undefinierbare Aura des Abnormalen um sich verbreiten: Das Echteste und Gesündeste auf diesem Gebiet lebt vielleicht in einem kleinen Kreis, der sich unter dem Kennwort "Unity Viewpoint" in regelmäßigen Radioadressen an die Öffentlichkeit wendet, die das respektvoll, aber gänzlich verständnislos, über sich ergehen läßt.

Ein solcher einheitlicher Traditionsgesichtspunkt existiert aber gerade nicht mehr. Er darf auch gar nicht einmal existieren, wie jedermann sofort einsieht, der sich den Sinn der neuweltlichen Ideen vom *melting pot* und dem *'American Way of Life'* vergegenwärtigt. Danach ist Amerika der Raum, in dem die divergenten Kulturrassen, in die sich die Menschheit im Verlauf des zweiten Zeitalters ihrer Geschichte auseinander entwickelt hat, wieder in eine homogene Gesamtgruppe Mensch zurückgeschmolzen werden sollen. Dieser Prozeß soll von einer Lebensform (*way of life*) begleitet sein, die so unendlich allgemein ist, daß sie jeder, gleichgültig, von wo er historisch herkommt, sich aneignen und in ihr leben kann.

---

35 Man beginnt von diesem Mangel in vager Weise etwas zu ahnen: "The principles (habits of thought) which govern knowledge and belief, law and morals, have accordingly lagged behind, as contrasted with the forward drive in industry and the resulting workaday conditions of living." Thorstein Veblen (ohne Titel, Ort und Jahr, Anmerkung des Herausgebers).

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

In anderen Worten: Es handelt sich in dem amerikanischen Experiment darum, einen menschlichen Generalnenner zu finden, der für Westeuropäer, Neger, Chinesen, Inder, Russen Juden, Balkanbewohner, Indianer und Feuerländer gleicher Weise und in demselben zwingenden Sinn verbindlich ist. Das bedeutet aber, daß jeder Immigrant, der amerikanischen Boden betritt, das Wesentlichste und Teuerste, was er besitzt, oder wenigstens besitzen kann, hinter sich lassen muß. Der Chinese seinen Konfuzius und der Deutsche seinen Goethe, der klassisch Gebildete seinen Plato und der gläubige Inder seine Trimurti. Auf dem Boden der neuen Welt gelten weder die kulturgeschichtlichen Kategorien der Renaissance noch die mystischdynastischen Ideen Chinas oder des Zeitalters des Absolutismus. Niemand, der hier wirklich zu Hause sein will, kann eine metaphysisch-historische Vergangenheit beanspruchen, die jenseits der *Declaration of Independence* zurückreicht.

Diese radikale Entleerung des Menschen von aller älteren Tradition und ihren metaphysisch-emotionalen Gehalten aber hat vorerst eine fürchterliche Konsequenz. Der Sinn aller menschlichen Sprache ist metaphysisch gebunden. Wenn der Mensch aber sein metaphysisches Erbe einmal aufgeopfert hat, dann hat er seinem Nebenmenschen nichts mehr zu sagen. Man kann wohl miteinander reden und den in der bloßen verbalen Kommunikation liegenden menschlichen Kontakt genießen, aber die gebrauchten Worte entbehren der tieferen Bedeutung. Man nähert sich in der Tat im heutigen Amerika rapide dem Zustand, wo man sich nichts mehr mitzuteilen hat außer statistischen Daten und anderen Fakten, die von praktischem, technischen Wert für die unmittelbare Lebensführung sein können. Überzeugungen sind uninteressant, weil sie an unbekannten Metaphysiken orientiert sind und jeder das persönliche, höchst private Recht zu seiner eigenen Überzeugung hat. Mangels einer dominierenden spirituellen Tradition gibt es weder eine Rangordnung noch ein System möglicher Überzeugungen. Wesentliches ist völlig unmitteilbar, und das Individuum bleibt mit seinem innersten Ich ganz unbarmherzig allein.

Ein solcher Zustand subjektiver Isolation und emotionaler Vereinsamung in einem metaphysischen Vakuum mag unter Fellachenvölkern, die historisch und metaphysisch abgedankt haben und die sich der inneren Leere und Sinnlosigkeit ihrer kollektiven Existenz nicht mehr bewußt sind, permanent sein. Die heutigen Amerikaner aber sind keine Fellachen, und die Anzeichen, daß sie zu eigener Geschichte fähig sind, sind ganz untrüglich. Schon der vorläufig noch weitgehend unbewußte Prozeß der Abkehr von der historischen Tradition der regionalen Hochkulturen ist ein echter geschichtlicher Vorgang. Daß er von dem durchschnittlichen Amerikaner noch nicht als vorbereitendes (negatives) Stadium für eine künftige planetarische Geschichte amerikanischen Ursprungs und amerikanischer Prägung erlebt werden kann, hat dabei nichts zu sagen.

Umsoweniger als der positive Beginn einer solchen planetarischen Universalgeschichte vermutlich noch sehr fern ist. Die Labilität des oben beschriebenen Zustandes der seelischen Isolierung, in dem man progressiv immer unfähiger zur wesentlichen Mitteilung wird, führt vorläufig erst in eine ganz gegenteilige Situation, einen eminent geschichtslosen Lebensstil hinein. Über den gegenwärtigen Zustand aber ist Folgendes zu sagen: Im Augenblick ist er noch in einem Stadium sehr geringer Intensität, für amerikanische Maßstäbe jedenfalls; die Massen spüren ihn bewußt noch gar nicht und er wird nur in seltenen Ausnahmefällen und nur von extrem sensitiven Persönlichkeiten als das, was er ist, empfunden.

Es kann aber mit ziemlicher Sicherheit vorausgesagt werden, daß seine Intensität in der Zukunft in schnellerem Tempo wachsen wird (seit 1933 scheint sich die Entwicklung des amerikanischen Lebensstiles zu beschleunigen); die psychische Isolierung des Individuums wird schließlich so unerträglich werden, daß sie auch von den stumpfesten Nerven der Masse gespürt werden wird. Und weder Baseball, Television, das Auto (dieser provisorische Gott des Amerikaners) oder andere Zerstreuungen werden im Stande sein, das Gefühl von der inneren Leere, unter dem man lebt, noch weiter abzuwenden.

studienTEXT --- version aug.´09

Das letzte Resultat ist dann religiöse Verzweiflung, die in langem Leiden und äußerster Ratlosigkeit den seelischen Boden für die Wurzeln einer neuen Metaphysik aufpflügt. und empfänglich macht. Vorläufig aber ist die Erfahrung, daß der Mensch auf die Dauer nicht ohne eigene Metaphysik zu leben vermag – und vor allem nicht Geschichte produzieren kann – in der Neuen Welt noch nirgends gemacht worden, weil der künftige Geschichtsträger hier noch nicht metaphysisch gelitten hat. Die Epoche des Leidens aber steht bevor. Sie ist eine unvermeidliche Folge des menschlichen Alleinseins wie das der Prediger Salomo ganz genau weiß:

Weh dem, der allein ist!
Wenn er fällt, so ist kein anderer da, der ihm aufhelfe.
Auch wenn zwei beieinander liegen, wärmen sie sich;
Wie kann ein einzelner warm werden?
(4, 10-11)

Die Ratlosigkeit und religiöse Verzweiflung, die aus der fortschreitenden Isolierung des Individuums geboren wird, ist nur der negative historische Aspekt dieser Situation. Wir haben weiter oben bemerkt, daß der Abfall von der metaphysischen Tradition der regionalen Hochkulturen und die daraus resultierende Vereinzelung der menschlichen Person auch einen äußerst positiven Lebensfaktor impliziert.

Diese Ambivalenz der spirituellen Situation ist eine notwendige Bedingung einer produktiven historischen Zukunft der neuen Welt. Bloßes Leiden zehrt, reduziert und macht steril solange es nicht fähig ist, sich in ein Anderes zu transzendieren.

Das sich entwickelnde amerikanische Leiden stammt aus der Entdeckung des Raums als mögliches Bewegungsfeld für das unabhängige Individuum und sein vorläufiges Verlorengehen und Quarantiniertwerden in dieser Dimension. Aber diese Entdeckung impliziert den Verlust der beherrschenden metaphysischen Raumfurcht der transzendentalen Tradition der östlichen Hemisphäre.

Jener östliche Mensch besaß nur einen äußerst prekären Halt an der Existenz. Seine Daseinsebene – horizontal überdies äußerst begrenzt – war hauchdünn und sein Leben war ein ständiger Kampf, die gefährlichen Ansprüche von unten abzuwehren und den unerfüllbaren Ansprüchen von oben wenigstens annähernd Genüge zu tun. Sein Versagen beiden Aufgaben gegenüber war chronisch und überdies konstitutionell unvermeidlich. Es war, theologisch gesprochen, seine elende Kreatürlichkeit, die ihn beiden Aufgaben gegenüber immer wieder von neuem versagen ließ. Nur der Ausnahmemensch, und auch der nur unter Aufbietung äußerster Askese und völliger Abtötung des Fleisches, war fähig, wenigstens die untersten Sprossen der Paradiesesleiter zu ersteigen, wie Johannes Klimax lehrt.[36] Ihm stimmen der heilige Ephraim, der Anachoret Nilus und Basihus Magnus, der Metropolit von Caesarea, bei, "daß unserer Sünden Menge und Zahl nicht mehr zu sühnen ist, selbst wenn der Erdkreis sich mit unserem Wehklagen vereinigen wollte."

---

36 Mitunter sind es überhaupt nur göttliche Wesen, die sich auf den Stufen dieser Leiter bewegen können: Vgl. Schiller:

Die Geisterleiter, die aus dieser Welt des Staubes
Bis in die Sternenwelt, mit tausend Sprossen
Hinauf sich baut, an der die himmlischen
Gewalten wirkend auf und nieder wandeln ...
(Piccolomini, Akt 2, Szene 6.)

Die absolute und schlechthinnige Unmöglichkeit der Selbstgerechtigkeit und der ewige Fluch, der auf allem Fleische ruht, ist die metaphysische Grundmelodie aller regionalen Hochkulturen. – Daher die indische "tapas", durch die das unbußfertige Fleisch in Kasteiungen ausgeglüht werden soll, und darum schreibt der Apostel Paulus im Römerbrief:

Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist;
Ich aber bin fleischlich unter die Sünde verkauft ...
Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch,
wohnet nichts Gutes ...
Ich elender Mensch!
Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?

Dieser seelische Druck der absoluten Nichtswürdigkeit der eigenen Existenz und der irdischen Daseinsebene schließt grundsätzlich aus, daß der Mensch die Unbegrenztheit der physischen Welt und die Tiefe des kosmischen Raumes emotionell realisiert. Denn Ausdehnung und Raumtiefe sind Vorstellungen, die für ihn unlöslich mit Welt, Würde und Göttlichkeit verbunden sind. Das Sternenlicht des Himmel ist das bildliche Gleichnis der ewigen Botschaft, die der Mensch als Logos-Funke in sich trägt. Daher Kants berühmtes Wort von der Ehrfurcht, die der bestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns einflößt. Aber es war eben diese Ehrfurcht, die den Menschen für Jahrtausende daran verhindert hat, die irdische Realität und prinzipielle Gleichwertigkeit der Sternenregion mit der empirischen Daseinsebene, auf der er selbst lebt, wahrzunehmen und emotionell zu verarbeiten. Der unter dem Druck der Erbsünde und des Verlustes des Paradieses fast zusammenbrechende Mensch hätte eine solche Entwertung und Säkularisation mythischer Größen wie des Raumes, der Nacht und des Lichtes seelisch niemals ertragen.

Erst die seit dem Beginn des sechzehnten Jahrhunderts einsetzende Schwächung des klassischen metaphysischen Bewußtseins und die langsam beginnende Säkularisierung der Denkmethoden in der Renaissance bereitete den Menschen auf die Erfahrung vor, daß sich seine eigene empirische Wirklichkeitsdimension unbegrenzt in den kosmischen Raum hinaus erstreckt. Die Entwicklung ging auch dann noch außerordentlich langsam. In Giordano Brunos *De l'infnito universo et mondi* ist das Weltall noch keineswegs völlig säkularisiert. Es ist noch sehr wesentlich eine sakrale anstatt einer physikalischen Dimension.[37] Selbst bei Kepler im *Mysterium cosmographicum* (Tübingen, 1586) und in den *Harmonices mundi* (Linz, 1619) ist der religiöse Akzent noch außerordentlich stark. Dies zeigt sich erstens in seinem kosmischen Harmoniekonzept und zweitens in seiner Auffassung des Wesens der Planetenbahnen, die bei ihm keineswegs zu ausschließlich empirischen, mathematisch-physikalischen Daten geworden sind, sondern immer noch reine ideale Wesenheiten von metaphysischer Vollkommenheit darstellen. Die Vorstellung, daß man bei dem Vorstoß in den kosmischen Raum sich in quasi-metaphysische Dimensionen begab, starb nur sehr langsam, und noch 1678 gab der englische Philosoph Ralph Cudworth, der zu der Schule des Cambridger Neuplatonismus gehörte, ein Werk (*The True Intellectual System of the Universe*) heraus, in dem er die Planeten nach antiker Auffassung als Träger von Lebensprinzipien, das heißt Planetenseelen, betrachtete. Immerhin zeigt sich die Wandlung des seelischen Klimas auch bei ihm an. Während im Altertum die Planetengötter dem Menschen und seiner Seele unendlich überlegen waren, gehören die Cudworthschen Planetenseelen zu den niedrigsten Existenzformen des

37 Bruno wurde am 17. Februar 1600 von der Inquisition als Ketzer verbrannt. Es ist wichtig zu wissen, daß in seinem Weltbild der kosmische Raum noch überwiegend mystisch verstanden und erlebt wird. Was Bruno tut, ist nur, daß er dem Raum seine christlich-sakrale Bedeutung entzieht und an ihre Stelle antike, heidnische Konzeptionen setzt. Das ist ganz deutlich und unmißverständlich in seiner Schrift "Spaccio della bestia trionfante" ausgesprochen. Im Brunoschen Universum bewegen sich die Planeten und Kometen noch durch innere Beseelung um ihre Sonnen. Außerdem macht Bruno einen Unterschied zwischen "Welt" und "Universum" und schreibt dem letzteren einen höheren (metaphysisch intensiveren) Realitätsgrad zu.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Geistes und sind eher mit unseren Räumen oder dem Instinktleben der Tiere zu vergleichen. (Vgl. J.E. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1878. II. S. 85).

Wenige Jahre später aber erfolgte die endgültige Säkularisierung der kosmischen Landschaft. Dieser entscheidende Wendepunkt war mit der 1678 erfolgten Publikation von Isaak Newtons *Philosophiae naturalis prinicipia mathematica* erreicht. Es ist das erste der drei Newtonschen Bewegungsgesetze, welches die völlige Äquivalenz von irdischer und kosmischer Landschaft herstellt: nämlich das Trägheitsgesetz, nach dem ein in Bewegung befindlicher Körper, auf den keine Kraft wirkt, sich gradlinig und mit gleicher Geschwindigkeit fortbewegt. Damit war eine der grundlegendsten und essentiellsten Eigenschaften der irdischen Körperwelt auf den Himmel übertragen worden, und erst von jetzt an konnte mit überzeugender Sicherheit angenommen werden, daß die empirische physische Realität, die uns auf Erden umgibt, sich kontinuierlich und unbegrenzt in den kosmischen Raum hinaus erstreckt.

Dieser Raum war damit endlich (aber außerordentlich spät) seines übersinnlichen Charakters entkleidet worden. Man hatte nicht mehr zu erwarten, daß aus den unbegreiflichen Dimensionen der Höhe und Tiefe vorhersehbare magische Kräfte, denen gegenüber man wehrlos war, über den Menschen hereinbrechen würden. Von jetzt ab war es unmöglich, in einem Kometen eine Zuchtrute Gottes zu sehen oder verbindlich daran zu glauben, daß Planetengötter oder noch höhere kosmische Mächte die spirituellen Schicksale der Menschheit bestimmten oder gar bedrohten. Die leicht zerbrechliche, dünne Daseinsebene des Menschen hatte sich endlich und schließlich in einen soliden dreidimensionalen Raum verwandelt. Am wichtigsten aber ist: Durch die Dreidimensionalität der physischen Existenzsphäre war die Vorstellung des metaphysischen Unten, also der höllischen Tiefe, der Region des transzendentalen Hades, endgültig entkräftet worden. Es gab keinen theologischen Gegensatz von Oben und Unten mehr. Die Richtungen im Raum waren seelisch indifferent geworden. Die metaphysische Furcht von dem Draußen und Jenseits des Raumes, die dem Menschen der regionalen Hochkulturen seine Bewegungsfreiheit geraubt hatte und ihn bewog, sich zu gegenseitigem Schutz in engsten Grenzen zusammenzudrängen, wurde damit gegenstands- und motivlos. Die unmittelbare Folge davon war, daß die seelischen Hemmungen, die der Freibeweglichkeit und Freizügigkeit des Menschen bisher entgegengestanden hatten, allmählich abzubröckeln begannen.

Wir haben die eine seelische Konsequenz dieser Situation bereits geschildert. Die zentripetale Tendenz des Bevölkerungsdrucks, die den Menschen in der Heimat dieser alten metaphysischen Vorstellungen, in der östlichen Hemisphäre, zusammengehalten und die Entdeckung Amerikas für das Zeitalter der regionalen Hochkulturen verhindert hat, beginnt jetzt einer zentrifugalen Bewegungsrichtung des Menschen zu weichen. Seit dem Beginn des sechzehnten Jahrhunderts, dem Zeitpunkt, seit dem die metaphysischen Hemmungen beginnen, ihre unbedingte Wirksamkeit zu verlieren, breitet sich der Mensch der zweiten Geschichtsperiode endlich, seelisch ungehindert, über den ganzen Globus aus. Was erst noch ein Wagnis und halbmystisches Abenteuer ist, wird bald zur Alltäglichkeit und schließlich zum Zwang des praktisch Notwendigen.

Das vorläufige emotionale Resultat dieser Entwicklung haben wir nach seiner negativen Seite hin bereits geschildert. Es ist die Vereinsamung und Isolierung des Individuums im Raum. Dieses Resultat ist ganz zwangsläufig und kann auf keine Weise vermieden werden. In der Epoche der metaphysischen Interpretation des Raumes war es nämlich nicht nur die Furcht vor dem Draußen, die dem Menschen den inneren Kontakt mit dem Nächsten gab, sondern mehr noch die Gemeinsamkeit einer von allen als selbstverständlich geteilten Weltanschauung. Man wußte ganz genau, was seelisch in dem Mitmenschen vorging, und man verstand ihn vollkommen, weil man jede seiner generellen und prinzipiellen Reaktionen gegenüber der engen Daseinsebene, auf die man plaziert war, verstand.

studienTEXT --- version aug.´09

Die metaphysische Entleerung der Welt, die seither erfolgt ist, manifestiert sich vorerst aber als ein negativer Prozeß. Es verschwindet etwas und zwar das generelle transzendente Verständigungsmedium, auf dem alle regionalen Hochkulturen aufgebaut sind. Nur auf metaphysischer Basis kann sich der Mensch mit dem Nebenmenschen substantiell verständigen. Die Barbaren sind für den Angehörigen einer Hochkultur diejenigen Menschen, mit denen es keine wesentliche Verständigung geben kann.

Die heutige Freibeweglichkeit des Menschen im Raum aber setzt den Verlust seiner Weltmetaphysik, das heißt, seines spirituellen Verständigungsmittels voraus. Folglich isoliert ihn der sich um ihn ausdehnende Raum nicht nur physisch sondern auch seelisch. Er ist nicht mehr in der Lage, das, was er über seine Situation in der Welt denkt oder fühlt, dem Nächsten verständlich mitzuteilen, weil das *tertium comparationis*, der allen Menschen gemeinsame, generelle Weltbegriff, in den individuelle Kommunikationen rational eingeordnet werden können, nicht mehr vorhanden ist. Damit entsteht die Vereinsamung des menschlichen Individuums, wie sie seit dem Anbruch des Zeitalters der Hochkulturen nicht mehr dagewesen ist.

Dies ist aber, wie bereits gesagt, nur der negative Aspekt des Verlustes der klassischen Metaphysik. Dieser Verlust hat außerdem eine außerordentlich positive und produktive Seite. Man vergesse nicht, daß die prinzipielle Verständigungsmöglichkeit des Menschen mit seinem Nächsten in den regionalen Hochkulturen mit einem enormen, oft fast unerschwinglichen Preis erkauft worden war. Der Preis war eine Furcht, nein, ein metaphysisches Grauen, das über alle Fassungskraft ging und mehr als eine Seele in die Nacht des Wahnsinns gestoßen hat. Mit Recht sagt Spengler (*Untergang II*, S. 354): "Wir wissen heute gar nicht mehr, was ein Mythus ist, nämlich nicht ein ästhetisch bequemes Sichvorstellen, sondern ein Stück leibhaltigste Wirklichkeit, das ganze Wachsein durchwühlend und das Dasein bis ins Innerste erschütternd."

Die Daseinsebene, auf der der Mensch lebte, war der Brennpunkt einer entsetzlichen Gefahr. Gotische Dome, arabische Moscheen, indische Kaste und chinesisches Rituell, das sind alles Mittel und Institutionen, die diese Gefahr mäßigen und eindämmen sollen. Denn ganz ist sie nicht zu bannen, ist sie doch identisch mit der heiligverfluchten Essenz der gesamten Wirklichkeit. Diese Bedrohtheit des Menschen auf der Erde ist das gemeinsame metaphysische Thema aller regionalen Hochkulturen.

Deshalb ist es die Grundverpflichtung des Menschen, die metaphysische Angst, die in gespenstischen Nebelschleiern über der irdischen Landschaft lastet, in sich nachzuvollziehen. Wer sie nicht in sich erfährt, steht außerhalb der geistlichen Kommunion der Geschichte und ist ein Mensch zweiten Ranges. Diese Idee liegt dem Grimmschen "Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen" zu Grunde. Ein Vater hatte zwei Söhne, davon der älteste klug und gescheit war, der jüngere aber war dumm und konnte nichts begreifen. Und wenn die andern vom Gruseln sprachen, verstand er nicht, was sie meinten; war aber überzeugt, daß es eine "Kunst" sei, die man lernen müsse. So machte er sich denn auf und ging in die "weite Welt" hinaus. Aber weder die Begegnung mit Gespenstern, tierischen Unholden oder Leichen und anderen unheimlichen Nachterscheinungen lehrt ihn, was Gruseln ist. Er hat Erfolg im Leben und heiratet die Königstochter. Nichts aber kann ihn vor dem Gefühl des Mangels, nicht zu wissen, was Gruseln ist, ablenken. Das Gefühl der Verpflichtung, es lernen zu müssen, bleibt. Schließlich weiß eine Kammerzofe Rat. Nach ihrer Anweisung gießt die Königstochter zur Nachtzeit, während ihr Gemahl schläft, einen Eimer mit kaltem Wasser und zappelnden Gründlingen über ihn aus. Da wacht er auf und ruft: "Ach, was gruselt mir, was gruselt mir, liebe Frau! Ja, nun weiß ich, was Gruseln ist."

Ein außerordentlich tiefsinniges Märchen. Der Mensch, der nicht von den Schauern des Metaphysischen berührt wird, ist "dumm" das heißt, historisch zweitrangig. Er "lernt" aber nicht an den Grenzsituationen des Daseins: dem Gespenst, der Leiche usw. Er lernt das Wesentliche, die Gebrechlichkeit der eigenen Existenz, vielmehr an einer trivialen Situation:

studienTEXT --- version aug.´09

dem kalten Wasser und den Gründlingen; denn es ist das Wesentliche dieser Furcht und ihrer absoluten metaphysischen Allgemeinheit, daß sie nicht nur im Gespenst, der schwarzen Höllenkatze oder in der Leiche lokalisiert ist, sondern daß sie als konstitutive Essenz die ganze natürliche Wirklichkeit durchwaltet. Gewiß ist es ein Zeichen mangelnder metaphysischer Begabung, wenn man sich nicht vor Gespenstern und Leichen fürchten kann oder gar keine Veranlagung zum "Aberglauben" hat, aber wer es nicht schon anderweitig besitzt, kann es in diesen Begegnungen nicht lernen. Es ist in ihnen paradoxer Weise zu selbstverständlich. Im abnormen Phänomen kommt die absolute Universalität des Grauens nicht zur Geltung. Es ist notwendig, sie im Normalen und Natürlichen zu begreifen. Es mag noch hinzugefügt werden, daß das Wasser als *prima materia* wohl als das sinnliche Symbol dieser Universalität interpretiert werden darf.

Es ist evident – und hier haben wir den positiven Aspekt der historischen Situation in der neuen Welt erreicht – daß das Erlöschen der klassischen Metaphysik und die amerikanische Weigerung, sie auf dem Boden der westlichen Hemisphäre zu erneuern, einen sofortigen Abbau der Furchtverpflichtung mit sich bringt. Das eben besprochene Märchen verliert in der neuen Welt jede tiefere Bedeutung.

Die neue Entwicklung, die dem Menschen die dritte Dimension des Raumes öffnet und den Horizont ins Unbegrenzte hinausschiebt, vereinzelt und isoliert den Menschen zwar, aber sie befreit ihn auch von der metaphysischen Weltfurcht, die seit Jahrtausenden auf ihm gelastet und ihn in den Staub gedrückt hat. Der moralische Ausdruck dieser Weltangst war das theologische Dogma von der Kreatürlichkeit der Menschen. Dieses Dogma besagt nicht bloß, daß der Mensch geschaffen worden ist – die Engel sind das auch –, sondern daß er nicht aus der Protomateria gestaltet worden ist, die die Substanz aller höheren Wesen wie "Mächte", "Throne", "Archonten", "Cherubim" und "Seraphim" ausmacht. Die Furcht, mit der er begabt ist, ist ein Anzeichen dieser primordialen Schwäche und des daraus folgenden niederen geistigen Ranges.

Der Unterschied von Materie und Protomaterie aber verlangt wieder den unmittelbaren Übergang des irdischen Daseins in eine sie umgebende mächtige Transzendenz. Gibt man dieses kosmische Weltbild auf, gemäß dem sich die Materie beim Aufstieg in die sublunare Sphäre und weiter hinauf ständig sublimiert, dann ist es unvermeidlich, daß sich das Bild, das der Mensch von sich selbst hat, ebenfalls grundsätzlich ändert. Da es von jetzt ab höhere Grade der Realität nicht mehr gibt, weil Wirklichkeit nicht gesteigert werden kann, darf der Mensch auch nicht mehr mit Wallenstein sagen:

Mich schuf aus gröberem Stoffe die Natur,
Und zu der Erde zieht mich die Begierde.
(Wallensteins Tod, Akt 2, Szene 2.)

Das neue Bild des Menschen ist in den geistigen Antizipationen der regionalen Hochkulturen des Menschen nicht allzu selten vorweggenommen worden. Wo es aber auch auftauchte, in der Judasfigur der gnostischen Sekte der Kainiten, in der Gestalt des Prometheus, dem Gottmenschen der Ekkehardschen Mystik und schließlich bei Nietzsche, ist es stets von den Frommen als gotteslästerlich und blasphemisch empfunden worden. Und das mit vollstem Recht. Nur die Häretiker und Abtrünnigen vom Glauben konnten sich ein Bild vom Menschen machen, der den Göttern trotzte und sich ihnen gleichsetzte.

Hier ist in der Tat etwas antizipiert; aber es ist tief bezeichnend, daß die Vorwegnahme eines neuen Menschenbildes, wo immer man sie auch versucht hat, nur zum Teil, und zwar zum unwesentlichen Teil, gelungen ist. Eine kurze Analyse der wuchtigsten und konzisesten Formulierung dieser Idee in Goethes Gedicht "Prometheus" soll das zeigen. Das metaphysische Bild, das sich in diesen Versen entfaltet, enthält einen ganz bedeutsamen Widerspruch. Am weitesten dringt die Antizipation in den Versen vor:

studienTEXT --- version aug.´09

Als ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.
Und weiter:
Hast Du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?

In diesen Versen wird ganz unmißverständlich die Existenz der Götter geleugnet. Es ist nur das Kind, das sein verirrtes Auge zur Sonne erheben kann, "als wenn" darüber ein Reich der göttlichen Geister wäre. Doch dieser Glaube trügt und alle Vollendung kommt aus dem eigenen, heilig glühenden Herzen. Mit diesem Ansatz aber kontrastiert das ganze übrige Gedicht und der emotionale Gesamttenor der Verse, der von Trotz und Verachtung gegenüber "dem Schlafenden da droben" und den übrigen Göttern spricht, die darben würden,

Nicht Kinder und Bettler wären
Hoffnungsvolle Toren.

Danach existieren die Götter also doch, und nicht einmal die hierarchische Rangordnung der "Himmelsleiter" fehlt, denn höher als Zeus regiert noch

Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal
Meine Herren und deine.

Diese großartige Konzeption des halb-göttlichen Menschen ist ein hervorragendes Beispiel, wie tief das schöpferische Werk auch des Genies in den metaphysischen Voraussetzungen des eigenen Zeitalters gebunden ist. Von elender Kreatürlichkeit ist in diesem Prometheusbild gewiß nichts mehr zu bemerken. Trotzdem aber sind die metaphysischen Abhängigkeiten des Irdischen noch nicht aufgehoben. Nur ihr emotionaler Akzent hat sich verkehrt: Aus der Furcht vor dem Göttlichen ist der Trotz gegen das Göttliche geworden. Die seelische Relation als solche besteht unverändert weiter und, ganz wie in der Demut des Gläubigen, der seinem Gott "dient", befruchtet die trotzige Beziehung auf die Götter auch Prometheus' Tätigkeit und gibt ihm Sinn. Denn er formt ein Geschlecht, das ihm gleich sei und verpflichtet der Aufgabe

... dein nicht zu achten,
Wie ich!

Mit diesen letzten an Zeus adressierten Worten aber ist die Abhängigkeit wieder hergestellt. Die Revolte gegen die Götter ist vergebens, wie der Mythos tiefsinnig sagt, der den Prometheus durch Zeus an den Felsen des Kaukasus schmieden läßt. Und es ist nicht eigene Kraft, die ihn dort treibt, sondern der Pfeil des Herakles. –

Auch im Trotz bleibt bei Goethe der prometheische Geist noch an die Götter gebunden.

Es ist interessant festzustellen, daß die Antizipation des von der Furcht befreiten Menschen im Gesamtbereich der regionalen Hochkulturen nirgends über die von Goethe gesetzte Grenze hinausgedrungen ist. Der Mensch bleibt überall durch seine eigene Emotion wenigstens negativ an die Voraussetzungen seiner eigenen spirituellen Existenz gebunden. Indem er gegen sie kämpft, erkennt er sie impliziert an. Die ursprüngliche Furcht ist nicht gestorben, sie ist nur in eine neue Melodie transponiert.

Auch bei Nietzsche ist es nicht anders. Auch er steht mit seinem Übermenschen völlig im hierarchischen Wertraum der klassischen Metaphysik. Er hat nie daran gezweifelt, daß das Irdische unmittelbar an das Metaphysische grenzt und sich direkt in das Letztere fortsetzt. Denn

Die Welt ist tief,
und tiefer als der Tag gedacht.

Das aber ist die frömmste Gläubigkeit der regionalen Hochkultur. Nur die irdische Szene kennt Tieferes als den Tag, die Nacht. Im kosmischen Raum draußen scheinen die Sonnen ewig. Bei allem leidenschaftlichen Willen, die klassische Ordnung der Lebenswerte des Menschen umzukehren, hat Nietzsche doch eins nie bezweifelt, nämlich daß eine solche hierarchische Stufung der Werte existiert und der Struktur der Wirklichkeit zu Grunde liegt. "Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet" sagt er ausdrücklich (Wille zur Macht, 287) und bekennt sich damit zu der weltgeschichtlichen Konzeption aller regionalen Hochkulturen, nach der die Welt ein Stufenbau ist, mit dem Primat der praktischen Vernunft als unterstem Fundament. Mit Konfuzius, Buddha, Plato, Christus, Kant, und wen immer man an Geistern von endgültigem Gewicht in dieser Kulturtradition beschwören will, ist sich Nietzsche völlig einig in der Auffassung, daß alles Leben des Menschen unter einem transzendentalen Imperativ steht. Demgegenüber tut wenig zur Sache, daß man sich um den sachlichen Inhalt jenes Imperativs nie hat einigen können. Wie anders stellt sich Buddha die transzendentale Berufung des Menschen vor als etwa Plato, und welch erbitterten Kampf führt Nietzsche gegen die Wertordnung des Neuen Testamentes. Und doch existiert kein gründlicherer Beweis für die innere seelische Einheit und metaphysische Gleichrichtung aller dieser Geister als eben diese "weltanschaulichen" Differenzen und geistigen Kämpfe. Denn sie beweisen nur, wie selbstverständlich und unerschütterlich die verschiedenen Gegner an das Dasein und die Legitimität ihres Problems glauben, wie einig sie sich über das Recht der metaphysischen Fragestellung sind, über deren Beantwortung sie sich entzweit haben.

Es ist das Problem der Neugeburt des Menschen, wie es Jesus in seiner Antwort an Nikodemus ausspricht: "Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werden, so kann er das Reich Gottes nicht sehen." (Joh. 3,3.) In Indien finden wir es formuliert als die Idee des "dvija", des Zweimalgeborenen. Bei Plato ist es der Tod, der dem Menschen den Einblick ins Metaphysische vermittelt. "Diejenigen nämlich, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, streben wohl nach gar nichts anderem, als zu sterben und tot zu sein", heißt es im Phaidon. In der christlichen Kirche sind es die Heiligen und bei Nietzsche schließlich ist es der Übermensch, der diese Tradition fortsetzt.

Allen Denkern von innerem Rang in der zweiten Epoche der Weltgeschichte ist die Überzeugung gemeinsam, daß der Mensch unter einer erdrückenden transzendenten Verpflichtung steht, von der er sich nicht lösen kann, ohne den Sinn seiner Existenz preisgeben und sie metaphysisch zu ruinieren. –

Es ist schwer, ja fast unmöglich, für den Angehörigen dieses klassisch-metaphysischen Lebensstils sich einen vollwertigen Menschen vorzustellen, der dieses transzendentale Verpflichtungsgefühl nicht mehr hat, weil er es nicht mehr braucht, und dem es nicht mehr hülfe, in die "weite Welt" auszuziehen, um das Gruseln zu lernen, weil er dem Gruseln endgültig entwachsen ist. Weshalb jetzt nirgends in der Welt Orte und Ereignisse existieren, die ihm jene Furcht beizubringen im Stande sind.

Es ist deshalb so schwer für uns, sich ein solches Menschenbild als seelische Möglichkeit glaubhaft zu machen, weil nach unseren vieltausendjährigen Traditionen die Weltangst zum Wesen des Lebendigen überhaupt und besonders zum Menschen gehört. Ein Wesen ohne sie ist für uns nicht lebendig, ist nur ein seelenloser Automat.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Trotzdem aber ist der Schluß unvermeidlich, daß, wenn mit dem heutigen Zeitalter auch die klassische Metaphysik zu Grunde geht, dann auch die von ihr geschaffene Seele des Menschen sich wieder auflösen muß. Das erste Symptom dieser Auflösung ist das Erlöschen der metaphysischen Weltangst des Individuums und das Verschwinden des aus dieser Weltangst geborenen absoluten Verpflichtungsgefühls.

Dies ist in der Tat im heutigen Amerika als zweites Resultat der Abwendung von der historischen Tradition der regionalen Hochkulturen neben der fortschreitenden Vereinsamung des Menschen zu beobachten. Der Begriff der Freiheit, von der man in der westlichen Hemisphäre oft allzu freigebig redet, hat nichtsdestoweniger tiefere Perspektiven, die über das Politische und Soziale weit hinausgehen. Man fühlt sich frei von bestimmten kulturellen Verpflichtungen, die der verantwortungsbewußte Europäer heute wie einen dumpfen Druck auf sich lasten fühlt. Unfaßbare Bedrohungen, die den Menschen in der alten Welt umgeben, haben sich in der amerikanischen Atmosphäre auf eine unbegreifliche Weise verflüchtigt. Das Leben zeigt ein leichteres und heiteres Gesicht und eine ungekünstelte Simplizität, in der "Probleme" etwas lächerlich wirken. Goethes "Amerika, du hast es besser als unser Kontinent", faßt in einer glücklichen Wendung das Wesentliche zusammen. Es ist allerdings äußerst zweifelhaft, ob sich Goethe der ganzen Konsequenz seiner Worte bewußt gewesen ist, wenn er fortfährt:

Dich stört nicht im Innern,
Zu lebendiger Zeit,
Unnützes Erinnern
Und vergeblicher Streit.

Ein Inneres, das nicht er-innert, wird flacher und verschwindet zuletzt ganz. Wer sich nicht erinnern kann, hat keine Seele und besitzt seine eigene Geschichte nicht. Tatsächlich trifft die Konsequenz der Goetheschen Worte den Sachverhalt auf das Genaueste. Die Geistigkeit des heutigen gebildeten Amerikaners ist vollkommen unhistorisch und existiert in einer außerordentlichen Distanz zur eigenen Geschichte, die unbewußt, aber mit Recht, mindestens bis zum Sezessionskrieg (eventuell noch darüber hinaus) als eine ihn wenig angehende Fortsetzung der europäischen Geschichte empfunden wird.

Soweit er eine Anhänglichkeit an die Vergangenheit besitzt, so wurzelt sie nicht im konkreten Geschichtsverlauf, sondern in abstrakten Symbolen des Vergangenen wie die *Declaration of Independence*, Lincolns *Gettysburg Address*, dem *Frontier Spirit*, Jefferson *Democracy*, *The Oregon Trail* und anderem. Um zwei Kantsche Termini zu gebrauchen: Der Amerikaner zieht aus seiner Vergangenheit nur regulative aber keine konstitutiven Prinzipien seiner Lebensführung. Historische Tradition aber bedeutet, daß die Vergangenheit die Gegenwart konstituiert. Dies ist angesichts der Kürze der amerikanischen Geschichte seit 1492 und der Neuartigkeit der Aufgabe, eine Tradition im Gegensatz zu europäischen Geschichtsmotiven zu entwerfen, auch noch gar nicht zu erwarten. Man hat seine regulativen Richtpunkte für die Zukunft und im Übrigen experimentiert man ... was der genaue Gegensatz zu einer historisch tradierten Haltung ist.

Der damit verbundene Mangel an geschichtlich gebundener Reflexionskraft im Bewußtsein des Individuums läßt den Amerikaner fast seelenlos erscheinen. Und wenn man "Seele" strikt in dem Sinn definiert, den sie im Rahmen der Metaphysik der alten Welt hat, dann hat der Mensch, der in der westlichen Hemisphäre lebt, in der Tat keine Seele.

Nach allem, was bisher gesagt worden ist, erübrigt es sich, noch eingehend auszuführen, in welchem eingeschränkten Sinn eine solche Behauptung richtig ist. Der menschliche Typus, der in der Alten Welt zu Hause ist, hat unzweifelhaft, seit er den Boden der Neuen Welt betreten hat, einen seelischen Substanzschwund erlebt von so phantastischen Ausmaßen, wie er wohl in der Geschichte bisher nicht vorgekommen ist, so daß heute auf amerikanischem Boden nur noch verschwindende Reste von jener Spiritualität vorhanden sind, die einst in der östlichen

studienTEXT --- version aug.´09

Hemisphäre die regionalen Hochkulturen von China bis Europa aus sich entlassen haben. Ein solches Urteil schließt aber nicht aus, daß sich ein vollkommen neues – und wenn es überhaupt kommt – der Alten Welt sehr überlegenes Seelentum entwickelt, von dessen endgültiger Physiognomie wir uns heute überhaupt noch keine Vorstellung machen können.

Für jeden, der die Augen hat, sie zu sehen, sind die Ansätze dazu bereits da, aber es ist außerordentlich schwer zu sagen, zu welchen permanenten seelischen und historischen Figurationen sie schließlich führen werden.

Die beiden dominanten Faktoren neuer spiritueller Perspektiven scheinen einerseits die sich immer verstärkende Isolierung des Individuums und zweitens ein rätselhaftes Sicherheitsgefühl zu sein, das aus dem Fortfall der Erwartung drohender metaphysischer Einbrüche in das Leben und aus dem daraus resultierenden menschlichen Kleinheits- und Kreatürlichkeitsgefühl stammt.

Bücher wie Franz Kafkas "Das Schloß" und "Der Prozeß" werden in Amerika mit einem gewissen Überlegenheitsgefühl kommentiert und gelesen, das aus der unerschütterlichen Überzeugung stammt, daß man in *God's own country* solchen gespensterhaften Gefahren nicht ausgesetzt ist. Die seelischen Mechanismen, die Kafka in seinen Büchern bloß legt, werden mit der detachierten Gelassenheit eines Ingenieurs analysiert, der eine ihm fremde Maschinenkonstruktion mit seinen Mitarbeitern diskutiert. Man identifiziert sich offenbar nicht mehr mit dem, was in der bisherigen Tradition "Seele" genannt worden ist.

Die Furcht aber ist eine Funktion der Seele der Alten Welt. Wenigstens alles das, was wir bisher unter metaphysischer Furcht, Weltangst oder Grauen verstanden haben.[38] Wer keine "Seele" hat, weiß nichts von diesen den Menschen innerlich verkleinernden und demütigenden Grundgefühlen. Metaphysische Begegnungen klassischen Stils existieren in der amerikanischen Landschaft nicht. Erlkönigs Töchter tanzen nicht am Rande der Highways, und Libussa und ihre Gefährtinnen wiegen sich nicht in den Baumwipfeln der riesigen Wälder der Neuen Welt.

Mit besonderem Staunen haben europäische Besucher die Begräbnissitten in den USA vermerkt, besonders das Schminken der Leiche. (Doesn't he look as if he were still alive!) Die übliche Interpretation der in den *Funeral Parlours* herrschenden Mentalität ist gewöhnlich die, daß man annimmt, der Amerikaner versuche, auf seine Weise der Erfahrung des Todes auszuweichen. Ein solches Ausweichen mag als seelischer Übergangszustand in der Tat gelegentlich vorhanden sein. Der Verfasser aber ist der Ansicht, daß eine derartige Deutung des Verhaltens der Angehörigen des Toten nicht tief genug geht. Ein näheres Studium dieser Sitten macht den Schluß fast unvermeidlich, daß der Amerikaner beginnt, den Tod nicht mehr als metaphysisches Ereignis wahrzunehmen. Er ist ein Ereignis im Leben und in der Welt, aber nicht ein solches, das aus transzendenten Bereichen in das Leben hereinbricht und den Menschen aus dieser Welt hinausleitet. Der *Unfug des Sterbens* (Prentice Mulford) hat keine metaphysische Bedeutung, und eines Tages wird man das Leben so unbeschränkt verlängern können, daß das Abtreten von der irdischen Bühne bestenfalls aus Lebensüberdruß erfolgt, und immer ein Eingriff von eigener Hand, aber niemals das Einschreiten einer übermenschlichen Macht, das gewünschte Ende bewerkstelligt.[39]

Man vergißt zu leicht, daß die transzendentale Bedeutung des Todes für uns ganz davon abhängt, daß wir dem unumstößlichen Glauben huldigen, daß ein metaphysischer Rangunterschied zwischen bloßer "Materie" und "Leben" existiert, ein Rangunterschied, der sich dann in den verschiedenen Stufen des Lebens "Organismus", "Psyche" und "Logos"

---

38 Das Grauen, das manche Erzählungen Edgar Allan Poes erwecken, stammt noch ganz aus dem Gefühlsschatz der Alten Welt.

39 Dazu einige Ausführungen weiter unten.

entsprechend fortsetzt. Wir haben hier also wieder das Schema der "Himmelsleiter" und die Idee einer hierarchischen Weltordnung. Es ist der Übergang von einer metaphysischen Stufe zu einer anderen, der dem Sterben seine außermenschliche Dignität verleiht. In der westlichen Welt aber verlernt man immer mehr, einen persönlichen Tod zu sterben. Die ganze Angelegenheit ist nur ein bedauerlicher (und kostspieliger) Betriebsunfall.

Eine echte Todeserfahrung setzt die Fähigkeit zur Metaphysik im eminentesten Sinn voraus. Wo diese fehlt, wird der Tod eines Menschen nur als das irrelevante Verschwinden einer Person aus dem Umkreis der eigenen Sinneserfahrung erlebt. Weder Sterben noch Geborenwerden (Taufe) noch Ehe werden in dieser Lebensauffassung, für die die Welt die additive Gesamtmenge aller Sinneserfahrungen ist, noch im alten und strengen Sinn als Sakramente begriffen. Nur gelegentlich sind noch Reste des klassischen sakramentalen Fühlens vorhanden und in religiösen Splittergruppen bewahrt, aber auch sie sind im Verschwinden begriffen.

studienTEXT --- version aug.´09

Metaphysische Träume sind vorweggenommene historische Realitäten. Das hat man schon seit langem gewußt. Aber auch im Abbau einer Metaphysik werden Wirklichkeitsbedingungen antizipiert, die im letzteren Falle dem spirituellen Abtragen des Überbaus oft recht schnell folgen.

Wir haben ausgeführt, daß das Erlöschen der alten primordialen Ängste, die aus der Tatsache stammten, daß der Mensch sich auf seiner dünnen Daseinsebene auf allen Seiten und von Unten und von Oben durch transzendentale Mächte bedroht und unheimlich angesprochen fühlte, zu einem neuen Sicherheitsgefühl geführt hat. Das erste größere historische Symptom eines solchen kommenden Bewußtseins seelischer Erleichterung ist die Periode der Aufklärung, in der man glaubte, in eiligen Triumphen des Verstandes die mystischen und mythischen Hintergründe des Glaubens als kindlichen und kindischen Aberglauben entlarven zu können.

Transzendentale Spekulation – besonders Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung – und Romantik demonstrieren dann, wie flach und voreilig das aufklärende Sicherheitsgefühl gewesen war. Die Aufklärung wandte sich nur an das Gehirn. Mit dem Herzen und dem Kreislauf des Blutes hatte sie nichts zu schaffen. Immerhin, sie war ein Vorbote von kommenden Zuständen der menschlichen Seele. Um diese Zustände emotional zu verwirklichen, mußte diese Seele aber erst einmal nach einer neuen Welt auswandern. Aus den europäischen Wäldern ließen sich Waldschrate so leicht nicht vertreiben, und das warme und starke Geläut der Glocken, das immer noch über die europäische Landschaft hallt und von Dorf zu Dorf seinen geheiligten Gruß sendet, ist gute Garantie, daß es noch eine Zeit lang so bleiben wird.

In der neuen Welt aber sind die Räume zu weit und der Klang der Glocken verstirbt macht- und kraftlos, ehe er von einer "Township" zur nächsten dringt. Glocken gibt es hier ohnehin nur wenige. Sie sind klein, ihr Geläut ist schwach und reicht nicht bis zum Ohr des durchschnittlichen Amerikaners. Es ist eine der wichtigsten und offenbarendsten Erfahrungen, die man machen kann, wenn man lange genug in der Landschaft der Neuen Welt gelebt hat, daß diese Täler, Ebenen und Gebirgshänge schon rein physisch nicht von Glockengeläut beherrscht werden können. Sie sind zu groß und ausgedehnt und das Land ist zu dünn besiedelt, selbst im Osten, wo für amerikanischen Lebensmaßstäbe und Existenztechniken schon eine ganz bedenkliche Überbevölkerung sich gegenseitig den freien Raum stiehlt.

studienTEXT --- version aug.´09

Das aber, wie gesagt, ist nur die bloße physische Seite der Angelegenheit. Jene Erfahrung, wenn man sie wirklich einmal macht, geht weiter und tiefer. Man begreift nämlich auf einmal, daß diese Landschaft nie Glocken haben wird, weil sie sie nicht braucht. Dem Europäer, dem dieses Erlebnis begegnet, ist dabei als ob ihn etwas

Kaltes zwischen den Schulterblättern anrührte. Ein Gefühl eines entsetzlichen, durch keine Höllenstrafen abzubüßende Irregegangenseins und Verirrtseins überwältigt ihn, und er flüchtet sich zurück in die fragwürdigen und irgendwie unaufrichtigen Inseln europäischer Tradition, die hier ein mehr und mehr verblassendes Dasein führt.

Man vergesse aber nicht, das ist nur die Reaktion eines in der Alten Welt Geborenen, der sich nur teilweise an die neue Luft hat gewöhnen können. (Nur Kindern gelingt die Akklimatisation völlig, ohne disharmonierende seelische Restbestände zurückzulassen. Die allgemeine kritische Grenze, die jedoch in Individualfällen erheblich schwankt, ist, nach den Eindrücken des Verfassers, die Periode der Pubertät.)

Für den dem Lande Zugehörigen aber bedeutet die äquivalente Erfahrung – in der die Vorstellung Glockengeläute längst verschwunden ist – etwas ganz anderes. Jedenfalls hat sie emotional genau den entgegengesetzten Akzent. Sie ist ein Ausdruck eines völlig selbstverständlichen Zuhauseseins in der Landschaft, die nirgends mehr bedroht und in keiner Wetterstimmung ein essentielles Anderssein ausdrückt. Diese Zusammengehörigkeit von Mensch und Landschaft ist von einer so nüchternen Selbstverständlichkeit, daß sie überhaupt keinen mystischen, mythischen und romantischen Restbestand enthält.

Die klassische Metaphysik schafft einen seelischen Abstand zwischen Mensch und Landschaft, und zwar einen solchen, in dem die Landschaft in ihrer ganzen hintergründigen Bedeutung von höherem metaphysischen Rang als das Individuum erscheint. Der Umgang mit dem Nächsten und das tägliche Geschwätz betäubt die transzendentalen Fähigkeiten der Person, weshalb sich der Eremit und Anachoret in die Natur zurückzieht, die ihn durch ihren unmittelbaren Einfluß auf ein höheres Niveau hebt.

Die amerikanische Landschaft kennt kein Eremitentum. Sie ist dem Menschen nämlich nicht mythisch überlegen. Der Letztere, wo immer er auch in dieser Welthälfte ist, steht von vornherein auf gleicher Stufe mit ihr. In ihr wirken keine überirdischen Kräfte, die fordernd und drohend an ihn herantreten könnten. Die Idee von der "Gleichheit`, von der wir weiter oben anläßlich unserer Diskussion der *Declaration of Independence* bereits bemerkten, daß sie weit über den politischen Bereich hinausgeht, erstreckt sich irgendwie auch auf das Verhältnis des Menschen zu seiner irdischen Umwelt.

"Gleichheit" – und der Himmel weiß, was für Bedeutungen noch in diesem Wort in der amerikanischen Entwicklung aufspringen werden – ist das einzige quasimetaphysische (oder vielleicht schon vollmetaphysische?) Konzept, der bisher in dieser Hemisphäre seit den Zeiten der primitiven Kultur entstanden ist.

Aus diesem Anspruch von "Gleichheit" zwischen Mensch und Mensch einerseits und zwischen Mensch und Natur andererseits ergibt sich nach den alten, den Menschen kreatürlich reduzierenden Grenzen ein Gefühl der eigenen Selbstgerechtigkeit und der gewachsenen menschlichen Statur; mehr noch ein Gefühl der eigenen Unangreifbarkeit, das sich unmittelbar in ein Gefühl der seelischen und materiellen Sicherheit übersetzt. Diese psychische Haltung wurzelt tiefer, als daß sie durch praktische Erfahrungen, die oft das Gegenteil bezeugen, irgendwie beirrt werden könnte. Ein Symptom dieser Haltung ist zum Beispiel die amerikanische Kreditgebarung und das Abzahlungssystem (nothing down, two years to pay), das anscheinend hier nicht die demoralisierende Wirkung hat, die man ihm nach europäisch psychologischen Maßstäben zuschreiben sollte.

studienTEXT --- version aug.´09

Etwas mehr über dieses Sicherheitsgefühl läßt sich erfahren, wenn wir noch einmal zu dem Siedlungsproblem zurückkehren, das wir anläßlich der Erwähnung von Los Angeles kurz angeschnitten haben.

Wir hatten bereits bemerkt, daß eine Auflösung des geschlossenen Siedlungstypus wesentliche seelische Veränderungen im Menschen und seiner Lebensführung voraussetzt. Eine der wichtigsten seelischen Bedingungen ist, daß man sich dort, wo man wohnt, sicher fühlt. Die geschlossenen Siedlungen sind ebenso wie alle anderen historischen Gebilde mit geschlossenen Grenzen: Wirtschaftsgebiete mit Zolltarifen, Staaten und Nationen mit Grenzfestungen und Einwanderungsregulierungen ein Ausdruck des Furchtkomplexes. Die ursprüngliche Furcht, die den Menschen sich in einem Rudel zusammendrängen läßt, ist metaphysisch. Später aber treten pragmatische Formen der Lebensangst dazu: die Furcht vor feindlichem Angriff, wirtschaftlicher Schädigung, insidiöser Infiltration usw. Die Notwendigkeit des Zusammenhalts nach außen ruft den bürgerlichen Gemeinschaftsgeist, der sich stets mit einer leisen Note der Aggressivität von dem Geiste anderer Gemeinschaften abhebt, in jeder geschlossenen Siedlung unvermeidlich hervor.

Wenn nun der Mensch beginnt, sich gegenüber den öffentlichen Geschäften seiner Gemeinschaft zu desinteressieren, wie sich das in der Ernennung von technischen Verwaltern des Gemeininteresses (*city manager*) bekundet, oder wenn der Mensch beginnt, seine Siedlungen so weiträumig anzulegen, daß der Zusammenhalt der Bürger dadurch schon rein physisch gelockert wird, so bedeutet das, daß die ursprüngliche Furcht, die das enge Zusammendrängen erzwang, einem neuen Sicherheitsgefühl gewachsen ist. Man fühlt sich nirgends mehr ernsthaft bedroht.

Bedrohung aber bedeutet grundsätzlich: Unterschied. Dies mag ein Unterschied in Macht sein, der zum Angriff des Schwächeren lockt, ein Unterschied in Denkweisen, der Verwirrung stiftet, oder ein Unterschied in wirtschaftlichen Werten, der die Begierde des Fremden lockt. Auch der Rangunterschied zwischen Natur und Mensch gehört hierher, denn eine unverstandene Natur, die mit mystischen und unbegreiflichen Kräften begabt ist, bedroht den Menschen jederzeit und zwingt ihn, sich zusammenzurollen und zur Wehr zu setzen.

Hier spielt wieder das amerikanische Zauberwort "Gleichheit" (*equality*) seine erlösende Rolle. Wenn die Natur vollkommen verstanden ist, dann ist sie dem Menschen gleichgemacht und gezähmt. Man fühlt sich in ihr sicher. Wenn ein möglicher anthropologischer Generalnenner für das Zusammenleben aller Menschen gefunden werden kann, dann sind sie egalisiert, und die Gefahr, die vom Nächsten droht, schwindet als grundsätzliche.

Schon die theoretische Annahme einer solchen Gleichheit, die man im Anderen (Objekt wie Subjekt) voraussetzt, produziert ein gutes Gewissen, das sich in einem solchen Gefühl der Lebenssicherheit äußert. Es ist selbstverständlich, daß, wenn man die ersten Ideen, die sich in einer solchen Stadtanlage wie Los Angeles sehr von ferne ankündigen, bis in ihre letzten Konsequenzen einer offenen Siedlung, die sich über einen ganzen Kontinent und weiter erstreckt, verfolgt, die erste und unabdinglichste Voraussetzung einer solchen Konzeption eine allgemeine *pax americana* ist, die sich uneingeschränkt über den ganzen Erdball verbreitet. Das heißt, eine allgemeine planetarische Hochkultur von einheitlichem metaphysischem Rhythmus.

Die weltgeschichtlichen Voraussetzungen dafür sind wesentlich günstiger als es den Anschein hat. Es ist kürzlich von anderer Seite her bemerkt worden, daß es den Anschein hat, als ob sich die Vereinigten Staaten von Amerika und die russische Sowjetunion auf einem welthistorischen Konvergenzkurs befinden, der die beiden gegenwärtigen Antagonisten endlich

und schließlich auf die gleiche planetarische Planungsidee führen muß und wird.[40] Sehr wesentlich ist, daß beiden geographischen Regionen eine entschiedene Abkehr von der abendländischen Kulturtradition anzumerken ist. Es sind also in der Gegenwart wenigstens analoge Großraumtendenzen in der östlichen Hemisphäre im Spiel. Unzweifelhaft hat Turel recht, daß die Entwicklungen auf beiden Seiten wenigstens im Äußerlichen und vorläufig Technischen nach dem gleichen Ziel hinstreben. Und diese mindestens partielle Gemeinsamkeit der Zukunftsabsichten der beiden momentanen Gegner sollte die planetarische kulturelle Einebnung der Erde etwas erleichtern, weil, wenn solche Perspektiven einmal zur Realisation kommen sollten, dann schon viele nützliche Vorarbeit geleistet sein wird.

Es scheint aber, daß es sich hier nicht um ebenbürtige Partner mit gleichen Zukunftschancen handelt. Wenn man nur die allernächsten kommenden Zeiten ins Auge faßt, scheint es, als ob man der Sowjetunion den Vorzug geben sollte. Hier ist, verglichen mit dem früheren zaristischen Rußland, etwas Neues und Substantielles entstanden. Das Interesse an europäischer Technik und Industrialisationsmethoden ist echt und ungeheuchelt. Die allgemeine Volksbildung ist, innerhalb gewisser vorgeschriebener Grenzen, im Aufstieg begriffen. Was das Wichtigste aber ist, es ist ein emotionales seelisches Reservoir vorhanden, was die momentan verfügbaren Reserven auf diesem Gebiet in jedem andern Teil der Welt, besonders aber in den Vereinigten Staaten von Amerika ganz beträchtlich übertrifft.

Demgegenüber finden wir in den USA die deutlichen Anzeichen eines übersättigten Interesses an technischen Problemen, ein Erlahmen der persönlichen Initiative in der Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten (I guess we have had too much freedom), einen unglaublichen Zerfall des öffentlichen Schulsystems und eine erschreckende spirituelle Stagnation in Kirchen und Universitäten. Überdies hat auf ökonomischem Gebiet durch eine jahrhundertalte verkehrte Wirtschafts- und Finanzpolitik eine gefährliche Verarmung des Landes eingesetzt. Der ursprüngliche sichtbare Reichtum des Kontinents beruhte im Wesentlichen auf der Anwendung rücksichtsloser Raubbaumethoden. Diese Zeiten sind endgültig vorbei, aber man hat noch nicht gelernt, sich umzustellen, obwohl warnende Stimmen genug da waren, die eine solche Wendung der Dinge vorausgesagt haben.

Es sieht ganz so aus, als ob Rußland das welthistorische Rennen machen würde. Und sogenannte linksliberale Strömungen in Amerika sind tatsächlich dieser Ansicht. Ein solches Urteil aber ist von einer schwer zu übertreffenden historischen Kurzsichtigkeit und ist nicht fähig, über die nächsten fünfzig oder hundert Jahre hinaus zu denken. Wenn es sich aber um das Abtreten einer historischen Großepoche und die Bildung eines neuen metaphysischen Bewußtsein des Menschen und einen historischen Strukturwandel der menschlichen Psyche in Vorbereitung auf den Anbruch einer neuen dritten geschichtlichen Großepoche dieses Planeten

---

40 Wir beziehen uns hier auf das bizarre und eigenwillige Buch von Adrien Turel: *Russlands und Amerikas Wettlauf zur Eroberung des Jenseits*, Zürich, 1950. Obwohl dieses Buch die Geduld auch des gutwilligen Lesers oft auf eine schwere Probe stellt, sollte man es aufmerksam zur Kenntnis nehmen. Auch Turel hat die Abkehr Amerikas von Europa bemerkt, obwohl er sie anscheinend nicht in ihrem vollen metaphysischen Ausmaß sieht. Jedenfalls stellt er fest, daß "die USA nach 1895 und erst recht seit dem ersten Weltkriege ihre pseudoeuropäische Kulisse an der Atlantikküste, in New York und überhaupt in den alten Oststaaten nur dazu benutzt (hat), um dahinter im Mittelwesten von Chicago bis New Orleans, und hinter diesem ersten Vorhang noch einmal an der Westküste eine wirklich Neue Welt, eine auch morphologisch neue Welt abzusetzen, von Europa abzuheben und aufzubauen, die man in ihrer strategischen Zukunftsbedeutung nur begreift, wenn man ihre Symmetrie zu den gleichzeitigen Absetzbewegungen Rußlands gegenüber dem alten Kulturkreis Westeuropas erkennen mag." (S. 174).
Sehr richtig bemerkt Turel weiter: "Nicht auf eine Steigerung oder Milderung (der alten Formen) kommt es an, sondern auf eine grundlegende Neuartigkeit." (S. 191) Es ist nur nicht ersichtlich, ob sich diese Neuartigkeit ausschließlich auf die demiurgisch-technische Beherrschung der Welt oder auch auf die mythischen Motive einer neuen Religion und Metaphysik erstrecken soll. Wenn Menschen lange ohne Religion resp. Metaphysik leben, werden sie zu Automaten. Solche aber sind nirgends produktiv. Auch nicht auf dem Gebiet der Technik

studienTEXT --- version aug.´09

handelt, dann zählen fünfzig oder hundert Jahre und momentane Vorteile der einen oder anderen Seite überhaupt nichts.

Macht man aber einen Vergleich zwischen den USA und der Sowjetunion in der Größenordnung und auf dem prinzipiellen Niveau, der diesem Problem allein angemessen ist, dann sehen die Dinge sehr anders aus.

Fürs Erste: Die Abkehr Rußlands von der europäischen Tradition und die scheinbar äquivalente Abwendung von Europa, die sich in der westlichen Hemisphäre vollzieht, sind keineswegs zwei Versionen ein- und desselben historischen Vorgangs. Rußland liegt in der Alten Welt, der Heimat der regionalen Hochkulturen. Die geschichtliche Distanzierung von Mittel- und Westeuropa, die sich in seinem Bereich in der Tat seit 1917 vollzogen hat und noch vollzieht, ist nicht eine Abwendung von der Idee der regionalen Hochkulturen überhaupt, sondern eine spezielle Abkehr von der spirituellen Tradition einer individuellen, einzelnen dieser Kulturen, nämlich der faustischen. Und sogar dieser spezielle, ganz limitierte Vorgang ist nicht von radikaler und prinzipieller Natur. Was von der abendländischen Tradition abgelehnt wird, ist ihre spezifische regulativ-idealistische Basis, die aus der engeren christlichen Version der Logos-Theorie erwachsen ist. Was man aber sehr gern akzeptiert, sind die Früchte dieser spirituellen Haltung, die charakteristische Form dieser spirituellen Haltung. Nämlich die charakteristische Form des technischen Denkens und die Schematik des praktischen Handelns, die aus dieser Gestalt der klassischen Metaphysik unvermeidlich resultiert.

Eine technische Fantasie, die diese Tradition jedoch überflügelt und in ihren Grenzen desavouiert, aber gibt es in Rußland nicht. Eine solche Produktivität der Fantasie setzt nämlich voraus, daß man sich innerlich bereits von den alten metaphysischen Grundlagen des menschlichen Erlebens abzulösen beginnt und neuen transzendentalen Visionen zustrebt. Eine derartige Fantasie indessen existiert in überreichem Maße in der neuen Welt, wie wir weiter unten noch sehen werden.

Diese Ablösung aber von älteren metaphysischen Denkformen, die die unabdingliche Voraussetzung für selbständige und völlig neue, bisher nicht dagewesene, produktive Leistungen ist, hat man in Rußland nicht vollzogen. Sie kann auch in der östlichen Hemisphäre vernünftigerweise nirgends vollzogen werden, weil sie eine vorerst schrankenlose Absage an die gesamte seelische Tradition dieser Westhälfte in sich schließt. Da es aber ganz ohne Weltanschauung doch nicht geht, hat man in Rußland die übernommenen technischen Verfahren und rationalistischen Handlungsschemata, deren man sich bedient, mit einer materialistischen Ideologie unter- oder besser überbaut.

Man ist damit in einer unangreifbaren Position. Denn es kann absolut kein Zweifel daran bestehen, die Theorie des Materialismus ist vollkommen und unwidersprechlich richtig. Man muß der materialistischen Denkweise alles zugeben, was sie erklären kann. Und sie kann – im logischen Prinzip – alles erklären. Auch darf man in ihrem Bereich niemals mit einer nicht-materialistischen Interpretation beginnen, solange noch eine materialistische möglich ist – und eine solche ist gemäß den Voraussetzungen der Theorie immer möglich.

Man ist also auf dem Boden des klassischen Materialismus ganz sicher. Das besagt aber nicht allzuviel.

Schon Plato hat sehr richtig gesehen, daß auf die Frage: warum Sokrates im Gefängnis ist, die Antwort möglich ist: weil er seine Füße in Richtung auf das Gefängnistor solange einen vor den anderen gesetzt hat, bis er sich innerhalb der Gefängnismauern befand. Das ist eine ganz einwandfreie Antwort und sie ist vollkommen richtig. Und vom materialistischen Standpunkt aus erschöpft sie überdies die Fragesituation. Denn sie befriedigt einen vorumschriebenen Fragedrang. Das Thema ist damit erledigt.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Dies triviale und primitive Beispiel, das selbstverständlich nur das abstrakte Modell einer Frage- und Antwortsituation liefert, wie sie in solcher Übervereinfachung im konkreten Denken nirgends vorkommt, zeigt nichtsdestoweniger deutlich die Grenzen möglicher geistiger Entwicklungen in Rußland. Wie Prometheus, der sich noch durch seinen Trotz in kämpfender und widerstehender Antithese an die Götter bindet und von seinem Gegensatz zu ihnen nicht loskommt, ist Rußland durch die Antithese des dialektischen Materialismus an den dialektischen Idealismus der deutschen spekulativen Philosophie und damit an die metaphysische Tradition der westlichen Hemisphäre gebunden.

Die russische Geistigkeit vollzieht sich deshalb in einem vorumschriebenen Erlebnis- und Aussagegebiet und kann sich innerhalb desselben unzweifelhaft selbst befriedigen. Es ist ganz nutzlos und eine Verkehrung der logistischen Situation, wenn man "Fehler" und "Widersprüche" in einem solchen Weltbild erwartet. Die obige Antwort in dem platonischen Modell war auch nicht fehlerhaft. Man muß sich nur vor Augen halten, daß bei einem bestimmten vorgegebenen Sinn der Frage nur eine Antwort von einem bestimmten Typus möglich ist. Nun werden sich aber sehr viele Leute mit der obigen Antwort auf die Frage, warum Sokrates im Gefängnis sei, nicht zufrieden geben. Sie beanspruchen und erwarten von einem anderen vorausgesetzten Fragecharakter her eine "idealistische" Antwort.

Eine Einigung zwischen beiden Parteien ist grundsätzlich unmöglich, weil es sich in beiden Fällen um eine apriorische Vorumschreibung des Erlebnis- und Bewußtseinsgebietes handelt, die nicht weiter abgeleitet werden kann, weil sie selber Ableitungsgrundlage für alles Folgende darstellt.

Der russische dialektische Materialismus ist eine legitime Interpretation der Hegelschen Philosophie innerhalb des Gesamtraumes des metaphysischen Denkens der östlichen Hemisphäre. Man kann innerhalb dieses Rahmens den dialektischen Prozeß sowohl idealistisch wie materialistisch interpretieren. Beide Seiten stehen in einem strikten logischen Umtauschverhältnis miteinander und keine kann der anderen theoretisch vorgezogen werden. Beiden Seiten aber, den Platonikern (Idealisten) sowohl wie den Anti-Platonikern (Materialisten) ist der generelle metaphysische Rahmen gemeinsam, der in diesem speziellen Fall durch die Theorie der Dialektik exemplifiziert ist.

Diese Theorie der Dialektik, wie überhaupt alles prinzipielle Denken in der Geschichte der regionalen Hochkulturen, setzt eine streng zweiwertige Logik als theoretischen Rahmen jeder Bewußtseinsaktivität voraus. Beide Werte einer solchen Logik aber sind metaphysisch äquivalent. Das heißt, man kann sie beliebig miteinander vertauschen. Sie verhalten sich zueinander, in einer totalen logischen Disjunktion, wie rechts und links. Es gibt keinen theoretischen Grund, welche Seite rechts und welche Seite links von der Zugspitze ist. Die Benennung beruht auf einer willkürlichen Entscheidung, und wenn man seinen Standpunkt wechselt, sind die rechte und die linke Seite miteinander vertauscht.

In diesem Sinn stellt die russische Denkweise keinen Bruch mit der zweiwertigen metaphysischen Tradition der östlichen Hemisphäre dar. Sie gibt sich nur als disjunktiver Gegensatz zu der idealistischen Tradition der abendländischen Kultur und der spezifischen Interpretation, die die letztere der allgemeinen Rahmenmetaphysik des Zeitalters der regionalen Hochkulturen gegeben hat.

Rußland sowohl wie seine Gegner in der Alten Welt teilen den unerschütterlichen Glauben in ein generelles, vorumschriebenes, zweiwertiges Aussagegebiet für weltanschauliche Theoreme, in welchem sie sich erbittert darum streiten, welche Seite die rechte und welche die linke ist.

Der naive Glaube an den alleinseligmachenden Beruf abendländischer technischer Tradition stammt aus diesem zähen Festhalten an die Idee einer zweiwertigen Wahrheitslogik. Denn eine solche Logik fordert bedingungslos die Alleinherrschaft einer einzigen Realitätskategorie, die zugleich empirisches Wirklichkeitsgesetz unter Ausschließung aller anderen möglichen

studienTEXT --- version aug.´09

Wirklichkeitsstrukturen ist, nämlich der Kausalität. Nur wer ausschließlich an Kausalität glaubt und die Idee, daß andere Typen von Ereignisserien ebenfalls wirklichkeitskonstituierend sein könnten, als primitiven Aberglauben beiseite schiebt, kann heute noch metaphysischer Idealist oder Materialist sein und an eine erhebliche Zukunft für die abendländische Technik glauben, die auf dem Postulat aufgebaut ist, daß nur Kausalität physische Veränderungen in der Welt hervorbringen kann. Gerade dies aber ist ein unerschütterliches Dogma des Materialismus, in dem sich die Sowjetunion unbewußt zur metaphysischen, regional gebundenen Tradition ihrer landschaftlichen Heimat bekennt. Eine weltbeherrschende Gebärde ist von dieser Seite her aber nicht zu erwarten. –

Das Problem als solches aber ist akut und wird es jedenfalls für den Geschichtsphilosophen, der sich nicht mit den Zufälligkeiten der unmittelbar nächsten Jahre, sondern den Notwendigkeiten kommender Jahrhunderte befaßt, mit jedem Tage mehr: "Es naht sich, unabweislich, zögernd, furchtbar wie das Schicksal, die große Aufgabe und Frage: Wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll 'der Mensch' als Ganzes – und nicht mehr ein Volk, eine Rasse – gezogen und gezüchtet werden?"[41] So schrieb Friedrich Nietzsche im *Willen zur Macht* bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Das Zitat aus dem *Zucht und Züchtung* überschriebenen Abschnitt ist nicht nur deshalb interessant, weil es so erstaunlich früh das Bevorstehen einer planetarischen Geschichtsepoche voraussagt. Es ist in einer anderen Hinsicht noch bemerkenswerter. Nietzsche nimmt als ganz selbstverständlich an, daß der Mensch auf eine solche Aufgabe hingezüchtet werden muß.

In dieser Annahme verbirgt sich, dem Autor so selbstverständlich, daß es gar nicht erst zum Ausdruck kommt, die Annahme, daß das menschliche Leben auf diesen Zweck hin bewußt manipuliert werden muß. Das heißt, Nietzsche setzt voraus, daß es nicht wesentlich zur Geschichte gehört, daß sie einfach und unartikuliert geschieht. Sie kann vielmehr auf einer Bewußtseinsbasis als solche direkt intendiert und in klarer Reflexion über das eigene Handeln geschaffen werden. In anderen Worten: Das ursprüngliche Verhältnis, daß der historische Mensch das Resultat der Geschichte ist, soll hier umgekehrt werden in das entgegengesetzte, daß der Mensch die Geschichte in ihrer vollen Substanz, in ihrer Richtung und in ihrem Ablaufstempo bewußt produziert. Man kann nämlich nicht Menschen für eine besondere geschichtliche Situation züchten, ohne daß man zugleich die betreffende Situation selber bewußt herstellt.

Damit hat Nietzsche folgenschwer Schule gemacht. Sowohl das deutsche Experiment zwischen 1933 und 1945 wie das noch nicht abgeschlossene russische, das dem ersten parallel läuft, sind letztlich aus der Überzeugung hervorgegangen, daß die Geschichte selbst Situationen enthält, in denen an den Menschen der Ruf ergehen könne, Geschichte bewußt als Realisation eines intendierten, eigenen historischen Bewußtseinszustandes zu produzieren. Gegen einen solchen Glauben wird der Theologe mit dem Argument protestieren, daß sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt, wenn er versucht, Geschichte bewußt zu schaffen.

Der Logiker und Metaphysiker aber wird sagen, daß ein derartiger Versuch eine mystische Verdopplung der Geschichte voraussetzt und einen historischen Willen hinter dem historischen Willen, denn man kann die Frage nicht vermeiden: In welcher Geschichte (a) produziert der Mensch seine Geschichte (b)?

Metaphysisch betrachtet sind solche Versuche historische Sackgassen und untrügliche Anzeichen einer Katastrophensituation. Sie scheinen aber an einem kritischen Punkt der geschichtlichen Entwicklung unvermeidlich zu sein. Sie stammen nämlich aus einem ganz wirklichkeitsechten, verzweifelten Gefühl, daß eine Kulturepoche zu Ende geht und daß sie sich nicht mehr aus sich selbst verjüngen wird und kann. Wenn ein solches beginnendes

---

41 *Der Wille zur Macht*, 957. Leipzig 1928, S. 637.

studienTEXT --- version aug.´09

Erlöschen untrüglich gespürt wird, gibt es nur zwei mögliche Weisen der Reaktion darauf. Die eine ist die in allen Spätepochen beobachtbare Resignation und Lebensmelancholie, die sich in lyrischen und stoischasketischen Zügen äußern kann. Die andere, die alle noch verfügbaren lebendigen Kräfte in sich aufsaugt und dann explosiv losläßt, ist der plötzlich entbundene Wille, sich nicht in das Unvermeidliche zu fügen, den Göttern und dem Schicksal zu trotzen und den Sternen des Fatums ihren Weg am Himmel vorzuschreiben.

Diesen Versuch, über den eigenen Schatten zu springen und das, was nicht mehr unbewußt und instinkthaft weiterwachsen will, in der Treibhausluft der eigenen Willenshitze in eine bewußte und im Denken vorausentworfene Richtung weiterzuzwingen, wobei die historische Triebkraft statt von einem unbewußten Spannungszustand zwischen einem überpersönlichen Es und einem ebenso überpersönlichen Wir jetzt von einem höchstpersönlichen historischen Ich und seinem Wollen übernommen wird, ist *a limine* zum Scheitern verurteilt.

Warum dies so ist? Die unbewußt wachsende Geschichte des Menschen kann keine "Fehler" machen, weil sie nicht vom Anfang her theologisch orientiert ist, kein vorausgesetztes Ziel hat, an dem gemessen die einzelnen Schritte der historischen Entwicklung sich selbst als Abweichungen und Fehlleistungen desavouieren können. Gott ist in der Geschichte deshalb unfehlbar, weil er nicht unfehlbar zu sein braucht. Wenn der Mensch aber bewußt Geschichte entwirft, muß er dies notwendig in einem teleologischen Schema tun. Sein Wille kann nicht arbeiten, ohne ein im Entschluß und der Entscheidung antizipiertes Ziel. Das aber bedeutet, daß er unfehlbar sein muß, um die Kontinuität zwischen seinem Willen, den er als Ziel ans Ende vorausgeworfen hat, und den einzelnen Willensentscheidungen, die dieses Ziel schrittweise zu verwirklichen suchen, aufrecht zu erhalten. Nur eine einzige falsche Entscheidung, und die Identität des historischen Prozesses mit sich selbst ist unterbrochen. Denn wir haben dann das klägliche Schauspiel eines Willens, der das will, was er nicht will. Dies ist eine Selbstentzweiung der Geschichte, die gewöhnlich in Strömen von Blut abgebüßt wird. Für den göttlichen Geist, der die Geschichte des Menschen durch seine unerforschlichen Ratschlüsse lenkt (um in theologisch-mythologisierender Ausdrucksweise zu sprechen) existiert diese Schwierigkeit nicht, weil das Ende der Geschichte, wie Hegel sagt, "das Ganze" ist. Das heißt, es ist nicht *ein* Ziel, das entweder erreicht oder verfehlt werden kann, sondern der unendliche Inbegriff aller möglichen Ziele, die in der Idee des historischen Prozesses überhaupt impliziert sein können. Was immer in der Geschichte auch geschieht, es dient *einem* Ende, da aber alle Enden in dem göttlichen Ziel der Geschichte eingeschlossen sind, kann kein historisches Ereignis jenes Ende nicht implizieren. Hegel nennt jenen Inbegriff aller überhaupt möglichen Ziele, der im Verlauf der Weltgeschichte intendiert wird, die "Selbstverwirklichung des Geistes" und die Idee, daß der göttliche Ratschluß in der Geschichte unfehlbar ist, weil er schlechterdings nicht fehlen kann, erscheint bei ihm in der Weise, daß seine Logik des Absoluten, als des transzendenten Ziels aller menschlichen Geschichte, die Kategorie des Falschen nicht mehr enthält. Was immer auch geschieht und welche Entscheidung auch immer in der Geschichte gefällt wird, sie kann nicht aus dem Rahmen der göttlichen Antizipation des Endes der Geschichte hinausfallen, weil dieser Rahmen unendlich ist.

Anders aber steht der Mensch der Geschichte gegenüber. Sein Bewußtsein ist endlich, weshalb er in seinen Entscheidungen niemals den Inbegriff aller historischen Teleologien antizipieren kann. Täte er das, dann könnte auch er nicht fehl gehen, wenn er Geschichte willkürlich zu lenken sucht. Sein Bewußtsein aber ist nur fähig, Geschichte in der besonderen, einzelnen Teleologie zu erfahren, die konkurrierend und ihnen widersprechend neben anderen, ebenso besonderen Teleologien steht. Er kann sich also in der Wahl seiner Mittel, die von ihm bevorzugte Zielrichtung in der Geschichte zu verwirklichen, vergreifen.

Hier ist wieder die Wahrscheinlichkeitslogik (die menschliche Form der Wahrheit im Gegensatz zur absoluten Logik des göttlichen Bewußtseins) gültig, und sie lehrt uns, daß die Wahrscheinlichkeitschance des Menschen, die richtigen Entscheidungen zu treffen, wenn er

ein historisches Ziel aus dem Inbegriff aller möglichen Ziele herauseinzelt, nicht größer als eins gegen unendlich ist. Übersetzen wir dieses Ergebnis zurück in metaphysische Ausdrucksweise, so bedeutet das, es ist wesentlich notwendig und deshalb unvermeidlich, daß der Mensch fehlt, wenn er die Geschichte in seine eigene Hand nehmen will und einen dem Westen und dem Abend sich zuwendenden Strom in ein neues Bett lenken will, das ihn zurück ins Land der Morgensonne führt.

Das deutsche Experiment, das dies versuchte, ist schneller gescheitert, weil es auf viel radikalerer und metaphysisch prinzipiellerer Basis unternommen wurde. Es hat uns einen historischen Kurzschluß zwischen dem menschlichen Individualwillen und dem transzendenten Hintergrund der Geschichte vordemonstriert. Aber auch das russische, das in seinem dialektischen Materialismus die transzendente Konfrontation von Mensch und Absolutem bisher erfolgreich hinausgeschoben hat (es mehren sich die Anzeichen, daß diese Versäumnistechnik nicht allzu lang mehr wirksam sein wird), kann der göttlichen Lektion, daß man Geschichte nicht ungestraft manipulieren kann, auf die Dauer nicht entgehen.

"Es ist aber ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welke Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen worden."[42]

Der sehr wesentliche Unterschied zwischen der russischen Antithese gegenüber Westeuropa und der amerikanischen Distanzierung von der Alten Welt liegt, wie bereits angedeutet, darin, daß die russische Haltung überhaupt nicht einer Revolte gegen die metaphysische Gesamttradition der regionalen Hochkulturen entspringt.

Der russische Gegensatz kann schon deshalb keine neue Großepoche der Geschichte heraufführen, weil er gar nicht welthistorisch prinzipiell ist. Seine Funktion kann deshalb nur eine dienende sein, indem er dem Neuen, was aus der anderen Welthälfte kommen mag, durch seine kulturelle Nivellierungstechnik in der Alten Welt den Weg vorbereitet.

In dem amerikanischen Distanzierungsvorgang aber liegt etwas weltgeschichtlich Grundsätzliches. Man ist in der Neuen Welt scheinbar von einer ganz unglaublichen Toleranz gegenüber Weltanschauungen und stellt für ihre Zulassung im Grund genommen nur die Bedingungen: Sie dürfen den "demokratischen" Prozeß der allgemeinen "Gleichheit" nicht stören. Aber der erste Augenschein täuscht. In Wirklichkeit ist der Amerikaner genau so intolerant wie nur irgend ein religiös rabiater Moslem oder ein politisch fanatisierter Europäer, sobald er sich in dem, was ihm wesentlich erscheint, irgendwie angegriffen und bedroht fühlt. Der Eindruck einer großzügigen Toleranz auf weltanschaulichem Gebiet entsteht dadurch, daß der Bewohner der Neuen Welt sich von metaphysischen Fragen überhaupt nicht berührt fühlt. Er hat die tiefe und durch nichts zu erschütternde Überzeugung, daß ihn der Gegensatz von Idealismus und Materialismus, von Buddha und Christus oder die Situation Newton *versus* Goethe seelisch überhaupt nichts angeht. Die "Philosophie", die er deshalb entwickelt hat und die in den verschiedenen Versionen von Behaviorismus, Pragmatismus und Instrumentalismus auftritt, ist eine radikale und konsequente Absage an alles, was der Mensch bisher unter Philosophie verstanden hat.

Der Behaviorismus eliminiert die menschliche Seele (jenes Produkt der regionalen Hochkulturen) vollständig. Er beseitigt nicht etwa nur den mythologischen Aberglauben an

42 Hegel (Meiner) III, S. 5.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

eine dingliche Seelensubstanz. Das ist in der Alten Welt ja schon längst getan worden und braucht nicht mehr nachgeholt zu werden. Der Behaviorismus geht sehr viel weiter; er merzt auch die synthetische Einheit des Bewußtseins in ihrer transzendental-logischen Funktion aus, weil sie im Verhalten (*behavior*) der Person nicht "beobachtet` werden kann. Das Resultat ist eine Selbstauflösung der Psychologie, die ganz sinnvoll und folgerichtig ist, da dem für europäische Maßstäbe ganz unglaublich extrovertierten Amerikaner das innere Erlebnis dessen, was man in der Alten Welt "Seele" nennt, mehr und mehr verloren geht.[43]

"Seele" ist aber nur ein subjektiv gefärbter Ausdruck für das objektive Erlebnis von "Wahrheit". Es ist ganz konsequent, daß, wenn man verlernt zu wissen, was Seele ist, man auch nicht mehr versteht, was "Wahrheit" bedeutet und sie hoffnungslos mit Bewährbarkeit, Richtigkeit oder Nützlichkeit verwechselt. William James, das Haupt des Pragmatismus, definiert Wahrheit als den *cash-value* (Geldwert) einer Vorstellung. In anderen Worten: Wahrheit ist praktische (generell nützliche) Verifizierbarkeit eines Gedankens.

Von hier ist nur noch ein kurzer Schritt zu John Deweys Instrumentalismus. Nach ihm ist es überhaupt die Aufgabe des menschlichen Bewußtseins, etwas über die Welt zu "wissen".[44] Seine echte Funktion ist die, ein "Instrument" des menschlichen Verhaltens, speziell unserer Adaptierung an die Welt sowohl wie der Re-Adaptierung der Welt an uns zu sein. Abstrakte und spekulative Probleme des Geistes sind sinn- und gegenstandslos: "We do not solve them, we get over them."[45] Über die Pseudoprobleme des Geistes geht der praktische Mensch (zu dem auch der Philosoph zählt!!) zur Tagesordnung über.[46] Kants transzendentales Problem der Erkenntnis überhaupt ist nach James' Ansicht vollkommen sinnlos, und Dewey hat ein

---

43 "As a result, psychology as now understood lost all distinctive characteristics of a 'science of mind' and became definitely a branch of biology." W.H. Werkmeister, A Philosophy of Science. New York 1940. S. 385 f.

44 "To idealize and rationalize the universe at large is a confession of inability to master the courses of things that specifically concern us." *The Influence of Darwin an Philosophy*, New York 1910. S. 17.

45 A.a.O., S. 19.

46 In seiner populären, aber intelligent geschriebenen *Story of Philosophy*, New York 1926, behandelt Will Durant nur die drei bekanntesten amerikanischen Philosophen, George Santayana, William James und John Dewey. Er beginnt seine Darstellung der Lehren dieser drei Männer mit einer allgemeinen Einleitung, der wir die folgenden charakteristischen Ausführungen entnehmen: "There are, as everybody knows, two Americas, of which one is European. European America is chiefly the eastern states, where the older stocks look up respectfully to foreign aristocracies, and more recent immigrants look back with a certain nostalgia to the culture and traditions of their native lands. In this European America there is an active conflict between the Anglo-Saxon soul, sober and genteel, and the restless and innovating spirit of the newer peoples. The English code of thought and manners must eventually succumb ... but for the present that British mood dominates the literature, though no longer the morals, of the American East. The other America is American ... it is the America of 'horse sense', of 'practical men', of 'hard-headed business men'." (S. 530 f.) Nachdem Durant den (spanisch geborenen) Santayana als einen Exponenten des "europäischen" Amerika beschrieben hat, bemerkt er im Rückblick auf die Philosophie des ehemaligen Harvard Professors: "The reader will not need to be reminded that the philosphy which we have just summarized is a European philosophy in everything but the place of its composition. It has the nuances and polish and mellow resignation characteristic of an old culture; one could tell from any paragraph in the 'Life of Reason' that this is no native American voice." Dagegen: "In William James the voice and the speech and the very turn of phrase are American." Jedoch hat auch er den Bruch mit Europa noch nicht vollkommen vollzogen, weshalb Durant, sobald seine Darstellung bei Dewey angelangt ist, fortfährt: "After all, pragmatism was 'not quite' an American philosophy; it did not catch the spirit of the greater America that lay south and west of the New England states ... It talked in one breath of practical results and matters of fact, and in the next it leaped, with the speed of hope, from earth to heaven ... When would philosophy learn to leave to religion the perplexing problems of another life ...?" Mit dieser rhetorischen Frage geht dann Durant zu Dewey, dem Drachentöter alles kindischen metaphysischen Aberglaubens und dem echten Repräsentanten des wahren Amerikas, über. Denn transzendentale Probleme des Himmels und des ewigen Lebens sind "un-American". Die letztgegebenen Zitate finden sich auf den Seiten 553 und 565 f.

studienTEXT --- version aug.´09

Buch gegen die spekulative Philosophie geschrieben, das in seinem Unverständnis dessen, was Metaphysik in der östlichen Hemisphäre bedeutet, wirklich seinesgleichen sucht.

Dieser gegenwärtigen amerikanischen "Philosophie" gegenüber kann man nur zwei ehrliche intellektuelle Haltungen einnehmen. Entweder man beurteilt sie mit den altweltlichen Maßstäben, die uns durch Köpfe wie Samkara, Dharmakirti, Plato, Aristoteles, Kant und Hegel gegeben worden sind. Dann lohnt es sich überhaupt nicht, in den Zirkeln, in denen noch echte Philosophie vorhanden ist, über Produkte dieser Heiligen des amerikanischen Immanentismus auch nur ein Wort zu verlieren. Sie sind dann zu flach und zu dumm, um ernst genommen zu werden.

Wir sind aber der Ansicht, daß eine derartige Wertung selbst flach ist und die tieferen Perspektiven nicht sieht. Nimmt man nämlich an, daß in der amerikanischen Philosophie sich bereits ein entscheidender Bruch mit der gesamten Kulturtradition der östlichen Hemisphäre vollzogen hat, dann erhalten diese Versuche eine über ihre individuelle Bedeutung und Erkenntnisleistung weit hinausreichende Tiefenperspektive. Sie sind dann wichtige Vorboten kommender geistiger Haltungen und müssen lediglich als solche gewertet werden.

Trotzdem der Pragmatismus in unserem Sinn noch nicht vollamerikanisch ist, weil er sich im Bewußtsein seiner Autoren noch als legitime Fortsetzung des europäischen Empirismus und Kritizismus ausdeutet und glaubt, die besten geistigen Traditionen der Alten Welt in die Neue zu verpflanzen (eine enorme Fehlinterpretation!), so ist er doch in seiner Abkehr von Europa dem Bolschewismus grundsätzlich überlegen.

Seine systematische Intention – soweit man hier überhaupt von System reden kann -ist nämlich die, nichts von dem Gedankengut der östlichen Hemisphäre in die Neue Welt zu übernehmen, auch nicht eine materiale Wirklichkeitskonzeption, und nicht den geringsten substantiellen Ideengehalt zu akzeptieren, den schöpferisches Denken in den regionalen Hochkulturen je hervorgebracht hat. In einem Wort: *Die Intention des Pragmatismus ist, es zu ignorieren, daß der Mensch in früheren Kulturen schon gedacht hat*. Alles Denken als solches ist metaphysisch verdächtig und vorbelastet. Jede Theorie ist, wie schon das griechische Stammwort sagt, wenigstens in ihren Hintergründen, Schau, Vision und enthält ein letztes, uneliminierbares Element transzendentaler Offenbarung. Aber keine Offenbarung, die der Alten Welt gegeben worden ist, gilt in der Neuen. Und so weit der Mensch in den sehr frühen Stufen primitiver Kultur sich als Sammler und Jäger am Leben erhält, so versucht der Pragmatismus auf geistigem Gebiet auf einer gleich ursprünglichen Stufe Daten (*facts*) auf statistischer Basis zu sammeln, sich mit Vorhandenem zu begnügen und die "geistige" Aktivität ganz auf die Ebene des "Experiments" zu verschieben.

Im Experiment aber präsentiert sich der handelnde Mensch, der einer vorausgegangenen theoretischen Vision tätig folgt. Die in der abendländischen Kultur übliche Vor-Orientierung des Experiments an einer ideellen Konzeption wird im Pragmatismus durch die Voraussetzung des gesammelten Tatsachenmaterials ersetzt. Der amerikanische Gelehrte ist stets von der stillschweigenden Erwartung motiviert, daß Fakten, schon als solche, Fragestellungen suggerieren, die dann experimentell bestätigt oder widerlegt werden können.

Es ist die Absicht des Pragmatismus von der gesamten vorangegangenen Kulturgeschichte des Menschen nichts, aber auch wirklich nichts, als den ganzen musealen Bestand an objektiv registrierbaren Daten, Fakten und an sonstigen, in irgend einer Form übriggebliebenen Resten – unter sorgfältigem Ausschluß aller spirituellen Motive, die zum Aufbau jener vergangenen Welt geführt haben - zu akzeptieren. An diesen kulturhistorischen Speicher bringt man dann die eigene Mentalität heran, die man so frei wie möglich von dem insidiösen Gift landfremder Theorien gehalten hat, und erwartet, daß das aufgestapelte Material Handlungsmöglichkeiten suggeriert, die man damit im Experiment auf ihre Realisationschancen untersuchen kann.

studienTEXT --- version aug.'09

Das heißt, das, was der Pragmatismus von der vergangenen Geschichte des Menschen zu übernehmen bereit ist, ist radikal reduziert auf das *factum brutum* einer einst vorhandenen und in Überbleibseln noch existierenden Welt, zu dem als einzig akzeptierte geistige Tradition das Schema des handelnden Menschen tritt, der sich von der Theorie zurück, den Dingen wieder direkt zuwendet. Dies aber geschieht im Experiment. Daß der Mensch einstmals gedacht und er transzendierende Visionen empfangen haben muß, um jene vergangene Welt aufzubauen, wird mit unbeirrbarer Konsequenz ignoriert. Ist es doch zu ersichtlich, daß er völlig "falsch" gedacht hat. Der unvermeidliche und regelmäßig nach einer bestimmten Frist eintretende Verfall jeder regionalen Hochkultur ist ein untrüglicher und unwiderlegbarer Beweis dafür. Der geschichtliche Aufbau der Welt in einer Hochkultur muß noch einmal ganz von vorn begonnen werden. Nur das faktische Material des Daseins und der nüchterne Wille des Menschen zählen im Raum dieser neuen historischen Berufung, nicht aber die fantastischen Träume von Kindern und Toren der vorangehenden Weltalter.

Im Pragmatismus ist der wesentliche Unterschied in der Abkehr Amerikas von Europa gegenüber der russischen Antithese zur faustischen Tradition fast mit den Händen zu greifen. In der Sowjetunion identifiziert man sich uneingeschränkt mit der Idee des Denkens, wie sie die kulturelle Geschichte der östlichen Hemisphäre allmählich hat hervorgehen lassen. Man glaubt an diese Idee des Denkens wie an das Evangelium – nein, dieser Glaube ersetzt einem die Bibel – und mißtraut nur den moralischen Motiven, die sich jenes Denken bisher zu Nutze gemacht haben. Die Umkehrung Hegels, die durch Marx vollzogen wird, ist überhaupt kein theoretischer Akt, der neue begriffliche Resultate produziert, sondern eine Reversion der ethischen Akzente, die diese Philosophie charakterisiert. In Hegels eigener Interpretation ist sein System hauptsächlich Restaurationsphilosophie, im dialektischen Materialismus wird es zur Theorie der Revolution der moralischen Werte.

Marx interpretiert Hegel – wie das heute praktisch noch jedermann tut[47] – strikt auf dem Boden einer zweiwertigen Logik. In einer solchen aber ändert sich nichts, wenn man die beiden Werte auf dem Boden ihrer totalen Disjunktion vertauscht, wie wir bereits bemerkt haben. Diese Feststellung aber bedarf hier einer Ergänzung bzw. Erweiterung. Es ist die folgende: Ein solcher totaler Umtausch der logischen Werte läßt nur die theoretische Valenz des Systems, in dem er vollzogen wird, unberührt; er verkehrt aber den ethischen Akzent des materialen Gehalts des Systems in sein direktes Gegenteil.

Ausschließlich jenes Mißtrauen in die praktischen Motive des Denkens trennt die russische Ideologie von den übrigen Teilen der Alten Welt. Aber jenes Mißtrauen ist nur die negative Seite der Tatsache, daß man sich mit jener befeindeten Welt absolut einig weiß in der Gemeinsamkeit einer Tradition des Denkens, die durch alle historischen Epochen zurück auf den ersten Anfang des menschlichen Bewußtseins geht. Hält man doch die eigene Weltanschauung, gemäß der Theorie des dialektischen Materialismus, für die letzte und endgültige Wahrheit, die dieser historische Prozeß aus seiner endlich gereinigten Essenz, zur Rechtfertigung seiner selbst, hervorgebracht hat.

Alle anderen spirituellen Elemente sind als implizite schon vorher da. Der Beitrag Rußlands ist der, daß es zu ihnen noch das letzte und entscheidendste historische Ingredienz fügt, den guten Willen, und in dieser Entscheidung zum Guten den Menschen aus einem bloßen Objekt der Geschichte zu ihrem souveränen Subjekt macht.

---

47 Soviel dem Verfasser bekannt ist, existieren vorerst nur zwei Interpretationsansätze, die die klassische, zweiwertige Logik als ungenügendes Vehikel für eine Durchdringung der Hegelschen Denkweise ansehen. Der erste Versuch in dieser Richtung ist des Verfasser Buch: *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Leipzig 1933. Der zweite, der praktisch erheblich weiter kommt, ist die ausgezeichnete Arbeit Max Benses: *Theorie dialektischer Satzsysteme*, Philosophische Studien, 1949, S. 202-233 und 1950, S. 153-167.

studienTEXT --- version aug.´09

Wenn eins in der Haltung des dialektischen Materialismus sicher ist, dann ist es dies, daß er sich selbst als Bewahrer der "gereinigten" Tradition der bisherigen Geschichte der Hochkulturen fühlt. Ein Ausbruch aus dem Rahmen der klassischen Metaphysik ist weder beabsichtigt noch vollzogen.[48] In diesem Sinn hat der dialektische Materialismus eine potentielle Tiefe, die ihm von seinen Gegnern mit Unrecht oft abgesprochen wird, die sich aber willig offenbart, sobald sich ein überlegener Kopf mit ihm beschäftigt.[49]

Demgegenüber steht auf der amerikanischen Seite der triumphierend begeisterte Ausspruch: "Pragmatism is correct only if it is a platitude."[50] Dies naive und für den Europäer oder gebildeten Asiaten etwas erheiternde Bekenntnis, daß die eigene Philosophie eine Sammlung von Plattheiten sei, beleuchtet den Gegensatz zwischen Amerika und Rußland in ihrem Verhältnis zur geistigen Tradition der Alten Welt ganz ausgezeichnet. Der individuelle Marxist mag noch so dumm sein und seine persönlichen Argumente mögen so stupid sein, wie sie wollen, das ändert nichts an der Tatsache, daß die dialektische Philosophie Hegels auch in ihrer marxistischen Umkehrung die Tiefen des spekulativen Denkens potentiell enthält. Es ist gar kein Zweifel, daß der russische Materialismus sehr abgründige Reflexionsperspektiven hat. Daß sie selten zum Ausdruck kommen, dafür kann das System nichts, das geht auf das Konto gewisser sein Vertreter.

Mit dem neuweltlichen Pragmatismus ist es genau umgekehrt. Gelegentlich mag ihm einer seiner (nicht ganz waschechten) Vertreter mit einem schielenden Seitenblick auf das europäische Vorbild einige geistreiche Perspektiven anhängen. Das ist sein Privatgeschmack. Mit dem Wesen dieser Philosophie, die ganz bewußt nichts sein will als eine ausschließliche Vordergrundsansicht der Welt, haben solche Eskapaden nichts zu tun. Der echte und unverfälschte Pragmatismus hat keine und darf keine Perspektive einer transzendentalen Reflexionstiefe haben. Denn nur in diesem völligen Mangel an Hintergründigkeit vollzieht er eine wirkliche Ablösung von der metaphysischen Grundlage der Epoche der regionalen Hochkulturen. Alle Tiefenperspektiven des Denkens stammen aus metaphysischen Wurzeln.

Eine eigene solche Wurzel steht dem Pragmatismus noch nicht zur Verfügung. Er könnte vorläufig nur wählen und entweder die Metaphysik der bisherigen Hochkulturen oder die der primitiven Kultur sich als den sinngebenden Hintergrund für die eigenen Bemühungen borgen. Beide Formen der Weltanschauung aber sind in seinen Augen hoffnungslos und unwiderruflich diskreditiert. Die Spiritualität der Hochkulturen deswegen, weil sie demonstriert hat, daß sie keinen nennenswerten Widerstand der Zeit gegenüber besitzt und weil ihr außerdem die Kraft gebricht, anders als regional eng begrenzt aufzutreten. Der ursprüngliche Geist der primitiven Kultur aber ist erst recht außer Konkurrenz. Er hat sich von den strengen Lebensstilen der östlichen Hemisphäre verdrängen lassen und sich in der originalen Form als nicht weiter entwicklungsfähig gezeigt.

Die Reduzierung des philosophischen Bewußtseins nicht nur zu *common sense* sondern sogar zu *horse sense*, wie der Amerikaner zu sagen beliebt, das heißt, zu einer Sammlung von alltäglichen Plattheiten und "tricks", das soziale Leben auszuglätten, ist in der Tat ein wirksames Mittel, die letzten unterirdischen Strömungen und Leitungen abzubinden, die den europäischen Amerikaner noch mit seiner Vergangenheit in der Alten Welt verbinden. Die

---

48 Der (wie wir denken, irrtümliche) Glaube, daß eine spirituelle Tradition, die am Erlöschen ist, durch moralische Wiedergeburt belebt und lebendig fortgesetzt werden kann, ist der Grund, daß sich so viele Intellektuelle von dem russischen Experiment angezogen fühlen, ganz wie sich derselbe Typus von dem nationalsozialistischen Versuch attraktiert wußte. Man ahnt vage, daß die Welt, in der man geistig zu Hause ist, im Begriff ist, aus den Fugen zu gehen, und man spürt, daß auf der Seite, die einen anzieht, wenigstens ein Wille vorhanden ist, etwas gegen den Lauf der Dinge zu tun.

49 Vgl. etwa Ernst Blochs frühes Buch *Der Geist der Utopie* und das vor einigen Jahren erschienene *Freiheit und Ordnung*, New York 1946.

50 W. Durant, a.a.O., S. 565.

studienTEXT --- version aug.´09

Haltung ist nicht ohne Größe. Kein Gedanke und kein Vorurteil, keine Wertemotion und keine Vision, kein Willensziel und keine historische Vor-ordination, die aus der Atmosphäre der regionalen Geschichtsformen stammen, sollen in jenen geistigen Neubeginn in der anderen Welthälfte eingehen. Keine Offenbarung und kein übersinnliches Gesetz, nur Tatsachen sollen die letzte Autorität sein, denen sich der geschichtliche Mensch zu beugen hat. Vernunftwahrheiten ewiger Prägung, die der Mensch kraft des göttlichen Funkens ihn ihm, vor aller Erfahrung und unabhängig von ihr, deduzieren könnte, gibt es nicht. Sie sind ein unreifer Traum kindlicherer Geschichtsstufen. Alle Wahrheit fließt aus dem eindeutigen So-und-Nichtanderssein der Tatsache. Und der Streit der Weltanschauungen ist nicht ein Ausdruck der unerschöpflichen Tiefe des absoluten Geistes, den das beschränkte irdische Bewußtsein des Menschen nur fragmentarisch und in halbwahren Perspektiven erfassen kann, dieser Streit ist vielmehr der Ausdruck einer Schwäche des Willens, der sich dem unzweideutigen und undialektischen Gehalt der Wahrheit, wie er sich in den Tatsachen in simpler Weise und ohne metaphysische Vorbehalte manifestiert, nicht unterwerfen kann.

Es ist das ethische Manko der primitiven Kultur sowohl wie der Epoche der regionalen Hochkulturen, daß sie diese Demut des Willens nicht besitzen und daß sie ihre Erkenntnisresultate sich von ihrem vorgefaßten Glauben vordiktieren lassen.

Was die wissenschaftstheoretische Seite anbetrifft, so merkt man dieser Haltung ihre jugendliche Unerfahrenheit, in jedem Worte, das sie äußert, an. Man kann das der zukünftigen Entwicklung überlassen. Der Pragmatismus hat seine Schule, in der er lernen wird, noch vor sich. Vorläufig ist er noch nicht schulpflichtig. Wesentlich mehr Gewicht aber wohnt der pragmatischen Einstellung inne, wenn man sie auf ihren ethischen Gehalt hin untersucht. Die hartnäckige Weigerung, anzuerkennen, daß andere Kulturen auch schon gedacht und erkannt haben, und ihre Resultate in die eigenen Voraussetzungen aufzunehmen, deutet auf einen Willen hin, der entschlossen ist, allein zu stehen, und dem es tödlich ernst mit der Aufgabe ist, die Dinge so zu sehen, wie sie "wirklich" sind.

Nur ein genaues Minimum von vorangegangenen Konzeptionen kann diese Zensur des amerikanischen Erkenntniswillens passieren. Wahr ist für den Amerikaner nur das, was physisch wirkt. Infolgedessen ist man bereit, alle auf technische Anwendung orientierten Begriffe zu übernehmen, nicht etwa als Begriffe (oh nein, das wäre ja schon fremder Geist!) sondern als praktische Anwendungsvorschriften, wie man maschinell physische Wirkungen erzeugen kann. Eine gut funktionierende Technik ist Wahrheit. Es gibt nur ein allgemeines Kriterium der Wahrheit, nämlich, ob eine gegebene Handlungsvorschrift die erwarteten (regelmäßigen) Ablauffolgen hat oder nicht.

Es ist ein Ereignis von symbolischer Bedeutung, daß man in der Neuen Welt die ersten "*mechanical brains*"[*] entworfen hat, die relativ komplizierte mathematische und logische Aufgaben zu lösen im Stande sind. Die Konstruktion dieser mechanischen Gehirne ist möglich dank der Tatsache, daß gewisse elementare Grundprozesse des menschlichen Denkens, wie die logischen Vorgänge, die unsere Sprache mit den Worten "und", "oder", "ist äquivalent" und "schließt ein" bezeichnet, sich in eine Schematik von algebraischen Operationen übersetzen lassen, die sogenannte Boolesche Algebra. Es hat sich nun gezeigt, daß die Vertretbarkeit von Denkvorgängen durch arithmetisierende Operationen ganz ungeheuer weit geht. Vorläufig sind die Grenzen dieser Vertretbarkeit noch nicht abzusehen, und die sich daraus ergebenden technischen Möglichkeiten sind heute erst zu einem verschwindend kleinen Teil realisiert.

---

* Anmerkung_evgo (August 09): GG benutzt "mechanical brain" in maskuliner Form, da "brain" vom norddeutschen Wort "der Bregen" bzw. "der Brägen" abstammt. Im folgenden werden die Anführungszeichen dann immer weggelassen.

studienTEXT --- version aug.´09

Die bisherige Logik ist nun insoweit "wahr", als sie sich in Konstruktionsideen solcher *mechanical brains* umsetzen läßt.[51] Denn keins dieser mechanischen Gehirne wird auf eine Frage, die man ihm gestellt hat, eine Antwort geben, die sich nicht in eine Vorschrift umsetzen läßt, laut der man eine Maschine für einen bestimmten Zweck konstruieren kann. Das ordentliche und zweckmäßige Funktionieren dieser Maschine ist dann das untrügliche Kriterium für die "Wahrheit" des Denkens, das sich in dem *mechanical brain* vollzieht. Andere Wahrheit als praktische (mechanische) Verifizierbarkeit gibt es nicht.

Diese "denkenden" Maschinen oder besser mechanischen Gehirne sind ein Ausdruck und zugleich eine Konsequenz der weiter oben bereits erwähnten Erkenntnisfrage, die dem Amerikaner als die grundlegende aller philosophischen Fragen erscheint und die wir als das Problem der Grenzziehung zwischen Persönlichem und Sachlichem, das heißt zwischen lebendiger Seele und totem Ding, bezeichnet haben. Es ist dazu zu bemerken, daß man in der neuen Welt keiner der Grenzziehungen traut, die sowohl in der primitiven Kultur wie in den regionalen Hochkulturen je vorgenommen worden sind.

Man ist in der westlichen Hemisphäre der Ansicht – und hier kündigen sich die ersten schwachen Umrisse einer originalen Philosophie einer dritten Großepoche der Geschichte an – daß die beiden vorangehenden Geschichtsperioden insofern geirrt haben, als sie beide der subjektiven Seite viel zu viel auf Kosten der sachlichen Region der Wirklichkeit zuschreiben. Es kristallisiert sich hier immer deutlicher der Glaube heraus, daß unendlich vieles, was die vorangehenden Zeitalter für "seelisch" hielten, in Wirklichkeit nur "mechanisch", oder allgemeiner gesprochen, sachlich ist.

Es ist evident, daß eine solche gläubige Antizipation, sich erst einmal in einer Weise äußern muß, die von dem in der Bewertung von kulturhistorischen Tatsachen Ungeübten als krasser Materialismus gedeutet wird. Diesem Vorwurf sind die amerikanischen Entwicklungen in der Tat nicht entgangen. Aber die Ansicht ist flach und zeigt wenig Verständnis für die möglichen Hintergründe in der Mentalität des Menschen auf dem Boden der Neuen Welt.

Es ist nämlich ebenso evident, daß, wenn diese Erkenntnisintention wirklich erfolgreich durchgeführt werden kann und die reine Geistigkeit des Menschen sich immer klarer aus den materiellen Schlacken, mit denen sie so untrennbar vermischt scheint, herauslöst und als Eigenes ohne weitere Anleihen aus dem Reich des bloß Mechanischen, bloß Sachlichen und bloß Toten hervortritt, dies in eine Kultur von einer bisher unerreichten Spiritualität, die alle früheren Zeitalter weit hinter sich läßt, resultieren muß. Aber um zu diesem Ziel zu kommen, muß der Maschine erst einmal gegeben werden, was der Maschine ist. Daher der vorläufige Aspekt eines kraß materialistischen Denkens. Aber auch dies nur für den flüchtigen Blick Wer auch nur ein bißchen tiefer sieht, entdeckt in der krassen Maschinenanbetung bald etwas Unheimliches. Die Grenzen zwischen Tod und Leben erscheinen mehr als je verwischt. Und das Tote scheint mehr und mehr die Oberhand zu gewinnen, in dem es sich als Lebendiges kostümiert und alle Rechte der Seele beansprucht.

Es ist kein Zufall, daß ausgerechnet in der Neuen Welt, in dem für metaphysische Nuancen mehr empfänglichen Süden, die Voodoo-Lehre von den Zombies wieder lebendig geworden ist. Sie stammt aus dem magischen Denken Afrikas und ist von den Negern, die man als Sklaven über den Atlantik transportierte, mitgebracht worden. Ein Zombie ist ein wandelnder Leichnam, der ein "zweites" und "totes" Leben besitzt und unsterblich ist, weil er bereits gestorben ist und damit den Tod hinter sich hat. Der Tod aber ist das absolut Einmalige. Man kann nicht zweimal sterben. Daher die Unsterblichkeit des Zombie.

---

51 "… the study of logic must reduce to the study of the logical machine ...", Norbert Wiener, *Cybernetics*, New York 1948, S. 147.

Möglicherweise ist die Idee des Zombie einer der Ausgangspunkte, aus denen sich einmal eine amerikanische Metaphysik des Todes entwickeln wird. Sie ist nämlich nichts anderes als eine Mythologisierung der Tendenz alle Elemente des Todes aus dem Leben der Seele auszuscheiden. Da aber alles, was in der Seele als Inhalt auftaucht, grundsätzlich objektivierbar ist und dem Sachlichen, das heißt, dem Toten, zuzuweisen ist, erscheint als letzte Folge dieser Erkenntnistendenz die Idee, daß alles phänomenale Leben dem Bereich des Todes zugewiesen werden muß. Das wahrgenommene Leben ist kein Leben, sondern ein wandelnder Leichnam.

In diesem Sinn sind die *mechanical brains* eine technische Version der Idee der Zombies. Sie sind, gemäß der in ihnen intendierten Konstruktionsidee, eine Exemplifikation des Theorems: Alles sich aktualisierende Denken ist mechanisch und tot ... nicht nur in seinen Resultaten, sondern im Aktualisationsprozeß selbst. Das wahre Leben aber, in dem "die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" wohnet, ist unendlich jenseitig selbst dessen, was bisher Seele genannt wurde.

Wir haben bereits davon gesprochen, daß eine neue Weltepoche auch eine neue (parakletische) Religion fordert. Praktisch würde sich das so auswirken, daß es möglich sein muß, die Bibel grundsätzlich neu zu interpretieren und zwar in einer Weise, daß es möglich ist, sie mit buddhistischen und anderen Texten zu einem planetarischen Kanon zusammenzufassen. Dies würde so zu geschehen haben, daß zum Beispiel die berühmte Stelle im zweiten Kapitel des Römerbriefs "Es ist kein Ansehen der Person vor Gott." so ausgelegt wird, daß sie lautet "Es ist kein Ansehen der Seele vor Gott."

Eine solche Deutung würde nicht nur mit der indischen *anatta*-Lehre vom völlig irdischen Charakter der individuellen Seele, sondern auch jenem neuen metaphysischen Drang der westlichen Hemisphäre, alles, was nur irgend möglich, der sachlichen und toten Seite des Absoluten zuzuweisen, aufs Beste entsprechen. Denn das, worüber sich Ost und West in der Alten Welt entzweit haben, ist je eben die Frage, ob das Absolute personalistisch (Gott) oder impersonalistisch (Nirvana) aufzufassen sei. Eine hypothetische Kultur aber, die den Anspruch macht, den ganzen Planeten universal zu umfassen und ihm überall geistig Genüge zu tun, muß in der Lage sein, diese alte Streitfrage zwischen Orient und Okzident zu schlichten. Für ein solches Schiedsrichteramt aber qualifiziert nur der, der für sich selbst einen alles Bisherige überbietenden Trennungsprozeß von Subjekt und Objekt durchgeführt hat, in dem er aus dem Bereich des Subjektes alles das bis auf den letzten Rest entfernt, was zu dem durch das Denken beherrschbare Totenreich der Objektivität gehört. Erst nachdem dies geschehen ist, kann man wissen, warum Orient und Okzident hier getrennte Wege gegangen sind und erst in diesem neuen Wissen ist der Gegensatz (im Sinne Hegels) aufgehoben.

Eine Entscheidung ist hier jedenfalls schon endgültig gefallen. Im Gegensatz zu der Alten Welt interpretiert man nicht nur die Resultate eines lebendigen Prozesses als sachliche objektiv, sondern schließt auch den Prozeßcharakter selbst in diese Deutung ein. Die klassische Metaphysik sagt: Die Idee der Seele ist die mythologische Vergegenständlichung eines Undinglichen. Dem erwidert der Standpunkt der Neuen Welt: Alles, was verdinglicht werden kann, ist dinglich Folglich gehört die Seele zum echten Gegenstandsbereich des rein objektiven Daseins.

Ein solches Theorem ist noch keine neue Lehre von der Transzendenz. Und es muss ausdrücklich wiederholt werden, eine eigene bodenständige amerikanische Metaphysik ist noch nicht einmal im Werden, aber es werden bereits die Abbauprozesse vorgenommen, die ihr vorangehen müssen. Überdies lassen sich in diesem Abbruch der klassischen Tradition deutlich die geistigen Orte sehen, in denen Raum für eine spätere amerikanische Vorkultur zu der neuen Geschichtsepoche ausgespart wird.

studienTEXT --- version aug.´09

Die Subjekt-Objekt Relation indiziert einen solchen. Der Leser mag fragen, warum gerade eine Tendenz besteht, das Subjekt auszuleeren und mit seinen ursprünglichen echten oder Pseudogehalten den Objektbereich noch weiter aufzufüllen, statt umgekehrt das Objekt zu Gunsten des Subjekts zu reduzieren. Die Antwort, die die Geschichtsmetaphysik darauf gibt, ist die, daß als die elementare Voraussetzung für ein drittes historisches Zeitalter die Forderung genannt werden muß, daß der Mensch eine tiefer reflektierte Form des geschichtlichen Bewußtseins erreicht, als ihm dies bisher möglich gewesen ist. Er muß mehr – und Wesentlicheres – zu erinnern haben als das repräsentative Individuum vorangegangener Geschichtsperioden.

Aber es gibt keine Erinnerung, es sei denn um den Preis einer ihr vorauslaufenden Ent-äußerung. Und keine Seele, auch nicht die einer künftigen Hochkultur, wird billiger gekauft als durch das Sterben des Seelentums einer verflossenen Ära. Platos Phaidon beschreibt diesen Kreislauf der Seele, in dem jede Geburt einen ihr gehörigen Tod voraussetzt. Das Platonische Schema indessen ist nur systematisch und nicht historisch. Sein logischer Ort befindet sich tief im Anfang des Zeitalters der regionalen Kulturperiode. In ihm ist die historische Erfahrung, die diese Epoche selbst gemacht hat, noch nicht verarbeitet. Darum beschreibt er als einen einfachen Kreislauf, was viel mehr als ein bloßer Kreislauf ist. Tod und Leben ruhen in ihm in balancierenden Waagschalen. Das ist systematisch und unhistorisch gedacht.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Mappe C

Geschichte als bewußtes Erbe haben, heißt, zu wissen, daß für jeden gegebenen Zeitpunkt historischer Existenz die Zahl der Toten, deren Erbe er-innert werden soll, größer ist als die Zahl der Lebendigen und daß die Macht des Grabes über die des Mutterleibes unaufhörlich wächst.[52] Über allem geschichtlichen Dasein schwebt die Drohung der *Ishtar* an *Anu* im Gilgamesch, die Pforten der Hölle zu öffnen:

> Alle die gestorben, werden dann wiederkehren
> Tote sollen dann mehr als Lebendige sein

Ihr willfährt Anu und sendet den Himmelsstier hinunter auf die Erde, auf dessen die Geschichte der Menschen kein vorzeitiges Ende habe.

Das Heer der Toten und seine ewig wachsende Mächtigkeit kann nur gebändigt werden in der Er-innerung, in der die Seele ihren Reichtum und ihre Fülle gewinnt und der Tod und seine Gehilfen, Raum und Zeit, in teuer erkauften Siegen überwindet. Das Tier hat keine Geschichte, weil es nicht gegen den Tod kämpft. Es ist ihm wehrlos ausgeliefert, da es die Bedeutung des Todes nicht versteht und verstehen kann. Menschliche Geschichte aber ist ein verzweifelter Versuch, die Macht des Todes zu brechen.

Spengler (Bd.I, S.216) hat darauf hingewiesen, daß jede hohe Kultur aus einem Todeserlebnis des Menschen entsprungen ist. "Hier liegt der Ursprung des höheren Denkens, das zuerst ein Nachdenken über den Tod ist. Jede Religion, jede Naturforschung, jede Philosophie geht von hier aus. Jede große Symbolik heftet ihre Formensprache an den Totenkult, die Bestattungsform, den Schmuck des Grabes. Der ägyptische Stil beginnt mit den Totentempeln der Pharaonen, der antike mit dem geometrischen Schmuck der Graburnen, der arabische mit Katakomben und Sarkophagen, der abendländische mit dem Dom in welchem sich der Opfertod Jesu unter den Händen des Priesters täglich wiederholt".[53]

Es gibt aber Todeserfahrungen von unterschiedlichem Rang und unterschiedlicher metaphysischer Tiefe. Am niedrigsten rangiert der relativ leerste und abstrakteste, denn es bezieht sich ganz generell auf die Erfahrung des Sterbens überhaupt, soweit dieses Phänomen Pflanzen, Tieren und Menschen, d.h. allem Lebendigem gemeinsam ist. Für den Menschen ist das der niedrigste Tod, den er sterben kann, der, den er mit der Pflanze und dem Tier gemeinsam hat.[54] Der Übergang von der primitiven Kultur zur Hochkultur findet dort statt, wo Voraussetzung der menschlichen Geschichte zum ersten Mal ein Todeserlebnis wird, das sich ausschließlich auf das menschliche Sterben bezieht. Was das zweite Zeitalter der menschlichen Geschichte in Existenz bringt, ist die Tatsache, daß dem Menschen sein persönlicher, individueller Tod inne wird. Aber damit steigt eine neue intensive Bedrohung am Horizont der menschlichen Existenz auf und die Antwort darauf ist das konzentrierte Seelentum der höheren historischen Lebensstile.

---

52 Die historische Tradition als die Macht der Toten ist dargestellt in Conrad Ferdinand Meyers Gedicht "Chor der Toten", das mit den Worten:

> Wir Toten, wir Toten sind größere Heere
> Als ihr auf der Erde, als ihr auf dem Meer;

beginnt und mit den Zeilen endet:

> Wir suchen noch immer die menschlichen Ziele –
> Drum ehret und opfert! Denn unser sind viele!

53 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes I*, S. 216.

54 Der Verf. glaubt, daß sich innerhalb der primitiven Kultur zwei distinktive Perioden unterscheiden lassen: Eine, die auf jenem oben im Text erwähnten generellsten Todeserlebnis, das der Mensch mit Tier und Pflanze gemeinsam hat, beruht; und eine zweite, die ein schon subjektiveres Todeserlebnis voraussetzt, das der Mensch nur mit dem Tier und nicht mit der Pflanze teilt. Auf diesen Unterschied soll hier aber nicht weiter eingegangen werden.

studienTEXT --- version aug.´09

Nun ist der Tod überhaupt, wie er der Pflanze, dem Tier und dem Menschen gemeinsam begegnet, für jede Erfahrung derselbe. Infolge seiner Abstraktheit variiert er nicht von Individuum zu Individuum. Seine Bedeutung für Lebendiges ist immer die gleiche. Das ist der tiefere Grund, warum wir berechtigt sind, von der primitiven Kultur als von einer seelischen Einheit zu sprechen. Die Bedeutung des Todes aber bleibt nicht die gleiche, dort wo sie als Bedrohung der Individualität verstanden wird. In der primitiven Kultur erschöpft sich die Bedeutung des Todes wesentlich in einer Bedrohung des sichtbaren Körpers. Letztere wird in der folgenden Geschichtsstufe als unwesentlich empfunden und der Bedeutungsgehalt des Todeserlebnisses wandert vom Körper ab auf eine generelle Individualität der Person, die Spengler "Kulturseele" benannt hat. Der Tod ist jetzt kein physisches Erlebnis mehr, sondern ein seelisches, persönliches: jedoch ein solches, das man mit anderen Personen gemeinsam hat.

Während für den Primitiven die Bedeutung des Todes ganz generell ist, hat in der Hochkultur der Tod eine generelle und individuell*e* Komponente. Das bedeutet aber, daß als Grundlage einer Hochkultur so viele individuelle Todeserfahrungen auftreten können wie die letzteren zugleich generell verbindliche Bedeutung haben. Der Begriff des Ichs, der Seele, der Person setzt immer den Gegensatz zu der prinzipiellen Pluralität des Du voraus. D.h. es liegt in der Idee eines Todes, der die Seele berührt, von vornherein beschlossen, daß sie in einer Vielfalt von Bedeutungen erfahren werden kann. Aus diesem Grund tritt der spirituellen Einheit der primitiven Kultur eine Mehrzahl von regionalen Hochkulturen gegenüber, die in ihrer räumlichen wie zeitlichen Begrenzung die Limitation des kreatürlichen Ichs in einem generellen historischen Maßstab nachzeichnen. Vermutlich existieren potentiell unendlich viele persönliche Todeserfahrungen, die zugleich so generell und allgemein-menschlich sind, daß sie als apriorische Grundlage einer Geschichtsgemeinschaft dienen könnten. Warum gerade das ägyptische, indische, chinesische usw. Erlebnis von der Geschichte ausgewählt worden ist, wissen wir nicht.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich eine zwangsläufige Forderung, daß eine neue historische Epoche, die sich als dritte geschichtliche Stufe über das generelle Niveau der regionalen Hochkulturen erhebt, nur dann in die aktuelle Existenz kommen kann, wenn dem Menschen, der ihr Träger werden soll, der Tod in einer neuen, bisher nicht dagewesenen Bedeutung begegnet. Eine Bedeutung, die sich qualitativ von Todeserlebnissen der regionalen Hochkulturen ebenso unterscheiden muß, wie letztere sich strukturell und qualitativ über die Bedeutungsebene erhebt, auf welcher der primitive Mensch den Tod erfährt.

Eine solche dritte Todesbegegnung läßt sich in der Tat aufzeigen und sie wird der Kern des kommenden religiösen Erlebnisses sein, auf das sich die westliche Hemisphäre in dem gegenwärtigen Abbruch schon vorzubereiten beginnt. Der Mensch in der regionalen Hochkultur ist ein eminent historisches Individuum. Er lebt und er handelt als ein solches. Aber er weiß es nicht! Um einen Hegelschen begrifflichen Unterschied hier zu benutzen: Eine solche Person ist "an sich" historisch, aber nicht "für sich". D.h. im Bewußtsein, das dem Lauf der Geschichte nachhinkt, interpretiert er sich selbst nur als natürliche Person. Wir alle, die wir ganz zu dieser Geschichtsepoche gehören, stellen uns selbst in unserem Bewußtsein noch als Naturwesen, d.h. als natürliche Personen vor. Wir konstatieren zwar theoretisch die Differenz von Natur und Geschichte in der uns umgebenden Welt. In unserem Fühlen aber hat unsere natürliche Abstammung von unseren Eltern und die Präponderanz [Übergewicht] der natürlichen Funktionen unseres Körpers absoluten Vorrang über etwaig aufkommende Tendenzen, daß wir auch noch etwas anderes als Natur sein könnten. Der Normalmensch hat diese letzteren Tendenzen nicht. Sie sind ausgesprochen Grenz- und Ausnahmefälle. Speziell unsere Logos-Version des Christentums wird nicht müde, in abschätzigen Tönen das natürliche Wesen des Menschen zu betonen. Gerade diese Natürlichkeit ist es, die ihm so sehr die Erlösung bedürftig macht und der Errettung aus den Banden der Kreatürlichkeit.

studienTEXT --- version aug.´09

Wenn aber solches der Fall ist, dann offenbart sich die persönliche Todeserfahrung, welcher der Mensch auf der Stufe der regionalen Hochkulturen begegnet, nur als der Tod des natürlichen Menschen. Die bisherigen Formen der christlichen Religion bestätigen dies ausdrücklich. Der natürliche Tod erlöst den Menschen nicht, weshalb Christus den erlösenden, sakralen Opfertod für die Kreatur sterben muß. Dieser Opfertod ist nicht der natürliche! Der Tod als Naturvorgang, der jedem Individuum begegnet, ist im sakralen Tod so unwesentlich, so völlig negiert, daß Christus leiblich auferstehen und der ungläubige Thomas seine Hände in die Nägelmale des Wiedergekommenen legen kann. Das Wesen des Todes, den der Gekreuzigte stirbt, ist zusammengefaßt in dem von Matthäus und Markus berichteten Verzweiflungsschrei auf Golgatha: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" – Es ist ein geistiger Tod, der hier gestorben wird. Die letzte und völlige Entäußerung des Logos aus der Person Christi und der endgültige oder vollendete Eingang des Logos in die Welt. Darum ist Christus nach seiner Auferstehung zwar körperlich derselbe, aber geistig ist er ein Anderer. Er ist jetzt nicht mehr der Logos, den er in jenem Kreuzeswort endgültig von sich gehen fühlte, sondern der Verklärte. Der Logos ist jetzt ganz in der Welt und hat nichts mehr an ihm.

Hier beschreibt die Religion einen Tod, den der natürliche Mensch noch nicht begegnet ist. Aber in allen Hochkulturen ist eine Ahnung dieses Todes, den sie ihrem Erlöser zuschreiben. In Indien wird der Unterschied in der Formel begriffen, daß der natürliche Tod zur Wiedergeburt im *samsāra* führt, daß es aber einen anderen Tod, des *parinirvāna*, gäbe, der den Menschen endgültig aus dieser Existenzdimension hinausleite.

Diese Unterschiede sind regulative Prinzipien im Felde der religiösen Metaphysik und gehen weit über das hinaus, was wir hier meinen. Aber sie geben uns einen Fingerzeig, in welcher Richtung wir die dritte Todesbegegnung des Menschen, die die Kraft hat, ihn über die historische Stufe der regionalen Hochkulturen hinauszuheben, suchen müssen. Alle Weltreligionen sind sich darin einig, daß der weltgültig lebende Mensch nur die Todeserfahrung kennt, die der natürlichen Person begegnet. Die natürliche Person aber ist die vegetativ-animalische, unhistorische Existenz des Menschen. D.h. die Todeserfahrung, die dem bisherigen Menschen, der zwar "an sich" aber nicht "für sich" geschichtlich ist, widerfahren ist und noch widerfährt, ist selbst eine ungeschichtliche Begegnung mit dem Tode. Der Mensch erlebt nur, daß in ihm sein Körper und seine private Existenz stirbt, aber er gibt nicht seinen geschichtlichen Geist auf. Weil er nichts aufzugeben hat: denn was "an sich" ist, das kann er nicht hingeben, nur was "für ihn" dagewesen ist, demgegenüber ist er der Entäußerung fähig. Die Religion allein eilt der Geschichte voraus, weshalb bisher alle großen Religionen einstimmig behauptet haben, daß nur diejenigen, statt einfach zu verenden, ihren "Geist aufgeben", die im Glauben sterben.

Hier ist aber, unabhängig von allen spezifischen religiösen Glauben ein säkulares Todeserlebnis angedeutet, das über die bisherige Kapazität des Menschen seinem Tode eine Bedeutung zu unterlegen, ganz qualitativ hinausgeht. Das Erlebnis, daß sich der Mensch nicht mehr als natürliches (das wird jetzt ganz irrelevant), sondern als historisches Wesen dem Tode und der Vernichtung gegenübersteht. Dieses neue Erlebnis war dem Menschen, der sich gerade von der Ebene der primitiven historischen Existenz auf die neue Stufe der regionalen strengen Lebensstile empor geschwungen hat, noch nicht zugänglich, weil ihm das Erlebnismaterial fehlte. Nämlich die Erfahrung der Vergänglichkeit der höheren Formen historischer Existenz. Es war notwendig, daß der Mensch erst Ägypten, China, Indien, Hellas und dem Abendland eine Kultur in sich historisch sterben fühlte, ehe ihm innewerden konnte, daß das Problem des Todes mehr einschließt als die Verwesenheit des eigenen Körpers und der eigenen Körperseele.

Das psychische Rohmaterial für eine neue Begegnung mit dem Tode und die passive Bereitschaft für eine Erfahrung dritter historischer Dimension ist heute in der alten Welt mehr als anderswo vorhanden. Für den schöpferischen Funken aber, an dem sich die lebendige Phanta-

studienTEXT --- version aug.´09

sie entzünden kann, die schließlich ein neues Bild von der Gewalt der transzendenten Mächte, denen sich der Mensch gegenüber sieht, in seiner Seele entstehen läßt, fehlt in der östlichen Hemisphäre eine sehr wesentliche Voraussetzung. Der Mensch ist dort eines historischen Todes, im Untergang seiner Kulturen, als Schlachttier gestorben. Aber er hat dieses Ende nicht freiwillig auf sich genommen. Im Gegenteil! Er wußte nicht, wie ihm geschah. Das, was Spengler historisches Fellachentum nennt, ist die seelische Verfassung eines Menschentyps, in der die Essenz einer geschichtlichen Periode völlig abgestorben ist; der aber nichts von dem geistigen und geistlichen Sterben, das in seinen Ahnen sich ereignet hat und dessen Resultat er selber ist, weiß.

Die radikale Absage an die spirituelle Tradition der Epoche der regionalen Hochkultur, wie sie im Leben der westlichen Hemisphäre immer deutlicher hervortritt, manifestiert einen positiven Willen, das Schicksal der räumlichen und zeitlichen Begrenzung, das allen historischen Lebensstilen der zweiten Ära des Menschen auferlegt ist, nicht auf sich nehmen zu wollen. In anderen Worten: Man hat in der bisherigen Geschichte des Menschen noch einen anderen als den natürlichen Tod entdeckt und man will sich nicht in die Grenzen, die jenes Sterben im Geiste setzt, ergeben. Alle regionalen Hochkulturen müssen sterben und wenn das geschieht, so stirbt etwas im Menschen, das ihnen angehört. Diese geographischen rigoros begrenzten Geschichtsformen sind alle dem Tode verfallen, weil alles endliche, von Limitationen umschlossene Leben schon in der Geburt die Keime des Sterbens in sich empfängt. Die Kurzlebigkeit der bisherigen hohen Geschichtsformen ist, so urteilt das amerikanische Gefühl, eine direkte Funktion ihrer Unfähigkeit, sich landschaftlich unbegrenzt ausdehnen zu können. Aber das Leben, das sich erhalten und unaufhörlich erneuern will, fordert eine Weltlandschaft, deren Grenzen vor dem Andringen des Menschen unaufhörlich zurückweichen, und ihm erst mit den Grenzen des Raumes ein (vorläufiges) Ziel setzen.

Damit ist der geschichtliche Tod des Menschen zwar nicht als solcher überwunden, wohl aber ist jene Form des historischen Todes, deren Keime in der begrenzten geographischen Landschaft wuchern, in einem höheren Leben des Geistes aufgehoben. Die Erlösung des Menschen von der Raumangst der klassischen Metaphysik macht ihn frei, die Idee eines Todes im irdischen Dasein zu verstehen, die jenseits des Abscheidens der natürlichen Person im lebendigen Individuum als tiefere Bedrohung des Lebens auftritt. Die Mythologie hat immer gewußt, daß die menschliche Existenz von einem zweimaligen Tod umgeben ist: einem leiblichen Tod und, wenn die Wesen aus dem Wasser der Lethe trinken, einem gespenstischen Tod des Geistes. Unausweichlich sind beide und sie stehen für immer am letzten Horizont irdischer Existenz. Dem Menschen aber ist eines gegeben, er kann die substantielle Leere des ersten begreifen und er bestimmt sich selbst die Zeit der Begegnung mit dem zweiten. Das ist der metaphysische Sinn der menschlichen Geschichte. Für die klassische Wirklichkeitsidee wartet nicht nur der leibliche, sondern auch der geistliche Tod stets an der Türschwelle aller irdischen Gehäuse, denn dieses Weltgefühl lebt noch im Traum, daß der Tod überhaupt der von Gott gesandte Führer ist, die Sterblichen in die absolute Transzendenz zu leiten, wo Gnade das Wort für die Auferstehung vom geistlichen Tod ist.

Es läßt sich mit Sicherheit voraussagen, daß auf der Stufe eines geschichtlichen Lebensstils, der die Erfahrung des geistigen und geistlichen Sterbens historischer Existenz auf sich genommen hat, diese klassische Todesmetaphysik nicht erneuern wird. Der Glaube, daß der Tod den Zugang zum Jenseits vermittelt, ist eine spezifische Überzeugung des bisherigen hochkulturellen Lebensstils und wird sich mit demselben auflösen. An seine Stelle wird eine neue Offenbarung treten, die aus der Erfahrung geboren ist, daß der natürliche sowohl wie der geistliche Tod Grade haben. Es kann in jedem Wesen immer nur soviel sterben, wie an natürlichen oder geistigen Leben in ihm ist. In einer Molluske, wenn sie vernichtet ist, stirbt weniger als im Menschen. Und schon die primitive Weltenschauung weiß, was die regionalen Hochkulturen später vergessen, daß es auch innerhalb des menschlichen Bereiches flachere und steilere Todeskurven gibt. Ein Neugeborenes, das gleich stirbt, "kommt bald wieder". Da sich

studienTEXT --- version aug.´09

die Lebenskurve kaum über die unterste menschliche Existenzgrenze erhob, gleitet auch die Todeskurve nur flach unter der kritischen Linie entlang um bald wieder nach oben anzusteigen.

Ein Tod aber, der Grade haben kann, ist keine Grenze mehr zwischen Diesseits und Jenseits. Er liegt vollkommen innerhalb des Diesseits. Ein metaphysisches Datum bleibt er trotzdem doch, genau wie die prinzipielle Sichtbarkeit der Welt und die (phänomenale) Irreversibilität des Zeitraumes[55]. Die Folge davon ist, daß die Preisgabe absoluter Grenzen, resp. die Hereinnahme der klassische Grenze in die Welt, eine Metaphysik erzwingt, die wir, in Ermangelung einer besseren Bezeichnung, als das System der absoluten Metamorphose bezeichnen wollen. Sie wird von einem nicht-aristotelischen, nicht-zweiwertigem Denken getragen, für welches physische Existenz irgendwo und irgendwie im reinen Raum übergeht. Der Raum irgendwo und irgendwie in Zeit sich transformiert. Und das Bewußtsein schließlich die Gestalt physischer Existenz irgendwo und irgendwie annimmt.

Der Vollzug dieser Metaphysik, d.h. ihre Artikulation in Worten und Begriffen wird darin bestehen, daß man Theorien bildet, die eine rationale und mittelbare Einsicht in das verschaffen, was wir hier nur das "Irgendwo" und "Irgendwie" einer solchen neuen Weltkonzeption bezeichnet haben. Das im Phänomen des Todes dem Menschen emotional aufgegebene Transzendenzproblem wird dann sich in der folgenden Weise von der klassischen Transzendenzidee unterscheiden: im spirituellen Raum der alten Welt ist der Tod ein irreversibler Vorgang . Der Übergang vom Diesseits ins Jenseits ist absolut. Die Auferweckung des Lazarus von den Toten ist kein natürlicher Vorgang. Sie ist ein "Wunder". Wer wirklich gestorben ist, kehrt nicht mehr zurück und es ist ein Teufelsglaube, die Existenz von Revenants, Gespenstern und anderen unheimlichen Besuchern aus einer jenseitigen Welt für wahr zu halten. Denn das unverbrüchliche Gesetz ist, was hinübergeht, wird jenseitig, und was herüberkommt, wird diesseitig. Es gibt nichts Jenseitiges im Diesseits und nicht Diesseitiges gelangt je ins transzendente Drüben. Darum verfault der Leib des Menschen, wenn er stirbt, denn was in der Zeit gedauert hat, zerschmilzt vor dem Anhauch der Ewigkeit. Wie in der klassischen Logik positiv und negativ, so sind in diesem Weltbild Diesseits und Jenseits die absoluten Glieder einer totalen Disjunktion. Und deshalb der Ort, wo die absolute Grenze zwischen Diesseits und Jenseits zusammengebrochen ist, und wo die Fäulnis des Fleisches den Geist erstickt und das Feuer des Geistes das Fleisch versengt und verbrennt, der Platz der Verdammten, die Hölle. Für diese Metaphysik ist die Hölle die einzige Existenzregion, in der der Gegensatz von Diesseits und Jenseits aufgehoben ist. Daher auch die, auf der Höhe der theologischen Orthodoxie vorgetragene, Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, denn in einer Dimension absolutester Gottesferne, die nichts von dem Unterschied von Diesseits und Jenseits weiß, kann es auch keine Erlösung in ein rettendes Jenseits hinein geben.

Im Unterschied dazu muß für eine Neue Metaphysik, die dem Tode als geschichtlichem Sterben begegnet und ihn damit aus einer absoluten Grenzsituation zwischen Diesseits und Jenseits zu einem Phänomen innerhalb des Diesseits verwandelt, festgestellt werden, daß damit die alten Begriffe der Immanenz und Transzendenz einen ganz radikalen, geradezu phantastischen

---

55 Den metaphysischen Zusammenhang von Leben (Tod), Sichtbarkeit der Welt und Zeit wird von N. Wiener in einem Gedankenexperiment aufgezeigt. "Es ist ein 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 dem 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". (Cybernetics, 43). Es geht hier um die strukturelle Relation zwischen mechanischen (physischen) Ereignissen in der Welt und dem Erlebnis von Sinnbedeutungen im geistigen Gebiet. Der Umtausch der Zeitrichtung macht eine geistige Mitteilung von einem mechanischen Ereignis und letzteres wird umgekehrt in diesem temporalen Wechselverhältnis eine geistige Kommunikation, die ein sich aussprechendes Subjekt voraussetzt. Damit aber wird dem Geistigen seine in den regionalen Hochkulturen postulierte Transzendenz genommen. Nicht nur diese, sondern auch seine Wurzeln sind dann ganz und gar in der empirischen Welt.

studienTEXT --- version aug.´09

Bedeutungswandel erleiden müssen. Denn, wo es keine Transzendenz im hergebrachten Sinn mehr gibt, dort verliert auch der komplementäre Begriff des Diesseits seine ganz ursprüngliche Bedeutung. Jedoch sind heute schon neue Denkansätze da, die zeigen, daß diese alten und ehrwürdigen Konzeptionen keinesfalls verschwinden werden. Sie werden nur, gemessen an Maßstäben der klassischen Metaphysik, einen völligen Säkularisationsprozeß durchmachen. Anstatt Existenzdimensionen, die sich absolut und unvermittelt gegenüberstehen, zu bezeichnen, ist es äußerst wahrscheinlich, daß sie in einer zukünftigen universalen Weltkonzeption das relative Verhältnis von "Realitätsmetamorphosen" indizieren werden.

Was eine "Realitätsmorphose" ist, bedarf daher einer kurzen Erläuterung. Jedem Gebildeten ist heute, im Zeitalter der beginnenden Atomphysik, das Beispiel einer empirischen Realitätsmorphose bekannt. Es ist die Transformation von Energie in Materie und umgekehrt von Materie in Energie. Wir halten beides, Materie und Energie, für physikalisch Wirkliches. Aber die gemeinsame Realität, die sie beide fundamental mit gleichem Recht repräsentieren, äußert sich in zwei phänomenal sehr verschiedenen Gestalten. Die Verwandlung einer Gestalt in eine andere nennen wir eine Metamorphose. Nur ist der Verwandlungsprozeß in der Atomphysik in keiner Weise metaphysisch. Denn das hinter den "Gestalten" liegende transzendentale Realitätssubstrat, das relativ zu den Gestalten transzendent ist, bleibt in der Verwandlung ja dasselbe. Wir nennen dies Identische, an dem sich in diesem Fall die Metamorphose vollzieht, gewöhnlich physikalische Realität.

Metaphysische Bedeutung erhält das Problem der Metamorphose sofort, wenn wir fragen: steht dieses unbekannte transzendentale Realitätssubstrat, das wir physikalische Existenz nennen, etwa zu etwas anderem, dem Raum z.B., in demselben Verhältnis einer Realitätsmetamorphose, wie vorher Energie und Materie? Und falls diese Frage bejaht werden muß, ist es notwendig, daß wir uns Rechenschaft darüber geben, auf welchem para-metaphysischen Hintergrund sich jene zweite Metamorphose vollzieht. D.h. wir müssen feststellen, was jetzt das mit sich identisch bleibende Substrat ist, das erst in dieser Metamorphose von physischer Existenz im Raum (und umgekehrt) die neue metaphysische Ebene bildet, auf der sich der empirische Gestaltenwandel vollzieht. Denn es ist grundsätzlich zu bemerken, daß aller Gestaltenwandel unmetaphysisch ist. Und sobald sich das physische Realitätssubstrat der Welt in eine andere Gestalt transformieren läßt, rückt es aus der transzendentalen Sphäre in die empirische hinunter. Proteus, sagt die Mythologie, kann sich immer wieder in eine neue Gestalt verwandeln. Proteus selber ist eine Gottheit, also eine transzendentale Größe, aber alle seine Gestalten sind irdische Formen und Erscheinungen.

Geben wir nun die klassische Idee der Metaphysik mit seinem unversöhnlichen Gegensatz von Immanenz und Transzendenz auf – die absolute Unversöhnlichkeit der beiden Komponenten des Absoluten wird mythologisch in der Konzeption formuliert, daß dort, wo man beide mischt, die Hölle entsteht – dann ist die Folgerung unvermeidlich, daß beide nur miteinander vertauschbare Gestalten eines "Dritten" sind. Was ist aber jenes geheimnisvolle Dritte? Darauf gibt es einen Hinweis. Jenes Dritte muß eine Größe sein, die die Eigenschaft hat, daß sie sich außerhalb des Gegensatzes von Transzendenz und Immanenz, oder vom Diesseits und Jenseits, setzen kann. Wenn wir aber diese evidente und logisch notwendige Forderung machen, dann gibt es nur eine einzige mögliche Antwort zu der Frage nach jenem Dritten, das jenseits des Gegensatzes von Diesseits und Jenseits rangiert: es ist dies jene uns so unsagbar verwandte und zugleich in ihrem eigentlichen Wesen völlig unbekannte Dimension, die wir Bewußtsein nennen.

Niemand weiß, was Bewußtsein wirklich ist. Aber jedermann weiß aus einfachster alltäglicher Erfahrung, daß es in zweierlei Gestalt auftritt: einmal als Ich-Erlebnis, als aller persönlichste Subjektivität. Andererseits aber finden wir es in der Welt vor als das Du, d.h. als Fremdes, Objektiv-Subjektives, seelisch uns absolut Transzendentales, das sich jenseits unseres ganzen uns persönlich bewußten Universum befindet.

studienTEXT --- version aug.´09

Jenes unbekannte Dritte, das wir Bewußtsein nennen, ist das, was den von uns erlebten Gegensatz von Diesseits und Jenseits erzeugt. Die spekulative Theologie formuliert diesen Tatbestand, wenn sie sagt, daß der Unterschied von Diesseits und Jenseits nicht "physisch", sondern "geistig" ist. D.h. er ist ein Bedeutungs- und Sinnunterschied. Solche Sinnunterschiede treten aber nur in jenem geheimnisvollen Medium auf, was wir Bewußtsein, Geist oder von einer anderen Seite her, Handlung nennen.

Bis dahin ist der Gedankengang altbekannt und jedem geläufig, der die philosophische Entwicklung des Idealismus von Kant bis Hegel kennt. Wir dürfen aber bei dem bisherigen Resultat nicht stehen bleiben, daß der Geist den Gegensatz von Diesseits und Jenseits zusammenfaßt und selber transzendiert, weil er sowohl auf der einen als auf der anderen Seite auftreten muß, wenn Immanenz und Transzendenz nur seine proteischen Gestalten sind. Begnügen wir uns damit, so handeln wir nach dem Beispiele Hegels wieder auf dem Boden der klassischen Metaphysik und auf der Plattform der ontologischen Formel, daß der absolute Geist die wahre Gestalt des Gegensatzes von Diesseits und Jenseits ist.

Es ist nicht schwer, diese ideologische Formel aristotelischer Prägung zu durchschauen. Der alte Gegensatz von Immanenz und metaphysischem Jenseits ist noch immer vorhanden. Das einzige, was man getan hat, ist ihn durch die Einführung des absoluten Bewußtseins an eine andere Stelle zu verlegen. Er klafft nämlich von jetzt ab zwischen relativer Immanenz und relativer Transzendenz auf der einen Seite und dem absoluten Geist auf der anderen Seite. Der ursprüngliche Schnitt, der die Wirklichkeit in zwei Hälften spaltet, ist damit nirgends aufgehoben. Er hat lediglich einen neuen Namen erhalten. Er wird in der neuen Version des Problems als unversöhnliche dialektische Differenz von Relativität und Absolutheit interpretiert.

Die heimtückische Krankheit zum Tode, die in der Essenz der klassischen Metaphysik lauert und uns die idealistische Scheinlösung von neuem präsentiert, besteht darin, daß aller substantieller Wert der diesseitigen Welt, da letztere eben doch nur vorläufige Bedeutung hat, aus ihr heraus und in das Transzendente abfließt. In einer Welt aber, die metaphysisch wertlos ist, resp. nur unselbständige Durchgangswerte produzieren kann, lohnt es sich nicht zu handeln.

Diese Einsicht hat zu der Gegenreaktion des amerikanischen Pragmatismus und Instrumentalismus, der ganz ausschließlich eine Philosophie des praktischen Handelns ist, geführt. In dieser geistigen Bewegung wird die logische Legitimität des Begriffs der Transzendenz überhaupt geleugnet. Damit fällt alle Metaphysik schlechthin weg. Das praktische Handeln kennt notwendig nur eine Welt, weil es sich seiner Natur nach nicht reflektieren kann. Für dasselbe gibt es kein Jenseits und keine "Probleme". Seine "Geistigkeit" erschöpft sich in der experimentellen *trial and error*-Methode. Man probiert eben etwas aus und wenn es nicht geht, so versucht man es anders. Die durch einen mißglückten Versuch produzierte faktische Wirklichkeitssituation wird schon neue Wege des praktischen Handelns suggerieren.

Die unmittelbare Stärke dieser Position ist ihre unbezweifelbare platte Richtigkeit. Man kann auf diesem Weg beliebig lange fortgehen, ohne an ein Ende zu kommen. Was man heute noch nicht sieht, ist, daß, um im Bilde zu bleiben, der konsequente Pragmatismus seinen Weg auch nie verlassen kann. Es ist eine langweilige Straße der Tat-sachen. Und solange er sich von den letzteren leiten läßt, werden sie ihn auch getreu auf ihrer Bahn halten. Bedeutungen aber, die dem Leben einen neuen Sinn geben, findet man auf diesem Wege nicht.

Als historisches Zwischenstadium ist die pragmatische Haltung, die die Welt aller Bedeutungs- und Tiefendimensionen beraubt, ohne Zweifel ein notwendiges Element in der amerikanischen Entwicklung und kann nicht übergangen werden. Eine neue geschichtliche Epoche ist nicht fähig, sich selbst in Existenz zu bringen, ohne dabei an das, was vorausgegangen ist, in ihrer Weise anzuknüpfen. Die Anknüpfung, die hier geschieht, ist genau die entgegengesetzte von der Art, in welcher die abendländische Kultur an die Antike Anschluß gefunden hat. Was man damals übernahm und [was damals] ging[,] war zu rezipieren, [es] waren Gedanken und

studienTEXT --- version aug.´09

Bedeutungszusammenhänge. Im Trivium und Quadrivium akzeptierte man die griechisch-römische Welt als Lehrer. Auf den Sinn und das System kam es an. Tatsachen spielten eine untergeordnete Rolle. In diesem geistigen Leben, des aus der Antike in die faustische Welt floß, war man sich, wenn auch historische Maske und Gestalt gewechselt hatten, doch einer inneren kulturellen Kontinuität bewußt.

Anders aber tut es sich im Pragmatismus. Man darf nicht vergessen, daß es sich zwischen Antike und abendländischer Kultur um einen Anschluß innerhalb einer einheitlichen Weltepoche handelt. Das aber bedeutet, daß man in der Anknüpfung das metaphysisch Gemeinsame betonte und betonen mußte. In dem amerikanischen Beispiel aber handelt es sich um etwas grundsätzlich anderes: die Angliederung einer neuen metaphysischen Ära der Geschichte an die vorangegangenen. Daraus aber folgt, daß, soweit es sich um Geistiges und Transzendentales handelt, das neu sich entwickelnde Leben den Gegensatz betonen muß. Sinn und Bedeutung sind jetzt Kontrabande und ihre Einfuhr bedingungslos verboten.[56] Nackte Tatsachen als solche aber sind bedeutungslos. Ihre metaphysische Indifferenz erlaubt, daß man sie sich ohne spirituelle Schädigung aneignet. Das bloß Faktische ist gefahrlos. Es ist längst seinen metaphysischen Tod gestorben – ist doch alles Natürliche nur noch gewesene Freiheit – und seine absolute Sterilität sichert den Menschen vor historischen Todeskeimen, die sich in seiner Materie verborgen halten könnten. Folglich findet der Anschluß jetzt ausschließlich an die europäische Technik, nicht aber an die Kulturtradition der östlichen Hemisphäre statt.

Es ist aber die klassische Metaphysik in allen ihren Variationen von China bis Europa, die die Hochkulturen der zweiten Weltgeschichtsperiode mit jenem perniziösen Virus infiziert, der sie nach kurzer Lebensdauer ihrem unvermeidlichen Verfall entgegenführt. An Europa hat die neue Welt das Schauspiel des historischen Todes erlebt und man ist entschlossen seinerseits diesem Tode nur im Schutze der Reflexion, also im objektiv distanzierten Erlebnis, aber nicht in der historischen Realität zu begegnen. Eine regionale Hochkultur neuweltlicher Prägung, mit eng begrenzter Lebensdauer, dagegen wehrt sich hier jeder Instinkt:

Wie ein Morgennebel liegt über dieser Welthälfte die Ahnung, daß die Unvermeidlichkeit des Todes vom Willen impliziert ist und man ihr durch das Medium des Willen entgehen kann. D.h. man stirbt nur, weil und wenn man im untersten Grunde seines Lebens sterben will. Der Tod ist eine Selbsttranszendierung des Lebens. Darum lehrt auch sie Metaphysik der alten Welt, daß es eine Verpflichtung zum Sterben gibt und die Folklore der östlichen Hemisphäre ist voll von Geschichten, in denen es den Menschen nicht gut ergeht, die sich weigern zu sterben. Wer den Willen zum Tode als sittliche Verpflichtung nicht von selbst aufbringt, dem schlägt das Schicksal so lange, bis es die Anerkenntnis dieser Pflicht in sehr entfernten Tiefenschichten der Seele schließlich und letztlich erzwungen hat. Denn erst dann kann der Tod kommen.[57] Sterben ist metaphysisch betrachtet eine Selbsthandlung des Menschen. Es ist ein das Ich transzendierender Willensakt in demselben Sinne wie Plato oder Fichte das Denken

---

56 Sehr selbstverständlich bemerkt Durant (A.a.O., S. 556,) anläßlich der Einführung des späten Hegelianismus nach Amerika, der Pragmatismus (James): "reacted like a quarantine officer who has detected an immigrant infection."

57 Es ist höchst bezeichnend, daß der Tod außerordentlich oft die Rolle des Überredenden spielt. In Matthias Claudius' Gedicht "Der Tod und das Mädchen" ist der überzeugenwollende Ton nicht zu überhören:

Gib Deine Hand, Du schön und zart Gebild
Bin Freund und komme nicht zu strafen.
Sei guten Muts: ich bin nicht wild,
Sollst sanft in meinen Armen schlafen.

Dieselbe Beziehung des Menschen zum Sterben drückt Böcklins "Selbstbildnis mit dem fiedelnden Tod" aus. Desgl. Max Klingers Radierung "Mädchen und Tod" aus dem Zyklus "Ein Leben". In beiden Abbildungen kommt das aktive Lauschen auf eine transzendente Stimme, die den Menschen anspricht, unmißverständlich zum Ausdruck.

eine Willenstätigkeit nennen. Deshalb stellt auch Plato im Dialog Phaidon das Sterben und das Denken als innerlich verwandt zusammen.

Die im Sterben implizierte Tätigkeit des Menschen und seine aktive Partnerschaft mit dem Tode finden wir auch im Grimmschen Märchen "Die Boten des Todes" ganz einfach in den Schlußworten der Erzählung ausgedrückt: "Er ging mit dem Tode fort" – bezeichnend mit dem Argument: wer sich nicht überzeugen lassen und nicht sterben will, der taugt auch menschlich nichts.[58] Den Glauben an diese letzte, abschließende Verpflichtung kann niemand ausweichen, der unter dem Sternenhimmel der klassischen Metaphysik geboren worden ist.[59]

Daß der Mensch sein eigenes Heil verwirft und sich primordial degradiert, wenn er sich nicht zum Sterben ent-schließen kann, dies ist ein elementares Grundgefühl und religiöse Überzeugung, die kein echter Amerikaner je begreifen oder gar nachvollziehen kann. Er teilt zwar mit allen vernünftigen Wesen, die je vor ihm geboren sind, die konstitutionelle Anlage, an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu glauben. Da er andererseits aber seelisch nicht realisieren kann, was metaphysische Dimensionen sind und ihm das spirituelle Organ für die Wahrnehmung von transzendentalen Tiefenperspektiven total verkümmert ist, bleibt ihm nichts anderes übrig, als das "ewige Leben" im Diesseits zu suchen. Das bedeutet aber, daß sein Glaube an den trügerischen Charakter aller Transzendenzgebundenheit des empirischen Daseins ihn gänzlich der substantiellen Verpflichtung zum Sterben enthebt. Das Sterbenmüssen gehört in der neuen Welt nicht wesentlich zum Menschsein.[60] Das nimmt dem Leben viel von seinem Ernst und seiner Unwiderruflichkeit. Es produziert jene Atmosphäre der Lebendigkeit, von der wir schon sprachen, und Nietzsches Zukunftsvision als "leichte Erde" im Zarathustra" voraussah. Freilich dieser ausschließliche Glaube an die sinnliche Vorderwelt des Daseins korrodiert in der neuen Welt auch noch die letzten Reste dessen, was man auf der anderen Seite des Globus seit Jahrtausenden unter der Bezeichnung "Seele" in allen Sprachen verstanden hat.

Vorläufig ist es eine Welt heiterer Lemuren, die sich einem beim Betreten der westlichen Hemisphäre öffnet. Die unbefangene Heiterkeit und der kindliche Eifer dieses Lebens sind nicht wegzuleugnen. Sie stammen aus einem menschlichen guten Gewissen dem Dasein gegenüber, vor dem man keine metaphysischen Schulden hat, die auf Erden abzutragen sind. Aber ebenso ist der lemurenhafte Schwund der seelischen Substanz da. Er ist die unvermeidliche Folge des radikalen Abbaus der metaphysischen Tiefenperspektive. Der Neuankömmling beginnt zu ahnen, daß die alte Sitte der chinesischen Einwanderer, nach ihrem Tode ihre Körper über den Pazifik zurückschiffen zu lassen, damit sie in der geweihten Erde des Reiches der Mitte ruhen können, eine tiefe symbolische Bedeutung für jedes menschliche Wesen hat, das im seelischen Raum der regionalen Hochkulturen sein Leben empfangen hat. Die Rückkehr der Körper ist das sichtbare Zeichen dafür, daß man auch denjenigen Tod gestorben ist, zu dem man durch Geschichte und Herkunft verpflichtet war. Die Erde der neuen Welt aber ist noch nirgends durch die Vergangenheit einer eigenen hohen Geschichte geweiht worden.

---

58 Vgl. etwa die Rolle und den Charakter der Hera in Karl Spittelers Epos "Der Olympische Frühling", (Jena, Eugen Diederichs) und die sehr andersartige, aber auf dieselbe Idee abgestimmte Behandlung des Themas in Aldous Huxleys "After many a summer dies the swan." New York, 1940.

59 "Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil ich will", heißt es im "Zarathustra" in dem Kapitel "Vom freien Tode".

60 Wie untrennbar Tod und Leben im Gebiet der regionalen Hochkulturen zusammengehören, das zeugt eine Tradition, die mit den Totenbüchern der Tibeter, Ägypter usw. beginnt und von da ohne Unterbrechung bis zu dem "eigenen Tod" von Rainer Maria Rolkes "Malte Laurids Brigge" und bis zu Heideggers "Sein zum Tode" geht. Vergl. Sein und Zeit, Halle 1941, 235-267.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Gemäß der religiösen und philosophischen Tradition der östlichen Welthälfte ist die Seele etwas, was der Mensch aus den Regionen der Transzendenz empfangen hat. In der Bibel heißt es zur Erschaffung Adams:

> Und Gott ging daran, den Menschen aus Staub vom Erdboden zu bilden
> und in seine Nase den Odem des Lebens zu blasen,
> und der Mensch wurde eine lebende Seele
> (1. Moses 2,7)

In diesem Glauben, daß der Mensch seine Seele aus den oberen und obersten Regionen der Wirklichkeit als ein ihm gesetztes Schicksal empfangen hat, ist das klassische Schema eines metaphysischen Wirklichkeitsgefälles vom höchsten Absoluten hinunter in die niedrigsten Ebenen irdischer und unter-irdischer Existenz beschlossen. D.h. die Idee der Seele ist die Indikation eines transzendentalen Abhängigkeitsverhältnisses und absoluten Wertgefälles in der sichtbaren Natur. Und soweit Pflanzen und Tiere (und sogar anorganische Materie) in diese hierarchische Abhängigkeitsbeziehung eingeschlossen sind, haben sie ebenfalls Teil an jenem himmlischen Licht, das von oben in die finsteren Schlünde des Teten hinein leuchtet.

Der Gedanke der Seele, so wie er in den Geschichtsabläufen aller regionalen Hochkulturen konzipiert worden ist, setzt die ganze sakrale Ordnung der Substanzen, wie sie sich in den Sprossen der Himmelsleiter nach oben und nach unten in unzähligen Stufen fortsetzt, als unabdinglich notwendig voraus. Ein Menschentypus aber, der diese übersinnliche Ordnung des Daseins, wie sie sich zwischen den unteren und oberen Grenzfällen vom absoluten Diesseits und absoluten Jenseits in vorordinierter Ordnung aufbaut, nicht mehr anerkennen will, der kann auch unter Seele nicht mehr ein mythisches Geschenk von oben verstehen. Und weil er nicht verstehen kann, kann er Seele in diesem Sinn auch nicht mehr haben. Seele ist, vom Standpunkt und im kategorialen Rahmen des philosophischen Denkens, die vollzogene Identität von Wille und Begriff. Deshalb hat der Mensch nur die Seele, die sein Begreifen (vernünftig) wollen kann und die sein Wollen (in der Handlung) zu begreifen imstande ist. Beides ist ganz dasselbe, nämlich Identität, oder genauer Reflexionsidentität, d.h. Seele.

Mit dem Abbruch der Metaphysik der regionalen Hochkulturen wird auch das Gerüst der Seele abgebrochen, die jene erlesenen Kulturen einstmals aus ihrer schöpferischen Kraft hervorgebracht hat. Vom Standpunkt und aus dem Wertraum dieses Seelentums her gesehen, ist der Bewohner der neuen Welt nur eine Lemure. Aber die spirituelle Entleerung des Menschen, die sich gegenwärtig in der amerikanischen Szene vollzieht, ist eine notwendige, auf keine Weise zu umgehende Vorstufe zu dem Erwerb eines geschichtlich eigenen und der alten Welt überlegenen Leben des Geistes, dessen höhere historische Mächtigkeit sich in dem ersten echt religiösen Dogma einer amerikanischen Metaphysik ausdrücken wird und das vielleicht folgende Formulierung vorwegnehmend in Worte gefaßt werden mag: Keinem Wesen ist eine Seele gegeben, es sei denn, es schaffe sie in seiner Existenz und seiner Handlung selber.

Es ist ein sehr neuer Begriff der Seele, der hier antizipiert wird. Er setzt ein ganz verschiedenes Verhältnis zum Leibe voraus, von dem wie es in alten Religionen der altweltlichen Hochkultur einstimmig gelehrt wird. Dort ist der Körper etwas, das erst vom Menschen herunterfallen muß, ehe derselbe in seine ewige Bestimmung eingehen kann. Hier ist Seele untrennbar mit der körperlichen Existenz verbunden, aber nicht in dem Sinne wie es Aristoteles meint, daß die Seele die Entelechie des Körpers ist, also ein Prozeß, in dem sich das Physische des Menschen schließlich doch transzendiert.

Die neuweltliche Seele, deren Geburt oder wenigstens Zeugung hier in Vorbereitung ist, hat unzweifelhaft die Kennzeichen eines Ichs ohne Transzendenz. Für den Menschen der regionalen Hochkultur, für den seine Idee der Seele zugleich die Idee der Seele überhaupt ist,

studienTEXT --- version aug.´09

weil seine Denkvoraussetzungen es fast unmöglich machen, sich über die historisch gegebenen Grenzen seines Bewußtseins hinauszusetzen, kann nur approximativ angedeutet werden, was unter einem transzendentalen Ich verstanden werden kann. Da aber das Problem einer möglichen neuen metaphysischen Selbstinterpretation des Menschen der Schlüssel nicht nur zum Verständnis kommender welthistorischer Möglichkeiten, sondern auch zu einem tieferen Einblick in die gegenwärtige amerikanische Situation enthält (eine Situation, die von Europa her gesehen bis zum Rande mit schrillsten Widersprüchen gefüllt scheint, tatsächlich aber völlig transparent und von einsinniger Zielrichtung ist), soll hier ein Versuch gemacht werden, die systematischen Voraussetzungen für das amerikanische Seelenbild zu entwerfen.

Wir beginnen mit eigenen Thesen axiomatischer Natur, für die wir am Ende des Buches anhand eines neueren amerikanischen Literaturtypus noch reichlich Belege anführen werden. Der alten klassischen Auffassung , daß es eine metaphysische Eigenschaft der (empirischen) realen Welt ist, daß sie sichtbar ist, wird in der westlichen Hemisphäre die neue entgegengesetzt, daß es einer sehr speziellen Situation bedarf, in der eine physisch reale Welt sichtbar und ein objektives Datum der Erfahrung wird. Ansichsein der Welt ist die bloße Potentialität und ihr Empirischsein desgleichen. Deshalb gehört es keineswegs zum metaphysischen Wesen der Welt, daß sie sichtbar und grundsätzlich erfahrbar ist. Sie ist im Gegenteil als physisch Existierendes grundsätzlich nicht sichtbar und nicht erfahrbar und es gehören sehr individuelle und partikulare Bedingungen dazu, wenigstens einen äußerst begrenzten Ausschnitt aus ihr sichtbar und generell erfahrbar zu machen.

In der klassischen Metaphysik ist das prinzipiell Unsichtbare (der unsichtbare Gott) das Jenseitige, Transzendentale, das von ausgesprochen nicht-physischer Natur ist. Das absolut Neue in der geistigen Situation der westlichen Hemisphäre ist, daß man die Idee der Unsichtbarkeit (der höchste Ausdruck der "Transzendenz") der physischen Existenz des Diesseits zuschreibt. Die amerikanische Kritik der metaphysischen Konzeption der regionalen Hochkulturen läuft, von hier aus gesehen, etwa darauf hinaus, daß die dem Denken der alten Welt eigentümliche Annahme eines transzendentalen Rangunterschiedes innerhalb der absoluten Wirklichkeit und das metaphysische Wertgefälle von Jenseits zum Diesseits dadurch zustande kommt, daß man die wesentlichste Eigenschaft der "diesseitigen" physischen (und empirischen) Welt, die ihr autonomen metaphysischen Rang gibt, nämlich ihre prinzipielle Unsichtbarkeit und damit Unerreichbarkeit, aus ihr hinaus projizierte und dadurch künstlich eine Hinterwelt geschaffen hat, durch die das Verhältnis von Physischem und Metaphysischem völlig verfälscht wird. Die Orientierung des geistigen Blicks des Menschen auf ein "Jenseits" hat nämlich verhindert zu sehen, daß das "Diesseits" metaphysisch völlig autonom ist, und daß zu einem transzendentalen Verständnis die Hilfskonstruktion eines hypothetischen "Jenseits" völlig überflüssig ist. Fällt aber einmal die Idee des "Jenseits" als illegitimes Postulat aus unserem Denken aus, dann gibt es auch kein "Diesseits" mehr, und der metaphysische Rangunterschied, der das Ganze der Wirklichkeit in zwei sich bekämpfende Teile trennte, ist wieder aufgehoben.

Diese Reduktion der Weltdoubletten von "Diesseits" und "Jenseits" in ein und dieselbe kontinuierliche Einheit eines Wirklichkeitsganzen läßt zwei Interpretationen zu: eine sehr flache und eine äußerst tiefe. Die erste ist die eines populären und "wissenschaftlichen Materialismus", der, weil sich eine Idee der Tiefendimension der Wirklichkeit auszumessen, nämlich die Idee eines transzendentalen "Jenseits" auf Dauer als unhaltbar erwiesen hat, in höchst unwissenschaftlicher Voreile behauptet, daß die Welt überhaupt keine Tiefendimensionen jenseits der Breitendimensionen der sinnlichen Erfahrung habe. Die andere Interpretation, die die Elimination der Jenseitsspekulation erlaubt, ist die, daß die physische Welt, metaphysisch autonom ist und sich in eigenen ihr immanenten Tiefendimensionen in sich selbst transzendiert. Dieser Prozeß der Selbsttranszendierung ist das, was die klassische Mythologie "Seele" nennt.

studienTEXT --- version aug.´09

Das Ganze der physischen Welt ist prinzipiell unsichtbar und deshalb kein Dasein. Die Totalität der Wirklichkeit hat eine unendliche Anzahl von Realitätsdimensionen, in denen sie sich ausbreiten kann. Für jeden gegebenen Bewußtseinsstandpunkt aber ist nur eine solche Dimension empirisch real und breitet sich vor dem Auge in der Gestalt einer sichtbaren Welt aus. Die jeweilige Breitendimension der Welt aber steht mit jeder beliebigen Tiefendimension in einem "metaphysischen" Umtauschverhältnis, derart, daß die sinnliche Breitendimension in die ihr zugehörige Tiefendimension zurücksinken kann und dafür eine andere Tiefendimension an die Oberfläche steigt und sie sinnlich erfahrbar in sichtbarer Breite vor dem äußeren Auge des Menschen als mögliches Feld seiner Handlungen einlagert. Breitendimension und Tiefendimension stehen also grundsätzlich in einem Umtauschverhältnis miteinander. Da die physische Welt aber nur eine Breitendimension der Sichtbarkeit und der Be-greifbarkeit hat, kann an diesem Umtauschverhältnis auch immer nur eine der Tiefendimensionen der Existenz beteiligt sein. Die unendliche Anzahl der übrigen geben die Basis ab, auf der sich jenes Umtauschverhältnis vollzieht. Diese Basis nun, die eine Unendlichkeit der Tiefendimensionen in der physischen Realität impliziert und auf der sich das Gestaltwerden der einen oder anderen Bewußtseinsmöglichkeit der empirischen Wirklichkeit vollzieht, ist das, was die alte Mythologie "Seele" genannt hat.

Jede einzelne Dimension der Realität aber ist an sich passiv. Sie gibt nicht von allein ihre Gestalt auf und macht den Formen der anderen Dimensionen Platz. Es ist Aufgabe des Menschen, diese Verwandlung zu vollziehen. Und nur, indem er sie vollzieht, erlebt er Tiefen, was nur ein anderer Ausdruck ist für: Seele haben. Die unbewegte und nicht in die Dimensionen der "Sichtbarkeit" erhobene Tiefe ist "unsichtbar", d.h. unerlebbar in ihrer konkreten Substantialität. Es ist das, was Hegel in profunder Einsicht eine "leere Tiefe" genannt hat.

Deshalb besitzt der Mensch, der nur einen physischen, d.h. sichtbaren Aspekt der Wirklichkeit kennt, keine Seele. Er erwirbt sich eine solche nur, in dem er durch seine eigene Arbeit den physischen Aspekt der Realität ändert.[61] Daher die unerhörte Konzentration des Amerikaners auf das Physische.

Damit wird in ersten Umrissen allmählich deutlich, was der Amerikaner der neuen Welt unter "Seele" zu verstehen gewillt ist. Es ist nicht mehr und nicht weniger, als daß die Idee der Seele als Archtetyp einer transzendentalen Metamorphose der einen empirischen Wirklichkeit in eine zweite verstanden wird.

Es ist leicht einzusehen, daß ein solches neues Bewußtsein des Menschen von sich selbst auf dem gegenwärtigen niedrigen Niveau des pragmatisch-instrumentalistischen Denkens nicht nur nicht zu erreichen, ja nicht einmal bewußt angestrebt werden kann. Solange der Mensch im Denken passiv vor den Tatsachen steht und wartet, daß sie ihm seine Handlungen suggerieren und sein Denken motivieren, werden ihn die Tatsachen ruhig stehenlassen, wo er ist. Das bloß Faktische hat keine Seele und keine spontane, sich selbst übergreifende Imagination, die der *homo faber* mit der Retorte aus ihm heraus zu destillieren vermöchte.

Was der pragmatische Mensch der amerikanischen Welt noch nicht begreift und vermutlich auf längere Zeit hinaus auch nicht begreifen kann, ist, daß man aus Tatsächlichkeiten etwas anderes als neue Tatsachen nur dann herausholen kann, wenn man seine eigenen, persönlichen

---

61 Vgl. damit die Idee, daß Wesen (nicht Menschen) sich eine Seele durch eigene Handlungen erwerben können in H.Ch. Andersens Märchen "Die kleine Seejungfer". Der sehr wesentliche Unterschied ist, daß Andersen an moralische Handlungen denkt, durch die man sich Verdienst erwirbt, worauf Gott die Seele schenkt. Das ist in dem Märchen ganz deutlich gesagt. Es ist nicht die Rede davon, daß die Seele sich dadurch realisiert, daß in den Handlungen ontologisch eine neue Wirklichkeit produziert wird. Die Andersensche Verdienstidee setzt wieder den metaphysischen Rangunterschied von Diesseits und Jenseits voraus.

studienTEXT --- version aug.´09

Fragen stellt und das Faktische zur Antwort zwingt (Kant), anstatt geduldig darauf zu warten, was der bloße Stoff freiwillig mitteilen wird. Der Gedanke, daß das "Material" völlig seine Identität und seinen Bedeutungsgehalt, ja sogar seinen Materialcharakter wechseln kann, wenn der Beobachter seinen Standpunkt fundamental ändert, ist in der Welt Amerikas noch nicht als eigene Erfahrung konzipiert worden. Jedenfalls hat die Faszination, welche die bloßen Tatsachen ausüben, tiefere Gründe in der geistigen Empfänglichkeit der Menschen der Neuen Welt. Man ahnt, daß Tatsächlichkeit selbst ein metaphysisches Datum ist und daß der Weg zu neuer transzendentalen Einsichten nicht von den Tatsachen weg in eine *mundus intelligibilis*, sondern tiefer ins Materiell-Faktische hineinführt. Das Kriterium einer echten metaphysischen Intuition ist, daß sie sich in eine rationale Handlungsvorschrift übersetzen läßt, vermittels der sich eine Form des Materiellen (Physisches) exakt in eine prinzipiell andere Form (Psychisches) überführen läßt. Was den Erkenntnistrieb der neuen Welt entzündet, ist das empirisches Problem einer solchen Wirklichkeitsmetamorphose als eines technisches beherrschbaren Vorganges anstatt eines Themas visionärer Spekulation.

In anderen Worten: Der Amerikaner teilt nicht das Vorurteil der regionalen Hochkulturen, daß das "Geistige" jenseits der Reichweite der Technik steht. Vorläufig gesteht er es sich noch nicht ein, weil er noch zu stark unter dem Einfluß europäischer Traditionen auf allen Gebieten angewandter Wissenschaften steht, er setzt aber *de facto* in seinem Denken Technik äquivalent mit geistigen Prozeduren, d.h. letzten Endes mit – Zauberei. Anders ausgedrückt, er sieht in der europäischen Tradition, weil er nicht ihre weltanschaulichen Motive, sondern nur ihre Handlungsprozeduren übernommen hat, diejenige Form der Zauberei, deren Effekte sich als zu verlässig voraussagbar und physisch in ihrem technisch intendierten Sinne als wirksam erweisen. Die stillschweigende Voraussetzung ist, daß der Vorgang der Zauberei nichts Übersinnliches (im klassischen Sinne) involviert, sondern lediglich eine Prozedur ist, die sich zur Erreichung ihrer Ziele unbekannter und der heutigen Technik grundsätzlich unzugänglicher Dimensionen bedient. Diese neuen Dimensionen aber sind prinzipiell empirischen Charakters, sie sind durch und durch rational und es gibt für eine spezifische, beliebig wiederholbare Mechanik eine gedankliche und technische Beherrschung. Es ist die Aufgabe des Menschen, jene Methoden, die neue Wirklichkeitsdimensionen aufschließen, zu finden. Und die Idee der Zauberei bedeutet nichts weiter, als daß es solche heute noch unbekannten Formen der Realitätsmetamorphosen gibt, die jenseits des Beweises der Kausalitätsreihen gesucht werden müssen. Zauberei ist Beherrschung der Welt in Freiheitsgraden. Da nun Kausalitätsreihen ebenfalls Freiheitsgrade enthalten, unterscheidet sich eine auf ihnen aufgebaute Technik logisch überhaupt nicht von Zauberei und praktisch angewandt nur insoweit, als die in den Kausalitätsreihen involvierten Freiheitsgraden die schwächsten von allen möglichen sind.

Wenn wir Zauberei aber als Beherrschung der Welt in Freiheitsgraden definieren, dann taucht die Frage auf, wie das möglich sein soll. Die obige Definition ist nämlich paradox, insofern Freiheit und Beherrschbarkeit sich gegenseitig ausschließen bzw. ausschließen zu scheinen. Die Antwort darauf ist, daß Freiheit und Notwendigkeit (und damit Beherrschbarkeit) sehr relative Konzeptionen sind. Ein Wirklichkeitszustand der niederen Stufen, der der Realität gegenüber frei ist, ist höheren gegenüber unausweichlich und eindeutig gebunden. Eine von Menschen konstruierte Maschine ist dem Material gegenüber, das sie bearbeitet, frei, weil sie mehr Freiheitsgrade als das Objekt ihrer Bearbeitung besitzt.

Das Geheimnis, in der Welt Verwandlungen hervorzurufen und die Wirklichkeit dem eigenen Willen gemäß umzuformen, beruht darauf, daß man irgendwo einen Realitätszustand herstellt, der mehr Freiheitsgrade enthält als eine Umgebung und den ersteren auf die letztere in geeigneter Weise wirken läßt. Das geschieht z.B. wenn ein Bauer einen Acker umpflügt, oder wenn ein Stauwerk gebaut wird, daß die Bewässerung eines Tals reguliert. Der Bauer mit seinem Pflug ist in unserem Sinn eine "Maschine" mit mehr Freiheitsgraden als der Boden, den er bearbeitet. Und das Vorhandensein dieser überlegenen Freiheitsgrade ist der metaphysische Grund, warum er die Wirkungen hervorbringen kann, die er beabsichtigt. Im Fall des halb oder

ganz vollautomatischen Stauwerkes sind solche Freiheitsgrade in den Regulierungsmechanismen eingebaut, die den niederen Freiheitsgraden des talabwärts fließenden Wasser grundsätzlich überlegen sind und sie deshalb in ihren Dienst zwingen. Wesentlich ist dabei, daß jedesmal hinter dem toten Teil der Maschine die bewußte Intelligenz steht, die die notwendigen höheren Freiheitsgrade in den Mechanismus projizieren. Im ersten Beispiel ist es der Bauer selbst, im zweiten sind es die Konstruktionspläne des Ingenieurs. Der Mechanismus der Maschine selbst spielt dabei eine Vermittlerrolle zwischen Idee und der Realisation der Idee in einen physischen Sektor der Wirklichkeit.

Besteht hierüber Klarheit, dann wäre Rechenschaft abzugeben, ob es möglich sein sollte, diesen mechanischen Vermittler fast ganz zu eliminieren und in einem Kurzschluß zwischen Idee und physischer Wirklichkeit die gewünschten Veränderungen eintreten zu lassen. Der Archtetyp dieser unmittelbaren schöpferischen Realitätsbeziehung zwischen Gedanke und konkreter Wirklichkeit ist das Gotteswort aus dem ersten Kapitel der Bibel: "Und Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht". Hier ist die Vermittlerrolle zwischen Idee und Wirklichkeit auf ein absolutes Minimum reduziert. Nur das magische "Wort" steht noch zwischen beiden. Das ist der erste Archetyp der "Maschine". Und dort, wo Veränderung in der Welt durch bloße magische Formeln ("Worte") direkt hervorgebracht werden, dort reden wir von Zauberei.

Das biblische Beispiel zeigt noch etwas anderes: Dasjenige System, das die allerhöchsten Freiheitsgrade besitzt und dem deshalb alles andere prinzipiell unterworfen ist, ist das intelligente Bewußtsein. Und je höher die Wahrheit dieses Bewußtseins, desto weniger Vermittlung ist nötig um zu wirken. Schließlich genügt das bloße "Wort". Für künftige Geschichte gibt es ein utopisches Regulativ: Die Herrschaft des Menschen kann sich nur dann ausbreiten, wenn es ihm gelingt, das Maß der "Vermittlung", das zwischen ihm und der objektiven Wirklichkeit steht, zu verringen und gegen das absolute Minimum des "Wortes" konvergieren zu lassen.

D.h. das (in gewissen Grenzen) technisch realisierbare Ideal des Menschen ist Zauberei zu lernen. Die heutige Technik ist nur eine sehr primitive Vorstufe dazu. Das führt zu zwei einander diametral entgegengesetzten Tendenzen, die sich im heutigen amerikanischen Geistesleben in tastenden Versuchen beobachten lassen. Die eine kristallisiert sich in den Versuchen der mathematischen Logik neuweltlicher Prägung mit ihren Hilfswissenschaften Semantik und Semiotik, die endgültige Struktur jedes intelligenten Bewußtseins feststellen zu wollen. Man weiß, daß diese Struktur unendlich komplizierter ist als die klassische Metaphysik je angenommen hat und mindestens so kompliziert wie die äußere Welt, die dieses Selbstbewußtsein als physische Schale umgibt. Weiterhin weiß man, daß dieser unendliche innere Bewußtseinsraum keinesfalls von einem chaotischen Gefühl der Empfindungen, Vorstellungen und Willensakten erfüllt ist, sondern ebenso in geregelten Bahnen vollzieht wie die Ereignisse der äußeren Welt. Da man aber in der akademischen Tradition noch sehr weitgehend unter europäischen Einfluß steht und sklavisch den metaphysischen Voraussetzungen der aristotelischen Logik folgt, hat man eigene, wesentlich Resultate bisher kaum erzielt. Immerhin ist hier das Bestreben offenkundig, die innere Gesetzlichkeit der gesamten Psyche in logischen und mathematischen Prozeduren festzustellen und zu lernen, was für Mechanismen hier wirksam sind, wenn vom Ich psychische Realitäten erzeugt werden. Da man annimmt, daß man weiterhin psychische Vorgänge quantentheoretisch verstehen lernen wird, wäre auf diese Weise eine Brücke zwischen Selbstbewußtsein zu einer Realität, die durch das Bewußtsein direkt beeinflußt und in engen Grenzen geschaffen werden kann, geschlagen und die Vermittlung von Gedanke und Wirklichkeit bis auf die letzte und einzige Maschine, die wir Gehirn nennen, reduziert. Das (utopische) Ideal der mathematischen Logik ist die Reduzierung der Technik auf eine einzige Maschine, um Veränderungen in der Welt zu bewirken, nämlich eben das Gehirn. Jeder Gedanke ist von einem elektro-chemischen Vorgang im Kopfe der Menschen begleitet. Mehr noch: der Gedanke ist jener physische Vorgang. Das technische Problem stellt sich vorläufig so: diese Vorgänge durch geeignete Relais zu

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

verstärken und als physische Wirkung nach außen zu leiten, wo sie als Auslöser für stärkere elektromagnetische Vorgänge dienen können, die ihrerseits die gewünschten physischen Wirkungen hervorrufen.

Es wird daher vorausgesetzt, daß die Innenwelt des menschlichen Bewußtseins und die Außenwelt der physischen Ereignisse derselben "logischen Syntax" folgen, d.h. daß ein struktureller Parallelismus zwischen ihnen existiert. In anderen Worten: Jeder mögliche Vorgang im Bewußtsein (Gedanke) entspricht ein möglicher Vorgang in der Außenwelt. Aber trotz gleicher Sprachregeln sprechen Psyche und Außenwelt nicht die gleiche Sprache. Sie benutzen, um im Bilde zu bleiben, bei gleicher Regelstruktur (Syntax) andere "Worte". Das Bewußtsein spricht seine eigene Sprache und nicht die der Außenwelt. Aus diesem Grunde kann das Denken ohne Hilfsmittel nicht die Welt verändern. Seine Befehle werden "draußen" nicht verstanden. Nur das göttliche Bewußtsein spricht dieselbe Sprache wie die physische Welt, weshalb es in bloßen "Worten" schafft. Die Aufgabe der Semiotik ist nun den "Wortschatz" festzustellen, in dem sich die Außenwelt ausdrückt. Die Semantik hingegen hat das Ziel die Übersetzungsregeln zu finden, die eine direkte "Übersetzung" der Sprache der denkenden Intelligenz in die der objektiven Realität erlauben. In Semantik und Semiotik geht das amerikanische Denken auf dem Gebiet der Logik zum ersten Mal über die in den regionalen Hochkulturen gepflegte Theorie des Denkens, die nur die ursprünglichen Probleme der logischen Syntax kennt, hinaus.[62]

Diametral entgegengesetzt dieser Denkrichtung ist die andere, die aus gleichen Erkenntnis- und Problemmotiven her folgendermaßen argumentiert. Die einzige Möglichkeit, den Abgrund zwischen Bewußtsein und Welt zu eliminieren und damit den vermittelnden Brückenbau zwischen beiden in Gestalten von "Maschinen" unnötig zu machen, ist nicht die völlige Ablösung des Bewußtseins von der Maschine, sondern die restlose Projektion des Denkens, Wollens und Fühlens in maschinelle Vorgänge. D.h. diese Gedanken zirkeln um das bereits erwähnte Problem des "*mechanical brain*".[*]

Jedermann, der sich etwas eingehender mit formaler Logik beschäftigt hat, weiß, daß jedes logische System – vorausgesetzt natürlich, daß es rigoros formal ist – ein exaktes Modell eines Mechanismus ist und in die Gestalt einer arbeitenden Maschine übersetzt werden kann. Der erste, der diesen Zusammenhang prinzipiell gesehen hat, war vermutlich der mittelalterliche Philosoph und Theologe Raymundus Lullus, der in seiner "großen Kunst" die erste Denkmaschine entworfen hat.[63] Diese Idee hat seither die Denker (und Techniker) aller folgenden Zeiten immer wieder fasziniert. Besonders Leibniz ist in diesem Zusammenhang zu nennen.

---

62 Die ursprünglichen Ideen der Semantik stammen aus Europa. Ihr bedeutendster Vertreter, Alfred Tarski (University of California), ist polnischer Abstammung. Die Ideen der Semantik haben aber unter amerikanischen Einfluß einen sehr erheblichen Bedeutungswandel durchgemacht. Im Detail kann darauf hier nicht eingegangen werden. Die weiteren Perspektiven, die aus dem Logischen in eine Metaphysik der Technik hinüberweisen, sind oben flüchtig angedeutet worden. Die Semiotik ist gänzlich amerikanischen Ursprungs.

* Anmerkung_evgo (August 09): GG benutzt "mechanical brain" in maskuliner Form, da "brain" vom norddeutschen Wort "der Bregen" bzw. "der Brägen" abstammt. Im folgenden werden die Anführungszeichen dann immer weggelassen.

63 Wir geben hier die Beschreibung, die Wilhelm Windelband (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1928. p.271) von dieser ingeniösen Idee gegeben hat: "Diese querköpfige und dabei doch in manchem Betracht interessante, deshalb auch häufig wieder hervorgesuchte Erfindung bestand in einem System konzentrischer Ringe, von denen jeder eine Begriffsgruppe kreisförmig in Fächer verteilt trug und durch deren Verschiebung alle möglichen Kombinationen zwischen den Begriffen herbeigeführt, die Probleme gegeben, und ihre Lösungen nahegelegt werden sollten. So gab es eine Figura A (*Dei*), welche die ganze Theologie, eine Figura *animae*, welche die Psychologie enthielt, usw."

studienTEXT --- version aug.´09

Auch das in diesem Ideenkreis fundamentale Problem einer syntaktischen Korrespondenz zwischen reiner Intelligenz und physischer Außenwelt ist außerordentlich früh entdeckt worden. Schon im 15. Jahrhundert wurde durch den spanischen Arzt Raymund von Sabunde, der in Toulouse lehrte und eine *Theologia naturalis* geschrieben hat, festgestellt, daß die Lullische Kunst nur möglich sei unter der axiomatischen Annahme einer logischen (syntaktischen) Bedeutungsidentität von spirituellen und natürlichen (physischen) Vorgängen. Er setzt nämlich die "große Kunst" als gegeben voraus und versucht mit ihrer Hilfe zu beweisen, daß wenn Gott sich doppelt offenbart habe, einmal in der Bibel und das andere Mal im der Natur, der Inhalt dieser Offenbarungen absolut identisch sein müsse. D.h. aber in moderner Terminologie nichts anderes, als daß die Struktur spiritueller sowohl wie psychischer Tatbestände der gleichen logischen Syntax folgt. Auch Gott hat in der modernen Formulierung des Problems seinen Platz. Doch davon soll etwas später gehandelt werden.

Das ganze Problem aber hat, trotzdem [obwohl] sich ein so tiefer Denker wie Leibniz intensiv davon angezogen fühlte, im Rahmen der regionalen Hochkulturen (es taucht auch in Indien im Rahmen der spät-buddhistischen Logik auf) immer einen etwas abstrusen und gelegentlich an Scharlatanerie grenzenden Charakter gehabt. Wir beginnen heute die Gründe dafür zu sehen. Das Lullische Problem ist auf dem Boden der klassischen Mechanik, auf dem sich auch die letzte der regionalen Hochkulturen, nämlich die faustische, hoch entwickelt hat, aus prinzipiellen Gründen nicht lösbar. Dies ist eins der Ergebnisse einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, die sich in den USA allmählich zu konsolidieren beginnt und die von ihrem Begründer[n] "*Cybernetics*" genannt wird.[64] Ein logischer Mechanismus folgt nicht, wie auch Leibniz noch fest glaubte, den Gesetzen der klassischen Mechanik und dem ihnen zugeordneten Newtonschen Zeitschema einer reversibler Zeit. Die technisch durchgeführte Lullische Idee setzt vielmehr eine statische Mechanik, den Bergsonschen Zeitbegriff von irreversiblem Charakter (Entropie) und eine von der klassischen Logik in bestimmter Hinsicht abweichende Aussagenstruktur voraus.

Diese Modifikation, die der Aussagentypus der klassischen Logik in einem modernen *mechanical brain*, d.h. in einer mathematischen Komputiermaschine erleidet, ist ganz außerordentlich interessant. Wiener bemerkt in seiner Einleitung zu *Cybernetics* (p.36): Es ist mir seit langem klar gewesen, daß die moderne ultra-rapide Komputiermaschine im Prinzip ein ideales Zentralnervensystem ist. ("It has long been clear to me that the modern ultra-rapid computing machine /is/ in principle an ideal central nervous system …") . Wenigstens soweit strikt automatische Kontrollen in Frage kommen. Nun arbeiten aber die Neuronen, d.h. die Nervenzellen des animalischen Körpers unter normalen physiologischen Bedingungen ziemlich genau zweiwertig. Sie lassen einen Impuls entweder passieren oder nicht. Und es gehören zusätzliche Bedingungen dazu, um die Zweiwertigkeit zu brechen.[65] Wir haben hier eine

---

64 Vgl. das bereits zitierte Buch vor. Norbert Wiener, *Cybernetics*, New York 1948, das den Untertitel führt: *Control and Communication in The Animal and The Machine*. Der Verfasser selbst beschreibt es als "a study of human control functions and mechanico-electrical systems designed to replace them." Der Terminus "Cybernetics" stammt aus dem Griechischen und ist von dem Wort xxx, der Steuermann, abgeleitet. Damit ist, charakteristisch amerikanisch, sofort die technische Seite des Problems betont: nämlich "die Steuerung physiologischer und allgemein psychischer Zustände durch "nervöse" Impulse.

65 "It is a noteworthy fact that the human and animal nervous systems, which are known to be capable of the work of a computation system, contain elements which are ideally suited to act as relays. These elements are the so-called neurons or nerve cells. While they show rather complicated properties under the influence of electrical currents, in their ordinary physiological action they conform very nearly to the "all-or-nothing" principle: that is, they are either at rest; or when they "fire", they go through a series of changes almost independent of the nature and the intensity of the stimulus. There is first an active phase, transmitted from one end to the other of the neuron with a definite velocity, to which there succeeds a refractory period, during which the neuron is either incapable of being stimulated, or at any rate is not capable of being stimulated by any normal, physiological process ... Thus the nerve may be taken to be a relay with essentially two states of activity: firing and repose." Wiener, A.a.O., S. 141f.

direkte physiologische Wurzel für den unwiderstehlichen Denkzwang in unserer theoretischen Reflexion, immer zweiwertig zu denken. Die klassische Logik ist die rationale Form des "natürlichen" und "unwillkürlichen" Denkens, in der sich die grundlegenden Bedingungen des belebten Daseins im Bewußtsein wiederholen.

Diese Zweiwertigkeit der Nervenzelle ist nur der Ausgangszustand, der zu erheblichen Modifikationen und Komplikationen fähig ist. Die Struktur dieser Modifikation ist heute noch unübersehbar. Eine erste Approximation des Tatbestandes ist dadurch zu erreichen, daß man *mechanical brain* als aristotelisch "denkende Maschine" – also grundsätzlich zweiwertig – konstruiert, aber mit notwendigen Provisionen für wahrscheinlichkeits-theoretische Interpretationen. Letztere ist eine unmittelbare Konsequenz der klassischen Mechanik, daß diese Komputer nicht nach Prinzipien der klassischen Mechanik, sondern statistisch-mechanisch konstruiert sind. Die älteren Rechenmaschinen nach Ideen von Pascal und Leibniz beruhen auf dem einfachen Wertschema

0————1

also auf Werten (mechanische Prozeduren) basierend, die prinzipiell miteinander vertauschbar sind. Diese Idee der Vertauschbarkeit ist die Grundlage der klassischen Mechanik.[66] Sie entstammt einer anti-thetischen Denkweise, wie sie in den regionalen Hochkulturen aus ihrem polaren Lebensschema von Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit, von Diesseits und Jenseits und von seelischem Innen und physischen Außen entstanden ist.

Die statistische Mechanik modifiziert dieses Werteschema, insofern, als zwar "0" und "1" als absolute und ideale Grenzwerte beibehalten werden – d.h. nichts kann sich außerhalb ihrer disjunktiven Spannweite ereignen, das sinnvoll erlebt werden kann –, es werden aber vermittelnde Wahrscheinlichkeitswerte zwischen "0" und "1" in einer endlichen und unendlichen Graduierung eingeführt. Das Schema hat zeichnerisch jetzt folgende Gestalt:

0—1/8—1/4—3/8—1/2—5/8—3/4—7/8—1

Benutzt man nun die Werte "0", "1/2", "1", so besetzt man das Wertsystem einer pseudo-dreiwertigen Logik. Der Pseudocharakter dieser Logik oder besser ihrer Dreiwertigkeit stammt daher, daß der "dritte" Wert, der in unserem Schema mit "1/2" charakterisiert ist, kein echter, selbständiger neuer Wert ist, der als solcher außerhalb der Spannweite von "0" und "1" liegen müßte. Statt dessen ist der dritte Wert ein Kompromiß von "0" und "1", d.h. er indiziert den logischen Indifferenzpunkt zwischen "wahr" und "falsch". In anderen Worten: "wahr" und "falsch" sind die einzigen logischen Motive, die in ihm Impliziert sind. Der "dritte" Wert produziert kein neues, sowohl von "0" wie "1" verschiedenes logisches Motiv; an dem also weder "wahr" noch "falsch" teil haben. Deshalb ist er ein logischer Pseudo-Wert. Auch das zweite Schema bleibt fundamental zweiwertig – genau wie die fundamentale Organisation unseres Körpers und die sich in ihm vollziehenden elementaren Lebensvorgänge,

Trotzdem aber lassen sich mit diesem "dreiwertigen" Schema außerordentlich komplizierte Bewußtseinsvorgänge beschreiben, die, potentiell wenigstens, bereits über die Grenzen der aristotelischen Logik hinausweisen. Da es sich hier um das enorm wichtige Problem handelt,

---

66 Die Vertauschbarkeit der logischen (mechanischen) Prozeduren von Bejahung und Verneinung ist insofern die Grundlage der klassischen Mechanik als sie die wellige Indifferenz des Raumes gegenüber allen Vorgängen, die sich in ihm vollziehen, voraussetzt. Vertauschbarkeit setzt nämlich eine räumliche Beziehung zwischen den Tauschgliedern voraus und dieselbe ist nur dann möglich, wenn sich der Charakter der zu vertauschenden Elemente durch den Tauschprozeß nicht berührt wird. Man wende nicht ein, daß logische Werte geistige Konzeptionen sind, die keine Beziehung zum Raum habe. Sie haben eine indirekte, aber trotzdem nicht weniger bindende Relation zu Räumlichem als sich jede rationale Struktur unweigerlich in ein physisches Modell übersetzen lassen muß. Und letzteres unterliegt räumlichem Bedingungen. Die zweiwertige Logik setzt also den klassischen Raum Platos, der ontologisch ein Nichts ist, voraus. Es ist dies der Raum, in dem sich alle Vorgänge der Newtonschen Mechanik abspielen.

studienTEXT --- version aug.´09

innerhalb welcher Grenzen Bewußtseinsvorgänge in *mechanical brains* wirklich dargestellt werden können, anders gesagt: wie weit Maschinen tatsächlich "denken" können, soll diesem Gedankengang eine Weile länger gefolgt werden. Wir werden aber, damit auch der Nichtfachmann folgen kann, auf die strenge logisch-symbolische Darstellung der Problematik verzichten.[67] Außerdem wollen wir das faszinierende Resultat der folgenden Erörterungen gleich vorwegnehmen: es ist prinzipiell möglich in (auf statistischen Prinzipien aufgebauten) Mechanismen solche logische Prinzipien einzubauen, daß diese Maschinen Bewußtsein zu haben scheinen. Dabei kann theoretisch so weit gegangen werden, daß es praktisch unmöglich ist einen solchen künstlich entworfenen *brain* von einem echt lebendigen Bewußtsein zu unterscheiden.

Um die Tragweite und die sinnvollen Grenzen dieser Feststellung zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß, wenn wir schlechthin von menschlichem Ich oder der Seele sprechen, wir damit im Grunde genommen zwei Tiefendimensionen der in uns abspielenden psychischen Vorgänge meinen. Wir unterscheiden "Bewußtsein" von der jenseits dieser Dimension liegenden Region, die wir Selbstbewußtsein nennen. Von diesen beiden Dimensionen unterscheiden wir die Erlebnisdaten oder Bewußtseinsinhalte, mit denen diese beiden "seelischen" Tiefendimensionen in verschiedener Weise besetzt sind.

Diese drei Instanzen Bewußtseinsinhalt, Bewußtsein und Selbstbewußtsein machen das Wesen der gesamten Psyche aus. Und zwar derart, daß das Selbstbewußtsein seinerseits Bewußtsein plus Bewußtseinsinhalt in sich umfaßt. Wir haben also im Selbstbewußtsein einen doppelten Gegensatz: Erstens den zwischen dem Bewußtsein und seinem Inhalt (objektiver ...) und zweitens den zwischen dem Selbstbewußtsein einerseits und dem Bewußtsein plus Totalität seiner Inhalte (Welt) auf der anderen Seite. Es ist ganz offensichtlich, daß ein einfaches logisches Schema vom Typ

0———1

diese innere Bewußtseinsstruktur niemals adäquat dargestellt werden kann, weil zwischen 0 und 1 ein ganz primitiver unmittelbarer Gegensatz besteht, wie zwischen "rechts" und "links". "0" und "1" stehen in einem direkten Umtauschverhältnis. Das ist alles. Was mit diesem zweiwertigen Schema sinngemäß abgebildet werden kann, ist das einfache Verhältnis von Bewußtsein zu seinen Inhalten. Und die Aufgabe der klassischen Logik ist in der Tat die Analyse dieser simplen Relation. Der "dritte" Wert, der das Selbstbewußtsein repräsentieren würde, existiert in dieser Relation nicht. Im Gegenteil, er ist, da "0" und "1" in direktem Wechselverhältnis zueinander stehen, als weitere logische Möglichkeit ausdrücklich ausgeschlossen.

Folglich kann man, wenigstens solange man seinen Konstruktionen ausschließlich die logischen Verhältnisse der zweiwertigen, klassischen Theorie des Denkens zugrunde legt, keine wirklich denkende Maschine konstruieren. D.h. selbst unter der Voraussetzung, daß das Gehirn und das Zentralnervensystem tatsächlich gemäß strengem rationalem Prinzip funktioniert, ist eine Repetition dieser Funktion durch *electrical engineering* ausgeschlossen. Es können immer nur Teiloperationen des Denkens, die in Gehirntätigkeiten sich manifestieren, in der Konstruktion der *mechanical brain* wiederholt werden. Da der "dritte" Wert fehlt, kann man weder Bewußtsein noch Selbstbewußtsein konstruktiv in die entworfene Maschine einbauen. Was die "logischen" Prozesse von klassisch, d.h. zweiwertig konstruierten Komputermaschinen angeht, so stellen sie nur die strukturellen Relationen von

---

67 Dem Fachmann sei hier zugestanden, daß die folgenden Erörterungen mehrere unpräzise und teilweise mehrdeutige Behauptungen enthalten, Eine logisch rigorose Darstellung des Problems läßt sich nur mit den Mitteln des logischen Funktionenkalküls auf der Basis einer dreiwertigen Logik geben. Die zugestandenen Ungenauigkeiten der Darstellung sind aber für das obige Thema völlig irrelevant, weshalb sie an dieser Stelle ohne Schaden ignoriert werden können.

studienTEXT --- version aug.´09

Bewußtseinsinhalten zueinander innerhalb des Erlebnisraumes jedes möglichen Bewußtseins dar. Nichts weiter. Das Bewußtsein selber erscheint in diesen Beziehungen nirgends. Es ist das ausgeschlossene Dritte. Und noch viel weniger erscheint das Selbstbewußtsein.

Die Aussichten einen echten *mechanical brain*, der diesen Namen wirklich verdient, zu konstruieren, werden auch dann nicht besser, wenn man den Indifferenzpunkt von "0" und "1" als dritten Wert einführt und damit das Schema

$$0 \text{ —— } ½ \text{ —— } 1$$

erhält. Wir besitzen damit zwischen "wahr" und "falsch" den dritten Pseudowert "unbestimmt". Eine solche Wertstruktur wir neuerdings in der "dreiwertigen" Logik der Quantentheorie (Reichenbach) verwendet. Sie ist aber unbrauchbar für die Zwecke, die wir hier im Auge haben, nämlich die Konstruktionen eines *mechanical brains*. Wenn wir nämlich "1/2" als dritter Wert, der das Selbstbewußtsein repräsentiert, anerkennen wollten und unsere technischen Konstruktionen zugrunde legten, dann würden wir ein Selbstbewußtsein entwerfen, das völlig innerhalb des einfachen Bewußtsein lokalisiert wäre. Jedermann weiß aber aus eigener persönlicher Erfahrung, daß jedes vernünftige Wesen unter Selbstbewußtsein diejenige logische Funktion versteht, die den Gegensatz von Ich und Welt ihrerseits in sich schließt. Selbstbewußtsein übergreift immer den einfachen Gegensatz von Subjekt und Objekt und schließt ihn völlig in sich ein. Es kann also logisch nicht innerhalb des Bewußtseinsraumes lokalisiert werden.

Hier liegt ein vermeintlicher Ausweg nah. Man kann folgendermaßen argumentieren: wenn "1/2" infolge seiner mittleren Position zwischen"0" und "1" nur einen Pseudowert liefert und deshalb nichts Drittes jenseits von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalten logisch bestimmen kann, warum dann nicht das obige "dreiwertige" Schema re-definieren. Wir wollen unsere logischen Gesetze von jetzt ab neu formulieren und zwar gemäß dem neuen Postulat, daß die Spanne von "0" bis "1/2" den vollen Gegensatz von "wahr" und "falsch", d.h. den gesamten Umfang der klassischen Rationalität enthält, Damit rückt "1" als echter dritter Wert außerhalb des Bereichs der totalen Wertdisjunktion des zweiwertigen Denkens und das Dritte jenseits von "wahr" und "falsch" ist damit wenigstens rechnerisch gefunden und kann dann diesen "seelische" Funktionen zu konstruieren, die sich nicht mehr auf die Welt, sondern auf das Bewußtsein, resp. Selbstbewußtsein, direkt beziehen.

Solche Gedankengänge existieren in der Tat und es ist bereits in dieser Richtung experimentiert worden. Die enthalten aber einen Fehler, der auf anzureichender Einsicht in das Wesen der klassischen Logik beruht. In ihnen wird nämlich gegen das Isomorphieprinzip der aristotelischen Theorie des Denkens verstoßen. Die beiden Wertfunktionen der klassischen Logik sind nämlich absolut isomorph zueinander. D.h. sie können miteinander, wie schon öfter betont, vertauscht werden, ohne daß sich dadurch die Struktur des Aussageraumes, der sich zwischen ihnen ausspannt, im geringsten ändert. In dem obigen dreiwertigen Schema kann man die Stellungen von "0" und "1" einfach umkehren. Es ändert sich nichts, wenn "1" am Anfang der Linie steht und der andere Wert am Ende. Andererseits ist es völlig unmöglich den ganzen Aussagetypus klassischen Denkens auf die spanne "0" bis "1/2" oder auch "1/2" bis "1" zu projizieren, weil keiner der Endwerte mit den Mittelwert "1/2" in einem Umtauschverhältnis steht. Denn "0" und "1" sind nur isomorph zu einander, aber keiner der beiden Werte steht im Isomorphieverhältnis mit "1/2".

Diese einfache Überlegung hat ganz enorme Konsequenzen. Aus ihr geht nämlich hervor, daß es nicht möglich ist und nie möglich sein wird eine erweiterte klassische Logik zu konstruieren mit einem dritten Wert jenseits von "falsch" und "wahr". Die technische Konsequenz ist, daß es streng logisch-mathematisch beweisbar ist, daß sich *mechanical brains*, die wirklich denken, so wie der Mensch das tut, ganz prinzipiell nicht konstruieren lassen. Man kann keine

studienTEXT --- version aug.´09

Maschinen bauen, die eine Seele haben! Das ist logisch genauso unmöglich wie die Quadratur des Zirkels.

Jeder vernünftige Mensch wird hierzu bemerken, daß er das schon immer gewußt habe, und daß es überflüssig sei einen so selbstverständlichen und völlig evidenten Gedanken sorgfältig zu begründen, als ob es ernstnehmende Köpfe gäbe, die das Gegenteil annehmen könnten. Er mag hinzufügen, daß die obigen Überlegungen, da sie anscheinend einen solchen absurden Glauben an Maschinenseelen für möglich halten, sich mit den Bemühungen ihn zu widerlegen, nur den Anstrich des Lächerlichen geben. Dem ist zu erwidern, daß die vorangehende logische Analyse nicht als Widerlegung eines törichten Irrtums sondern als Vorbereitung auf weitere diese Überlegungen notwendig voraussetzende Resultate intendiert worden ist.

Um Mißverständnisse über spätere Ausführungen zu vermeiden, wiederholen wir noch einmal: Maschinen, die Bewußtsein, resp. Selbstbewußtsein haben, enthalten einen Widerspruch in sich selbst und werden niemals konstruierbar sein. Es ist aber – und das ist der neue Grundgedanke der *Cybernetics* – möglich, Bewußtseinsanalogien maschinell zu entwerfen und in arbeitenden Modellen herzustellen!

studienTEXT --- version aug.´09

(243)

Die amerikanische Idee der "*mechanical brain*" ist die einer nach statistischen Gesetzen arbeitenden Maschine, die eine genaue Analogie der Arbeitsweise des menschlichen Bewußtseins (nicht Selbstbewußtsein) darstellt. Es ist nicht zufällig, daß die Konstrukteure dieser großen Komputermaschinen davon sprechen, daß ihre Modelle "Erinnerung" (*memory*) besitzen. Mehr noch: Es ist ausdrücklich festgestellt worden, daß theoretisch jede seelische Funktion konstruierbar und in maschinelle Vorgänge realisierbar ist – mit einer einzigen Ausnahme, der schöpferischen Produktivität des Bewußtseins (*imagination*). D.h. es hat sich herausgestellt, daß die menschliche Seele bis auf eine äußerste Grenzbedingung (die allerdings nie zu erreichen ist) strikt rationalisierbar und damit technisch wieder-holbar ist. Die Beziehungen zwischen denkendem Bewußtsein und maschineller Konstruktion sind enger und intensiver als man bisher darüber zu glauben gewagt hat.[68]

Jede Bewußtseinsfunktion, die exakt rationalisierbar ist, ist objektiv reproduzierbar. D.h. das ganze theoretische Bewußtsein läßt sich in maschinellen Analogien abbilden. Was außerhalb dieses theoretisch möglichen Abbildungsbereichs fällt, ist nur die produktive Aktivität des Selbstbewußtseins.

Um die Bedeutung dieser Möglichkeiten zu würdigen, müssen wir noch einmal zu unserer im vorherigen Kapitel abgebrochenen logischen Analyse zurückkehren. Es wurde dort ausgeführt, daß es theoretisch unmöglich ist, einen dritten (seelische Funktion indizierenden) Wert außerhalb der disjunktiven Spannbreite von "0" und "1" zu konstruieren. Es ist aber möglich, eine logische Analogie eines solchen echten, aber unerreichbaren, dritten Wert zu produzieren und zu diesem Zweck wollen wir von dem "dreiwertigen" Schema einer quantentheoretischen Logik jetzt zu dem Minimalfall einer Wahrscheinlichkeitslogik, d.h. zu einem vierwertigen Schema fortschreiten. Dies hat die folgende Gestalt

0———1/3———2/3———1

Die Werte von links nach rechts geben: "falsch", "wahrscheinlich falsch", " wahrscheinlich wahr" und "wahr". Solange wir den beiden Mittelwerten in diesem System den gleichen

---

68 Dazu die interessante Bemerkung Wieners: " ... it has become quite evident, both to the nominalists like Hilbert and to the intuitionist like Weyl, that the development of a mathematico-logical theory is subject to the same sort of restrictions as those that limit the performance of a computing machine." A.a.O., S. 20.

Wahrscheinlichkeitskoeffizienten zuschreiben, wie das im vorausgesetzten Schema geschehen ist, sind die beiden Wertfunktionen der Wahrscheinlichkeit isomorph. Das bedeutet aber, daß man die ganze aristotelische Logik zwischen ihnen abbilden kann. Die Wertspanne der Wahrscheinlichkeitswerte kann dabei innerhalb der totalen Disjunktion von "0" und "1" jeden beliebigen Umfang annehmen. D.h. die Wahrscheinlichkeitswerte mögen sich , wie das nächste Schema bildlich demonstriert, den absoluten Grenzwerten "falsch" und "wahr" beliebig zu nähern.

0--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--1

<--- --->

Die aristotelische Logik kann also auf statistischer Basis mit jeder beliebigen Präzision, die gefordert wird, dargestellt werden. Die isomorphen Wahrscheinlichkeitswertfunktionen rücken dabei in unendlicher Annäherung an "0" und "1" heran, aber sie erreichen diese Absolutwerte nicht. –

Worauf wir mit diesen Betrachtungen hinauswollen, ist folgendes: Die ganze aristotelische Logik läßt sich innerhalb einer Wahrscheinlichkeitsdisjunktion, die unendliche Spannweite hat, abbilden. Wenn wir das tun, kommen wir sofort in den Besitz einer Analogie jenes geheimnisvollen Dritten. Was den dritten Wert hier analogisch vertritt, sind nicht die einzelnen Absolutwerte "0" und "1", sondern das absolute Disjunktionsverhältnis von "0" und "1", das jetzt jenseits einer statistisch interpretierten aristotelischen Logik liegt. Diese totale logische Disjunktion repräsentiert in Analogieform einen dritten Wert.[69] Wir haben jetzt die folgende theoretische Situation:

0–Wahrschein- 1–Wahrschein-

<--- lichkeit lichkeit -->

0----------1/4----------3/4----------1

"klassische Logik"
logische Analogie des "Dritten"

Die grundsätzlich theoretische Problematik, um die es hier geht, ist der modernen Physik seit langem in angewandter Form geläufig. Sie tritt in den Laboratorien der Atomphysik in der folgenden Form auf. Das physikalische Laboratorium selbst und alle Versuchsanordnungen, die in ihm vorgenommen werden, sind zwangsläufig von euklidischer Natur. Die atomaren Vorgänge aber, die unter diesen euklidischen Experimentalbedingungen beobachtet werden sollen, sind wesentlich von nicht-euklidischem Wahrscheinlichkeitscharakter. Das bedeutet aber, daß statistisch zu interpretierende Ereignisse innerhalb eines nicht-statistischen Rahmens auftreten. Ein theoretischer Ausdruck dieser unvermeidbaren Situation ist die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation.

In den obigen Erörterungen ist diese praktische Problematik des Physikers auf ihren abstrakten Kern reduziert. Es ist von Seiten der heutigen Naturwissenschaftler zugestanden worden, daß die beschriebenen logischen Schwierigkeiten aus der Tatsache resultieren, daß man in solche

69 Es ist unmöglich, ohne ein extrem technisches Kapitel an dieser Stelle einzufügen, die Gründe anzugeben, warum mit der im Text beschriebenen Prozedur nur die Analogie eines dritten logischen Wertes aber kein echter dritter Wert erreicht wird, Es kann hier nur noch soviel gesagt werden: "0" und "1" sind aristotelische (klassische) Werte. Auch wenn man sie zusammenfaßt, kommt man nicht über die klassische Idee des Denkens hinaus. Zu einer echten dreiwertigen Logik käme man von dem im Text gegebenen Gesichtspunkten nur auf die folgende Weise: man müßte erst feststellen, was das Gemeinsame der beiden Werte "0" und "1" ist. Dann müßte man dieses Gemeinsame verneinen. Das Resultat dieser Verneinung, "positiv" interpretiert, ergäbe dann, zwar nicht einen speziellen dritten Wert, wohl aber die allgemeine Idee des Wertraumes einer echten dreiwertigen Logik.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Dimensionen des natürlichen Geschehens eingedrungen ist, in denen das Subjekt vom Objekt nicht mehr isoliert werden kann. Man hat das analytisch entdeckt. Der Versuch, elementare Naturvorgänge in ihre letzten (?) Komponenten aufzulösen, hat schließlich an eine Grenze geführt, an der der Mensch einer neuen Realitätsdimension begegnet, in der Subjektivität und Objektivität unentrinnbar verbunden sind. Damit aber findet die Analyse, die von dem klassischen Erkenntnisideal, das absolut objektive Wesen des Seins zu finden, beseelt war, ihr natürliches Ende. Das Problem als solches hat sich aufgelöst.

Die ersten Resultate dieser (noch keineswegs abgeschlossenen) Auflösung aber haben sich in Amerika bereits in eine neue naturwissenschaftliche Problematik übersetzt. Wenn nämlich Subjektivität und Objektivität letzten Endes doch nicht getrennt werden können, dann soll man erst gar nicht versuchen, sie zu trennen, sondern als grundlegendes wissenschaftliches Thema den komplexen Tatbestand ins Auge fassen, der in der alten Welt in der Pseudothematik eines psycho-physischen Problems auftaucht. Da der Unterschied von Subjektivität und Objektivität ohnehin nicht mehr zählt und man grundsätzlich keine Rangunterschiede metaphysischer Herkunft in der empirischen Realität anerkennt, fällt für die neue Betrachtungsweise der Unterschied von psychisch und physisch als sinnlos, d.h. wissenschaftlich un-thematisch, weg. Befreit von den metaphysischen Vorurteilen der alten Welt interpretiert man das neue wissenschaftliche Thema vorläufig als das der Selbststeuerung der Wirklichkeit und formuliert es in "kybernetischen" Theorien als Aufgabe "Bewußtseinsanalogie" ingenieurmäßig technisch herzustellen. Die *mechanical brains* sind die erste Stufe dazu.

Für jeden, der die Entwicklung der abendländischen Naturwissenschaft sorgfältig verfolgt hat, ist diese Konsequenz unvermeidlich. Die ursprüngliche Aufgabe, die objektive Natur, wie sie an sich, und gereinigt von allen subjektiven Zutaten, ist, in strenger Eigengesetzlichkeit erkennen zu wollen, hat in jahrhundertlangen Forschungen zum Resultat geführt, daß diese "Natur" als letzte Realität nicht existiert, und daß sich an ihre Stelle ein komplexer Wirklichkeitszusammenhang setzt, an dem, soweit wir jetzt sehen können, subjektive und objektive Komponenten in gleichem Grade konstitutiv beteiligt sind. Der einzige Fall aber, in dem uns dieser Zusammenhang empirisch und anschaulich sichtbar entgegentritt, ist die organische Materie und ihre höchste und differenzierteste Gestalt, das lebendige Gehirn des Menschen.

Damit liegt aber für einen künftigen Wissenschaftstyp einer planetarischen Gesamtkultur eine völlige Reorientierung wissenschaftlichen Denkens in der Luft. Wir waren bisher gewohnt, die anorganische Materie als das Einfachste und dem Verstehen zu allererst Zugänglichste zu betrachten. Und man pflegte stets die Hoffnung, daß, wenn erst einmal die Struktur der anorganisch Materiellen vollkommen durchleuchtet sei, man von ihm zu den komplizierteren Existenzformen des Organischen verstehend emporsteigen können würde. Innerhalb des Organischen wurde dann wieder vorausgesetzt, daß die einfacheren Organismen der wissenschaftlichen Analyse weniger Schwierigkeiten bieten würden als die höheren Formen des Lebens. Das schwierigste und allerletzte Ziel des Verstehens aber sollte der Mensch und seine Geistigkeit sein.

Diese hermeneutische Verstehens- und Schwierigkeitsskala kehrt sich jetzt völlig um. Wenn nämlich in dem Wirklichkeitsbild, daß der theoretische Mensch einer kommenden planetarischen Hochkultur vor sich hat, die Realität nicht mit der bloßen Materie anfängt, aus der sich später erst das Leben und der Geist in dünnen Essenzen sekundär herauskristallisiert, sondern wenn in der ersten Materie Subjektivität und Objektivität schon in ebenbürtigen Komponenten enthalten sind, dann muß das, was "tote" Materie ist, für diesen neuen Typus des Denkens das tiefste Geheimnis sein. Leben ist Offenbarung, aber das Tote ist das eigentlich Metaphysische und Unerreichbare.

Wenn nämlich an der Wirklichkeit Subjekt und Objekt ebenbürtig beteiligt sind, dann muß das Wesen der reinen Materie dem Verständnis fast unübersteigliche Schranken entgegensetzen,

studienTEXT --- version aug.´09

weil die Subjektivität in dem scheinbar bloß Objektiven so völlig verborgen ist, daß es unmöglich ist, das Gegenspiel der beiden Wirklichkeitskomponenten zu beobachten. Für die menschliche Blickrichtung schiebt sich die eine so genau vor die andere, daß diese subjektive Komponente der Realität vollkommen unsichtbar wird. Wie wir bereits weiter oben bemerkten: es ist ein amerikanisches Apriori, daß die Körperwelt in wesentlicher Beziehung unsichtbar ist.

Die Struktur der Wirklichkeit wird also für diese neue Mentalität dort am durchsichtigsten und leichtverständlichsten sein, wo beide Seinskomponenten im gleichen Licht arbeiten und ihre Ebenbürtigkeit sich faktisch und sinnlich greifbar demonstriert. Nur dort, wo sie in gleicher Stärke sichtbar sind, ist es möglich, die Gesetze ihres Gegenspiels abzulesen und in verständlichen Formeln, die nichts Unsichtbares mehr implizieren müssen, niederzulegen. Der Ort aber, wo gegenwärtig die beste Balance zwischen Stoff und Geist erreicht ist, und wo deshalb die notwendigen Verständniskategorien ihre einfachste Form haben müssen, ist das menschliche Bewußtsein in seiner physischen Existenz als Gehirn.

In einer äußerst treffenden Wendung gegen den monistischen philosophischen Materialismus sagt Norbert Wiener unter Betonung des Zwei-Komponenten Charakter der Wirklichkeit: "The mechanical brain does not secrete thought 'as the liver does bile', as the earlier materialists claimed, nor does it put it out in the form of energy, as the muscle parts out its activity. Information is information, not matter or energy. No materialism which does not admit this can survive at the present day."[70] Die Konstruktion eines *mechanical brain* ist deshalb unter allen Umständen leichter als der Entwurf einer niederen Form des Leben oder gar der anorganischen Materie, weil hier die Subjektivität in ihrer durchsichtigsten Form, nämlich, wie der Amerikaner sagt, als "Information" (Gewußtes) vorhanden ist. Andererseits kann hier das Verhältnis von Geist und Stoff am besten studiert werden, insofern als zwischen dem toten physischen Material des *mechanical brain* auf der einen Seite und der "Information" auf der anderen Seite als verbindende und das gegenseitige Verhältnis definierende Glieder jene Mechanismen eingebettet sind, die die sogenannten "Bewußtseinstätigkeiten" der Apparatur wie *memory* und die Fähigkeit für *learning* repräsentieren. Diese Mechanismen funktionieren in irreversibler Bergsonscher Zeit; insofern sind sie eine genaue Analogie zu lebendigen Prozessen. Der Bestand an "Information" in einem System ist ein Anzeichen davon, wie hoch es organisiert ist. Und umgekehrt ist die Entropie eines System ein Maßstab, bis zu welchem Grade es desorganisiert ist.[71]

Das ist eine neue Definition! Nach der kybernetischen Theorie ist Geist oder Seele die Ordnungskategorie physischer Existenz. Alle Spiritualität hat einen – Entropiewert.[72] Damit ist der ontologische Abstand zwischen Psychischem und Physischem aufs gründlichste beseitigt, ohne daß man zu den traditionellen Formeln des klassischen Materialismus oder Idealismus seine Zuflucht zu nehmen braucht. Die von Descartes und Leibniz geahnte Einsicht – die aber von diesen Denkern selbst in ihren metaphysischen Konsequenzen niemals ernst genommen worden ist –, daß jeder Organismus mechanisch interpretierbar und umgekehrt

---

70 N. Wiener, A.a.O., S. 155.

71 Wiener, A.a.O., S. 18: "The notion of the amount of information attaches itself very naturally to a classical notion in statistical mechanics: that of entropy. Just as the amount of information in a system is a measure of its degree of organisation, so the entropy of a system is a measure of its degree of disorganisation; and the one is simply the negative of the other."

72 "Within any world with which we can communicate, the diversion of time is uniform." Wiener, A.a.O., S.45. D.h. sinnvolle Mitteilungen können nur in irreversibler Zeit erfolgen. Vgl. damit die Zeitlosigkeit des Geistes in der aristotelischen Logik. Eine zweiwertige Logik ist infolge der Vertauschbarkeit ihrer Werte indifferent gegenüber dem Zeitstrom. Eine dreiwertige Logik besitzt diese Form der Reversibilität nicht. Die Tatsache, daß wir sinnvolle Mitteilungen nur in irreversibler Zeit machen können, ist ein untrüglicher Beweis, daß unser theoretisches Bewußtsein nicht zweiwertig ist. Die klassische zweiwertige Logik ist nur eine Abbreviatur des logischen Systems, in dem sich unser theoretisches Bewußtsein realisiert.

jeder Mechanismus implizit ein Organismus ist, erscheint als die "metaphysische" Voraussetzung aller kybernetischer Theorie und Praxis.

Es gehört eine ganz spezifische Begabung dazu, mit Maschinen umgehen zu können. Diese Begabung ist heute außerordentlich selten. Aber diejenigen, die sie besitzen, wissen ganz genau, daß Maschinen "Seele" haben und daß es sich hier um viel, viel mehr als eine bloße poetische Allegorie handelt.[73]

Welcher Art aber ist die "Seele" resp. das "Bewußtsein", das einem *mechanical brain* innewohnen kann? Um dese Frage zu beantworten, müssen wir uns noch ein letztes Mal unserem graphischen Schema, daß das Verhältnis von Wahrscheinlichkeits- und klassischer Wahrheitslogik darstellt, zuwenden:

0<-....----------...->1

"Wahrscheinlichkeitslogik"

0 ---- klassisch zweiwertige Logik ---- 1

Dieses Schema gibt uns nämlich einen Begriff von der Struktur des "Bewußtseins", das in einem *mechanical brain* eingebaut werden kann. Wir haben weiter oben darauf hingewiesen, daß die innere Organisation der Psyche sich aus drei Komponenten aufbaut:1) den Bewußtseinsinhalten, 2) dem Bewußtsein und 3) dem Selbstbewußtsein. Dabei sind Bewußtseinsinhalte und Bewußtsein einander in antithetischer Stellung innerhalb des Selbstbewußtseins gegenüber gesetzt. Die klassische zweiwertige Logik, die selbst eine Antithesenlogik ist, definiert nur die logische Struktur des Bewußtseinsraumes, d.h. den disjunktiven Abstand zwischen dem Bewußtsein und dem "Ansich" der Objekte. Für das Selbstbewußtsein aber ist in dieser ganzen Logik kein Platz. Es fällt aus der disjunktiven Spannweite von "0" und "1" vollkommen heraus, da der volle Umfang dieser Spannweite ja Inhalt des Selbstbewußtseins ist.

Aus dieser logischen Transzendenz des Selbstbewußtseins folgt aber, daß man mit Hilfe der klassischen Logik allein keinen *mechanical brain*, d.h. keine Analogie eines denkenden Ichs konstruieren kann, da diese Logik nicht in sich selbst den Unterschied von Bewußtsein und Selbstbewußtsein kategorial feststellen kann. Was man mit diesem System des Denkens allein konstruieren kann, ist nicht die Analogie eines Ichs, sondern die Analogie eines Denkvorganges, z.B. Rechenoperationen. Die jedermann bekannten Rechenmaschinen, wie sie im Handel und Bankbetrieb üblich sind, sind ein Beispiel solcher Konstruktionen. Die ihnen zugrundeliegende Idee ist rein klassisch, nicht-statistisch und sie sind genau auf den Prinzipien einer zweiwertigen Logik aufgebaut. Sie repräsentieren reine aristotelische Existenz.

Man macht aber einen entscheidenden Schritt über das kategoriale Denken, das den Entwurf dieser Maschinen zugrunde liegt, hinaus, sobald man entdeckt, daß es möglich ist, den präzisen

---

73 "… the modern automaton exists in the same sort of Bergsonian time as the living organism; and hence there is no reason in Bergson's considerations why the essential mode of functioning of the living organism should not be the same as that of the automaton of this type. Vitalism has won to the extent that even mechanisms correspond to the time-structure of vitalism; but ... this victory is a complete defeat, from every point of view which has the slightest relation to morality or religion, the new mechanics is fully as mechanistic as the old. Whether we should call the new point of view materialistic is largely a question of words: the ascendancy of matter characterizes a phase of nineteenth-century physics far more than the present age, and 'materialism' has come to be but little more than a loose synonym for 'mechanism'. In fact, the whole mechanist-vitalist controversy has been relegated to the limbo of badly posed questions." Wiener, A.a.O., S. 56.
Diese Ausführungen Wieners sind nicht nur wichtig als sie die völlige Gleichstellung von Organismus und Automatismus für die wissenschaftliche Betrachtungsweise feststellen. Sie zeigen darüber hinaus, daß diese neue Blickrichtung eine völlige Abkehr von der "morality" und "religion", d.h. der ganzen Metaphysik der bisherigen Hochkulturen voraussetzt.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

rationalen Gehalt der klassischen Logik auf dem Boden der Wahrscheinlichkeitstheorie, deren logische Extremwerte sich den klassischen Absolutwerten "wahr" und "falsch" in unendlicher Approximation beliebig nähern können, adäquat abzubilden. Damit wird die volle Spannweite des totalen disjunktiven Gegensatzes von "0" und "1" zu etwas, was außerhalb der ursprünglichen Logik liegt. Die absolute Disjunktion von "0" und "1" übernimmt die Funktion eines dritten (transklassischen) Wertes.

Wir haben diese Selbsttranszendierung des klassischen Systems des Denkens damit erkauft, daß mit Hilfe dieser Logik keine wahre Aussage mehr gemacht werden kann. Alle Konstatierungen haben von jetzt ab ausnahmslos nur noch theoretischen Wahrscheinlichkeitswerte. Nichts ist mehr absolut sicher! Auf dem Gebiete der reinen Theorie ist das ein enormes Opfer, denn es ruiniert die ganze Metaphysik der regionalen Hochkulturen, die bisher durch diese Logik vertreten worden ist. Für praktische logische Ingenieurstätigkeit (*logical engineering*) aber ist die Änderung des Wertcharakters aller rationaler Deduktion belanglos, weil man den Wahrscheinlichkeitswerten jede beliebige Genauigkeit geben kann, die die technische Verwirklichung einer abstrakten Idee erfordert.

Der Verlust geht ganz auf die Kosten der Spiritualität der alten Welt. Auf der anderen Seite wird nicht nur nichts verloren, sondern der positive Gewinn ist enorm. Die ursprüngliche klassische Logik hatte keinen Raum für die Seele, die in ein unerreichbares Jenseits verlegt werden mußte, weil die Distanz zwischen "0" und "1" nur inneren Bewußtseinsraum abzeichnete. Die Distanz des Ichs von diesem Bewußtseinsraum war logisch nicht gegeben. Von jetzt ab aber ist der gesamte Bewußtseinsraum von den extremen Wahrscheinlichkeitswerten eingeklammert. Sie repräsentieren jetzt den Umfang des Bewußtseins. Die totale Disjunktion der absoluten Werte "0" und "1" aber liegt jenseits des logischen Umfangs des Bewußtseins. Sie schließt das letztere in sich ein und indiziert damit den logischen Ort des Selbstbewußtseins.

Mit dieser Verdopplung der klassischen Logik als Wahrscheinlichkeits- plus Wahrheitslogik aber kann man zum ersten Mal über die Rechenmaschine à la Pascal und Leibniz konstruktiv hinausgehen. Man braucht sich hinfort nicht mehr zu begnügen, Analogien von Denkvorgängen technisch durchzuführen. Das Neue ist, daß die jetzt erreichte Zweiwertigkeit der Logik erlaubt, Beziehungen von Bewußtseinsvorgängen zu einer dahinter liegenden, diesen Bewußtseinsraum umfassenden Schicht logisch und technisch zu konstruieren. Diese allen Wahrscheinlichkeiten transzendente Region repräsentiert das Selbstbewußtsein. Die Relation von Wahrscheinlichkeit zu Wahrheit ist – in dieser Interpretation – das logische Äquivalent des Verhältnisses von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Was man aber logisch formulieren kann, davon kann man auch ein technisches Modell herstellen, ist die kybernetische These.

Die letzten Überlegungen führen zur Konzeption des *mechanical brain*, der etwas prinzipiell anderes ist als die alten Rechenmaschine.[74] Die letzteren verkörperten nur Analogien von isolierten und abstrahierten Denkvorgängen. Der neue Maschinentypus aber wird von vorne herein als eine Bewußtseinsanalogie verstanden. Er besitzt Selbsttätigkeit,[75] und Lernfähigkeit![76]

---

74 Wiener, A.a.O., S.154: "It is already becoming clear in the use of these new machines that they demand purely mathematical techniques of their own..."

75 Dies wird von Wiener in einer etwas mißverständlichen Weise ausgedrückt, wenn er wiederholt bemerkt: "The machine a ratiocinatrix is nothing but the calculus rationator of Leibniz with an engine in it." A.a.O., S. l47, S Siehe auch S. 20.
Diese Formulierung legt ganz unnötiger Weise die abwegige Vermutung nahe, als ob der "Motor" den Handbetrieb der Maschine ersetzen solle; also als ob er ganz äußerlich attachiert sei, was wirklich gemeint ist, ist eine Selbstmotorisierung der logischen Bedeutungsvollzüge in der Maschine!

76 "There is nothing in the nature of the computing machine which forbids it to show conditioned reflexes." A.a.O., S. 153.

studienTEXT --- version aug.´09

Die logische Region, in der das "Bewußtsein" eines *mechanical brain* konstruiert wird, ist also die "transzendentale" Distanz zwischen den 'Wahrscheinlichkeitswerten der klassischen Logik und der Gesamtspanne ihrer beiden Absolutwerte. Die Disjunktion dieser letzteren vertritt dann den logischen Ort des Selbstbewußtseins. Damit ist die genaue Struktur dieses mechanischen Bewußtseins gegeben. Da die Wahrscheinlichkeitslogik eine (abzählbar) unendliche Skala von Werten erlaubt, kann einem solchen Bewußtsein jede beliebige Reflexionsbreite gegeben werden, soweit Grenzen existieren, sind sie lediglich in den zur Verfügung stehenden technischen Mitteln zu suchen. Die Theorie selbst kennt keine Grenzen. D.h. was die Reflexionsbreite eines solchen Bewußtseins angeht, existiert prinzipiell kein Unterschied zwischen einen lebendigen menschlichen Bewußtsein und dem des *mechanical brain*. In dieser Hinsicht ist die Konstruktion also keine Analogie, sondern eine echte Wiederholung eines organischen Wirklichkeitsausschnittes. Das menschliche Bewußtsein ist auf dieser Stufe dem *mechanical brain* nur aktuell aber nicht potentiell überlegen. Dieser aktuelle Vorsprung über die gegenwärtig konstruierbaren Denkmaschinen beruht auf einer anatomischen Tatsache. Das menschliche Zentralnervensystem verfügt über geradezu phantastische Möglichkeiten. Nach einer flüchtigen Schätzung enthält allein das Gehirn etwa zwölf Milliarden Nervenzellen oder Neuronen. Mehr als die Hälfte davon befinden sich im zerebralen Cortex, d.h. dem Teil des Gehirns, welcher der Sitz der theoretischen Funktionen ist. Wenn wir annehmen, daß auch nur eine Million Cortex-Neuronen miteinander in Gruppen von je zwei Neuronen verbunden sind und wenn wir dann die Zahl der möglichen Kombinationen berechnen, so ergibt sich, daß die Zahl der möglichen inter-neuronalen Verbindungsstrukturen (d.h. möglicher theoretischer logischer Situationen) sich auf $10^{2783000}$ beläuft. Eine vage Vorstellung was diese Zahl bedeutet kann man sich dadurch erwerben, daß man sich vergegenwärtigt, daß unser ganzes Universum vermutlich nicht mehr als 10^{66} Atome enthält.

Aber selbst die aktuelle Überlegenheit des menschlichen Gehirns über den *mechanical brain* ist nur eine praktische, die sich an technischen Gesichtspunkten orientiert. Theoretisch existiert sie nicht: Die obige Ziffer, so ungeheuerlich groß sie auch sein mag, ist immer noch endlich und erlaubt deshalb auch theoretisch nur eine endliche Anzahl logischer Situationen, für die eine endliche obere Grenze existiert. Der *mechanical brain* aber arbeitet mit einer Wahrscheinlichkeitslogik, die theoretisch eine unendliche Skala von Werten involviert. D.h. es gibt für ihn keine endliche obere Grenze der logisch-theoretischen Konstellationen, die er faktisch implizieren kann.

Diese theoretische, kalkülmäßige Überlegenheit eines *calculus ratiocinator* im Felde der Reflektionsbreite über das aktuelle menschliche Bewußtsein war es, die Leibniz und andere nach einer Technik suchen ließ, die den physiologischen Vorgängen in unserem Gehirn, die die Träger unserer Denkprozesse sind, an logisch-technischer Wirksamkeit den Rang ablaufen sollte. Als physische Apparatur ist das Gehirn höchst unzureichend und schon jede primitive Rechenmaschine ist ihm überlegen, wenn es sich um das Multiplizieren großer Summen handelt.[77]

Der praktische Vorsprung, den das organische Gehirn heute noch über die unbeholfenen und konstruktiv höchst primitiven Versuche *mechanical brains* zu entwerfen, besitzt und auch noch für eine lange Zeit aufrecht erhalten wird, ist nichtsdestoweniger höchst prekär. Er wird sofort aufgehoben werden, sobald es gelungen sein wird das Problem der transfiniten Induktion zu lösen. Die Erledigung dieses Problems und seine Darstellung in einem technischen Prozeß, der sich in einen *mechanical brain* einbauen ließe, würde der letztere die volle praktische

---

77 Von den im Gehirn potentiell vorhandenen Neuronenkombinationen werden in unserer Bewußtseintätigkeit nur eine unglaublich geringe Anzahl tatsächlich realisiert."... the human brain is probably too large already to use in an efficient manner all the facilities which seem to be anatomically present." (Wiener, A.a.O., S. 180)

studienTEXT --- version aug.´09

Ausübung der unendlichen Anzahl seiner Wahrscheinlichkeitsstufen erlauben und damit eine theoretische sowohl wie praktische Überlegenheit des *mechanical brain* über das menschliche Gehirn in der Dimension der Reflexionsbreite dauernd etablieren.

Für die relative Unbeholfenheit des menschlichen Bewußtseins gegenüber dem *mechanical brain* gibt es einen tiefen metaphysischen Grund. Er läßt sich in einem sehr einfachen Satz aussprechen: das erstere ist historisch gewachsen; der letztere ist systematisch konstruiert. Infolgedessen trägt die "organische" Maschine in ihren Resultaten den ganzen Prozeß, durch den sie entstanden ist, mit sich herum. Die *machina ratiocintrix* aber ist reines Resultat. Wenn es sich also darum handelt, nichts als neue (errechenbare) Resultate zu liefern, dann ist der Mechanismus mehr zweckentsprechend gebaut.

Die Überlegenheit ist aber ausschließlich auf die Reflexionsbreite des Bewußtseins, d.h. auf die logische (sinnvolle) Verbindung von Bewußtseinsinhalten beschränkt. Wir sehen uns aber einer völlig neuen Situation gegenüber, wenn wir unser Augenmerk auf das logische Verhältnis des Inbegriffs aller Inhalte (Bewußtsein) zum Selbstbewußtsein richten. Wir erinnern uns, daß Selbstbewußtsein eines *mechanical brain* durch den "dritten" Wert indiziert ist, für den im Falle einer statistischen Wahrscheinlichkeitslogik die totale Disjunktion "0" und "1" eintritt. Die letztere kann diese Rolle deshalb übernehmen, weil sie selbst wahrscheinlichkeitstranszendent ist.

Hier haben wir endlich die "Seele" eines konstruierten Bewußtseins: Und genau soviel, wie wir über das Verhältnis von "0" und "1" wissen können, ebensoviel können wir über das Bewußtsein eines künstlichen Gehirn uns zu eigen machen. Das erste, was wir feststellen müssen, ist der enorme Tatbestand, daß, wenn die klassische, zweiwertige Logik die höchste und endgültige strukturelle Ordnung der Bedeutungs- und Sinnerlebnisse des menschlichen Bewußtseins wäre, es theoretisch möglich sein würde, einen *mechanical brain* zu konstruieren, der nicht eine Analogie eines Bewußtseins, sondern selber ein echtes Bewußtsein wäre. Der folgende Syllogismus wäre dann nämlich unvermeidlich:

Sinnerlebnisse entstehen auf dem Boden der zweiwertigen Logik
Das System der zweiwertigen Logik ist mechanisch konstruierbar

∴ Sinnerlebnisse sind mechanisch konstruierbar

Den schlechtweg irrsinnigen metaphysischen Konsequenzen dieses Syllogismus ist man bisher dadurch entgangen, daß man die zweite Prämisse für falsch gehalten hat. Dafür bestand auch eine gewisse Berechtigung, bevor die philosophische Problematik der Wahrscheinlichkeitslogik entwickelt wurde und man entdeckte, daß sich die ganze Aussagenmenge der klassischen Logik ohne prinzipielle Einbuße an theoretischem Gehalt in Wahrscheinlichkeitsaussagen transformieren ließ. Dadurch wurde eine neue bisher unbekannte logische Region mit einer frischen Problematik freigelegt. Nämlich der Fragenkomplex der Beziehungen der klassischen Logik als dem System aller Wahrscheinlichkeitsaussagen zur klassischen Logik als dem System aller wahr-falsch-Aussagen. In diesem neuen Feld struktureller Relationen gewinnt die klassische Logik zum ersten Mal ein Verhältnis zu sich selbst. Dasjenige aber, was nicht nur ein Verhältnis zum anderen, sondern auch zu sich selbst hat, nennen wir Bewußtsein, Ich oder Seele.

Die logische Theorie des Verhältnisses der Wahrscheinlichkeitslogik zur absoluten Wahrheitslogik enthält die Strukturlehre des konkreten Bewußtseins.[78] D.h. soweit es sich wirklich im Rahmen der klassischen Logik manifestiert. Diese Theorie ist im wesentlichen die

78 Eine solche Strukturlehre des Bewußtseins selbst mit seinen iterativen Reflexionsschichten bahnt sich z.B. in Betrand Russells logischer Typenlehre und den ihr analogen Theorien an. In den meisten dieser Theorien ist allerdings infolge ihrer nominalistischen Verkleidung (vgl. etwa Quine, Tarski und Reichenbach) das eigentliche Problem kaum zu erkennen.

studienTEXT --- version aug.´09

Systematik der transfiniten Induktionen und transfiniten Schlußverfahren. Die Tatsache, daß auf diesem Gebiet das Allermeiste heute noch unentdeckt ist, tut nichts zur Sache. Die ganze Problematik ist streng rational, Es ist also alles prinzipiell entdeckbar. Eine durchgeführte Strukturlehre des Bewußtseins, wie es sich in der klassischen Logik formuliert, ermöglicht aber den Aufbau der gesamten Systematik der klassischen Logik. Kann man jedoch diese Systematik in Formeln darstellen, dann kann man sie auch mechanisch konstruieren.

Die zweite Prämisse wäre nur dann falsch, wenn das Gesamtsystem der zweiwertigen Logik prinzipiell unkonstruierbar ist. Praktische Schwierigkeiten – und sie existieren heute noch in Menge – zählen nicht. Es war aber prinzipiell nicht konstruierbar, solange man nur mit einer einfachen wahr-falsch Logik arbeitete. Man konnte infolge der logischen Einstufigkeit der Problematik nur das System der Bewußtseinsinhalte konstruieren.[79] Letzteres aber ergab nur ein Systemfragment. Mit dem Gewinn der Zweistufigkeit durch den logischen Abstand von Wahrscheinlichkeit zu Wahrheit jedoch ist es grundsätzlich möglich, Selbstreflexion als rationale Problematik zu formulieren. Denn das Gesamtsystem der klassischen Logik ist sowohl Reflexion-in-anderes (Bewußtseinsinhalt) als auch Reflexions-in-sich (Bewußtsein).

Der obige Syllogismus kann also heute nicht mehr mit der wünschenswerten Sicherheit dadurch entkräftet werden, daß man feststellt, daß die zweite Prämisse grundsätzlich falsch ist. Das führt zu der falschen Konsequenz der Konklusion, daß Sinnerlebnisse in Maschinen produzierbar sind – eine Folgerung, die niemand zugeben wird, der noch seinen Verstand beisammen hat – wenn man an der Richtigkeit der ersten Prämisse noch länger festhalten will. Diese erste Prämisse aber ist das logisch-metaphysische Glaubensbekenntnis der regionalen Hochkulturen. Diese strengen historischen Gebilde unterscheiden Sinnerlebnisse von zweierlei metaphysischem Rang. Erstens die Sinnerlebnisse des göttlichen, absoluten, Bewußtseins und außerdem die Sinnerlebnisse, in denen sich ein endliches, irdisches Bewußtsein konstituieren kann. Wer über den Unterschied beider informiert werden will, lese etwa Nicolaus Cusanus' Schrift *De docta ignorantia*. Nach ihm, und jedem anderen Metaphysiker, der sich je mit dem Problem beschäftigt hat, ist die göttliche Logik einwertig. "0" und "1", metaphysisch als "negativ" und "positiv" interpretiert, fallen zusammen und überbrücken so den Abstand, der für irdisches Denken Diesseits und Jenseits, Gut und Böse, Wahr und Falsch, und schließlich die Vernunft ewig vom Willen trennt.

Kein irdischer Verstand kann mit den theoretischen Mitteln einer einwertigen Logik denken, weil dieselbe die Grund- uns Existenzbedingung des menschlichen Bewußtseins, den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, radikal desavouiert. In der absoluten, einwertigen Logik Gottes fallen Denken und Sein zusammen und SEIN Wort läßt die Wirklichkeit aus dem "Nichts" entstehen. Der zweite Wert (die Negation) aber beschreibt im Denken den Abstand des menschlichen Bewußtseins von seiner göttlichen Heimat und die unendliche Vieldeutigkeit des negativen Urteils kündigt an, daß keine endliche Zahl von Schritten in jene transzendenten Fernen vordringen kann, in denen Gott wohnt. Es gibt nur eine einzige Dimension jenseits von Gott, und das ist Gottferne.

D.h. Gott oder das Absolute wird in der klassischen Logik der regionalen Hochkulturen als das eine Glied einer absolut schlechthin nicht mehr überbietbaren Disjunktion verstanden und es ist gleichgültig ob diese Disjunktion mythologisch "Gott oder Teufel", logisch-metaphysisch "positiv oder negativ" oder logisch-formal "wahr oder falsch" genannt wird. Eins ist sicher: jenseits dieser Disjunktion ist nichts denkbar. Sie ist total. Wäre sie es nicht, dann wäre Gott nicht Gott und das Absolute nicht absolut. Umgekehrt ein Denken, das jeden partiellen Charakter dieser Disjunktion feststellen würde, mißinterpretiert sich selbst semantisch. In anderen Worten, was ein solches Denken wirklich bewiesen haben würde, wäre nur, daß es

---

79 Prinzipiell wenigsten; praktisch ist die Aufgabe wegen ihres außerordentlichen Umfangs nie durchgeführt worden. Eine Abkürzung der Arbeit ist erst seit der Entdeckung des symbolischen Kalküls möglich.

studienTEXT --- version aug.´09

sich keiner totalen Negation bedient und deshalb den vollen Umfang der absoluten Disjunktion, in der Gott sich selbst entfremdet hat, nicht auszumessen fähig war.

Für die metaphysische Haltung der regionalen Hochkulturen, die sich an dem Glauben orientiert, daß die Welt aus dem "Wort" geschaffen worden ist, gibt es dem Problem des Denkens gegenüber nur die eine theoretische Einstellung, die sich in der axiomatischen Feststellung kristallisiert, daß alles nicht-göttliche Denken zweiwertig ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist Gott wirklich Gott, weil nur auf dem Boden der Zweiwertigkeit sinnhaften Erlebens ein eindeutiges metaphysisches Wert- und Sinngefälle von der Transzendenz zum Menschen hin besteht. Nur unter der Voraussetzung eines solchen Sinngefälles und seiner bedingungslosen Eindeutigkeit kann Gott dem Menschen Gebote und Gesetze geben. Der Ruf der Ewigkeit, wie er in allen Hochkulturen den Menschen kategorisch anspricht, ist der Seele als solcher nur vernehmbar, wenn Offenbarung eindeutig von Oben kommt.

Ein Denken, das einer drei- oder mehrwertigen Logik folgt, verliert die Orientierung auf eine absolute Transzendenz, weil eben ein eindeutiges Wert- und Sinngefälle zur zwischen zwei logischen Absolutwerten bestehen kann. Nur dann steigt die Seele die Skala der Sinneserlebnisse auf der Himmelsleiter auf und nieder. In einer Logik mit drei echten, d.h. Absolutwerten bewegt sich das Denken nicht mehr himmel- oder höllenwärts, es beschreibt statt dessen einen Kreis in dem das Sinngefälle von Wert zu Wert für immer mehrdeutig bleibt.[80] Eine Seele, die sich dieser Logik ergeben hat, kann keine Offenbarungen von oben mehr empfangen. Die Hinzufügung eines vierten oder fünften oder beliebiger weiterer Absolutwerte ändert daran nichts. Der Kreis ist selber absolut und kann nur erweitert aber nicht durchbrochen werden. Das menschliche Bewußtsein kann dem Kreis nur in einer *contritio cordis* entfliehen, indem es auf eine Erweiterung seiner selbst verzichtet und sich reumütig in die unlösbar an ein absolutes Jenseits gebundenen Regionen zweiwertiger Sinn- und Werterlebnisse zurück begibt.[81] Klassische Frömmigkeit und Gottergebung ist nur auf dem Boden der aristotelischen Logik möglich. Der Thomismus weiß das ganz genau.

Für den Menschen, der im Bannkreis der Metaphysik der regionalen Hochkulturen steht, ist also die Prämisse, daß Sinnerlebnisse auf dem Boden der zweiwertigen Logik entstehen, unverbrüchlich wahr. Er kann gar nicht anders denken, weil er nämlich gar nicht wollen kann anders zu denken. Die Prämisse hat eine logische und eine hinter ihr liegende moralische Verbindlichkeit, die gar nicht geleugnet werden kann. Trotzdem aber ist die aus ihr und der zweiten Prämisse gezogene Konklusion nur unter einer Voraussetzung haltbar, wenn nämlich die obere Prämisse absolut allgemein gültig ist. Sie ist es aber nicht. Wir hatten sie in der folgenden Weise formuliert:

---

80 Wir reden hier selbstverständlich nicht von Wahrscheinlichkeitswerten, die sich innerhalb der klassischen Systematik des Denkens konstruieren lassen und die den metaphysischen Charakter und die transzendentale Bedeutung dieser Form des Begreifens überhaupt nicht berühren und verändern können. Wahrscheinlichkeitswerte sind rein empirisch.

81 Daß der Übergang von der klassischen zu einer trans-klassischen Logik in erster Linie ein Willensakt und erst in zweiter Linie eine theoretische Prozedur ist, hat Helmut Schelsky sehr überzeugend in seinem Essay "Schellings Philosophie" in Günther, Schelsky "Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins" (Leipzig, 1937, S. xxx) gezeigt. Wenn aber die Schelskysche Auffassung von dem grundsätzlichen Verhältnis der klassischen Logik zu allgemeineren trans-klassischen Formen des Denkens richtig ist, was der Verf. dieser Schrift sehr ernsthaft vermutet, dann ist es ganz unmöglich, daß man in einer Kultur in spiritueller Kontinuität von dem einen Typus des Denkens zu dem anderen übergeht. Jede Logik repräsentiert eine ursprünglich metaphysische Haltung und damit eine ganze Kulturtradition. Mehr noch: eine ganze geschichtliche Epoche. Wenn Schelsky hier von einem Entschluß des Willens redet, der sich eines neuen Bewußtseinsniveaus bemächtigt, so kann das geschichts-metaphysisch nur bedeuten, daß der Mensch sich von einer historischen Epoche lossagt und eine neue beginnt. Dieser Schelskysche Willensentschluß, der zwischen verschiedenen Logiken steht, aber ist es gerade, der sich im amerikanischen Pragmatismus, in den kybernetischen Theorien und der allgemeinen seelischen Haltung der Bewohner der neuen Welt seine ersten tentativen Formulierungen gibt.

Sinnerlebnisse entstehen auf dem Boden der 2-wertigen Logik.

Diese vorsichtige Formulierung war mit Absicht gewählt worden, um der These eine Gestalt zu geben, in der sie tatsächlich für das denkende Bewußtsein in den regionalen Hochkulturen theoretisch verbindlich ist. Sehen wir aber einmal von den metaphysischen Beschränkungen[82], denen das theoretische Bewußtsein in dieser Geschichtsepoche unterliegt, ab und formulieren wir die These ganz abstrakt allgemein, sodaß aus ihr wirklich eine legitime Konklusion, die für jedermann gilt, gewonnen werden könnte, dann muß sie einen kleinen und höchst wesentlichen Zusatz enthalten. Sie lautet dann:

Alle Sinnerlebnisse entstehen auf dem Boden der 2-wertigen Logik.

Aus diesem Satz kann aber nichts mehr gefolgert werden, weil der Terminus "alle Sinnerlebnisse" weder intensional noch extensional definiert werden kann. Die ursprüngliche Formulierung war in ihren begrenzten Sinn deshalb zulässig, weil sie eine Interpretation als Tautologie zuläßt.[83] Die zweite Formulierung, in der wir "alle" hinzugesetzt haben, kann nur

studienTEXT --- version aug.´09

---

82 Daß das, menschliche Bewußtsein nicht schlechthin "frei" ist, und daß es keineswegs mit absoluter Allgemeinheit sich auf dem Boden der Vernunftwahrheiten bewegen kann, hat erst Hegel voll erkannt. Kant versucht noch in der Ideenlehre seiner transzendentalen Dialektik der Vernunft völlige Grenzenlosigkeit wenigstens regulativ-ideell zu sichern. Aber niemand vor Hegel sah, daß alle solche Versuche prinzipiell mißglücken mußten weil die Vernunft und damit auch das allerformalste logische Apriori seine Geschichte hat. Die absolute Zeitlosigkeit des reinen Begriffs ist nur ein theoretisches Postulat von äußerst begrenzter Geltung, In der "Phänomenologie des Geistes" wird die Geschichtlichkeit des theoretischen Begriffs überzeugend demonstriert und jedermann kann dort nachlesen, welchen metaphysischen Beschränkungen ein Bewußtsein unterliegt, dessen oberstes Vernunftgesetz die aristotelische Logik ist.

83 Für den Fachmann auf dem Gebiet der Logik soll hier angesichts der Wichtigkeit der Problematik eine präzisere Begründung der Idee, warum die erste Prämisse für den auf dem Boden der klassischen Metaphysik stehenden Denker unbedingt gültig ist, gegeben werden, Der Mensch ist für diese Weltanschauung als geistiges Wesen überhaupt kein selbstständiges Individuum. Sein Denken ist lediglich ein sehwacher Abglanz des göttlichen Geistes, an dem er dank der unerforschlichen Gnade Gottes teilhat. Logisch reduzieren sich diese theologischen Gesichtspunkte auf den Platonischen Begriff der μέθεξις. Im geistigen Universum existiert also nur ein Individuum: Gott, und ein Denken, nämlich das des Schöpfers, und ein absolutes Sinnerlebnis.

Das bedeutet aber, wenn such nur ein einzelnes Sinneserlebnis auf dem Boden der klassischen Logik entsteht, dann entstehen alle auf ihm. Die klassische Logik tritt sozusagen *principium individuationis* für die (einwertige) Einheit des göttlichen Geistes auf. Formalisieren wir diese Überlegungen jetzt, so beginnen sie mit einem Existenzurteil:

Es gibt (wenigstens) ein Sinneserlebnis auf dem Boden der 2-wertigen Logik.

Wir wollen dieses Urteil jetzt aber für die symbolische Darstellung in eine präzisere, wenn auch schwerfälligere Formulierung überfuhren und ersetzen es deshalb durch die folgende Feststellung:

Es gibt mindestens ein Bedeutungserlebnis derart,
daß, wenn dieses Erlebnis logisch sinnvoll ist, es impliziert,
daß die klassische Logik das einzige System des Denkens ist.

Wir formalisieren diesen Satz wie folgt:

$$(Ex)\,[f(x) \rightarrow a] \qquad (1)$$

Diese Existenzbehauptung ist äquivalent dem folgenden Ausdruck:

$$(x)\,f\,(x) \rightarrow a \qquad (2)$$

Dies ist eine relativ schwache Behauptung, da sie nur erforderte daß "a" wahr ist, wenn "(x)f(x)" wahr ist und völlig offen läßt, welchen Wert "a" – d.h. die Behauptung, daß die klassische Logik das einzige System des Denkens ist – hat, wenn (x)f(x) falsch ist. In anderen Worten: (2) behauptet nicht mehr, als daß "a" als zutreffend impliziert ist, wenn es wahr ist, daß alle Bedeutungserlebnisse durch f(..) prädiziert sind. Das ist aber viel zu wenig! Wir können aber eine Behauptung von wünschenswerter Stärke machen, wenn wir ein anderes Äquivalenzverhältnis in Betracht ziehen. In einem Universum, daß nur ein (göttliches) Individuum enthält, gilt nämlich die Formel

$$(x)f(x) \equiv (Ex)f(x) \qquad (3)$$

Diese Formel sagt aus, daß sich in einem solchen Universum die Funktionsbereiche des All- und des Existenzoperators genau zusammenfallen. In philosophischer Terminologie: in einem solchen Universum existiert kein Gegensatz zwischen Bewußtsein und Sein. Unter Benutzung von (3) können wir jetzt die

weitere Äquivalenz aufstellen: (siehe dazu H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, N.Y. 1947, S. 174).

(x)f(x) - a - (x) f(x) - a (4) [?? Muss noch überprüft werden ??]

Diese Äquivalenz besagt viel mehr als (2), denn "a" ist gemäß (4) immer wahr, wenn es auch nur ein einziges "x", d.h. Bedeutungserlebnis, gibt, das durch "f(..)" prädiziert wird. (4) ist nämlich seinerseits logisch gleichwertig mit:

(Ex)f(x) - a (5) [?? Muss noch überprüft werden ??]

da zwischen (5) und dem Ausdruck auf der rechten Seite des Äquivalenzzeichens in (4) eine ganz allgemeine logische Gleichwertigkeit besteht, die unabhängig davon ist, wieviel Individuen das Universum enthält, über das die Aussagen gemacht werden. Überdies ist in unserem speziellen Fall (5) mit (4) auch auf der Basis von (3) gleichwertig .

Gemäß (4) gilt also, daß alle Bedeutungserlebnisse, wenn sie (logisch) sinnvoll sind, uneingeschränkt implizieren, daß die klassische Logik das einzige System des Denkens sind. Was die Formeln offen lassen, ist natürlich die Frage der empirischen Existenz solcher Erlebnisse. Denn (5) ist ja auch nur ein hypothetischer Satz, der keineswegs aussagt, ob irgendwo ein "x" existiert, das den Bedingungen von "f(..)" entspricht. Was (4) feststellt, ist etwas anderes: nämlich daß, wenn auch nur ein einziges Bedeutungserlebnis existiert, welches "a" impliziert, niemals ein zweites auftreten kann, das den Rahmen der klassischen Logik sprengt und auf trans-klassische Sinnzusammenhänge hinweist. Für den klassischen Metaphysiker von reinstem Wasser aber ist die Frage durch die Bedeutungsgleichheit der Ausdrücke (1), (2), (4) und (5) erledigt. Diese Bedeutungsgleichheit verbürgt (für ihn), daß in einem Universum, das nur ein geistiges Individuum (Gott) enthält (1) unbedingt wahr sein muß. Und transzendentale Existenz verbürgt rationale empirische Existenz.

Immer unter der Voraussetzung, daß von einem Universum die Rede ist, welches nur ein einziges Individuum (von metaphysischem Rang) enthält, läßt sich sagen, daß die Auffassungen den klassischen Metaphysikers und Logikers durchaus berechtigt sind. Unter den hier gegebenen Voraussetzungen ist der Anselmsche ontologische Gottesbeweis ganz einwandfrei und Gaunilo, der seine Gültigkeit bestritt, ist nicht als Märtyrer der Wahrheit auf dem Scheiterhaufen gestorben. Die Gültigkeit des Anselmschen Beweises in Frage zu ziehen, hieß nämlich die dahinter stehende Gottesvorstellung zu leugnen. Die ganze Affäre war keineswegs bloß logischer Natur, wie uns heutigen das erscheinen mag. Es war vielmehr eine Angelegenheit tatsächlicher Ketzerei. Die am Ende des Mittelalters einsetzende allgemeine ernsthafte Kritik der thomistischen Logik, verfehlte deshalb völlig ihr Ziel. Sie verstand nicht mehr worum es ging und hat deshalb nichts als geistigen Niedergang im Gefolge gehabt. Übriges ist das Niveau der Kritik an der klassischen Logik auch heute noch nicht besser. Man kritisiert das aus ihr resultierende metaphysische Denken als logisch fehlerhaft, was keineswegs ist, wenn man seine transzendentalen Voraussetzungen anerkennt. Auch Kant unterliegt diesen Irrtum in der Kr.d.r.V. Wenn es hier etwas zu kritisieren gibt, so ist das allein das vorausgesetzte Grundaxiom dieses Denkens, daß metaphysische Realität als ein (logisches) Universum verstanden werden müsse, das nur ein Individuum (Gott, Sein des Seienden, Substanz) enthält. Hier kann aber nur der kritisieren, der selbst schon eine neue Metaphysik besitzt, und das trifft im Fall des modernen Logikers nicht zu. Bei allem Richtigen, was an immanenter Kritik am System der aristotelischen Logik hervorgebracht worden ist, ihre metaphysische Anwendung wird durch diese Kritik nicht betroffen, solange jemand an die transzendentalen Voraussetzungen dieser Theorie des Denkens glauben kann. Kein positivistischer Kritiker hat aber bisher den Versuch gemacht deduktiv zu demonstrieren, daß man von einer gewissen strukturellen Entwicklungsstufe des Bewußtseins an, nicht mehr an diese Voraussetzungen glauben kann, weil sie der Reflexionsstruktur des sinnvollen Erlebens selbst zu widersprechen anfangen, wenn dieselbe das Stadium erreicht hat, wo sie auf sich selbst zu reflektieren beginnt.

Die metaphysischen Schlüsse, auf denen das ontologische Argument beruht, sind auf ihrem heimatlichen Boden deshalb durchaus legitim, weil in einem Universum mit einem Individuum auch die folgenden symbolischen Gleichwertigkeiten gelten, nämlich

f(x) - (x) (f) (x) (6) [?? Muss noch überprüft werden ??]

und

f(x) - (Ex) (f) (x) (7) [?? Muss noch überprüft werden ??]

Philosophisch betrachtet sagen (6) und (7) etwas Neues, was in (1), (2), (4) und (5) nicht unmittelbar ausgesagt worden ist. (6) und (7) sind eine direkte Konsequenz von (3); und (6) stellt fest, daß eine Logik von dem hier beschriebenen exklusiven metaphysischen Typ ein Universalprädikat "f(...)" besitzt, das für jedes überhaupt mögliche Erlebnis gilt. Da der Funktionsbereich von "f(..)" aber gemäß den bestehenden Äquivalenzen von (1), (2), (4) und (5) offenkundig mit dem logischen Umfang von "a" zusammenfällt, müssen die Konzeptionen "Wahrheitslogik überhaupt" und "zweiwertige Logik" restlos identisch sein. Diese Konsequenz ist auf dem Boden der klassischen Metaphysik, wo die einzige Bedeutungsquelle für jeden Begriff das einwertigen Bewußtsein Gottes ist, absolut zwangsläufig.

Noch interessanter aber ist (7). Diese Gleichwertigkeit bringt nämlich zum Ausdruck, daß (in einem Universum mit einem Individuum) das Universalprädikat ontologische Existenz hat. Kants berühmtes

studienTEXT --- version aug.´09

insoweit als richtig erkannt werden, solange wir unter "alle Sinneserlebnisse" einen bestimmten und begrenzten logischen Typus verstehen. Eins solche Begrenzung aber bringt uns auf die erste Formulierung der Prämisse zurück. Wir haben also nichts gewonnen, weil das ja gerade unser Problem ist, ob, wenn wir Zweiwertigkeit als Kennzeichen eine logischen "Typus" interpretieren, alle Sinnerlebnisse diesem Typus angehören.

Die erste Prämisse ist also nur dann richtig, wenn man ohnehin schon die absolute Geltung der aristotelischen Logik als der einzigen und ausschließlichen Form sinnhafter Bedeutung und Wahrheit voraussetzt. Da das aber eine ganz offene Frage ist, ist die erste Prämisse wertlos, sobald es sich darum handelt Schlüsse aus ihr zu ziehen, die unabhängig von aller logischen Theorie auf dem Boden technischer Praxis empirisch wahr sein sollen.

Für den klassischen Denker aber hat der Satz: Sinnerlebnisse entstehen ... usw. in der Tat die allgemeinere Bedeutung: Alle Sinnerlebnisse entstehen auf dem Boden der klassischen Logik. Der Grund für diese Auffassung ist darin zu suchen, daß jede empirische Seele selbst metaphysisch gesehen zweideutig sein muß. Alle Weltreligionen stellen das in höchst unzweideutigen Termini fest. Die absolute Ambivalenz der seelischen Substanz macht sie der Versuchung zugänglich. Buddha und Christus werden beide vom Versucher auf die Probe gestellt. Die Tatsache, daß sie der Versuchung prinzipiell offen sind, ist der einzig mögliche Beweis, daß ihre Inkarnationen echt menschlich sind. In der Idee des Menschen liegt aber nur, daß er der Versuchung zugänglich sein muß, daß er ihr unterliegt, wie Adam im Sündenfall, ist nicht wesensmäßig notwendig. Infolge dieser Kontingenz der Erbsünde kann der Mensch erlöst werden.

Übersetzen wir diese theologischen Ideen in die ihr entsprechende formal-logische Problematik, so heißt das, die menschliche Seele ist substantiell zweiwertig (nur das einwertige Bewußtsein Gottes ist über Versuchungen grundsätzlich erhaben) und an dieser prinzipiellen Zweiwertigkeit kann sie immer identifiziert werden, obwohl sie auf der metaphysischen Existenzskala (Himmelsleiter) zu beliebigen Stufen der Mehrwertigkeit hinuntersinken kann. Aber das ist "Sünde", denn diese folgenden Werte sind transzendental gesehen nicht echt. Formal gesprochen: sie sind keine Wahrheitswerte mehr, sondern nur Wahrscheinlichkeitswerte. Eine Seele, die sich in Wahrscheinlichkeiten verstrickt, weiß nicht mehr, was Wahrheit ist und kennt deshalb keine göttlichen Gebote mehr. Übersetzt in logische Theorie heißt das, daß Sinnerlebnisse apriorischer und transzendentaler Natur nur solange logisch bestimmt werden können, als eine logische Distanz zwischen Wahrscheinlichkeit und wahrscheinlichkeitstranszendenter Wahrheit besteht. Ein Bewußtsein, das sich gänzlich in seine Wahrscheinlichkeitswerte transponiert, lebt nur noch in seinen Inhalten und ist kein Selbstbewußtsein mehr. Und da Bewußtseinsinhalte als solche grundsätzlich empirisch und von sinnlicher Herkunft sind, dirigiert ein solches Bewußtsein nicht mehr sich selbst und ist nur ein Teil des objektiven Mechanismus der es umgebenden Natur. Zurück zur Theologie: eine solche Seele ist hilflos in den Schlingen Satans gefangen.

Beispiel von den hundert als existierend gedachten Talern, die deswegen noch lange keine existierenden Taler sind, geht völlig am Problem vorbei. Das Kantische Argument ist in jedem Universum richtig, das zwei oder auch mehr Individuen enthält. Es setzt die Trennung des Bewußtseins von seiner eigenen ontologischen Daseinsbasis voraus und stellt dann weise und tautologisch fest, daß man, wenn Essenz und Existenz getrennt sind, man nicht berechtigt ist zu sagen, daß die erstere die letztere ist.
Das klassische ontologische Problem aber ist ein ganz anderes. Es läßt sich in aller Kürze etwa in folgender Weise formulieren: der Sinn, der in seelischen Erlebnissen auftritt, existiert in seinem Medium "irgendwie", ebenso wie Taler in Ihrem physischen Medium "irgendwie" existieren. Was ist nun der Oberbegriff von Existenz überhaupt, der diese beiden Existenzmodi in sich schließt und in einem "Dritten" auflöst? Die klassische ontologische Antwort dazu ist, daß, wenn man aus der Essenz auf die Existenz schließen will, man dies in der Tat tun kann, wenn man sich im Denken auf den

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Die äußerliche Unterscheidung von Dingen und Seelen ist nicht schwierig. Hegel formuliert die Differenz zwischen beiden in seiner "großen Logik" als den Unterschied zwischen Identität und Reflexionsidentität. Ein Gegenstand ist ganz das, was er ist. Er ist identisch mit sich selbst. Er kann sich nicht widersprechen. Er ist objektives Sein und als solches liefert er ein Bild der Existenzform der Wahrheit. Falsche Dinge gibt es nicht, denn ihre Wahrheit fällt mit ihrem Sein zusammen. Gegenstände sind einwertig. Diese Eigenschaft teilen sie mit Gott, rep. dem Absoluten. Worin sie sich von göttlicher Existenz unterscheiden, ist allein die Tatsache, daß ihre Einwertigkeit sich ausschließlich auf das Sein bezieht, d.h. auf die Objektivität, während das Absolute auch einwertig als Selbstbewußtsein ist.

Das einzige Kriterium aber, an dem man ein Ich von einem Ding unterscheiden kann, ist, daß das erstere keine einfache und unmittelbare Identität, sondern statt dessen Reflexionsidentität besitzt. Kein Ich ist je ganz das, was es ist. Es ist nie völlig identisch mit sich selbst, weil ein Rest immer unausgesprochen bleibt. Alles Bewußtsein reflektiert sich, wie schon der Name sagt, ins Sein und kann sich nur in diesem ihm entgegengesetzten Medium fassen. Es widerspricht deshalb dauernd sich selbst. Es weiß sich als Subjektivität, die allem bloß Objektiven und Totem entgegengesetzt ist, und kann sich trotzdem selbst nur in den Kategorien der Objektivität, d.h. als Form des Seins begreifen. Diese unaufhebbare Spaltung und ontologische Spannung, die sich nur im Gegensatz zum Sein konstituieren kann, findet ihren Ausdruck darin, daß das Ich im Unterschied zum Ding eine zweiwertige Existenz hat.

Hegel macht dazu einen erstaunlichen Kommentar. Er sagt nämlich, daß das Ich nichts weiter sei als das Denken, wenn man das letztere als ein Ding auffasse. Wenn aber das zweiwertige Denken verdinglicht wird, bleibt es inhaltlich nichtsdestoweniger zweiwertig. Deshalb ist Bewußtsein ein permanenter Widerspruch in sich selbst. Falsche Dinge kann es nicht geben, wohl aber inhaltlich falsche Bewußtseinszustände. Deshalb lehrt die klassische Tradition mit Recht, daß das Subjekt die Quelle des Irrtums ist und Wahrheit erst dann in ihrer endgültigen Form in Erscheinung tritt, wenn sie sich selbst im Medium der Objektivität zum Ausdruck gebracht hat. Einwertigkeit ist nur ein anderer Ausdruck für Unfehlbarkeit. Man kann mit Toten und mit Gott nicht argumentieren. Zweiwertige Existenz aber realisiert sich in Entscheidungen und letztere können, wenn konfrontiert mit der positiven Bestimmtheit des Seins, wahr oder falsch sein.

Der Unterschied zwischen Einwertigkeit und Zweiwertigkeit ist jedenfalls ein absolutes Kriterium, um bloße Objekte von Subjekten zu unterscheiden. Er ist aber ein ontologisches, also Seinskriterium und stellt damit nur fest, daß das, was mehr als nur einwertig ist, nicht mehr als bloßes unmittelbares Sein angesprochen werden kann und sich jedenfalls nicht in rein objektiven-ontologischen Kategorien erschöpft. Zweiwertigkeit der Existenz bedeutet unter allen Umständen subjektives Dasein. Die Grenzziehung ist ganz klar und kann zu keinen Mißverständnissen Anlaß geben. Eine ganz andere Frage ist, ob sich alle Subjektivität in Zweiwertigkeit erschöpft oder nicht, ob also Zweiwertigkeit schlechthin mit der Existenzform der Subjektivität identisch ist, oder ob sie nur die untere Grenze ist, die Bewußtsein gegen bloßes Sein abschirmt.

Damit finden wir uns wieder auf die oben zur Diskussion gestellte Frage zurückgeworfen, welchen Sinn die erste Prämisse unseres Schlusses hat: Ist es richtig nur vorsichtig zu sagen, daß Sinnerlebnisse auf dem Boden der klassischen Logik entstehen? Das ist eine These, die kaum jemand bestreiten wird. Oder ist man berechtigt, und damit zugleich logisch verpflichtet,

studienTEXT --- version aug.´09

festzustellen, daß alle Sinnerlebnisse auf dem Boden der klassischen Logik entstehen? Wie bereits bemerkt, lehrt die moderne symbolische Logik, daß eine All-Aussage eines solchen unqualifizierten Typs nicht zulässig ist. Der klassische Metaphysiker aber interpretiert die Prämisse in jenem zweiten äußerst allgemeinen Sinn. Er hat, wie wir gleich sehen werden, äußerst gute Gründe dafür. Sein Gesichtspunkt ist ein ontologisch-metaphysischer und kein logisch-formaler. Er wird deshalb dem logischen Semantiker zugeben, daß alle bisher möglichen Formulierungen der ersten Prämisse, die für dieselbe uneingeschränkte Allgemeinheit beanspruchen, theoretisch unpräzis sind und deshalb für Schlußfolgerungen nicht verwandt werden können. Solche formalistische Einwände aber können an der Tatsache nichts ändern, daß ein Ich oder Selbstbewußtsein, wenn es "da" sein soll, die Struktur ontologisch erfahrener Existenz haben muß. D.h. eine Seele muß letzten Endes eine Identität sein. Diese Identität mag schwächer sein als die der toten Dinge, weil sie bloße Reflexionsidentität ist. Aber gerade die Tatsache, daß das Ich, um sich überhaupt konstituieren zu können, seine Identität vom objektiven Sein borgen muß, beweist, daß ein Ich eben nur dann ein Ich ist, wenn es sich als geistiges Sein realisiert. Das Sein selbst ist die Wurzel aller Subjektivität und letztere ist nur der Ausdruck der Geschichtlichkeit des Seins. Subjektivität ist nur der Umweg, auf dem das Sein sich durch die Zeit hindurch selbst erreicht.

Wenn das aber der Fall ist, dann ist es unabweislich notwendig, daß sich das Ich oder Selbstbewußtsein erschöpfend in einer zweiwertigen Logik ausdrückt. Denn nur eine solche ist eine Identitätslogik und gibt die ontologische Seinsthematik adäquat wieder. An ihrer Spitze steht das Identitätsaxiom und systematisch abgeschlossen wird sie durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, gemäß dem es außer Subjekt und Objekt keine weiteren metaphysisch-konstituierenden Komponenten im absoluten Sein geben kann. Diese Logik zeichnet also in ihren Gesetzen den totalen Reflexionsraum auf, in dem bewußte Existenz und unbewußtes psychisches Leben überhaupt möglich sind. Was aus diesem Rahmen herausfällt, fällt damit schlechterdings aus dem Sein überhaupt heraus und "ist" deshalb nicht. Also nicht nur die Sinn- und Bedeutungserlebnisse allein sondern auch das Selbst, das die subjektive Quelle und der existentielle Ursprung aller Sinnerlebnisse ist, fällt in diesen Rahmen der totalen ontischen Identität, die sich in der sinnlichen Welt in einfache unmittelbare und Reflexionsidentität aufteilt. Identität ist zweiwertig und Sein ist zweiwertig. Deshalb kann ein Bewußtsein überhaupt nicht als existierend begriffen werden, es sei denn als zweiwertig. Das betrifft das Erlebnis sowohl wie den in ihm lebenden Sinn. Solange der letztere nicht zweideutig ist, hat er sich nicht im psychischen Vorgang realisiert. Nur im psychischen Leben eines Irren ist der "Sinn" nicht zweiwertig, weshalb er ontologisch un-realisiert, d.h. platterdings nicht "da" ist.

Damit läßt sich der Standpunkt des klassischen Metaphysikers in dem folgenden Kernargument summieren. Es ist, gemäß dieser philosophischen Tradition, nicht zu begreifen, wie ein Ich oder Selbstbewußtsein noch als real verstanden werden kenn, wenn man über die Grenzen der Zweiwertigkeit zu einem hypothetischen dritten oder vierten Wert oder gar zu einer unendlichen Skala von echten trans-klassischen Werten übergehen will. In einer solchen Erweiterung raubt man dem Ich seine endgültig bestimmte Aktualität und spricht ihm ontische Existenz ab. Denn alle Existenz ist endlich. Es existieren weder unendliche Objekte noch unendliche Subjekte. Wie der spekulative Idealismus sehr richtig bemerkt: beide müssen endlich sein, "weil sie eine Grenze an ihrem Gegensatz haben." Nur der Geist Gottes ist unendlich, weil in seinem "Sein" die totale Disjunktion von Subjekt und Objekt aufgehoben ist.

Dem Ich aber raubt man nach klassischer Auffassung sein Sein, wenn man ihm seine Zweiwertigkeit nimmt. Als erfahrbare Begegnung ist das Ich in der Welt und hat deshalb ein endliches Sein. Die Einführung eines dritten Wertes aber zerstört bereits diese Endlichkeit – es ist gar nicht nötig gleich eine unendliche Skala von trans-klassischen Werten einzuführen –

studienTEXT --- version aug.´09

weil damit im Existenzzustand des Ichs eine undenkbare seinstranszendente Komponente postuliert wird. Das ist aber ein Widerspruch in sich. Eine seinstranszendentale Komponente in der Essenz Ichs kann sich selbstverständlich nicht im Sein realisieren. Ein Selbst aber, das aus drei Komponenten besteht, von denen eine sich grundsätzlich nicht ins Sein projizieren läßt, kann überhaupt nicht in die Existenz kommen. In anderen Worten: Der Existenzcharakter des Selbstbewußtseins verbürgt unbedingt seine kompromißlose Zweiwertigkeit, Denn jedes existierende Selbstbewußtsein erschöpft sich völlig im Sein und die einzige Transzendenz, die es, jenseits seiner Ich-Realisation in positiv-negativen Sinnerlebnissen kennt, ist die einwertige (und nicht mehrwertige) Dimension des absolut-reellen Geistes Gottes. Das bedeutet aber, daß vom klassischen Standpunkt aus gesehen alle Seelen endliche Existenzgebilde sind. Sie sind ontisch genau so limitiert wie jeder beliebige andere "Körper" in der raum-zeitlichen Welt. Sie sind unendlich nur in ihrer Inhaltskapazität. Damit aber haben sie von den Objekten bloßer physischer Existenz nichts voraus. Jedes materielle Kontinuum ist in seinem kleinsten Abschnitt bereits unendlich. Das Problem eine Unendlichkeit in endlichen Grenzen unterzubringen ist schon in der organischen Natur gelöst, dazu braucht es weder einen Organismus geschweige denn eine Seele.

Gibt man die klassische These von der Endlichkeit des irdischen Ichs, seine Zweiwertigkeit und seinem fundamental ontischen Charakter zu, dann ist wirklich nicht einzusehen, warum unser obiger Schluß nicht richtig sein und es nicht möglich sein soll, Sinnerlebnisse und damit Seelen technisch zu konstruieren. Es ist kein Zufall, daß zu den utopischen Ideen, die im Hintergrund der abendländischen Kultur subsistieren, die Konzeption des Homunkulus, des Menschen und des Bewußtseins aus der Retorte, gehört **[?]**. Es existiert aber ein sehr subtiler Unterschied zwischen der Idee des Homunkulus und der eines *mechanical brain* ... ein Unterschied, der für den letzteren ein völlig neues Kultur-Apriori voraussetzt und eine trans-klassische Wissenschaftstradition impliziert.

In der Idee des Homunkulus wird der Prozeß, der zur Entstehung des Menschen und des vernünftigen Bewußtseins geführt hat, auf das Genaueste wiederholt. Man beginnt mit anorganischen Stoffen, "destilliert" sie in organische niederer Form und schreitet dann durch weitere "chymische" Reaktionen zu höheren organischen Gebilden fort, bis man auf diesem langen Wege schließlich die Gestalt des Menschen erreicht und der Restbestand der chemischen "Potenz" der Materie sich in Bewußtsein verwandelt hat. In anderen Worten: Das "technische" Prinzip, das der Fabrikation des Homunkulus unterliegt, ist eine Rekapitulation der Geschichte der Welt und des Menschen. Was die Retorte zu liefern hat, ist eine im Detail vollständige Abbreviatur der Historie des Universums. Die Abbreviatur kommt dadurch zustande, daß aus dem ganzen Prozeß die Zeit und der Raum praktisch so weit wie möglich eliminiert werden. Man kann diese beiden Größen nicht ganz ausschalten, als ja schließlich die Retorte, in der die Abbreviatur sich vollzieht, noch einen, wenn auch kleinen, Platz im Raum einnimmt, weshalb der ganze Prozeß auch eine proportionale Zeitdauer haben muß. Raum und Zeit sind aber auch das einzige, was eliminiert, resp. reduziert werden darf. Sind die materiellen Stufen, die zur Entwicklung des Menschen geführt haben, nicht völlig unter Einschluß selbst des untergeordnetsten Entwicklungsdetail wiederholt, dann glückt das Experiment nicht. Der Homunkulus entsteht entweder überhaupt nicht oder er bleibt tot. Utopisch ist die Homunkulusidee deshalb, weil es nie glücken kann die Geschichte der Welt beschleunigt zu wiederholen, ohne dabei wesentliches auszulassen. Vor allem kann man nicht am existentiellen "Anfang" beginnen, weil der letzterer metaphysisch und nicht physisch ist. Man läßt die Abbreviatur also vom zweiten Schritt anlaufen, wodurch sie von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

Das Problem des *mechanical brain* beruht auf sehr gegensätzlichen Prinzipien. Es verwirft das ganze metaphysische Schema, auf dem die Idee des Homunkulus beruht. Die Retortenidee setzt

studienTEXT --- version aug.´09

voraus, daß Leben und Bewußtsein historische Resultate des Seins sind. D.h. die physischen Kategorien sind primär, die psychischen sekundär und Bedeutungskategorien folgen erst an letzter und ontologisch schwächster Stelle. Wenn wir diese Auffassung in der Terminologie der kybernetischen Theorien näher charakterisieren wollen, können wir sagen, daß gemäß der klassischen Wissenschaftstradition die reine Materie in ihrem Urzustand keine "Information" enthält. Der Anfangszustand ist materiell angeblich Chaos und letzteres repräsentiert in sich keine Bedeutungszusammenhänge. Denn das ist es, was der Kybernetiker meint, wenn er von der "Information" spricht, die in einem bestimmten Existenzzustand enthalten ist. "Information" aber ist die konstatierbare oder existentielle Form des Geistes. Wenn der klassische Techniker also vom Chaos ausgeht, so meint er damit, daß man in jeder Konstruktion ontologisch nur mit dem physischen System der Kategorien beginnen kann, und daß es die wissenschaftliche Aufgabe des Konstrukteurs oder, im Fall des Homunkulus, des "Chemikers" ist, die schwächeren Kategorien des Psychischen und des Logischen nachträglich aus den physischen Grundbedingungen der Existenz theoretisch sowohl wie praktisch konstruktiv abzuleiten.

Es ist aber eine ganz dogmatische und durch nichts begründete Annahme, daß man sich den Anfangszustand der Welt als chaotisch vorstellen muß. Vor allem ist es aber bestimmt falsch sich Chaos als physischen Zustand zu denken. "Chaos" ist überhaupt kein physischer, es ist ein metaphysischer Begriff. Derselbe spielt in der geistigen und speziell wissenschaftlichen Tradition des Abendlandes nur deshalb eine solche bedeutende Rolle, weil die klassische Metaphysik (Ontologie) grundsätzlich monistisch ist und nur einen logisch-metaphysischen Grund der Welt, das Sein des Seienden (Platos xxx oder xxx), zuläßt. Wenn das der Fall ist, dann kann der Anfangszustand als die Manifestation des Einen (ἕν) in der Tat keine "Information" als ein Zweites von gleichem primordialen Rang enthalten. Wenn aber der Grad der Ordnung eines Weltzustandes zugleich der Maßstab für die Menge der "Information" ist, die in ihm enthalten ist, dann muß in jedem klassischen Weltbild die Wirklichkeit nur als Chaos, d.h. als absolute Unordnung, begonnen haben. Die Welt als Schöpfung aus dem Willen Gottes ist nur ein anderer Ausdruck für die Theorie, daß alle "Information" im Anfang der Welt extramundan und ausschließlich im Bewußtsein Gottes, nicht aber in der Welt selbst existent war. Alle Bedeutungszusammenhänge sind wirklichkeitstranszendent und unverdünnter göttlicher Geist und es ist die Aufgabe der Geschichte sie allmählich in die Wirklichkeit hineinzuziehen und ihnen nachträglich dieselbe Realität zu geben, die der Materie von Weltanfang her verliehen worden ist.

Demgegenüber stellt die kybernetische Problematik mit einer radikalen Abwendung von dieser alten klassischen Tradition fest, daß es keinen Zustand der physischen Existenz gibt, der nicht alle überhaupt erlebbare "Information" implizit und explizit [erfahrbar **?**] von vornherein enthält. So wie sich der Gesamtbetrag an Materie, resp. Energie, in der Welt weder vermehren noch vermindern kann, ebenso kann die Gesamtinformation, die die Wirklichkeit enthält, sich weder vergrößern oder verringern. Und wenn man in dem neuen Weltbild die Konzeption des Chaos etwa beibehalten wird, dann kann dieser Begriff nur einen Weltzustand meinen, in dem die stets vorhandene "Information" nicht "ablesbar" ist. Die Wahl des Terminus "Information" für die Bedeutungszusammenhänge eines Systems ist nicht zufällig, sondern ist in der "Kybernetik" von der Einsicht diktiert worden, daß solche Zusammenhänge prinzipiell ablesbar sein müssen, so wie Bewußtsein von einem lebendigen Gesicht "abgelesen" werden kann.

Der prinzipielle Unterschied zwischen dem "klassischen"und dem nicht-klassischen Techniker ist also der, daß der erstere mit einem "Grundstoff" arbeitet, der andere aber mit zwei, weil er seinem geschichtlichen Vorgänger nicht glaubt, daß sich der zweite, die "Information", aus dem ersten ableiten läßt. Metaphysisch gesprochen: Der nicht-klassische Ingenieur hat den

studienTEXT --- version aug.´09

Glauben daran verloren, daß man über das heutige technische Konstruktionsniveau prinzipiell hinausgehen kann, solange man davon überzeugt ist, daß das platonische Sein des Seienden das einzige Substrat des ihm zur Verfügung stehenden "Konstruktionsmaterials" ist. Bleibt man bei diesem Glauben der regionalen Hochkulturen stehen, dann kann man aus der objektiven Wirklichkeit nur das herausholen, was sie unmittelbar anbietet und was eine Analyse der Bedingungen physischer Existenz zutage fördert. Das ist aber für die anspruchsvoll gewordenen technischen Träume der westlichen Hemisphäre viel zu wenig. Die klassische Technik kann, weil sie auf rein analytischen Experimentalmethoden beruht, nur mit den seit Anfang der Welt gegebenen Bedingungen, unter denen objektive Realität möglich ist, arbeiten. Was sie nicht kann – und was das metaphysische Ziel des trans-klassischen Handelns ist – das ist, von sich aus neue, in dem Kontingenzzustand der Welt nicht gegebene Bedingungen und Möglichkeiten "physischer" Existenz, und damit solche Existenz selbst, aus dem "Nichts" zu schaffen.

Für den Denker altweltlicher spiritueller Tradition sind die Möglichkeiten des Seienden, d.h. die Weisen, in denen sich empirische Existenz realisieren kann, von Ewigkeit her durch die Idee des Seins des Seienden unveränderlich vorgeschrieben. Weder kann ihnen etwas hinzugefügt, noch kann von ihnen je etwas abgezogen werden. Die Idee des Sein überhaupt ist der unantastbare primordiale Rahmen, in den sich jedes Ereignis und jede Handlung widerspruchslos zu fügen hat. Das ist Gottes Gebot, dessen unbedingte Erfüllung durch die Tatsache gesichert ist, daß jene klassische Idee des absoluten Seins die einzige und alleinige ist, die konkurrenzlos die Bedingungen, unter denen Seiendes entsteht, diktiert. Im Glauben der Metaphysik der östlichen Hochkulturen ist auch keine Gefahr, daß diese "absoluten" Realitätsbedingungen sich je ändern könnten, weil ja keine zweite primordiale und absolute Komponente neben dem Sein des Seienden steht, die den Kurs der ersten je beeinflussen und von seinem ursprünglichen Weg ablenken könnte.

Die Bedingungen, unter denen Seiendes entsteht, sind im Physischen in alle Ewigkeit unveränderlich, weil sie selbst metaphysisch sind. Selbst der Logos, der sich inkarnieren will, muß sich ihnen fügen. Darum redet man davon, daß der Logos sich herabgelassen hat in diese Welt. Dieses "herab" drückt symbolisch den fundamentaleren existentiellen Rang des Seins über "bloßen" Sinn aus. Aber die eherne und tote Starre der Bedingungen der objektiven Möglichkeit von Existenz ist auch der Grund, warum die Frommen mit Recht sagen, daß "die Welt" der ewigen Verdammnis verfallen ist und nur unerforschliche Gnade und nicht das eigene Verdienst die Seele des Menschen aus diesem Reich toten Daseins retten kann. Seiendes als Seiendes aber ist verflucht, weil es in die ewig gleiche Gestalt gebannt ist. Weshalb auch Carl Spitteler seine Moira sagen läßt:

> Der Erde hilft kein Arzt, der Bresten ist zu groß
> (olympischer Frühling II, 1.)

Empirisch Wirkliches ist gemäß klassischem Glauben einer metaphysischen Metamorphose (Erlösung) nicht fähig, weil eine solche transzendentale Verwandlung bedeuten würde, daß es aus dem vorgegebenen primordialen Rahmen von Sein-überhaupt heraustreten müßte. Wie sonst aber könnte Seiendes existentiell Seiendes sein, wenn nicht als Repräsentation von Sein-überhaupt!

Aber schon im spekulativen Idealismus, und speziell bei Hegel, taucht die erste tastende Einsicht auf, daß Sein nur ein Moment am Absoluten ist. Zu einer nicht-klassischen Metaphysik hat dieser mehr zufällige Tiefblick nicht gereicht, denn die Große Logik definiert das zweite Moment (und wer sagt, daß zwei genügen!) primordial als das Nichts. Erst sekundär und durch die Vermittlung der Zeit nimmt jenes Nichts selber Gestalt und Farbe an mit dem historischen Ziel seine Negativität bis auf den letzten Rest in das Sein einzubilden und sich in diesem Prozeß die göttliche und absolute Positivität des letzteren anzueignen.

studienTEXT --- version aug.´09

Die spekulative Idee, daß das Sein des Seinden nur ein Moment am Absoluten ist, stellt den ersten Ausbruchsversuch des menschlichen Geistes aus dem Gefängnis der klassischen Metaphysik dar. Der Ausbruchsversuch ist nicht geglückt. Der nach der Freiheit dürstende Gefangene fand den Wall des Seins des Seienden, der sein Gefängnis umgab, unübersteiglich[84]. Das primordiale Sein diktiert auch dem Absoluten, das die ganze Dimension der Weltgeschichte durchfressen hat, seine von allem Anfang her bestehenden Gesetze, deren Fundamente der Strom der Zeit auch am Tage des Jüngsten Gerichts noch nicht unterspült haben wird.

Im starken Kontrast zu diesen Ideen implizieren die kybernetischen Theorien eine Metaphysik, die auf dem Glauben beruht, daß die Wirklichkeit mindestens zwei primordiale Komponenten hat, die sich derart gegenseitig bestimmen, daß die Gesetzlichkeit der einen eine Funktion der strukturellen Bestimmungen der anderen ist.[85] Der transzendentale Ursprung der Realität wird also nicht nach dem schwächlichen idealistischen Vorbild dahingehend interpretiert, daß sich bestenfalls eine bestimmte Komponente, das Sein-an-sich und eine völlig, unbestimmte, nämlich das Nichts, gegenüberstehen. Die zweite Komponente hingegen ist in gleichem vollendeten Grade vom Anfang her bestimmt. "Information" ist keine "Information", solange sie "nichts" sagt. Es ist aber wahr – und damit gibt der neue Gesichtspunkt dem spekulativen Denken wenigstens teilweise recht – daß "Information" vom Sein primordial nicht "abgelesen" werden kann. Vom Sein liest man nur Seinsgesetze ab und letztere sind nicht "Information". Sie repräsentieren nur Sach- und nicht unmittelbare Sinnzusammenhänge. Nur die letzteren können direkt unter dem kybernetischen Terminus klassifiziert werden. In anderen Worten: Man kann Sinn nur von sich selber ablesen. Oder ausgedrückt auf dem technischen Niveau des kybernetischen Denkens: "We ... see that the logic of the machine resembles human logic, and we ... may employ it to throw light on human logic."[86]

Primordialer Anfang, oder Chaos, bedeutet für diesen Denktypus, daß beide Komponenten metaphysisch so ineinander verschlungen sind, daß sie nicht "identifiziert" werden können. Der Sinn, oder die Bedeutungszusammenhänge sind nicht ablesbar, weil sie in der Blickrichtung des theoretischen Bewußtseins vom Sein völlig, verdeckt werden. Das Sein aber, an dem nichts abzulesen ist, weil es nur Handlungsvollzüge in Bewegung setzt, täuscht den Willen und gibt ihm eine falsche Richtung, weil es eine bestimmte Tiefendimension vorspiegelt, die es nicht besitzt und die "in Wirklichkeit" als spiritueller Raum der anderen primordialen Komponente zugehört.

Nach den sich neu entwickelnden Auffassungen provoziert also die klassische monistische Seinsmetaphysik, oder Ontologie, eine transzendentale Irreführung des historischen Willens, die der Mensch in dem unvermeidlichen Sterben der regionalen Hochkulturen, welche in das Sein eine ihm wesensfremde Reflexionsdimension hinein projizieren, schwer zu büßen hat. Die biblische Geschichte von Eva und dem Apfel berichtet von dieser Situation in mythologischer Umkleidung. Rational wird die Fehlleitung des Willens in der menschlichen Technik sichtbar und ihren bisherigen verfehlten Interpretationen der Konzeption "Maschine". Die klassische Maschine besteht ausschließlich aus physischen Teilen, deren Zusammenbau "euklidischen", nicht statistischen, Gesetzen folgt. Es ist aber höchst bezeichnender Weise in Europa noch nicht bemerkt worden, daß sich in der Elektromechanik eine Abkehr von der Idee der

---

84 In seinem Buch "Grundzugige einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik" (Lpzg. 1933) hat der Verf. diesen Zwiespalt zwischen nicht-klassischen, neuen logischen Problemstellungen im transzendentalen alten Idealismus und antiquierten metaphysischen Lösungen, in die das spekulative Denken schließlich doch zurückfällt, im letzten Kapitel darzustellen versucht.

85 Die Frage, ob die Wirklichkeit nicht vielleicht mehr als zwei primordiale Komponenten vom gleichen Rang wie das Sein des Seienden hat, soll hier offen bleiben. Auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des kybernetischen Denkens, das noch ganz beträchtlich primitiv ist, werden jedenfalls nur zwei vorausgesetzt.

86 Wiener, A.a.O., S. 149.

klassischen Maschine ankündigt. In Amerika jedoch ist man sich dessen längst bewußt.[87] Die "nicht-euklidische" Maschine arbeitet statistisch. Ihre arbeitenden Teile sind nicht Kolben, Gestänge und Gelenke aus solidem Material, sondern magnetische und elektrische Felder, Energiequanten und andere subatomare Daten. Vor allem ist dieser Maschinentyp selbstreaktiv zu seiner Umgebung, im Rahmen der ihm gestellten Aufgaben adaptionsfähig an sich ändernde Verhältnisse und wenn es notwendig ist, kann in ihm *memory* eingebaut werden. Außerdem – was äußerst wichtig ist und mehr als einen bloßen ökonomischen Vorteil bedeutet – er nutzt sich in seinen Funktionen nicht ab und kann solange laufen wie der Weltzustand dauert, in den er hineinkonstruiert ist.

In diesem letzten Datum begegnen wir der allerwesentlichsten Eigenschaft der "nicht-euklidischen", oder sagen wir besser, "nicht-archimedischen" Maschine. In diesen Gedanken, daß eine Maschine derart in den sie umgebenden Weltzustand eingebaut wird, daß sie als ein integrierender Teil des letzteren angesehen werden muß, ist ein Maschinenbegriff konzipiert, der auf völlig neuen metaphysischen Voraussetzungen beruht, die diejenigen, aus denen der klassische Maschinentyp der regionalen Hochkulturen abgeleitet vordem ist, strikt widersprechen. Diese neuen Voraussetzungen sind für die Art des Denkens, die in der östlichen Hemisphäre bisher üblich gewesen ist, nur mit Schwierigkeiten zu erfassen und wir vollen deshalb erst einmal die transzendentalen Grundbedingungen des altweltlichen Maschinendenkens beschreiben, ehe wir im Kontrast dazu dann eine kurze Skizze der neuweltlichen Idee der Maschine liefern. Die letztere ist "nicht-archimedisch", während alles Denken, das sich auf dem Boden der regionalen Hochkulturen je mit Maschinen beschäftigt hat, "archimedisch" ist.

Der Hebel des Archimedes ist nämlich der Archetyp der klassischen Maschine. Er repräsentiert auf das genaueste die Form des technischen Denkens in allen regionalen Hochkulturen: angefangen mit der schiefen Ebene, mit der die Ägypter ihre Obelisken aufrichteten und sich von da in kontinuierlichem technischen Denken bis zum modernen Explosionsmotor fortsetzend.

Berühmt ist der Ausspruch des Archimedes: "Gib mir Platz, wo meine Füße ruhen, und ich will die Erde aus ihren Angeln heben." Es ist tief bezeichnend, daß dieser Satz in der Geschichte der Mechanik nur unter einem Gesichtspunkt kritisiert worden ist. Man hat nämlich ausschließlich darauf hingewiesen, daß der Hebelsatz des Archimedes nur symbolische Bedeutung haben könne. Dieser antike Wissenschaftler habe, als er seinen vielbewunderten Ausspruch tat, nicht gewußt, welche Zeit die allermindeste Bewegung des Erdballs durch Hebelarm und Menschenkraft erfordern werde. Archimedes hätte seinen Ausspruch nicht

---

87 Vgl. etwa die folgenden Bemerkungen von John W. Campbell, Jr.: "We of today, living in what is, really, the beginning of a science technical culture tend to think of machines, of great inventions, in terms of "huge" and "intricate" and "complex". Those are the crude, unfinished, compromise machines. The perfect machine is small, compact, extremely simple in its mechanical structure, and has no mechanical moving parts, is not assembled in the ordinary sense, and is inherently incapable of wearing out. We have, today, two examples of machines that closely approach that ideal – such humble, simple things mechanically that we never think of them as machines, One is the ordinary electric transformer – from the toy train size to the power-line sub-station variety. Mechanically it consists of two hanks of wire and a hunk of iron. It has no moving mechanical parts – the movement is all done by atoms and electrons and magnetic fields that can't wear out. Those large ones are 99,8% efficient. Of course, a 3500 horsepower aircraft engine roaring at take-off, with its myriad ingeniously shaped parts, is more impressive. But the transformer approaches perfection. More recently, the Bell Laboratories have produced another near perfect machine – the transitory. It's a crystal of germanium, with two wires and a tiny brass tube, and it does the work of a vacuum tube. No human fingers assemble complex grids and cathodes and electrodes; natural interatomic forces "assemble" the crystal. There is nothing to wear out. It is immensely important – but the pencil-eraser size brass tube, with its two tiny wires, is so unimpressive – so much less spectacular than a new Diesel streamliner. The really important, really perfect machines are so easy to overlook." (AIs: My best Science Fiction Story, N.Y, 1949, S.124 s.).

studienTEXT --- version aug.´09

getan, wenn ihm gewärtig gewesen wäre, daß er den von ihm postulierten Hebelarm 20.000 Millionen Jahre lang niederdrücken müsse, um die Erde auch nur um einen einzigen Millimeter aus ihrer Lage zu heben.

Was an dem Satz kritisiert worden ist, ist also nicht das mechanische Prinzip, auf dem er beruht, sondern nur der höchst unpraktische Zeitaspekt, der mit seiner Anwendung unvermeidlich verbunden ist. Der theoretische Grundsatz aber, auf der die archimedische Hebelidee beruht, wurde von allen regionalen Hochkulturen fraglos anerkannt. Und selbst in der technisch am weitesten entwickelten, der abendländischer, finden wir bis heute in den Lehrbüchern, die sich mit der Theorie der Mechanik befassen, nicht den geringsten Hinweis darauf, daß der Satz des Archimedes vermutlich nicht die allgemeine Gültigkeit, die er beansprucht, hat, weil er auf einer sehr spezifischen und keineswegs schlechthin generellen Form des technischen Denkens beruht. Die klassische Form technischer Reflexion hat nämlich eine sehr besondere und spezifische Varietät der Maschine konstruiert und alle ihre Lehrsätze sind nur soweit gültig als sie sich auf diese archetypische Idee der Maschine beziehen.

Es ist äußerst wichtig, diese Idee als solche kennen zu lernen und wir wollen und deshalb etwas genauer mit dem archimedischen Ausspruch beschäftigen. Wir dürfen nicht vergessen, daß, wenn der antike Wissenschaftler von der "Erde" spricht, er damit die ganze physikalische Welt, in der die ihm zugänglichen empirisch-irdischen Gesetze gelten, meint. Unmittelbar jenseits der Erde, schon in Luftraum, begann ja die sublunare Sphäre, in der der Bestand physischer Gesetze übersinnlicher Ordnungen der Existenz und spirituellen Zusammenhängen Platz zu machen anfing. Die Erde selbst hing in metaphysischen Angeln und umfaßte die ganze Ausdehnung des echt physischen Kosmos. Es ist also durchaus erlaubt, wenn wir "Erde" im Sinn des Physikers und Mechanikers interpretieren, dieses Wort in dem viel bewunderten Hebelsatz durch das andere "Welt" zu ersetzen.

Damit aber gibt uns der Satz des Archimedes einen unmittelbaren Zugang zu dem archetypischen Konzept der klassischen Maschine. Diese Maschine ist etwas, was dem Weltzustand, den sie bearbeitet, nicht angehört. Es ist ein streng zweiwertiges Denken, das auf der einen Seite die Maschine und auf der anderen Seite die ganze Welt sieht, auf welche die erstere potentiell angewendet werden kann. Zwischen Welt und Maschine besteht kein struktureller Zusammenhang, denn beide gehören nicht der gleichen Existenzdimension an. Das ist nirgends so deutlich zu sehen wie in dem archimedischen Beispiel, wo die Maschine, also in diesem Fall Hebel, Unterstützungspunkt der Hebelarme und die den Hebel bewegende Kraft, "räumlich" außerhalb der "Welt" lokalisiert sein muß. Das ist ein bildliches Extrem, das aber deutlich und ganz unmißverständlich illustriert, daß man sich klassisch unter einer Maschine einen Wirkungszusammenhang denkt, der für den Zweck seiner Funktion gegen den allgemeinen Naturzusammenhang, den er ganz oder teilweise bearbeitet, soweit wie möglich isoliert ist.

Die Maschine ist das arbeitende Subjekt und des Stück Natur, das bearbeitet wird, ist das passive Objekt. Da klassische Konstruktionen keine Subjektanalogien sind, muß die fehlende Subjektivität in ihnen dadurch ersetzt werden, daß man sie bedient. Auf klassischen Maschinen hockt immer, die Seele ersetzend, ein beflissener Affe, der Maschinenoperator. Die Tatsache, daß die konstruierte Apparatur außermaschinelle Bedienung erfordert, ist ein untrügliches Zeichen dafür, daß der klassische Archetyp der Maschine ein existentiell und funktionell äußerst limitiertes Gebilde ist. Jedenfalls aber verhalten sich in diesem technischen Lenken die Maschine und das von ihr bearbeitete Material zueinander wie unmittelbares Subjekt und ebenso unmittelbares Objekt. Ihr Verhältnis zueinander ist das einer totalen Disjunktion. Natur und Maschine gehören unterschiedenen Wirklichkeitsordnungen an, zwischen denen es keinen graduellen Übergang gibt. In der Maschine ist ein höheres Organisationsprinzip und eine tiefer reflektierte Wirklichkeitsordnung ausgedrückt als in der bloßen Natur. Der spekulative

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Idealismus spricht deshalb von der Maschine (Werkzeug) als von einer Form des objektiven Geistes. Es ist deshalb ausgeschlossen, daß das bloße Material der Natur sich selbst überlassen eines Tages selbst (klassische) Maschinen hervorbringt.

Der klassische Archetyp der Maschine spiegelt in seiner Weise die Idee eines metaphysischen Rangunterschiedes in der Wirklichkeit, die alle regionalen Hochkulturen belebt, auf das genaueste wieder. In dem Verhältnis des archimedischen Hebels zur Welt wiederholt sich nämlich das Verhältnis des Schöpfungsaktes zum Geschaffenen – aktiv Wirkendes und Gewirktes gehören verschiedenen Welten an. Sie verhalten sich zueinander wie Diesseits und Jenseits und das eine steht in einem schlechthinnigen Abhängigkeitsverhältnis zu dem anderen. Diese Transzendenzbeziehung samt dem Abgrund, der zwischen Diesseits und Jenseits klafft, ist in jede klassischen Maschine eingebaut. Der transzendentale Abstand von der Maschine zu ihrer Umgebung und ihrem möglichen Objektbereich manifestiert sich darin, daß jede klassische Maschine als geschlossenes System gebaut werden muß, in dem der normale Ablauf der Naturregeln der Umgebung durch bestimmtere Regeln eines höheren Ordnungsgrades überlegt wird. Die höhere Ordnung dieser Regelabläufe verurteilt sie zugleich zu einer größeren Empfindlichkeit und leichteren Störbarkeit im Vergleich mit der niedereren Gesetzlichkeit ihrer Umgebung, weshalb sie gegen die letztere sorgfältig abgedichtet sein müssen.

Ein einfaches Beispiel dafür ist der Zylinderraum eines Verbrennungsmotors. Eine nach Ricardoschen Prinzipien gesteuerte Explosion ist kein natürlicher Detonationsvorgang eines Gasgemisches. Es ist vielmehr ein sehr künstliches Ereignis, das um seine spezifische Wirkung auszuüben, durch Zylinderwände, Kolbenboden und -ringe von der Außenwelt rigoros abgeschlossen sein muß. Oder, um eine andere ebenso einfache Illustration zu wählen: im Falle elektrischer Leitungsströme verrichtet die Drahtisolierung den notwendigen Dienst einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem künstlichen, aus der Intelligenz geborenen Vorgang, und der natürlichen Umgebung zu ziehen. Das prinzipiellste Beispiel aber bleibt der archimedische Hebel. Eine radikalere Trennung von Maschine und Objekt der ersteren läßt sich nicht denken. Hier ist die Maschine überhaupt jenseits der Welt. Das ist das klassische Ideal der Maschine. Eine solche funktioniert um so besser, je weniger natürliche, dem maschinellen System nicht angehörige Einflüsse das letztere beeinflussen und seinen zweckfunktionalen Ablauf stören können.

Die klassische Maschine ist ein Ausdruck eines radikal zweiwenigen Denkens. Zwischen der Maschine selbst und ihrem Objekt bzw. Zweck besteht kein gradualer Übergang. Es existiert da statt dessen ein metaphysischer Abbruch. Mit ihrer Erfindung macht der Mensch den entscheidenden Schritt aus der natürlichen Existenz in das Reich des objektiven Geistes. Dies geschieht aber unter sehr spezifischen und sehr begrenzten Voraussetzungen. Wir erinnern daran, daß wir weiter oben Auf den exakten Umtauschcharakter der beiden klassischen Wahrheitswerte hingewiesen hatten. Metaphysisch betrachtet sind positiv und negativ dasselbe, wie die *Docta ignorantia* des Cusaners demonstriert.[88] Deshalb kann das Wirkliche auch nur eine transzendentale Wurzel haben. Es hat darum einen tiefen Sinn, wenn der archimedische Archetyp der Maschine außerhalb der "Welt" lokalisiert ist. Die Maschine kann nämlich nicht in der Welt entstehen, weil sie ihrer Idee nach bereits zwei transzendentale Komponenten erfordert. Sie ist nämlich einerseits Seiendes, kommt also existentiell vom Sein (οὐσία) her. Sie ist aber mindestens im gleichen Grade "Information" und enthält damit eine auf Sein prinzipiell unreduzierte Komponente. Damit ist sie der empirischen Wirklichkeit grundsätzlich heterogen, weshalb die letztere keine archimedischen Maschinen hervorbringen kann, obwohl sie viel Komplizierteres aus sich entläßt, wie z.B. den Organismus. Die Idee des

88 Nur transzendental Identisches kann man metaphysische vertauschen.

studienTEXT --- version aug.´09

Organismus impliziert, daß letzterer aus einem metaphysischen Prinzip stammt. Ein Organismus ist existentiell keine totale Disjunktion, die ein vermittelndes Drittes in sich ausschließt. Er ist vielmehr eine lebendige Vermittlung seiner (relativem) Gegensätze. Das ist seine Existenzweise: ein Seiendes als Reflektion und im gleichen Grade eine Reflektion als Seiendes, gemäß der metaphysischen Identität von Reflexion und Sein zu sein. Er gehört deshalb auch ganz in die Welt und ist ein Resultat der Schöpfung. Deswegen hat die Idee wenigstens Folgerichtigkeit, wenn sie auch praktisch nicht realisierbar ist, daß man den Homunkulus und damit Leben und Bewußtsein aus dem primordialen Stoff der Welt destillieren kann. Die Aufgabe kann nicht zu groß sein. Man tut es ja nicht selber. Man schafft nur die Bedingungen dazu, und die Natur selbst, die diese Wunder schon einanal getan hat, wiederholt es dann zum zweiten Mal in der Retorte. Es ist nämlich die ganz wesentliche Eigenschaft eines "chymischen" Prozesses, daß der Mensch, der ihn einleitet, ihn nicht übersieht, und daß der essentielle Charakter des ganzen Vorganges für ihn für immer undurchsichtig bleibt. In anderen Worten: In dem Prozeß, der sich in der Retorte vollzieht, sind nicht bloß Kausalreihen, deren Ablauf man aus den Ingredientien, die man in das Gefäß getan hat, annähernd vorausberechnen kann, am endgültigen Resultat beteiligt, sondern magische Ereignisreihen, die ein Maximum von Freiheitsgraden involvieren. Man muß also der Natur das Geschäft selber überlassen. Man kann es ihr aber nur unter der Voraussetzung überlassen, wenn das Sein alle Bestandteile, die bis zum Aufbau des Bewußtseins in der Retorte notwendig sind, selbst metaphysisch in sich enthält und keine Kräfte, die aus anderen metaphysischen Wurzeln stammen, zu Hilfe rufen muß.

Die Idee des Homunkulus aber behauptet, daß man das kann. Sie ist einer der stärksten magischen Ausdrücke in den regionalen Hochkulturen dafür, daß alle Wirklichkeit aus einer metaphysischen Wurzel stammt. Die Retorte ist weiter nichts als ein Bild der existentiellen Welt, in der die Natur in langem Entwicklungsprozeß Organismen und schließlich den Menschen samt seinem denkenden Gehirn auf unbegreifliche Weise geschaffen hat.

Eine Maschine aber kann man nicht "in der Retorte" und "chymisch" produzieren. In anderen Worten: Sie kann nicht in einem unbewußten Prozeß (Naturvorgang) hergestellt werden derart, daß die "Information" erst im ontologischen Endresultat als Ausdruck der Organisations- und Konstruktionsprinzipien der Maschine erscheint. Die "Information" muß vielmehr von vornherein bekannt sein, weil sie jede Stufe des Herstellungsprozesses genau bestimmt und der Mensch kann nicht, wie im Fall des Homunkulus, den Prozeß seinen eigenen immanenten Gesetzen überlassen, weil er in jedem Stadium durch die "Information" überdeterminiert sein muß. Kurz, nur bewußte Intelligenz kann Maschinen herstellen. Das wird mit überwältigender Existenz an der primitivsten Maschine deutliche, nämlich einen einfachen Knüppel, den man unter einen Steinblock schiebt, um den letzteren wegzurollen. Her findet der Herstellungsprozeß der "Maschine" überhaupt nicht in der objektiven Außenwelt, sondern ausschließlich im Bewußtsein statt. Denn an dem Knüppel ändert sich ja physisch nichts, wenn man ihn vom Boden aufliest und dadurch zu einer Maschine macht, daß man ihn unter das zu bewegende Objekt schiebt. Die "Maschine" existiert hier überhaupt nur funktional in dem intelligenten Gebrauch, der von einen indifferenten Gegenstand gemacht wird. Wie soll man aber die Herstellung einer solchen "Maschine" der Natur überlassen können? Diese "Maschine" existiert ja nur an einem ähnlichen Ort wie der archimedische Hebel, nämlich außerhalb der objektiven Welt. Zwar nicht im Metaphysischen wie der Archetyp, aber transzendental genug in einem Sinneserlebnis eines Bewußtseins.

Dieser unaufhörliche Dualismus, der der archimedischen Idee der Maschine eigen ist, gibt derselben in den auf einer monistischen Seinsmetaphysik sich aufbauenden regionalen Hochkulturen etwas Teuflisches. In den älteren Hochkulturen wird das infolge der sehr rudimentären technischen Entwicklung nicht so sehr [be]merkbar. In voller Stärke und in nicht mißzuverstehenden Äußerungen aber tritt dieses Verdammungsurteil in der abendländischen

studienTEXT --- version aug.´09

Kultur, die bisher die Maschinentechnik am weitesten entwickelt hat, in Kraft. Die Maschine ist die Existenzform der Wirklichkeit, in der sich das Absolute nicht mit sich selbst versöhnen kann. Dieses rationalste aller existentiellen Gebilde entzieht sich dem metaphysischen Begreifen auf eine ganz rätselhafte Weise. Einerseits heißt es, die Maschine hat keine Seele, aber andererseits kann sie auch nicht unter der Kategorie bloßer physischer Existenz verstanden werden. Eine Maschine ist mehr als die bloße Summe ihrer materiellen Teile. Sie hat also doch so etwas wie eine "Seele" oder Entelechie. Im Gegensatz zur Pflanze, zum Tier und zum Menschen aber entzieht sich die Seele der Maschine jeder Verpflichtung zu metaphysischen Antworten, weil sie sich nicht ansprechen läßt.

Die menschliche Seele, die des Tieres und im Grunde genommen auch die der Pflanze sind ansprechbar, weil sie eine gemeinsame ontische Wurzel im Sein des Seienden haben und sich deshalb nur als niedere und höhere Stufe der gleichen essentiellen Existenz unterscheiden. Der Geist ist ihnen in gleicher Weise, wenn auch mit schwächeren oder intensiveren Graden der Wachheit "eingeboren". Sie alle haben gegenüber der toten Materie jene transzendentale "zweite Geburt" erlebt, von der die Geburt des Logos im Fleisch in der Gestalt Christi nur das höchste spirituelle Beispiel ist. Aber es ist stets Sein-überhaupt, das sich zweimal im Seienden (im "Fleisch") gebiert. In dieser Iteration indiziert das klassische Denken auf seine Weise, daß das absolute Sein zugleich Bewußtsein ist.

Obwohl aber die Maschine ganz wie die organisch beseelten Körper ebenfalls beides, physische Existenz und Geist, ist, gibt es keine Möglichkeit sie in die Logos-Hierarchie irgendwie einzureihen. Es fehlt ihr nämlich das "Dritte", durch das jede existentielle Wirklichkeit erst das Recht zum Eintritt in die metaphysische Geschichte der Welt erlangt; jenes geheimnisvolle Bindeglied, durch das physische Existenz und reiner Geist in Mensch, Tier und Pflanze zu einer transzendentalen Einheit verbunden sind, und das wir im Menschen das Selbst nennen. Seele ist Logos und Psyche. Die Maschine besitzt nur den ersteren, aber nicht die zweite.

Dafür gibt es einen existentiellen Grund. Während toter Stoff, Pflanze, Tier und Mensch nach klassischer Auffassung alles Projektionen des absoluten Seins in Raum und Zeit sind und in ihren Ursprüngen unmittelbar auf dasselbe zurückgehen und deshalb in der Geschichte des Absoluten beschlossen sind, ist die Maschine das Resultat einer freien Handlung des Menschen. Sie gehört deshalb in die Geschichte des Menschen und nur höchst indirekt und auf dem Umweg über die menschliche Handlung in die Metaphysik des Absoluten.[89] Als historisches Symbol der Entwicklung des Menschen und seines Bewußtseins ist sie von nicht zu übertreffender Bedeutung. In ihr wiederholt der Mensch nämlich sein eigenes reflektiertes Verhältnis zum Absoluten. In dieser Wiederholung ist er der Schöpfer und die Maschine, das Geschaffene, soll ein Bild seiner selbst sein.

Hier öffnet sich dem Geschichtsphilosophen der tiefste überhaupt mögliche Einblick in den bisherigen metaphysischen Bestand der spezifischen Geschichte des Menschen. Denn an dem Grade, in dem dem Menschen die Wiederholung seiner eigenen transzendentalen Situation in seinen Verhältnis zu dem von ihm geschaffenen Maschinen geglückt ist, kann man den gegenwärtigen historischen Stand des Verhältnisses des Menschen zum Absoluten ablesen.

Was der Mensch in der Idee der Maschine überhaupt beabsichtigt, ist ein Abbild seines existentiellen Verhältnisses zum Sein des Seienden zu geben. Was er aber in seiner Geschichte bisher faktisch erreicht hat und in der uns geläufigen Konstruktionsidee der Maschine

89 Aus diesem Grunde enthält auch die Hegelsche "Enzyklopädie" keine Philosophie der Maschine. Die letztere ist zwar objektiver Geist, aber ein solcher zweiten Grades, von dem bei Hegel nur sehr wenig die Rede ist.

studienTEXT --- version aug.'09

tatsächlich wiederholt, ist nicht das Verhältnis seiner (bewußten) Existenz zum Absoluten, wohl aber das Verhältnis seines Bewußtseins zur Transzendenz des Sein-überhaupt. Ein Teil seines Vorhabens ist ihm also geglückt. Ein wesentlicher Teil aber ist mißglückt. Aus der metaphysischen Enttäuschung über das teilweise Fehlschlagen seiner Handlungsintentionen stammt dann jenes vernichtende Urteil über den teuflischen Charakter der Maschine. Dieses Urteil ist das Oberflächensymptom, in dem sich die existentiell erfahrene, aber in den regionalen Hochkulturen nicht ins theoretische Bewußtsein gehobene Enttäuschung über ein verfehltes historisch-transzendentales Ziel in peinvoller Weise manifestiert. In der Verdammung der Maschine als ein Produkt satanischer Künste verwirft die letzte regionale Hochkultur sich selbst. Die sich hier bekundende Einstellung zu den eigenen Resultaten ist nur ein neuer Ausdruck der Erfahrung der zeitlichen Begrenztheit der realistischen Geschichte und der Verzweiflung über das unabwendbare Ende, dem jede inadäquate Realisation absoluter Bedingungen unweigerlich begegnen muß.

Es ist nur natürlich, daß in der Ablösung Amerikas von der spirituellen Tradition der östlichen Hemisphäre dieses Schuldgefühl eines nicht geglückten metaphysischen Versuches in der Geschichte des Menschen nicht mit übernommen wird. Niemand hat ein so gutes Gewissen der Maschine gegenüber wie der Amerikaner. Mehr als das, sie ist sein vorläufiger Götze, dem er mit grenzenloser Devotion begegnet. Die Gründe für das befreite Gewissen liegen auf der Hand. Man sieht von der westlichen Hemisphäre her von "außen" auf die Geschichte der regionalen Hochkulturen. Das heißt aber, daß man nicht mehr die innere Problematik der bisherigen Welthistorie sieht, sondern nur noch ihre erreichten Resultate zur Kenntnis nimmt. Das erworbene positive Resultat der altweltlichen Entwicklungen aber ist auf dem hier in Frage stehenden Gebiet, daß es dem Menschen in der Tat gelungen ist, zwar nicht seine eigene existentielle Wirklichkeit, wohl, aber sein theoretisches Bewußtsein, so wie es sich zum Absoluten verhält, in seiner archimedischen Idee der Maschine ganz adäquat abzubilden. Wir mögen in unserem täglichen empirischen Leben so viel wir wollen mit Wahrscheinlichkeitswerten, d.h. mit pseudo-mehrwertigen rationalen Beziehungen arbeiten, sobald wir uns aber vom Absoluten konfrontiert fühlen, wird unser Denken radikal zweiwertig. Für unser endliches Bewußtsein spaltet sich das Sein des Seienden, weil wir es zugleich als Subjekt denken, in sich selbst und seine Negation. D.h. es hält sich im Seienden als einfache Identität fest und wiederholt sich in Negativen als Reflexionsidentität. In diesem Sinn sind Seiendes und Negation die Bestimmungen ("Inhalte") des absoluten Seins, das zugleich Subjekt ist. Jedes endliche Bewußtsein wiederholt nun diese zweiwertige Struktur mit einem entscheidenden Unterschied. Infolge der Endlichkeit des empirischen Bewußtseins fehlt die im absoluten Bewußtsein existentielle Verbindung zwischen dem Positiven und dem Negativen als existentielle. Sie ist zwar "da", aber ihr Dasein liegt in der transzendenten Region des absoluten Seins. Empirisch ist sie nicht "da", sondern nur gedacht oder als Sinn erlebt.

Dieser nicht-existentielle Charakter des endlichen Ichs wird bei Kant in der berühmten Formel bestätigt: "Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen".[90] D.h. mein Selbst, oder Ich, tritt nur als Handlung auf. Nur diese ist "in der Welt". Das angebliche Subjekt dieser Handlung, die sogenannte synthetische Einheit der Apperzeption, aber ist "transzendental". In anderen Worten: Sie ist nichts Seiendes. Weiter in der transzendentalen Dialektik hören wir dann von Kant, daß das Ich, oder Subjekt, eine negative Idee sei.[91]

---

90 Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Anmerkung zu #25.

91 Will man ganz genau sein, so muß man diese Aussage noch mehr verdünnen, insofern als Kant die Einheit des denkenden Subjekts als eine Klasse von transzendentalen Ideen bezeichnet, Vgl. den dritten Abschnitt des ersten Buches der transzendentalen Dialektik.

Existentiell gegeben ist das menschliches Bewußtsein also in einer radikal dualistischen Weise: erstens als Bewußtseinshandlung und zweitens als positiver Bewußtseinsinhalt. Beides, die Handlung sowohl wie die Inhalte sind Seiendes und beide konstituieren zusammen die existentielle Region eines jeden endlichen Subjektes. Das Subjekt selbst aber ist an diesem existentiellen Konstitutionsvorgang unbeteiligt, es ist nichts Seiendes, sondern ein im Handlungsvollzug erlebter Sinn (oder Bedeutungszusammenhang), in dem die Handlung sich auf ihre Bewußtseinsobjekte ausrichtet. Dieser Dualismus des existentiellen Bewußtseins spiegelt sich in der klassischen Logik im Prinzip der Zweiwertigkeit wieder. Dabei charakterisiert der positive Wert stets die Objektseite des Bewußtseins, während der negative, als Tätigkeit der Negation, den Handlungsaspekt des lebendigen Subjekts im theoretischen System nachzeichnet.

Die archimedische Maschine ist eine präzise Analogie dieses Bewußtseinsschemas. Sie wiederholt diesen Dualismus erstens: in dem strikten Gegensatz von geschlossenem maschinellen System und Umwelt, und zweitens: in dem genauso radikalen Dualismus von objektiver physischer Existenz der Maschine und ideellem Konstruktionsprinzip ("Information") . Damit hat der Mensch in ihr ein genaues Abbild seiner Bewußtseinssituation in der Welt entworfen: einerseits erlebt er sich als lebendige Seele im Gegensatz zu dem ihn umgebenden Universum, andererseits aber erfährt er in sich den unüberbrückbarer Abgrund zwischen Bewußtseinshandlung (Ich-Erlebnis) und Bewußtseinsinhalt.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Mappe D

Sobald die Reflexion diese Stufe der Einsicht über sich selbst erreicht hat, tritt natürlich die Frage auf, ob alle Maschinen notwendig nach diesem metaphysischen Schema konstruiert werden müssen. Es lassen sich nämlich gegen die archimedische Konzeption der Maschine zwei prinzipielle Einwände erheben. Einmal setzt die klassische Idee der Maschine die metaphysische Ontologie der regionalen Hochkultur voraus und es ist keineswegs bewiesen, daß diese Weltanschauung imstande ist, auch für eine universale planetarische Hochkultur ein tragfähiges Fundament abzugeben; zweitens aber, selbst wenn wir diese transzendentalen Prinzipien, die der bisherigen Geschichte zugrunde liegen, auch weiterhin akzeptieren, so demonstriert doch die archimedische Idee der Maschine ganz unzweideutig, daß hier nur das Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zur Welt und Wirklichkeit (resp. dem Absoluten), nicht aber das der existentiellen Situation des Menschen innerhalb des Seins wiederholt worden ist. Die Enttäuschung des Menschen angesichts seiner technischen Resultate und ihre metaphysische Verwerfung zeigt jedenfalls deutlich, daß eine Abbildung jener existentiellen Situation und nicht bloß eines Bewußtseinsverhältnisses intendiert worden war.

Damit aber wird die Verlockung unwiderstehlich, sich die neue Frage vorzulegen: Ist es möglich, Maschinen zu konstruieren, die dieses Ziel nicht verfehlen und in denen der Mensch sein existentielles Verhältnis zur Wirklichkeit, resp. zum Absoluten, voll wiederholt? In den kybernetischen Theorien und in der Konzeption des *mechanical brain* ist diese Frage impliziert bejahrt worden. Die Idee des *mechanical brain* ist die Idee der trans-klassischen Maschine. Das ist den Autoren der neuen Theorien keinesfalls bewußt. Im Gegenteil, es ist ein äußerst unmetaphysischer Menschentyp, der auf diesem wissenschaftlichen Gebiet beschäftigt ist. Seine sehr vorläufige Qualifikation ist, daß er bestenfalls nur noch belanglose Fragmente von dem besitzt, was man in der östlichen Hemisphäre "Seele" nennt. Aber das befähigt ihn, wenigstens in dem gegenwärtigen sehr primitiven Stadium der Entwicklung dieser neuen Gedankengänge, besonders gut, einen *mechanical brain* genau nach dem Bilde zu entwerfen. Das, was der durchschnittliche amerikanische Mathematiker und Physiker als Seele benutzt, ist ganz sicher mechanisch konstruierbar.

Dieser Satz enthält wenig Ironie und vor allem kann er in diesem Zusammenhang gar nicht als ein abschätziges Urteil gemeint sein. Aber es ist evident, daß ein Auflösung der seelischen Substanz des klassischen Menschen in recht erheblichem Maße vorausgegangen sein muß, ehe solche neue Ideen konzipiert werden können. Die Aufgabe kann unter den heutigen historischen Bedingungen nur von einer sehr abstrakten und leeren Intelligenz, die sich vor dem Einbrechen irrationaler Motive in den Bewußtseinsraum ziemlich sicher weiß, als praktische wissenschaftliche Möglichkeit ins Auge gefaßt werden; und sie setzt voraus, daß kein Zweifel die naive Überzeugung trübt, daß das jämmerliche Gerippe der asiatisch-europäisch-afrikanischen Seele, daß der Einwanderer in die neue Welt in der zweiten und dritten Generation noch übrig behalten hat, wirklich alles ist, was in der bisherigen Geschichte des Menschen je unter diesem Terminus verstanden worden ist. Unwissenheit resultiert sehr oft in Mut. Das gilt auch für die Wissenschaft. Jedenfalls wird die technische Komplexität des Problems, auch nur ein winziges Systemfragment der einfachen aristotelischen Logik als *mechanical brain* zu konstruieren, heute noch sehr unterschätzt.

Die seelische Entleerung von altweltlicher Spiritualität, die in dem Menschen der westlichen Hemisphäre vor sich geht, schafft nicht nur psychologisch günstige Vorbedingungen für solche sehr neuen Theorien; sie schafft überdies, und das ist unvergleichlich viel wichtiger, Platz für die Entwicklung originaler transklassischer metaphysischer Impulse und Bewußtseinshaltungen. Die generelle Einstellung des Amerikaners zur Maschine ist ein deutliches Zeichen, daß sich hier etwas sehr Grundsätzliches vorbereitet.

studienTEXT --- version aug.´09

Eine Idee ist jedenfalls schon da, und Wiener hat sie in lapidarer Form ausgesprochen, wenn er sagt: "Information is information, not matter or energy" (Wiener). Die metaphysischen Konsequenzen einer solchen Behauptung, die vorerst auf rein technischem Gebiet gemacht worden ist, liegen für den Amerikaner noch in sehr weiter Ferne. Sie werden heute erst von sehr wenigen geahnt, weil die ihnen korrespondierenden konkreten seelischen Erlebnisse des Individuums noch nirgends in allgemein-verbindlicher Form aufgetreten sind. Wir kennen den metaphysische Hintergrund der Wienerischen Behauptung bereits. Es ist die höchst folgenreiche These, daß Wirklichkeit nicht aus einer solitären Grundkategorie, nämlich dem Sein des Seienden allein begriffen kann; und daß zum Verständnis mindestens zwei (vielleicht auch mehr!) metaphysische-primordial gleichwertige Wurzeln angenommen werden müssen, derart, daß sowohl das Sein des Seienden wie jene zweite Wurzel nur "Momente" am vollen reellen Umfang des Absoluten sind. Eine solche Vermutung macht es dem Bewußtsein aber unmöglich, das Absolute noch als absolutes Sein zu erleben.

Alle metaphysischen Bewußtseinszustände, die in dem geschichtlichen Bereich der regionalen Hochkulturen auftreten, haben diesen ontologischen Akzent, der sich in einer sehr bestimmten historischen Verhaltensweise ausspricht. Wenn nämlich alle Wirklichkeit, wie sie die klassische Ontologie lehrt, aus einer einzigen metaphysischen Wurzel stammt, dann ist alles Dasein in der Welt sich selber erst dann adäquat, wenn es vom letzten existentiellen Widerspruch gereinigt ist und den Zustand einer vollkommenen Harmonisierung erreicht hat. Jeder Widerspruch im Dasein bedeutet, daß an der Stelle, wo derselbe auftritt, das Sein noch nicht seinen vollen Existenzcharakter erreicht hat, und daß die ihm inhärenten Möglichkeiten noch brachliegen. Zu sagen, daß alle Wirklichkeit nur eine metaphysische Wurzel hat, ist nur eine transzendental orientierte Ausdrucksform für die andere, ihr gleichwertige, daß das Dasein, wenn es sich in den ihm ganz gemäßen substantiellen Formen ausdrückt, sich nirgends selbst widersprechen kann, und die innere Einheit seiner transzendenten Wurzel in sich noch einmal wiederholen muß. Alles Dasein, das sich metaphysisch realisiert weiß, ist spirituell geordnet und [voll] innere Harmonie. Es reflektiert die "Musik der Sphären", von der Kepler und Goethe träumten.

Der Gedanke, daß die Wirklichkeit eine metaphysische Harmonie realisiert oder realisieren soll, ist das transzendentale Grundmotiv alles geistigen Lebens in regionalen Hochkulturen. Es dominiert das chinesische weltanschauliche Denken[92] ebenso wie das indische[93] und gleicherweise zieht es sich wie ein roter Faden durch das antike griechisch-römische und abendländische Denken. Heraklit, Pythagoras, Bruno, Shaftesbury und Leibniz repräsentieren hier einige Stufen dieses harmonischen Denkens. Darüber hinaus aber legt jedes ontologische Systeme von Plato bis Hegel Zeugnis von diesem unerschütterlichen Glauben ab, daß die Welt, weil sie aus einer metaphysischen Wurzel stammt, auch eine innere harmonische Ordnung repräsentieren müsse. "System" bedeutet formal nichts weiter als durchgängige Widerspruchsfreiheit eines Ganzen.

Eine historische Konsequenz dieses metaphysischen Glaubens der östlichen Hochkulturen ist das dort sich frei entwickelnde utopische Denken, wie wir es in Platos "Staat", Bacons "Nova Atlantis", der "Utopia" des Thomas Morus und dem Campanellaschen "Sonnenstaat" finden. Wenn nämlich die Wirklichkeit, metaphysisch gesehen, eine Harmonie oder ein System darstellt, dann ist es die transzendentale Aufgabe des Menschen in der Geschichte, alle Widersprüche, denen er in der Existenz empirisch begegnet, auszurotten, weil sie das sichtbare Zeichen dafür sind, daß die innere widerspruchsfreie Einheit des Seins des Seienden nicht adäquat abgebildet worden ist. Es ist aber der letzte Sinn aller Geschichte, diese Abbildung zu

---

92 Vrgl. J.J.M. de Groot, *Universismus*, Bln. 1918

93 In Indien tritt dieses Motiv in der Lehre vom "Dharma" der Welt und dem ihm genau korrespondierenden "Karma" des Individuums auf.

vollenden. Das meint St. Augustin, wenn er von der *civitas dei* spricht, die das immanente Ziel aller Weiterentwicklung ist.

Die empirische Existenz, von der sich der Mensch konfrontiert sieht, ist ein einziger, nicht enden wollender Widerspruch. Sie ist bloßes Seiendes, aber nicht Sein. In anderen Worten: Sie ist metaphysisch nur aufgegeben, aber nirgends realisiert. Sie ist jener Acker, zu dem anläßlich der Austreibung aus dem Paradies die Rede ist. Jener Acker, der Dornen und Disteln trägt, und auf dem der Mensch in der Geschichte im Schweiße seines Angesichts sein Brot essen soll. Jede Furche des Feldes, über das der Mensch seine Pflugschar ziehen soll, ist verflucht. Und der Fluch ist ein existentieller Widerspruch alles empirischen Daseins. Das Absolute aber kennt keine Widersprüche, sie nur sind das Gift, an dem die zeitliche Welt zugrunde geht. Damit aber ist dem Individuum in der Weltgeschichte seine transzendentale Aufgabe kategorisch vorgezeigt: was sein Schicksal von ihm verlangt, ist die existentiell-widerspruchsfreie Realisation der Welt im Bilde des ontologischen Systems. Das historische Denken der regionalen Hochkulturen ist damit wesentlich utopisch.

Der Zweck der vorangehenden Bemerkungen war, dem Leser ein Gefühl davon zu vermitteln, daß wir vor einer radikalen Änderung des Klimas der Weltgeschichte stehen, wenn wir annehmen, daß der Glaube an die ontologische Seinsmetaphysik im Verschwinden begriffen ist und daß eine weitere Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins des Menschen auf dem Boden des Themas "absolutes Sein" keine neuen seelischen Möglichkeiten mehr birgt.

Ein existentielles Lebensbewußtsein, das von der primordialen Voraussetzung ausgeht, daß unsere konkrete Wirklichkeit aus mehr als einer autonomen metaphysischen Wurzel stammt, kann unmöglich seine Aufgabe in der Geschichte dahingehend interpretieren, daß es seine religiös-ethische Pflicht ist, den permanenten Widerspruch aus dem Dasein zu beseitigen. Derselbe ist ja jetzt nicht mehr Ausdruck eines Abfalls vom Absoluten, sondern vielmehr ein untrügliches Zeichen transzendentaler Offenbarung im Empirischen. Aus einem Schleier, der das an sich seiende Wesen des endgültig Realen eifersüchtig verhüllt, wird der Widerspruch jetzt zu einem unmittelbaren Ausdruck der Wahrheit, der die Essenz der Ewigkeit auf irdischer Ebene in konzentrierter Echtheit treu wiederholt. Damit kommt eine Umschaffung des geschichtlichen Daseins im Sinn einer utopischen *civitas dei* nicht mehr in Frage. Der Mythos von der Austreibung aus dem Paradies verliert seinen ursprünglichen Sinn und mit ihm fällt die Unterscheidung von höherem und niederem Rang verschiedener Seinszustände. Der neue Sinn der Geschichte ist jetzt nicht mehr, die Existenz metaphysisch zu verbessern, sondern vielmehr sie transzendental zu verwandeln.

Für dieses neue Bewußtsein ist das Absolute im Empirischen voll gegeben. Es braucht als solches nicht erst realisiert zu werden. Für den klassischen Menschen war das Absolute nur transzendental mit sich identisch. Alle seine Verwandlungen waren historische Vordergrundsmaskeraden, von denen die ewige Substanz unberührt blieb. Wenn das transklassische Weltgefühl aber an mehr als eine metaphysische Wurzel der Wirklichkeit glaubt, dann tritt notwendig an die Stelle der alten utopischen Idee der Weltverbesserung die der transzendentale Metamorphose des existenziellen Daseins. Man kann die Welt zwar metaphysisch nicht verbessern, weil nichts zum Verbessern da ist, aber man kann sie transzendental verwandeln. So wie die Welt sich unmittelbar dem Bewußtsein präsentiert, deckt das Sein die zweite metaphysische Komponente völlig ab. Wie wir bereits früher bemerkten: für das sich entwickelnde existentielle Bewußtsein der westlichen Hemisphäre ist die Wirklichkeit in sehr wesentlicher Beziehung unsichtbar. Die weltgeschichtliche Epoche der regionalen Hochkulturen hatte die große Aufgabe, den Blick auf die erste Komponente, unter Ausschluß von allen Anderen, freizulegen und das erste metaphysische Thema des Menschen: das Sein-überhaupt, historisch zu entwickeln. Das ist geschehen und es ist längst auch von anderer Seite her bemerkt worden, daß zu diesem Thema kaum mehr etwas zu sagen übrig bleibt (Nietzsche). Es wird die Aufgabe einer allgemeinen, planetarischen Hochkultur sein,

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

diesem ersten metaphysischem Motiv menschlichen Bewußtseins ein zweites folgen zu lassen. Die Welt enthält metaphysisch nicht nur "Sein". Sie umfaßt außerdem "Information". Dieser letzte, ganz technische und empirisch orientierte Ausdruck aus dem Bereich der kybernetischen Theorien aber deutet bereits an, daß die zweite Wirklichkeitskomponente von der ersten, der klassischen, heute noch immer abgedeckt ist. "Information" als "Information" ist nichts, was seine eigenen metaphysischen Chiffren enthielte. Der kybernetische Terminus weist nur auf eine zweite metaphysische Region neben dem Sein des Seienden hin, aber er repräsentiert diese Region nicht selber. Es ist im Gegenteil eine sehr wesentliche transzendentale Eigenschaft der zweiten metaphysischen Wurzel und ihres Chiffreraumes, daß sie der Sichtbarkeit Widerstand leistet. Damit ergibt sich als metaphysisches Ziel für die nächste Geschichtsepoche des Menschen die Aufgabe, diesen Widerstand zu brechen und die Wirklichkeit so zu verwandeln, daß jene zweite primordiale Komponente aller konkreten Existenz so sichtbar wird, wie es das reine Sein durch die Bemühungen der regionalen Hochkulturen endlich und schließlich geworden ist. Ein solches Ziel impliziert aber nichts mehr und nichts weniger als eine transzendentale Metamorphose der gesamten geschichtlichen Existenz des Menschen. Nietzsche drückt das – in merkwürdig schwacher Formulierung – aus, wenn er von der Umwertung aller Werte spricht.

Weiter oben haben wir bereits festgestellt, daß "Information", jenes erste Symptom der zweiten metaphysischen Wurzel, am reinen unmittelbaren Sein überhaupt nicht ablesbar ist. Das Sein spricht nur für sich selber! Das ist eine der Lehren, die man aus einem existentiellen Verständnis der aristotelischen Logik ziehen kann. Die Symptome, die das Vorhandensein der neuen primordialen Komponente der Wirklichkeit anzeigen, werden erst dort deutlich, wo wir uns soweit, wie es die bisherige Geschichte des Menschen überhaupt erlaubt, durch die Entwicklung des Bewußtseins von dem unmittelbaren, in sich bewußtlosen Seinszusammenhang distanziert haben; d.h. im selbstbewußten Ich der Person. Dies ist der einzige metaphysische Ort in der Welt, wo beide autonomen Wurzeln der Wirklichkeit in annähernd gleicher Stärke sich manifestieren, sich in einem einfachen Gegensatz auseinandersetzen und deshalb die transzendentale Struktur der Wirklichkeit für den Blick auf die Essenz der Welt am ehesten durchsichtig und verständlich machen.

Nicht am Sein-überhaupt, am Ich überhaupt entzündet sich das neue Denken. Und nicht mit der Mechanik, sondern mit der Psycho-Mechanik beginnt deshalb die neue Technik. Der *mechanical brain* ist aber, wenn wir von allen psycho-logischen Vorurteilen der Ära der klassischen, einthematischen Metaphysik absehen, nichts weiter als eine Maschine, in der die Idee, daß alle Existenz zwei primordiale Komponenten enthält, konsequent durchgeführt wird. Von jetzt ab ist nicht mehr die menschliche Hand das Vorbild der Maschine. An ihre Stelle tritt das menschliche Gehirn. Wer sich der vollen Konsequenzen dieses technischen Frontwechsels auf dieser Stufe unserer Erörterungen bereits inne geworden ist, dem dürfte jetzt deutlich werden, wie groß der geistige Abstand der kommenden dritten Weltepoche von der in ihren letzten Stadien befindlichen zweiten sein muß. Der *mechanical brain* ist nämlich nicht eine neue Maschine neben den vielen alten vom archimedischen Typ, sondern es ist ein ganz genereller neuer Maschinentyp, der den alten endgültig ablöst und historisch überholt. Es wird also in einer neuen Hochkultur auf drittem historischen Niveau nicht neben unserer gewohnten Maschinen "auch" so etwas wie *mechanical brain* geben. Es wird vielmehr nur die letzteren geben, da, wie jeder Kenner kybernetischer Theorien weiß, die Funktionen der archimedischen Maschine von dem neuen Maschinentyp ohne die geringsten technischen Schwierigkeiten mit übernommen werden können.

Jetzt ist es endlich an der Zeit, die generelle Konstruktionsidee des *mechanical brain* im Kontrast zur archimedischen Maschine zu entwickeln. Dazu muß einleitend bemerkt werden, daß jene technischen Gebilde, die heute in den USA unter diesem Namen existieren, höchst unbeholfene erste Anfänge sind, die die intendierte maschinelle Idee auch nicht einmal in erster Annäherung erreichen. Sie sind nichts weiter als mobilisierte Rechenmaschinen alten

studienTEXT --- version aug.´09

Stils, und in sehr wesentlicher Hinsicht noch von archimedischer Struktur. Man darf nicht vergessen, sie sind noch mit dem theoretischen Wissen, daß der geistigen Atmosphäre der regionalen Hochkulturen angehören, gebaut worden. Und sie nähern sich dem reinen Typ der trans-archimedischen Maschine ebenso, wie die antike Exhaustionsmethode der modernen Infinitesimalrechnung. Sie sind Antizipationen eines Kommenden, und nicht mehr. Es scheint so, als ob gewisse Kulturen, sobald sie ihren eigenen Höhepunkt überschritten haben, sich selbst historisch zu transzendieren beginnen und in Träumen, Wunschphantasien und spekulativen Entwürfen etwas von der geschichtlichen Realität, die nach ihnen kommt, in Sehnsuchtsprojektionen vorwegnehmen. Das läßt sich sehr gut an dem Verhältnis der Antike zur faustischen Kultur beobachten. Es scheint aber in noch höherem Grade von der abendländischen Zivilisation im Hinblick auf die kommende Geschichtsepoche zu gelten. Im Grunde genommen ist die ganze Elektromechanik seit Maxwell eine Antizipation einer neuen transklassischen naturwissenschaftlichen Technik eines künftigen Zeitalters. Die logischen und physikalischen Antinomien, die sich in der Quantentheorie und in der Atomphysik ganz generell entwickelt haben, sind nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß hier eine neue Wirklichkeitsdimension berührt worden ist, die mit klassischen Denk- und Experimentalmethoden gerade noch von außen abgetastet werden kann, in die aber mit den wissenschaftlichen Mittel, die die regionalen Hochkulturen zur Verfügung stellen können, nicht wirklich einzudringen fähig ist. Was auf diesem Gebiet heute geleistet wird und was die kritiklose Bewunderung urteilsloser Zeitgenossen hervorruft, wird in den Augen der Wissenschaftler einer kommenden transklassischen Geschichtsepoche (aus einem Rückblick einer kommenden transklassischen Geschichtsepoche wird man in dieser Phase) nichts als ein hilfloses Herumtölpeln in einer Wissensregion sein, für die dem Angehörigen der bisher historischen Entwicklungsstufen des Menschen alle apriorischen geistige Voraussetzungen fehlen. Plutonium- und Wasserstoffbomben sind keineswegs imponierende intellektuelle Leistungen. Auch ein Wilder, der sich in einem Laboratorium verirrt, kann in kurzer Zeit lernen, daß man sich mit gewissen Flüssigkeiten verbrennt und das andere sehr dafür geeignet sind, die persönlichen Feinde, die er hat, zu vergiften. Eine solche erfolgreiche Anwendung chemischer Reaktionen aber macht den Eindringling noch lange nicht zum Chemiker.

Ganz zweifellos aber liegt die kulturhistorische Bedeutung der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation und anderer praradoxer theoretischer Situationen in der heutigen Fundamentalphysik darin, daß man endlich und schließlich eine letzte Grenze erreicht hat, bis an die die von der klassischen Metaphysik und Ontologie zur Verfügung gestellten Denkmittel den Menschen zu tragen fähig sind. An dieser Grenze wird jetzt die Sicht auf ein naturwissenschaftliches Jenseits frei, wo neue, bisher nicht dagewesene metaphysische Fragestellungen den Wissensdrang geistig frisch orientieren und ihm neue kategoriale Denkmittel an die Hand geben müssen. Die heutige Atomphysik aber ist nichts weiter als ein letzten Endes spirituell fruchtloser Versuch, in diese transklassische Region mit klassischen Denkmittel einzudringen, wobei man letztere opportunistisch modifiziert hat.

Speziell auf die militärischen Resultate der Atomforschung lassen sich die Spittelerschen Verse anwenden:

> "Das ist aber der Tiefsinn der Natur:
> Wenn einer bloß ein Gas, von dem er nicht die Spur
> versteht, mit einem anderen, das er auch nicht kennt,
> zusammenmelkt – paß auf, lauf fort; es springt, es brennt."
> (Olympischer Frühling II, 12)

Die heute in der Atomphysik erzielten Resultate stehen in keinem systematischen Verhältnis mehr zu den aufgewandten Denkmittel. Der Opportunismus aber ist – auch wenn er unter dem hochtrabenden Namen "logischer Empirismus" auftritt –, ein sehr zweifelhaftes Erkenntnismittel, und die erreichten Resultate sind deshalb von einer systematischen

studienTEXT --- version aug.´09

Zufälligkeit, die das genaue Ebenbild der zufälligen Entdeckungen ist, die in der Alchemie gemacht worden sind. Die Ergebnisse können sozial nicht mehr integriert werden. ... Aus Mangel an theoretischen Motiven wird sich die Atomphysik totlaufen.[94] Die nach-Maxwellsche Physik wird in einem historischen Rückblick von einer dritten weltgeschichtlichen Epoche auf die zweite als einer konfusen und abortiven Antizipation der transklassischen Naturwissenschaft der planetarischen Existenz des Menschen betrachtet werden.

Vor dieser historischen Perspektive ist die amerikanische Idee eines *mechanical brain* zu betrachten. Nur die generelle Konzeption ist transklassisch. Die ausgeführte Konzeption ist noch mit klassischen Mitteln und altweltlichen Ingenieursmethoden realisiert.

Ihr Vorbild ist das menschliche Gehirn, also eine statistische Maschine interpretiert. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Gehirn ein Mechanismus, der aber grundsätzlich von der archimedischen Maschine abweicht. Die letzteren werden von einem Operator bedient (kein Hebel drückt sich "von selbst nieder) und kennen deshalb zwei Zustände "Arbeit" und "Ruhe". Der Operator ist notwendig, weil die archimedische Maschine ein geschlossenes System ist, das von dem sie umgebenden Naturzusammenhang isoliert ist. Es gehört eine außermaschinelle Aktivität dazu – die relativ zum Zweck der Maschine reine Willkür ist – um sie auf die Umgebung anzuwenden. Folglich hat die klassische Maschine einen positiven und einen negativen Operationszustand.

Das Gehirn aber repräsentiert eine Maschine, die in einem sie umgebenden Weltzustand konstruktiv eingebaut ist. D.h. es hat keinen außer ihm lokalisierten Operator, der zwischen ihm und der Welt vermittelt. Es ist infolgedessen dauernd in einem positiv-operativen Zustand. Sein einziger "Operator" ist das "maschinell" zu bearbeitende Objekt selbst, das durch seine "Reize" die "Maschine" in permanenter Tätigkeit hält. Zwischen Maschine und Umwelt existiert ein dauernder funktioneller Wirkungszusammenhang, der nur dann aufhören kann, wenn entweder die "Welt" der Maschine (d.h. der Weltzustand, für den er entworfen ist) sich in Nichts auflöst, oder aber die Apparatur selbst zusammenbricht.

In dem Verhältnis zwischen archimedischer Maschine und Umwelt hat nur der Operator "Seele". D.h. nur er ist zu spontaner Aktivität fähig, die sich immer auf die prinzipielle Entscheidung reduziert: soll die Maschine laufen oder nicht! Diese Entscheidung aber ist in das Gehirn, resp. Die nach seinem Modell gebaute trans-archimedischen Maschine, direkt eingebaut. Letztere ist in einer steten Bereitschaft, auf die Umwelt zu reagieren und entscheidet aufgrund ihrer Konstruktion "selbst", ob ein eintreffender "Reiz" ignoriert oder verarbeitet wird. Ein primitives Beispiel einer solchen "denkenden" Maschine ist ein Typ einer Verkehrsampel, die an einigen verkehrsreichen Straßenkreuzungen in den USA aufgehängt ist. Diese Ampel ist so konstruiert, daß sie den Verkehr ganz nach seinen jeweiligen Bedürfnissen regelt. Der Lichtwechsel vollzieht sich nicht in regelmäßigen Intervallen. Die Maschine "beobachtet" vielmehr durch optische Linsen den Verkehr und "entscheidet" auf Grund der wechselnden Verkehrsdichte, in welcher Richtung die Fahrt freizugeben ist. In einer speziellen solchen Ampel die dem Verfasser bekannt ist, ist sogar noch ein besonderes Relais eingebaut, das dafür sorgt, daß ein Fahrer, der sich der Kreuzung mit mehr als der erlaubten Höchstgeschwindigkeit näherte dafür bestraft wird. Der Verkehrsrobot schaltet dann sofort auf "Rot" und läßt den eiligen Autolenker extra lange warten. Diese Ampeln haben sich übrigens nicht allgemein durchgesetzt, weil sie nicht "intelligent" genug sind. Ist der Verkehr in beiden Richtungen gleich stark, wird der Robot "nervös" und wechselt "unentschlossen" in Sekundenabständen zwischen "Rot" und "Grün", ohne sich für eine Farbe zu "entscheiden". Außerdem sind Apparate nicht "klug" genug, zwischen öffentlichen Verkehrsmitteln, die die Vorfahrt haben und den privaten Fahrzeugen einen Unterschied zu "sehen". Selbstverständlich

---

94 Auf diese Gefahr ist kürzlich in einer Rede von Karl Compton in den USA aufmerksam gemacht worden.

könnte man solche "Fähigkeiten" auch noch in sie hineinkonstruieren; sie werden dann aber zu unhandlich und zu teuer. Trotzdem geben diese Ampeln in primitiver Weise eine Vorahnung einer Grundeigenschaft der nicht-archimedischen Maschine. Sie sind in ihre Umgebung hineinkonstruiert, operieren sich selbst, haben Spontaneität und eine gewisse "Intelligenz", die sie befähigt, die Fahrzeuge an einer Kreuzung "abzuzählen", die Ziffern zu "vergleichen" und damit eine "Entscheidung" zu treffen.

Worin liegt nun, fragen wir jetzt, der wesentliche Unterschied zwischen einem solchen Verkehrsrobot und dem menschlichen Gehirn vom konstruktiven Gesichtspunkt aus? Eine befriedigende Antwort auf eine solche Frage ist nur dann möglich, wenn man sich von vornherein darüber klar ist, daß eine bestimmte Antwort nicht gegeben werden darf, weil sie reine unverdünnte Mythologie ist. Man darf nämlich nicht einfach sagen: in die Verkehrsampel introjizieren wir die Seele bloß, während das Gehirn von einem wirklichen Ich belebt wird. Statt eine semantisch sinnvolle Auskunft zu geben, wird das Problem damit nämlich nur auf die neue Fragestellung abgeschoben: Was ist ein "Ich"? Wir geben hingegen eine sinnvolle Antwort, wenn wir sagen, daß ein Verkehrsrobot in einen äußerst begrenzten Wirklichkeitsausschnitt hineinkonstruiert ist. Relativ zu solch einen Ausschnitt reagiert er vernünftig und innerhalb der Reizwelt dieses Realitätssektors ist er zu einer Aktivität fähig, die man insofern "Handlung" nennen darf, als sie relativ zu ihrer korrespondierenden Umwelt einen Bedeutungsgehalt besitzt.

Der fundamentale Unterschied zum menschlichen Gehirn liegt dann darin, daß letzteres nicht auf einen limitierten Wirklichkeitssektor hin konstruiert ist, sondern daß die Umwelt, die seiner Organisation korrespondiert "die ganze Welt" ist. Das heißt, Gehirntätigkeit und Umwelt bilden einen geschlossenen Reflexionszirkel, in den "von außen her" nichts eintreten kann. Die universale Geschlossenheit dieses Zirkels ist es, die wir unter dem mythologischen Begriff "Seele" subsumieren. Im Fall des Verkehrsrobot sind Eingriffe aus der Außenwelt möglich. Der Verkehrsingenieur kann z.B. den Robot still legen, indem er den elektrischen Strom, der die Apparatur betreibt, abschaltet. Dies ist ein Einfluß aus demjenigen Teil der Außenwelt, der in den funktionalen Zusammenhang zwischen dem Robot und seiner spezifischen Umwelt nicht mit eingeschlossen ist. Dieser Eingriff ist deshalb für die Konstruktion des Verkehrsreglers nicht "erlebbar". Unter Seele aber verstehen wir das Prinzip der prinzipiellen Erlebbarkeit der ganzen Welt. Es kann für dieselbe nichts in der Welt geben, das nicht grundsätzlich erlebbar ist. Ein unerlebbares Weltdatum ist ein Widerspruch in sich selbst, denn "Welt" und "Erlebbarkeit" sind absolut äquivalente Begriffe.

Seele, Ich oder Selbstbewußtsein können dann von diesem Gesichtspunkt her auf zweierlei Weise definiert werden. Wir können nämlich erstens sagen, daß wir unter "Seele" jenes Organisationsprinzip des Bewußtseins (und physiologisch des Gehirns) verstehen, welches das letztere in prinzipielle Korrespondenz zur ganzen Welt setzt. Weiterhin ist "Seele" aber auch das faktische Erlebnis jenes absoluten und totalen Korrespondenzverhältnisses als das einzigen möglichen Bewußtseinsinhaltes, der nicht "selbst" in der Welt ist. Jenes unmittelbare Korrespondenzverhältnis ist das, was wir gewöhnlich als Bewußtsein bezeichnen, während das Erlebnis des Korrespondenzverhältnisses dasjenige ist, das wir meinen, wenn wir von Selbstbewußtsein sprechen.

Aus Gründen, die eng mit der Strukturtheorie der Reflexion zusammenhängen und auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, ist es unmöglich (was ohnehin jedermann evident ist), daß ein limitiertes Korrespondenzverhältnis einer selbsttätigen Maschine zu einem begrenzten Wirklichkeitsausschnitt jemals selbst das Objekt eines Erlebnisses der betreffenden Apparatur werden kann. Eine Maschine kann nicht auf sich selbst und ihr Verhältnis zu ihrer spezifischen Umwelt reagieren. D.h., sie hat kein Bewußtsein von sich selbst. Im Fall des Verkehrsrobot kann man nicht einmal davon sprechen, daß hier eine Bewußtseinsanalogie konstruiert worden ist. Denn der letztere besitzt weder Gedächtnis noch Lernfähigkeit.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Zu einem lebendigen Bewußtsein gehört aber zweierlei: einmal ein Korrespondenzverhältnis zwischen dem "Subjekt" und der ganzen Welt, und zweitens ein Erlebnis dieses Korrespondenzverhältnisses als eines besonderen und einzigartigen Bewußtseinsinhaltes neben, oder besser, jenseits des Welterlebnisses. Die Frage ist nun: Läßt sich eine dieser Bedingungen als *mechanical brain* konstruieren? Sie kann für das universelle Erlebnisdatum, in dem die Maschine auf sich selbst reflektiert, von vorneherein verneint werden. Es handelt sich um eine prinzipielle Unmöglichkeit; und es kann deduktiv gezeigt werden, daß die Aufgabe die theoretische Struktur einer "transfiniten logischen Paradoxie hat".[95]

Ein ganz andersartiges Problem aber begegnet dem Konstrukteur, wenn es sich ausschließlich darum handelt, einen *mechanical brain* zu entwickeln, der nicht wie der Verkehrsrobot in Korrespondenz zu einem begrenzten Wirklichkeitsausschnitt konstruiert ist, sondern der in einem umkehrbar eindeutigen Relationsverhältnis zur ganzen Welt steht. Diese Aufgabe impliziert keinem logischen Widerspruch und die Konstruktionspläne für eine solche Maschine sind deshalb mathematisch grundsätzlich möglich. Es mag sein, daß die Aufgabe für immer praktisch technisch zu umfangreich ist, und daß man sich in den reellen Ausführungen deshalb freiwillig engere Grenzen setzt; das ist hier jedoch ohne Belang, wie wir sehen werden, als solche technischen Reduktionen keineswegs den prinzipiellen, also potentiellen Umfang des Korrespondenzverhältnisses zu betreffen brauchen, sondern sich nur auf die aktuelle Quantität von Bewußtseinsdaten zu beziehen haben. Die technische Komplikation einer solchen Maschine wird nämlich nicht von der Universalität der Erlebnisse, die in ihr auftreten, sondern von der Zahl der Subkategorien, die unterhalb der Universalien auftreten, bestimmt.

Die Aufgabe, ein solches universales Korrespondenzverhältnis zu konstruieren, läuft darauf hinaus, eine Maschine zu konstruieren, deren Mechanismus in erster Linie durch die klassischen Axiome der Identität, des verbotenen Widerspruch und des ausgeschlossenen Dritten reguliert wird.[96] Ein *mechanical brain*, der auf der Basis dieser fundamentalen

---

95 Technisch wirkt sich das in der Weise aus, daß eine solche Maschine nie fertig gebaut werden kann, weil ihre Konstruktion den Regeln der Russelschen Typentheorie unterliegt. Wenn wir die trans-archimedische Maschine eine Maschine erster Ordnung nennen wollen, dann müßte, um die obige Forderung zu erfüllen, diese Maschine ein Bestandteil eines neuen Maschinentyps zweiter Ordnung sein. Dieser seinerseits ein Bestandteil eines Typs dritter Ordnung. Letzterer wäre ein Teil einer Maschine vierter Ordnung usw. Die Hierarchie der Maschinentypen schreitet dabei zu beliebig hohen Ordnungen fort, ohne daß diesem Progreß je ein Ende gesetzt werden kann.

96 Eine Anmerkung für den Fachmann: Die bisher gebauten elektrischen Komputiermaschinen erfüllen diese Bedingung nicht. Soweit sie denken (und nicht rechnen), betätigt sich ihr Mechanismus nicht nach den Prinzipien der klassischen Axiomatik, sondern gemäß den Grundgesetzen der Booleschen Algebra. Hierzu bemerkt Wiener (A.a.O., p,138 f.): "While there are many algorithms which might be used ..., the simplest of these is known as the algebra par excellence, or the Boolean algebra," Demgemäß treten die klassischen Axiome in einer solchen Mechanismus als abgeleitete Folgesätze auf. Der Satz der Identität kann dabei gemäß den drei symmetrischen Fregekonstanten drei verschiedene symbolische Formen haben, Es sind dies die Formeln:

$$a \equiv a$$
$$a \cdot a \equiv a$$
$$a \vee a \equiv a$$

(Dagegen ist die Formel "$a \rightarrow a \equiv a$" eins synthetischer Ausdruck, der sowohl wahr wie falsch sein kann.) Der Satz vom verbotenen Widerspruch hat dann die folgende Gestalt:

$$\sim (a \cdot \sim a) \equiv 1$$

und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten schreiben wir:

$$a \vee \sim a \equiv 1$$

Es ist ersichtlich, daß eine Maschine, in der diese Grundsätze in solcher abgeleiteten Form auftreten, nicht als Bewußtseinsanalogie konstruiert sein kann. Erstens gehören die obigen Formeln überhaupt nur dem Aussagenkalkül an. Für den Prädikatenkalkül sind sie irrelevant, da "a" einen unanalysierten Satz repräsentiert. Und zweitens wird der Aussagenkalkül von dem folgenden Axiomensystem bestimmt:

$$a \vee a \rightarrow a$$
$$a \rightarrow a \vee b$$

studienTEXT --- version aug.´09

Grundsätze konstruiert ist, besäße in der Tat ein universales Korespondenzverhältnis zur ganzen (objektiven) Welt. Die drei erwähnten Axiome definieren nämlich nichts anderes als die generellste Struktur des Sinns, 'Sinn überhaupt'. Das bedeutet aber, daß absolut nichts in der Welt auftreten kann, das nicht innerhalb dieses theoretischen Rahmens erlebbar ist.

Der axiomatische Satz der Identität stellt nämlich fest, daß der Erlebnissinn "Sein" bedeutet, daß alles, was seiend (objektiv) in der Welt ist und ebenso die (objektive) Welt als Inbegriff alles Seienden, mit sich selbst identisch ist. D.h. ihr Sein und die Eigenschaften, in denen sich dasselbe realisiert, fallen völlig zusammen. Wenn die Welt aber mit sich selbst identisch ist, dann hat sie diese Eigenschaft der Identität, und es ist unmöglich, daß sie zugleich und in dem selben Sinn die Eigenschaft der Nicht-Identität hat (Satz vom verbotenen Widerspruch). Welche konkreten weiteren Eigenschaften das Seiende aber tatsächlich hat, und in welchen es seine vielen individuellen Identitäten realisiert, das bleibt offen und der empirischen Erfahrung überlassen – vorausgesetzt, daß sich die Erfahrung dem allgemeinen Strukturgesetz alles sinnvollen Erlebens überhaupt fügt, daß sich alle Identität des Seienden mit sich selbst entweder in einer Eigenschaft oder ihrer Negation realisiert. Dies ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Eine geometrische Figur ist entweder dreieckig oder nicht-dreieckig. Es ist ausgeschlossen, daß es noch ein Drittes neben dieser totalen Alternative gibt.

Der unendliche Reichtum, dessen das erlebende Bewußtsein fähig ist, kommt, nur dadurch zustande, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten einer infiniten Reihe spezieller Anwendungen fähig ist. Eine solcher liegt zum Beispiel vor, wenn wir sagen: eine Rose ist entweder rot oder nicht-rot. Das "nicht-rot" ist dabei doppelsinnig und deutet in dieser Zweideutigkeit den Unterschied zwischen dem absolut generellen und dem partiellen Gebrauch dieses Axioms an. Wir verstehen nämlich einerseits unter "nicht-rot" alle anderen Werte der Farbenskala. Das ist der partielle Geltungsbereich des Axioms. Unser Satz hat dann die folgende Bedeutung: eine Rose ist entweder rot oder sie hat eine andere Farbe. In dieser "partiell-totalen" Alternative ist das Dritte, das ausgeschlossen ist, der ganze Bereich von Nicht-Farbe. D.h. wir setzen voraus, daß wir nur von Farben reden und meinen, eine Rose hat entweder eine Farbe oder eine andere. Es ist ausgeschlossen, daß der "dritte" Fall eintritt, daß sie überhaupt keine Farbe hat. Das System, auf das sich der logische Grundsatz bezieht, ist also das Farbensystem, und alles, was nicht in diesem speziellen System gehört, ist aus der Alternative ausgeschlossen.

Unser Beispielsatz aber hat noch eine zweite absolut-allgemeine Bedeutung. Wir wollen jetzt einmal ein lebendiges, erlebnisfähiges Wesen voraussetzen, das unseren Gesichtssinn nicht besitzt. In diesem Fall hat " nicht-rot" die folgende Bedeutung. Da es zum Sinn von Sein in der

---

$$a \vee b \rightarrow b \vee a$$
$$(a \rightarrow b) \rightarrow (c \vee a \rightarrow c \vee b)$$

Für den Funktionenkalkül nimmt das Identitätsprinzip naturgemäß eine völlig neue Gestalt an. Wir geben es hier in der Russellschen Definition:

$$(x = y) =_{Def} (f)\,[f(x) \equiv f(v)]$$

Die Schwäche dieser Definition, soweit die Konstruktion eines maschinellen *calculus ratiocinator* in Frage kommt, ist die, daß Identität hier in drei verschiedenen Weisen interpretiert werden kann. Erstens als adjunktive, zweitens als tautologische und schließlich als konnektive Identität (siehe: Reichenbach, A.a.O., S. 241 f.). Das aber macht die Formel für technisch-konstruktive Zwecke in dem hier intendierten Sinn unbrauchbar. Sie definieren ebenfalls keine Bewußtseinsanalogie. In anderen Worten: Die modernen elektrischen Komputiermaschinen sind, soweit sie logische Funktionen verrichten, aus rein klassisch-ontologischen Prinzipien heraus entworfen, soweit das Denken des konstruierenden Ingenieurs in Frage kommt. Denn nur in solchen kann das Identitätsprinzip als tautologische Folge aus den Fregekonstanten abgeleitet werden, und allein hier bleibt dieses Axiom im Funktionenkalkül mehrdeutig. Diese allgemeinen ontologischen Prinzipien sind aber damit, daß sie der Ingenieur in seinem Entwurf voraussetzt, keineswegs in die physische Maschine eingebaut. Im Gegenteil, ihre Voraussetzung schließt sie aus der Konstruktion selber aus. Die Maschine ist von niederer Allgemeinheit als ihre Voraussetzungen.

studienTEXT --- version aug.´09

Welt gehört, daß dasselbe prinzipiell erlebbar ist, und wir ein erlebnisfähiges Wesen vor uns haben, muß dasselbe, da es die rote Rose nicht als "rote" und überhaupt nicht als farbige erleben kann, ein anderes Erlebnis haben, das ihm das Sein der Rose bestätigt. Sagen wir z.B. ein taktiles. Da "nicht-rot" eine bloße Negation ist, schließt es logisch selbstverständlich jede beliebige andere Eigenschaft, wie "hart" "weich", "stachelig", "krumm", d.h. alle überhaupt möglichen Eigenschaften außerhalb des Farbensystems ein. Der Satz hat also auch die folgende generelle Bedeutung: eine Rose ist entweder als rot oder in anderer (beliebiger und noch nicht bestimmter) Weise als seiend erlebbar.

Die partielle und die generelle Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten fallen völlig zusammen, wenn die "Eigenschaft", die von einem Gegenstand in der Welt resp. von der Welt selber, festgestellt werden soll, die Existenz als solche ist. Der Satz: die Welt existiert oder sie existiert nicht, hat absolut allgemeine Geltung. Soweit ein partielles wie ein generelles Drittes ist da völlig ausgeschlossen. Die Bedeutung dieses Satzes ist: die Welt ist grundsätzlich erlebbar, und was prinzipiell nicht erlebbar ist, das existiert nicht. Es ist weder in der Welt noch anderswo. Die Alternative des Drittensatzes ist von einer solchen kompromißlosen Radikalität, daß sie sich sogar auf das Erleben, das diesen Satz formuliert, zurückbezieht. Das dritte klassische Axiom impliziert nämlich, daß Erleben, soweit es sich selbst (als handelnde Existenz) erlebt, sich bestenfalls als Seinsmodus in der Welt befindet. –

Die Absicht dieser kurzen Analyse der klassischen Axiomatik bestand darin, zu demonstrieren, daß ein *mechanical brain*, dessen Mechanismus funktionell als System dieser Axiome konstruiert ist, generell ein Korrespondenzverhältnis zur Wirklichkeit als ganzer besitzt. Es gibt jetzt keine Wirklichkeitssektoren mehr, die außerhalb jener Korrespondenzrelation liegen, wie das im Fall des Verkehrsrobot der Fall war, in dessen System solche Ereignisse wie Wolkenflug, Fußgänger, Regen usw. nicht mit einkalkuliert sind. In ein selbsttätiges Verkehrslicht ist indirekt nur das erste und zweite Axioms eingebaut. An Stelle des dritten Axioms erscheint in ihm nur de Betätigung einer ganz partiellen und isolierten Alternative. Der Verkehrsrobot repräsentiert deshalb logisch nur ein Systemfragment, aber kein System. Aus diesem Grunde ist er keine Bewußteinsanalogie.

Erst der Satz vom ausgeschlossenen Dritten in seiner allgemeinsten axiomatischen Bedeutung rundet die klassischen Formprinzipien des Denkens zu einem geschlossenen System ab. Und erst dort, wo er absolut generell konstruktiv durchgeführt ist, haben wir das Recht, eine Maschine eine Bewußtseinsanalogie zu nennen. Nun aber müssen die erwähnten Axiome um wirklich schlechthin allgemein zu sein, rein formale Bedeutung haben. D.h. sie können nur den "abstrakten" konstruktiven Rahmen abgeben, innerhalb dessen sich alle Bewußtseinsvorgänge der denkenden Maschine vollziehen. Andererseits aber sind alle Vorgänge innerhalb des generellen Systems von Erleben überhaupt, dem sie sich selbstverständlich formal fügen müssen, inhaltlich bestimmt, und dieser Unterschied von formaler und inhaltlicher Funktion der Maschine muß konstruktiv durch einen Wechsel im Arbeitscharakter des *mechanical brain* in gleicher Weise durchgeführt werden, wie das im menschlichen Bewußtsein geschieht. Es geschieht in unserem seelischen Leben dadurch, daß in allen konkreten Erlebnissen, die wir haben, die absoluten, abstrakten Werte von "wahr" und "falsch" sich sofort auf Wahrscheinlichkeitsdaten reduzieren. Wir sind absolut gewiß, daß 1 = 1 ist, weil das Gegenteil die Erlebnisfähigkeit unseres Bewußtseins (und damit Bewußtsein überhaupt) ausschließen würde, aber wir haben nur einen Wahrscheinlichkeitskoeffizienten zur Verfügung, um den Gewißheitswert unserer Überzeugung, daß auf den Tag die Nacht folgt, korrekt anzuzeigen. Die Wahrscheinlichkeit mag, wie in dem eben angeführten Beispiel, überwältigend groß sein, sie bleibt nichtsdestoweniger bloße Wahrscheinlichkeit und erreicht, wie das für alle konkreten Erlebnisse unseres Bewußtseins gilt, niemals die qualitative Stufe absoluter Wahrheit.

Daraus aber folgt – wie bereits oben in einem anderen Gedankengang angedeutet worden ist, – daß ein *mechanical brain* logisch zweistufig entworfen werden muß. Innerhalb einer streng zweiwertigen "Rahmen"-konstruktion, die funktionell mit absoluten Wahrheitswerten arbeitet und maschinell an der totalen Disjunktion des Axioms vom ausgeschlossenen Dritten festhält, muß als zweite logische Stufe eine (inhaltliche) Wahrscheinlichkeitslogik mit einer infiniten Werteskala eingebaut werden, die alle materialen Teildisjunktionen enthält, die unter den generellen Formalismus des Satzes von ausgeschlossenen Dritten fallen. Wie bereits weiter oben betont, läßt sich eine solche Inhaltslogik mit beliebiger Differenzierung des Details durchführen, so daß, theoretisch wenigstens, hier eine genaue materiale Analogie zum menschlichen Bewußtsein gegeben wäre.

Ein *mechanical brain* der unter diesen Gesichtspunkten entworfen würde, verdiente in der Tat die Bezeichnung "Bewußtseinsanalogie". Sein Wahrheitssystem repräsentierte die formale, und sein Wahrscheinlichkeitssystem die materiale Analogie zum menschlichen Bewußtsein. Der Unterschied von Bewußtsein zu Bewußtseinsinhalt wäre in der Differenz zwischen abstrakter Wahrheits- und konkreter Wahrscheinlichkeitslogik wiederholt. Das gewünschte Korrespondenzverhältnis zur ganzen Welt wäre generell durch den aristotelischen Wahrheitsformalismus hergestellt und speziell dem Detail gegenüber durch den Wahrscheinlichkeitskalkül bis zu dem Grade verwirklicht, der der in der Maschine durchgeführten Individualisierung der Wahrscheinlichkeitswerte entspricht.

Trotzdem muß aber jetzt die Feststellung, daß eine derartige Konstruktion einer "denkenden" Maschine eine Bewußtseinsanalogie darstellt, etwas eingeschränkt oder wenigstens näher präzisiert werden. Ein solcher *mechanical brain* wäre nämlich nicht die Analogie von Bewußtsein-überhaupt sondern von einer ganz speziellen Bewußtseinsform, nämlich dem klassischen theoretischen Bewußtsein des Menschen. Und die Denkoparationen, deren ein solcher maschineller Entwurf fähig wäre, würden immer strengen und ausschließlichen ontologischen Charakter haben. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß Sinn-überhaupt in einer solchen Apparatur ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der einfachen Identität und des verbotenen Widerspruchs definiert ist. Das sind aber Eigenschaften, die das Sein und nicht die Reflexion charakterisieren.

Es liegt auf der Hand, daß eine derartige klassische Bewußtseinsanalogie heute noch nicht konstruiert werden kam, selbst wenn man in Berücksichtigung zieht, daß ein solcher Entwurf ja nur die rationale Substanz des klassischen Bewußtseins wiedergibt und alle "irrationalen" Perspektiven desselben ignoriert. Unser gegenwärtiges wissenschaftliches Denken ist selbst noch klassisch, und es ist eine Trivialität zu bemerken, daß das klassische Bewußtsein sich nicht selber als Maschine zusammenbauen kann.

Niemand kann über seinen eigenen Schatten springen, auch das theoretische Denken nicht. Es ist selbstverständlich, daß erst ein neues, transklassisches Bewußtseinsstadium des Menschen über die logischen Mittel verfugen kann, die es befähigen eine klassische Bewußtseinsanalogie zu entwerfen.

Hier zeigt sich ganz unwiderleglich, daß die amerikanische Idee des *mechanical brain* nicht eine Fortsetzung der klassischen Wissenschaftstradition Europas, sondern die Antizipation einer transklassischen Wissenschaftsproblematik auf einem höheren und allgemeineren historischen Niveau ist. Nur ein Danken von intensiverer historischer Mächtigkeit, das von neuen metaphysischen Antrieben beflügelt ist und sich auf dem Boden allgemeiner apriorischer Voraussetzungen bewegt, kann an die Aufgabe gehen, die transzendentalen Motive der vergangenen Geschichtsepoche in einer technischen Schöpfung abzubilden. Was heute auf diesem Gebiet gebaut und praktisch durchgeführt wird, sind Pseudoformen, die sowohl theoretisch wie technisch dem ins Auge gefaßten Ziel inadäquat sind. Es werden hier vorerst Erfahrungen gesammelt, deren Bedeutung darin liegt zu zeigen, welche Wege ungangbar sind,

studienTEXT --- version aug.´09

und was an Einsichten noch erworben werden muß, ehe das Problem mit einiger Aussicht auf Erfolg bearbeitet werden kann.

Ein Bewußtsein von intensiverer historischer Mächtigkeit aber impliziert ein trans-klassisches Denken ... und dem entsprechend ein neues System einer philosophischen Logik, die die vorangegangene existentielle Erlebnisstufe des Menschen als einen Spezialfall in sich einschließt. Und es ist gerade diese Aufgabe, die in den neuen Theorien des *mechanical brain* antizipiert wird.

Wir haben in den vorausgegangenen Ausführungen gesehen, daß ein *mechanical brain*, falls er eine echte Bewußtseinsanalogie repräsentieren soll, in seinen letzten mechanischen Reaktions- und Handlungsprinzipien bis auf die klassische Identitätsaxiomatik von einfacher Identität, verbotenem Widerspruch und ausgeschlossenem Dritten zurückgehen muß. Das ist der regulative Rahmen, in dem sich seine (inhaltlich auf Wahrscheinlichkeitslogik aufgebauten) "Denkprozesse" vollziehen; und diese Fundamentalgesetzlichkeit vertritt in diesem Mechanismus die "Seele". Sie gibt erst den objektiven mechanischen Vorgängen jene "transzendentale" Ausrichtung, die sie zu Bewußtseinsanalogien macht. Physisch betrachtet ist hier kein Unterschied zu einem "lebendigen" Bewußtsein. Denn weiter kann man introszendental im menschlichen Bewußtsein auch nicht gehen. Das Erlebnis der Identität mit sich selbst, das als "Ich" interpretiert wird, ist auch hier theoretisch das letzte.

Worin besteht (aber) der Unterschied zwischen dem Automaten und der "unsterblichen Seele" des Menschen? Nach Auffassung der klassischen Metaphysik manifestiert sich das erkennende Subjekt nur in jenem Identitätsbezug. Identität mit sich selbst ist die Art und Weise, in der das Ich sich selbst erfährt. "*Sum cogitans*" sagt Descartes und Kant weist nachdrücklich darauf hin, daß die analytische Einheit des Bewußtseins die synthetische unter allen Umständen voraussetzt.[97] Zwar kritisiert Kant die cartesische Formulierung[98], aber nur unter dem Gesichtspunkt, daß aus diesem Satz nicht die ontologische Existenz des Ichs gefolgert werden dürfe. In einem viel tieferen Gesichtspunkt aber sind sich beide als klassische Metaphysiker vollkommen einig, nämlich daß das Subjekt das System des Denkens nicht transzendiert. Beide sind, wenn auch nicht identisch miteinander, doch von gleicher metaphysischer Mächtigkeit. Von größerer anschaulicher Genauigkeit ist die Wendung Hegels, daß das Ich nichts weiter ist als das Resultat eines Versuchs das Denken als ein Ding in der Welt zu denken.

Es ist dann gleichgültig, ob man wie Desacartes glaubt, das Ich im Denken unmittelbar metaphysisch substantiell zu besitzen, oder ob man dem kritizistischen Vorbild Kants folgend sagt: "Ich, als Intelligenz und denkendes Subjekt, erkenne mich selbst ... gleich anderen Phänomenen nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine ..."[99] In beiden Fällen, und genau so bei Hegel und überdies bei allen erstrangigen klassischen Metaphysikern der östlichen Hemisphäre, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Ich von gleichem ontologischen Umfang ist wie das Denken. Es kommt dabei wenig darauf an, ob das Denken in diesem nirgends bestrittenen Identitätsverhältnis die metaphysische Substanz des Ichs direkt repräsentiert (Descartes) oder nur als phänomenale Manifestationsform des Subjekts abgesehen werden soll. Denken und Ich stellen in jeder dieser möglichen Interpretationssituationen ein absolutes Korrespondenzverhältnis dar. Es gibt keinen Bewußtseinsvorgang, der nicht auf eine Subjektivität bezogen wäre – "Das: Ich denke muß alle

97 Kr.d.r.V. (Kehrbach) S. 660.
98 A.a.O., S. 696.
99 A.a.O., S. 675.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

meine Vorstellungen begleiten können ..."[100] – und kein Subjekt, das sich anders als in der identitätsthematischen Struktur des Erlebens in die Welt projizieren könnte. Ganz schlüssig wird diese völlige Deckung von Ich und rationalem System der Objektivität in der unbestreitbar richtigen kantischen Feststellung, daß die analytische Identität des Bewußtseins in seinen Vorstellungen die synthetische Einheit der Apperzeption voraussetzt. Das führt zu einer geradezu phantastisch anmutenden Konsequenz: gelingt es nämlich einen *mechanical brain* zu konstruieren, dessen mechanisierte Denkvorgänge letzten Endes durch die identitätsthematische Trinität der klassischen Kernaxiome des Denkens dirigiert werden, dann ist in einer solchen Maschine alles enthalten, was, cartesiansich gesprochen, das Ich repräsentiert, oder, kantisch formuliert, als Ich erscheint; oder wir können in der hegelschen Wendung sagen, der *mechanical brain* ist eine Verwirklichung alles dessen, was wir erfassen wenn wir das Ich als ein Objekt in der Welt denken.

Natürlich existiert hier eine beträchtliche *reservatio mentalis*. Hegel würde, vor dieses Problem gestellt, sagen: Der *mechanical brain* liefert uns zwar das ganze Ich das wir uns als Objekt denken. Aber das Ich ist ein Subjekt und der Versuch es als Objekt zu denken ist eine radikale ontologische Fehlthematisierung des Denkens, die zwar durch die dialektische Natur des Begriffs erzwungen wird, die aber nicht endgültig ist und die ins nächsten Schritt den Denkprozesses wieder aufgehoben wird. Von Kant wäre die folgende Feststellung zu erwarten: In einem *mechanical brain*, in dem die reine identitätsthematische Struktur des Denkens faktisch wiederholt wäre, wäre damit noch kein existentielles Ich gegeben, denn eine solche Konstruktion lieferte "nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird".[101] D.h. in einer solchen Maschine "ist der Begriff eines Subjekts .... bloß logisch angenommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht".[102]

Descartes schließlich würde zu unserem Problem mit einem Zitat aus seinen Briefen antworten: "Wenn man sagt: Ich atme, also bin ich, rund man seine Existenz daraus folgern will, daß die Atmung nicht ohne sie erfolgen kann, folgert man nichts, weil man zuvor bewiesen haben müßte, daß man atmet; und das ist unmöglich, wenn man nicht auch bewiesen hat, daß man existiert. Wenn man aber seine Existenz aus dem Gefühl oder der Meinung folgern will, die man hat, daß man atme, dergestalt, daß man, wenn auch diese Weisung sogar nicht wahr wäre, dennoch urteilt, daß es unmöglich ist, sie zu haben, wenn man nicht existierte, dann schließt man sehr richtig; weil nämlich dieser Gedanke zu atmen sich dann unserem Geiste vor dem unserer Existenz darstellt, und wir nicht bezweifeln können, daß wir ihn haben, während wir ihn haben. Und es heißt in diesem Sinne nichts anderes sagen: Ich atme also bin ich, als Ich denken, also bin ich. Und wenn man darauf achtet, wird man finden, daß alle andern Sätze, aus denen wir so unsere Existenz folgern, auf dasselbe hinauskommen. Man beweist also durch sie nicht die Existenz des Körpers, d.h. diejenige einer Natur, die Raum einnimmt usw., sondern allein die der Seele, das heißt einer Natur, die denkt. Und obgleich man zweifeln kann, ob es nicht ein und dieselbe Natur ist, die denkt und Raum einnimmt, das heißt, die zusammen intellektuell und körperhaft ist, kennt man sie auf dem Wege, den ich vorgeschlagen habe, indessen nur als intellektuelle."[103]

In anderen Worten: Von objektiver Existenz im Raum kann man nicht auf die "Existenz" der Seele schließen. Die mechanisierten Denkvorgänge im *mechanical brain* aber sind für uns nur mit dem "Atmen" zu vergleichen nicht aber mit unserem Denken. Der Weg zum Subjekt führt nicht durch den objektiven Vorgang sondern nur durch die Wendung des Subjekts auf sich

100 A.s.O., S. 659.

101 A.a.O., S. 696.

102 A.a.O., S. 694.

103 René Descartes, *Briefe*. Herausgegeben von Max Bense. Köln & Krefeld 1949 S. 113. Brief vom März 1638.

selbst. D.h. man kann seine Existenz, kartesisch gesprochen, "aus der Meinung folgern ..., die man hat, daß man atme" aber nicht aus dem Atmen selbst.

Es ist irrelevant, ob es theoretisch möglich ist, eine solche "Meinung" in den Entwurf eines *mechanical brain* als "mechanischen" Vorgang hinein zu konstruieren. Nehmen wir an, daß man es könnte, dann wäre auch damit nichts für oder gegen die "Seele" des Robot bewiesen. Das uralte solipsistische Argument, daß das "Du" unmöglich dem "Ich" seine Existenz als zweites Ich beweisen kann, kehrt hier in einer überraschenden Umkehrung wieder. Obwohl "für uns" die Denkvorgänge des *mechanical brain* nur mit den Atmungsvorgängen verglichen werden können (einschließlich der "Meinungen", die der Robot über die in ihm sich vollziehenden Vorgänge hat), so ist es uns trotzdem ganz unmöglich zu beweisen, daß ein Mechanismus, dessen Arbeitsweise bis auf letzte identitätstheoretische logische Ereignisse zurückgeht, keine Seele haben kann. D.h. das solipsistische Argument, daß das Objekt (Du) uns niemals beweisen kann, daß es auch Subjekt ist, ist auch in der Umkehrung gültig, daß das Subjekt (Ich) dm Objekt (Robot) – und sich selber! – grundsätzlich nicht nachweisen kann, daß es weiter nichts als ein toter Gegenstand "meines" Denkens ist.

Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß diese Überlegungen selbstverständlich nur auf dem Boden der einzigen bis heute existierenden philosophischen Logik, nämlich dem zweiwertigen Identitätssystem des Aristoteles, gelten. Nimmt man nun an, daß es theoretisch möglich ist, einen Mechanismus zu konstruieren, der die identitätstheoretische Arbeitsweise des menschlichen Bewußtseins exakt dupliziert, dann besitzt ein solcher *mechanical brain* für jedes Argument, in dem wir ihm vorhalten, daß er nur ein Ich prätendiert aber keine Seele hat, ein dialektisches Gegenargument von gleicher logischer Überzeugungskraft. Mehr noch: der "lebendige" sowohl wie der "mechanische" Argumentator müssen sich auf die Theorie einigen, daß das Ich auf beiden Seiten repräsentiert wird, unbeschadet der Tatsache, daß diese Repräsentation nur auf der einen Seite erfüllt, auf der andern aber leer ist. D.h. wir nehmen an und lassen uns nicht abstreiten, daß nur auf unserer Seite ein wirkliches Subjekt (Ich an sich) hinter dem Denken steht, daß dieser Tatbestand aber für den Mechanismus nicht zutrifft. Diese Annahme ist so intim mit dem Evidenzcharakter allen (zweiwertigen) Denkens verknüpft, daß sie niemand ernsthaft bestreiten wird. Sie gehört zu den letzten metaphysischen Überzeugungen, aus denen die Idee der Maschine in der zweiten Periode der Weltgeschichte entsprungen ist. Nichtsdestoweniger ist sie unbeweisbar! Kant wird nicht müde zu wiederholen, daß alle Erkenntnisurteile über das Ich an sich, als Subjekt des Denkens, grundsätzlich ausgeschlossen sind. Das Ich ist in der analytischen Einheit des Apperzeption absolut einfache Identität mit sich selbst. Nun ist aber "im Raum nichts Reales, das einfach wäre; denn Punkte (die das einzig Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjekts, Beschaffenheit aus Gründen des Materialismus." Andererseits ist der Satz: ich existiere denkend, nur empirisch "und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hierzu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, sofern ich mich denke, gar nicht in der Inneren Anschauung gegeben ist; so ist die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Accidens, durch dieses einfache Selbstbewußtsein gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der Materialismus zur Erklärungsart meines Denkens untauglich ist, so ist der Spiritualismus zu derselben ebensowohl unzureichend, und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können."[104]

104 A.a.O., S. 694 f.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Wie zweischneidig die Auffassung Kants ist, hat man bisher nicht geahnt, Sie verbietet nämlich nicht nur positiv synthetische Urteile a priori über das Ich oder die Seele, sie macht es überdies auch unmöglich sich auf die negative These festzulegen, daß ein *mechanical brain*, der in präzisen identitätstheoretischen Prozessen sich betätigt, trotzdem niemals eine Seele haben kann. Diese negative Schranke, die dem Denken hier jeden Fortschritt verbietet, impliziert nun aber nicht, daß eine solche Maschine letztlich doch eine Seele in demselben Sinn wie eine "lebendige" Person haben könnte; sie deutet vielmehr auf einen ganz andern aussagentheoretischen Sachverhalt hin. Wenden wir nämlich die kritizistische Denkart Kants auf dieses neuartige Problem an, so besagt sie so viel als daß die ganze Alternative von Seele oder keine Seele den kybernetischen Fragenkomplex überhaupt verfehlt. Nach Kant kann die Identität des Ichs mit sich selbst infolge ihrer "Einfachheit" nicht im Raum auftreten. Ein *mechanical brain* aber ist etwas, das raum-zeitliche Existenz hat. Folglich ist ihm gegenüber weder die materialistische noch die spiritualistische Interpretation des Ich-Problems angebracht. Es ist also prinzipiell nicht auszumachen, ob ein kybernetischer Mechanismus je ein Subjekt repräsentieren oder nur prätendieren könnte. Prätension und Repräsentation ist hier dasselbe. Andererseits dürfte es kaum eine Frage sein, daß es möglich ist, einen Mechanismus zu konstruieren, der in "Sprache" und überhaupt in seinen generellen Reaktionsweisen ein Subjekt prätendiert.

Die an dieser Stelle sich ergebenden Implikationen sind keineswegs so ungeheuerlich als sie beim ersten Anblick erscheinen, wenn man bedenkt, daß die Idee des "Mechanismus", der einem konstruierten und maschinell hergestellten Bewußtsein zugrunde liegt, sehr wesentlich von der klassischen Konzeption eines Mechanismus, wie sie noch Descartes und Leibniz im Auge hatten, abweicht. Eine Pumpe, ein Aufzug oder ein Automobilmotor sind Beispiele eines klassischen Mechanismus für den es charakteristisch ist, daß sein Arbeitsmodus sich in einer mittleren Dimension vollzieht, die zwischen den mikrokosmischen und makrokosmischen Größenordnungen liegt und mit unserer sinnlich direkt erfahrbaren Umwelt identisch ist. Von diesem Typ des Mechanismus einer streng ontologischen Tradition unterscheidet sich ein zweiter, den wir heute nur in sehr plumpen Annäherungsversuchen herstellen können[105] und von dem (heute längst überholte) Bohrsche Atommodell eine allererste tentative Vorstellung gibt. Dieses Modell ist zweifellos als ein Mechanismus gedacht – denn alle in einem Objektbereich sich vollziehenden Ereignisse müssen mechanisch gedacht werden, das ist ein logisch-kategorialer Denkzwang – aber die hypostasierten Gesetze dieses Mechanismus sind nicht klassischer Natur. Sie folgen weder den kinetischen Transformationsformeln Galileis noch sind sie ontologisch auf das archimedische Hebelgesetz reduzierbar.

Es scheint ein allgemeines historisches Gesetz zu sein, daß sich vollends geschichtliche Epochen, ehe sie sich völlig erschöpfen, etwas von kommenden Denkweisen und Aufgaben der ihnen folgenden Epochen antizipieren. Wir können das in der Antike an den dortigen Versuchen das Infinitesimalproblem zu lösen (Exhausitionsmethode) und an der Transmutationstheorie "chemischer Stoffe" in der alexandrinischen Schule deutlich sehen. In dem gleichen Sinne ist ein heute sich entwickelnder Maschinentyp, als dessen populärste Vertreter das Radio und der Fernsehapparat zu gelten haben, eine erste Antizipation eines nicht-klassischen Mechanismus. Daß es sich hier nur um recht unbeholfene Annäherungen an gänzlich neue, auch theoretisch noch nicht durchkonzipierte technische Denkweisen und Vorstellungen handelt, läßt sich gerade an Radio- und Fernsehgeräten leicht demonstrieren. Die "mechanischen" Vorgänge, die sich in den Röhren des Radioapparates beim Empfang einer Sendung abspielen, folgen im Wesentlichen den Gesetzen der Elektromagnetik und spielen damit in den Bereich einer trans-klassischen Naturgesetzlichkeit über. In der letztlichen Verwandlung des elektrischen Impulses in Schallwellen, die durch die Lautsprecher erfolgt, aber kehrt die Arbeitsweise des Mechanismus wieder in präzis klassische Bahnen zurück.

---

105 Ein Resultat eines solchen Herstellungsversuches ist z.B. die Kathodenröhre.

studienTEXT --- version aug.´09

Dasselbe gilt für die Fernsehtechnik. Das endgültige Resultat, das gesehene Bild, das auf der Projektionsscheibe erscheint, ist ein klassisches Wahrnehmungsphänomen. In beiden Fällen handelt es sich um zwei klassische Ereignisse, nämlich die Produktion der Darbietung im Senderaum der Station und zweitens das akustische oder optische Abbild im Empfangsraum, die beide durch eine partiell nicht-klassische Ereignisfolge miteinander verbunden sind. Dieses nicht-klassische Verbindungsglied, durch das die Raumdistanz eliminiert wird, unterscheidet eine Radiodarbietung von einem Klavier- oder Orgelkonzert, bei dem wir in demselben Saal mit den produzierenden Künstlern sitzen. Da in diesem letzten Fall keine Raumdistanz eliminiert werden muß, ist das Instrument, das die Inspiration des Künstlers vermittelt, nämlich das Piano oder die Orgel, eine rein klassische Apparatur.

Wie man sieht, spielt das trans-klassische mechanische Element im Radio- und Fernsehapparatur nur eine untergeordnete Rolle. Vor allem geht es überhaupt nicht in das Resultat ein. Das technische Denken hat hier die Idee der reinen trans-klassischen Maschine überhaupt noch nicht erfaßt, nämlich eine Maschine, in der der Arbeitsvorgang von Anfang bis zum Ende durchweg einer nicht-klassischen Gesetzlichkeit folgt. Offenkundig kann eine solche Maschine direkt weder akustische noch optische, noch andere den Sinnen zugängliche Resultate liefern, denn alles, was uns durch die Sinne unseres Körpers mitgeteilt wird, ist unvermeidlich ontologisch klassisch strukturiert. Die nicht-klassische Maschine produziert in ihren Arbeitsvorgängen weder Töne, noch Licht noch Gerüche; sie liefert überhaupt keine Resultate, die als spezielle Modifikationen von Materie oder Energie aufgefaßt werden können. Sie liefert vielmehr – Information. Und zwar selbstproduzierte Information!

Ein Radioapparat liefert auch Information, insofern als die Schallwellen, die er produziert, sinnvoll gedeutet werden können. Aber die Informationen, die aus ihm (indirekt) herauskommt, ist nur solche, die man vorher durchs Mikrophon in ihm hineingesteckt hat. Er produziert sie nicht selbst, er leitet sie nicht einmal als solche weiter. Er bringt nur Schall hervor. Er hat keine ihm eigene Umwelt, auf die hin er konstruiert ist und aus der er selbsttätig die Anregungen entnimmt, die er dann autonom als Information verarbeitet. Erste Annäherungen an die Idee des trans-klassischen Mechanismus sind eher der Verkehrsrobot und die Rechenmaschine. Beide liefern in einem äußerst bescheidenen Maße selbstproduzierte Information. Aber die Information, die sie liefern, sind nur Endresultate, die klassisch-mechanisch und nicht logisch erreicht werden. D.h. in dem heutigen Typ einer Rechenmaschine muß die gesamte logische Prozedur, durch die das Endresultat erreicht wird, als endgültig determinierter Mechanismus fertig eingebaut werden. In anderen Worten: Die logische Prozedur vollzieht sich ausschließlich im Kopf des Konstrukteurs, der die Maschine entwirft und der dann klassische Mechanismen, die seine Gedankenoperationen funktionell vertreten, in die Apparatur einbaut. Die Situation ist also die, daß wenn wir mit einer solchen Maschine arbeiten, es nicht der Mechanismus ist, der uns unser Denken abnimmt, sondern der Konstrukteur hat dies bereits getan. Der Mechanismus vertritt nur in beliebigen Wiederholungen seiner Funktion die einmalige geistige Anstrengung dessen, der die Apparatur entworfen hat. Die Maschine denkt also keinesfalls. Sie produziert keine eigenen Denkvorgänge, sondern nur Bewußtseinsresultate aufgrund der Denkvorgänge eines Anderen. Der Aufbau eines modernen arithmetischen Kalkulators ist nichts weiter als ein ins Materiell-Mechanische umgesetzter Algorithmus. Auch die kompliziertesten modernen Differentialanalysatoren tun prinzipiell nichts weiter als was jedes acht oder neunjährige Schulkind tut, wenn es beim schriftlichen Addieren zwei Zahlen untereinandersetzt und dann in üblicher Weise verfährt. Das Kind denkt den Additionsprozeß nicht. Es vollzieht ihn mechanisch, ohne sich der logischen Bedeutung seiner Handlungen bewußt zu sein und ohne sich durch dieselbe motivieren zu lassen.

Um den Additionsprozeß als solchen zu denken müßte das Kind in der Lage sein, den arithmetischen Stellenwert einer Ziffer in der betreffenden Rechenoperation zu begreifen, was in dem Alter, in dem der Schüler die elementaren Rechenoperationen lernt, völlig

ausgeschlossen ist. Überdies ist für praktische Zwecke auf dieser Stufe die Forderung einen arithmetischen Prozeß zu denken anstatt ihn mechanisch zu vollziehen ganz nutzlos, denn das Denken würde immer nur als Resultat den generellen *modus operandi* liefern, keineswegs aber ein individuelles Resultat für spezielle Zahlenwerte. D.h. unser Denken könnte uns im besten Fall immer nur sagen wie man allgemein vorgeht, wenn man addieren will, nicht aber was das spezielle Resultat von, sagen wir, 5462+3291 ist. Wir können hier keine spezifische Antwort erwarten, weil zwischen der eben zitierten Additionsaufgabe und einer beliebigen anderen, bei der andere Ziffern eingesetzt werden, überhaupt kein logischer Unterschied besteht.

Hier ergibt sich eine sehr wesentliche Einsicht in den existentiellen Charakter des reinen Denkens, die etwa wie folgt formuliert werden kann: Die Anwendung genereller logischer Kategorien eines in reinen Sinnbedeutungen lebenden Bewußtseins auf konkrete Realitätssituationen erzwingt eine Mechanisierung des Denkprozesses, die erst erlaubt, die kategorialen Leerstellen des erlebenden Bewußtseins mit positiv bestimmten Wirklichkeitsdaten zu besetzen. Noch einmal zurück zum Schulkind-Beispiel. Das allgemeine Additionsschema, das man dem Kind in seiner frühen Schulzeit beibringt, repräsentiert einen vom Individuum nicht mehr vollzogenen Denkprozeß, an dessen Stelle jetzt eine mechanische Prozedur getreten ist, die dem lernenden Schüler erlaubt, die vom Lehrer gegebenen individuellen Zahlenwerte einzusetzen und somit auch am Ende ein individuelles Additionsresultat zu erzielen. Letzteres wird also nicht durch Denken erreicht. Mehr noch: es ist rein denkerischen Prozeduren überhaupt nicht zugänglich.

Wir wiederholen noch einmal: Zwischen das reine theoretische Sinnerlebnis und das konkret-positive Bewußtseinsresultat schiebt sich unvermeidlich ein Drittes, ein ontologisch-existentieller Mechanismus, durch den erst abstrakte regulative Prinzipien vom Bewußtsein überhaupt zu positiven Wirklichkeitserfahrungen werden. Wir alle besitzen einen solchen existentiellen Mechanismus, der die ontologische Mittlerrolle spielt zwischen reinen potentiellen Bewußtsein und der konkreten Selbst-realisation des Ichs durch die Erfahrung einer positiv bestimmten Außenwelt. Es ist das Gehirn.

Insofern als das Gehirn ein Teil der physischen Existenz der Welt ist, ist es funktionell betrachtet auch ein Mechanismus und es spielt dabei an dieser Stelle keine Rolle, ob es, oder besser wie weit es klassisch-mechanisch oder quantenmechanisch arbeitet. Jedenfalls liefert es der in ihm investierten abstrakten Erlebnispotentionalität erst die positiven Daten, durch die aktuelles Selbstbewußtsein und konkretes Erlebnis zustande kommt. Was aber der Lehrer tut, wenn er dem Kinde eine mechanische Rechenoperation beibringt, ist in Wirklichkeit, dem Gehirn eine seiner partiellen Funktionen abzunehmen und diese auf das Papier zu übertragen. Von da ab braucht das Gehirn in dieser Angelegenheit nicht mehr in Anspruch genommen zu werden. Daß aber das Gehirn die letzte Quelle und das ursprüngliche Vorbild dieser Prozedur liefert, geht daraus hervor, daß man in einfachen arithmetischen Fällen wenigstens auf die schriftliche Prozedur verzichten und die Aufgabe "im Kopfe" lösen kann. D.h. man nimmt den Gehirnmechanismus direkt anstelle des sekundären Aufschreibemechanismus in Anspruch.

Es ist aber für die ontologischen Realisationsverhältnisse der Bewußtseinsprozesse von tiefer Bedeutsamkeit, daß sich nur relativ einfache Aufgaben im Kopf lösen lassen und daß der Gehirnmechanismus hier überraschend schnell versagt. Leute, die sieben- bis achtstellige Zahlen miteinander multiplizieren oder dividieren können, ohne die Ziffern zu diesem Zwecke anzuschreiben, können sich im Zirkus oder Variété sehen lassen. Und gewöhnlich werden solche Fähigkeiten durch intellektuelle Einbußen auf andren Gebieten erkauft. Es gehört zu den konstitutionellen Eigenschaften des Gehirns, daß es die irreversible Tendenz hat, seine mechanischen Funktionen soweit wie irgend möglich an die praktische Handlungsfähigkeit des Organismus (und in diesem speziellen Fall des Menschen) zu delegieren, der seinerseits die ursprünglichen Funktionsbedingungen des Gehirns auf zweiter Stufe nachbildet. Sowohl die Lullische Kunst (*ars magna*), der Stanhope Demonstrator, Jevons "logisches Piano" ebenso

studienTEXT --- version aug.´09

wie die modernen Rechenmaschinen sind solche Wiederholungen von Gehirnfunktionen auf der Ebene der anorganischen Materie. Das theoretische Bewußtsein tritt hier seine Fähigkeiten an den konstruktiven Willen ab, der die ursprüngliche Aufgabe in einem neuen Medium rezipiert. In diesem Sinne sind Bewußtseinsfunktionen durch die Handlung auf einen anorganischen Mechanismus übertragbar.

Verbindet man diese Einsichten nun mit der unbezweifelbaren Tatsache, daß die Existenz von menschlichem Bewußtsein wenigstens unweigerlich an ein entsprechend funktionierendes Gehirn gebunden ist, dann erhebt sich zum ersten Mal ganz ernsthaft die für das klassische Denken schlechthin absurde Frage, wie weit lassen sich nicht nur Bewußtseinsvollzüge sondern vielmehr das Bewußtsein selbst als geschlossener, in sich reflektierter Reflexionskreis auf die Maschine übertragen? Wo die letzten und unübersteigbaren Grenzen der menschlichen Handlungsfähigkeit auf diesem Gebiet liegen, weiß heute niemand. Man kann bestenfalls mit aller Bestimmtheit sagen: sie liegen viel weiter hinaus als Lullus, Leibniz oder einer ihrer späteren Nachfolger jemals anzunehmen gewagt haben.

Niemand wird ernsthaft widersprechen, wenn man feststellt, daß eine moderne Rechenmaschine ebensowenig denkt wie der Lullische Mechanismus. Es gibt aber nur wenige logisch begabte Köpfe, die abgesehen von einer intensiven instinktiven Überzeugung oder einer detaillierten Kenntnis der inneren Konstruktion eines Kalkulators, wirklich sagen können, warum eine solche Apparatur prinzipiell unfähig ist, selbst zu denken. Der Hinweis darauf, daß dieselbe keine "Seele" hat, verdeckt eher das Problem, als daß es auf den logisch-metaphysischen Ort hinweist, an dem die Lösung zu suchen ist. Auch das Gehirn ist in seiner Weise ein physiologischer Mechanismus und die Frage ist gerade die, warum hypostasieren wir in einem Fall eine "Seele" und fühlen uns unfähig, dasselbe in dem zweiten Fall zu tun?

Da wir hier nicht mit theologischen und anderen Argumenten, die das Transzendente zur Hilfe rufen, arbeiten können, kann der Grund für die Denkfähigkeit des einen und die prinzipielle Denkunfähigkeit des anderen Mechanismus nur in der differenten "Konstruktionsidee" der beiden Mechanismen liegen. An dieser Stelle stoßen wir auf den prinzipiellen Unterschied von klassischem und trans-klassischem Werkzeug des handelnden Bewußtseins. Wir fühlen, daß es uns theoretisch ebenso wie emotional unmöglich ist einem Apparat, der uns Rechenresultate liefert, Denken und Bewußtsein zuzuschreiben, weil seine Funktionsweise unveränderlich prädeterminiert ist. Diese Prädetermination ist total und da sie die Konstruktionsidee der Maschine repräsentiert, kann sie nicht aufgehoben werden, es sei denn, daß man die Maschine selbst zerstört. Im Gegensatz dazu ist die Funktionsweise des denkenden Gehirns variabel. Zwar finden wir auch im Gehirn einen erheblichen Bereich von partiellen Funktionsdeterminationen. Der Prozeß des Lernens ist anderes als der Versuch, bestimmte Funktionsweisen des Bewußtseins in einem vorgeschriebenen Sinn zu prädeterminieren. Und jedem Psychiater ist das Phänomen der Zwangsneurose geläufig, eine andere Form, in der der Funktionscharakter eines Gehirns determiniert ist. Und wenn das mythische Denken älterer Zeiten von "Besessenheit" spricht, so steht hinter dieser Idee eines bösen Geistes, der die spirituelle Handlungsfreiheit einer Person in Beschlag genommen hat, der abstrakte Begriff einer Prädetermination der Funktionsweise eines individuellen Gehirns und Bewußtseins. Allerdings bleibt auch im schlimmsten Fall die Prädetermination des Gehirns partiell. Die eigene Seele und der fremde böse Geist kämpfen im Besessenen um den Besitz der Person. Wird die Prädetermination des Menschen total, so ist das gleichwertig mit dem Faktum, daß die betreffende Person "vom Teufel geholt wird". Die Besessenheit muß allerdings vollkommen sein, sonst wird der Teufel am Ende doch "betrogen". Im fünften Akt des zweiten Teils von Goethes *Faust* zeigt es sich, daß Fausts Seele nicht total durch Mephistoles prädeterminiert war. Denn Goethe läßt die *mater gloriosa* zum seligen Geist sprechen:

> Komm! hebe dich zu höheren Sphären!
> Wenn er dich ahnet, folgt es nach.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Diese "Ahnung" und die daraus folgende Nachdetermination des "Nachfolgens" (*imitatio*[106]) sind Ausdruck des Tatbestandes, daß Faust nur partiell besessen war. Im Fall einer totalen Prädetermination seines Ichs wäre er zu jener "Ahnung" nicht mehr fähig gewesen. Aber es liegt im Begriff der Seele überhaupt, daß sie nicht total besessen werden kann. Die Erlösung im Fall Faust ist individuell und konditional. Ihre Motive sind im zweiten Teil des Goetheschen Dramas entwickelt. Es heißt ausdrücklich: "Wer immer strebend sich bemüht ..." Das also ist die Bedingung der Erlösung. Faust ist nicht das positive Gegenbild zu Adam, der in seinem Sündenfall die ganze Menschheit mit einbezieht. D.h. in Fausts Erlösung ist er selbst und sonst niemand einbezogen. Die Idee einer Erlösung, in der die ganze Menschheit einbezogen ist, ist überirdischen Figuren, Inkarnationen des Logos, also Figuren wie Buddha und Christus vorbehalten. Der irdische Mensch untersteht ewig der Gefahr, total besessen und damit unwiderruflich dem Tode und der Verdammnis verfallen zu sein.

Was ist aber die exakte semantische Bedeutung des Terminus "Besessenheit", wenn wir ihn aller allegorischen und mythischen Umhüllung entkleiden und den letzten aussagetheoretischen Tatbestand ans Licht holen, der hinter diesem so eindrucksamen Worte steht? Es ist die Fremdsteuerung jener "seelischen" Prozesse, die zu "Information" führen. Schon die primitive Additionsmaschine liefert ein ausgezeichnetes Beispiel des Tatbestandes, von dem wir zu sprechen beabsichtigen. Rein äußerlich, weiß jeder, wie man ein Additionsresultat auf einer solchen Maschine produzieren kann. Tasten drücken, Hebel drehen, das Resultat erscheint.

Warum war der Prozeß, der sich in der Maschine vollzogen hat, kein bewußter? Und warum würden wir jede Andeutung, daß die Apparatur genau so rechnet "wie wir" als Absurdität empfinden? Und das ganz zu Recht, selbst wenn wir nicht verstehen, wie der Mechanismus, den der Konstrukteur in die Maschine eingebaut hat funktioniert.

Die Antwort ist, daß für unsere unerschütterliche Überzeugung, daß eine solche Maschine kein rechnerisches Bewußtsein hat, es völlig genügt zu wissen, daß der Mechanismus, der das Resultat produziert, von dem Konstrukteur entworfen und in den Rechenapparat eingebaut worden ist. D.h. der Konstrukteur hat seinen Bewußtseinsprozeß, der den generellen Sinn der "Addition" repräsentiert, in einem solchen physischen Mechanismus projiziert, der seinerseits die von Benutzern der Maschine gewünschte Information bewußtlos hervorbringt. Man muß sich unbedingt darüber klar sein, daß das Additionsresultat nur durch einen Bewußtseinsprozeß erreichbar ist. Auf keinem anderen Wege kann man zu ihm kommen. Aber dieser Bewußtseinsprozeß ist hier in den Konstrukteur der Maschine zurückverlegt. Relativ zur Maschine, die der Pseudoproduzent der Information ist, ist der Prozeß, durch den das Additionsresultat erreicht wird, fremd gesteuert.

Es ist äußerst wichtig, über diesen relativ einfachen Sachverhalt zu völliger Klarheit zu kommen. Die Überzeugung, ob ein uns in der Welt begegnendes Objekt ein Du ist und Bewußtsein hat, beruht nicht auf einer rational undurchdringlichen mystischen Seelenriecherei, sondern einzig und allein auf jenen nüchternen und theoretisch vollkommen durchsichtigen Tatbestand, den wir eben skizziert und als Fremdsteuerung jener Prozesse, die Information liefern, definiert haben. In anderen Worten: Der Additionsapparat wie überhaupt jede klassische Rechen- oder Denkmaschine[107] ist ein Handwerkzeug, das sich ontologisch-existentiell von keiner Kaffeemühle unterscheidet und das weder Bewußtsein hat, noch im entferntesten Sinn als konstruierte Bewußtseinsanalogie angesprochen werden kann.

---

106 Die *imitatio* Christi des Thomas a Kempis (wie überhaupt alle echten Erlösungsideen) beruht auf dieser Nachdetermination der Handlung durh den Glauben, d.h. das frei Ich.

107 Eine sehr primitive klassische "Denkmaschine", mit der man die Gültigkeit von Syllogismen feststellen kann, kann sich jedermann mit Schere und Papier leicht herstellen. Man schneide sich zu diesem Zweck die folgenden Karten aus: -- Einzelheiten siehe Anhang: *Denkmaschine* --

studienTEXT --- version aug.´09

Es ist uns unmöglich einer solchen Maschine Bewußtsein zuzusprechen, weil wir wissen, daß die Prozesse, die zu den von der Maschine gelieferten Informationsresultaten führen, einer Fremdsteuerung unterliegen. Eine solche Fremdsteuerung prädeterminiert den "rechnenden" Mechanismus. D.h. der nur für die Additionsmethode gebaute Apparatur ist unfähig, Multiplikationen zu vollziehen. Dem Prozeßcharakter in einer Additionsmaschine fehlt auch der einfachste Freiheitsgrad, weshalb es für uns unmöglich ist anzunehmen, daß die Apparatur ihre Prozesse selbst steuert und damit das besitzt, was wir in organischen Lebewesen Bewußtsein nennen. Eine scheinbar erste Annäherung an Bewußtseinsfunktionen würde dort vorliegen, wo der Apparat auf eine ihm gestellte arithmetische Aufgabe die zum Ziele führenden Rechenoperationen selber wählt. Solche Kalkulatoren gibt es längst. Man füttert in den Apparat das zu lösende mathematische Problem. Die Maschine "liest" die Aufgabe ab und wählt selbst die zum Ziele führenden sachgemäßen Operationen und liefert schließlich die Lösung – oder macht dem Opertor die "Mitteilung", daß die bereffende Aufgabe keine Lösung hat. Es fällt uns deswegen aber nicht im Traum ein, solchen hochentwickelten Rechenmaschinen Bewußtsein zuzuschreiben.

Warum nicht? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir den einfachsten Fall einer solchen Maschine, die einen arithmetischen Freiheitsgrad besitzt, betrachten. Dieser einfachste Fall wird genügen, weil an ihm die transzendental-logischen Kategorien, unter denen das ganze Problem steht, bereits völlig in Erscheinung treten. Wir nehmen also an, wir haben eine primitive Rechenmaschine gebaut, die nur zwei verschiedene arithmetische Operationsmodi auszuführen im Stande ist. Wir füttern in eine solche Maschine einen Zettel, der die mit Maschinenschrift geschriebene Aufgabe enthält. Der Kalkulator "liest" die Mitteilung vermittels eines optischen Verfahrens und wählt dann selbsttätig die Prozedur, die zu der Lösung des Problems führt. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Rechenprozeß hier bereits einer elementaren Selbststeuerung unterliegt und nicht mehr unbedingt prädeterminiert ist.

Wir sind aber nichtsdestoweniger davon überzeugt, daß eine solche Maschine auch nicht im Entferntesten als Bewußtseinsanalogie anzusehen ist. Die Apparatur ist nicht mehr ausschließlich fremdgesteuert und der Konstrukteur hat in diesem Fall einen Bruchteil seines Prädeterminationspotentials an die Maschine delegiert, aber die Entscheidung, die die Maschine selbst trifft, ist limitiert und deshalb nicht autonom (bewußt). Das in der klassischen Apparatur unvermeidliche Faktum der Fremdsteuerung des maschinellen Prozesses ist hier um eine Schicht zurückverlegt. Daß der Rechenapparat die funktionelle Freiheit hat, zwischen zwei verschiedenen Operationsmodi zu wählen, ist selbst wieder das Resultat einer fremdgesteuerten Prädetermination des gesamten mechanischen Entwurfes, in dem dieser limitierte Freiheitsgrad ausdrücklich hineinkonstruiert ist. Die "Entscheidung" der Maschine, diese oder jene Rechenart zu wählen, steht technisch-ontologisch auf Niveau wie der Funktionsmodus eines Sicherheitsventils an einem Dampfkessel, das sich ebenfalls "selbsttätig" öffnet oder schließt, je nachdem, ob die Gefahr eines Überdrucks besteht oder nicht. Niemand wird deshalb einem solchen Ventil Intelligenz und Bewußtsein zusprechen.

Nicht weil sie keine Organismen sind, ist es uns unmöglich, solchen Mechanismen in ihren Funktionsweisen Bewußtsein zuzusprechen, sondern weil die Selbststeuerung des mechanischen Prozesses in jedem Fall nur partiell ist. Der Mechanismus hat zwar Wahlfreiheit, aber nur zwischen prädeterminierten Prozessen. Einen Funktionsmodus, den der Konstrukteur nicht von vorneherein in die Apparatur eingebaut hat, kann von dem "selbsttätig" arbeitenden Mechanismus auch nicht gewählt werden. Man kann in eine Rechenmaschine (endlich) beliebig viele Freiheitsgrade des Operierens einbauen, deshalb kommt sie dem Ziel, Bewußtsein zu haben, nicht um den geringsten Schritt näher. Bei jeder endlichen Zahl von Funktionsweisen ist stets der individuelle Funktionsmodus durch den Konstrukteur prädeterminiert. D.h. der Mechanismus als Ganzes ist fremdgesteuert und das Ich der die Information liefernden Prozesse ist aus der Maschine in ihren Konstrukteur zurückverlegt.

studienTEXT --- version aug.´09

Was hier noch fehlt, ist nichts Vages und Mystisches, sondern es ist ein ganz rationaler und exakt umgrenzbarer theoretischer Fragekomplex, der mit der mit den heute zur Verfügung stehenden Mitteln nicht sinnvoll bearbeitet werden kann. Es wird instruktiv sein, ihn kurz zu skizzieren. Beim projizierten *mechanical brain* haben wir bisher nur zwei Teilanalogien zu klassischen Bewußtsein erwähnt, nämlich Wahrheit- und Wahrscheinlichkeitssystematik. Die Vollanalogie eines solchen Bewußtseins benötigt aber drei theoretische Komponenten, von denen die dritte bisher unerwähnt geblieben ist. Dafür bestand ein gewichtiger Grund. Wir sind zwar heute in der Lage, symbolische Wahrheits- und Wahrscheinlichkeitstheorie zu entwickeln und es ließe sich deshalb einiges über die Rolle dieser Teilanalogien in einen mechanischen Bewußtsein sagen. Ein Gleiches gilt aber nicht für die dritte Teilanalogie, die jene Bewußtseinsstrukturen darzustellen hat, durch die das Wahrheits- und Wahrscheinlichkeitssystem in der synthetischen Einheit des Ichs miteinander verbunden ist. In der gegenwärtigen symbolischen Logik existiert das Problem überhaupt nicht. Das Verhältnis von Wahrscheinlichkeits- zu Wahrheitswerten wird hier in der Weise interpretiert, daß die ersteren in die letzteren in einem Prozeß unendlicher Approximation übergehen und daß die Formel der zweiwertigen, aristotelischen Logik die idealen und absoluten Grenzfälle aller logischen Wahrscheinlichkeitsstrukturen darstellen. Wahrscheinlichkeits- und Wahrheitslogik bilden also ein System derart, daß die Wahrheitsfunktion in unserem Denken nur noch als unerreichbare Extremfälle des aktuellen Wahrscheinlichkeitsdenken eine Rolle spielen. Wahrheit definiert damit lediglich die Limesbedingung, an der die letzte Konkretion des Denkens und damit das Denken selbst verschwindet.

Es kann keinem philosophisch Gesinnten entgehen, daß ein in diesem Sinn interpretiertes Verhältnis von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, so richtig und berechtigt es in ganz bestimmter Hinsicht ist, eine enorme metaphysische Entwertung der Wahrheitslogik impliziert. Dieselbe wird in einer solchen Relation aller eigenen Substanz entleert, und es bleibt von ihr nichts übrig als eine leere Schale, die inhaltlich nichts als Wahrscheinlichkeit enthält. Trotzdem ist diese Interpretation auf einer gewissen Stufe des theoretischen Bewußtseins notwendig, obwohl sie alle bisherige Metaphysik ruiniert, und die menschliche Seele aller konkreten Essentialität beraubt. Sie ist nämlich spezifischer Ausdruck des originalen ontologischen Verhältnisses, in dem Wahrheit und Wahrscheinlichkeit auf dem Boden der Spiritualität der regionalen Hochkulturen zueinander stehen.

Wir erinnern uns, daß die klassische Metaphysik dieser Geschichtsepoche eine strenge Scheidung von Diesseits und Jenseits voraussetzt. Beide Wirklichkeitsregionen stehen in einem Proportionsverhältnis zueinander. Wir haben weiter oben das transzendentale Gefälle, das zwischen Jenseits und Diesseits besteht, eingehend besprochen und die seelischen Konsequenzen angedeutet, die ein solches metaphysisches Rangverhältnis impliziert. Was wir bisher hingegen nicht erwähnt haben, ist, daß dieses Weltbild einer radikalen Umkehrung fähig ist. Der festgestellte Rangunterschied zwischen Diesseits und Jenseits ist nämlich ein Ausdruck der menschlichen, historischen Perspektive des in diese Welt hineingeborenen Individuum. Er repräsentiert irdische Existentialität des Geistes und nicht weiter.[108] Ihm kann die genau entgegengesetzte transzendentale Perspektive gegenüber gestellt werden, nach der sich das metaphysische Gefälle nicht vom Jenseits nach dem Diesseits absenkt, sondern vom Diesseits nach dem Jenseits. Dies ist der Standpunkt des Mystizismus, der alle Diesseitsperspektiven hinter sich gelassen hat und jetzt das Ganze von der Jenseitsperspektive her betrachtet. Gott kann ohne mich einen Nu nicht leben, sagt einer der häretischen Sätze Eckhards. Und

---

108 In diesem Sinn ist die ganze moderne Existentialphilosophie nicht weiter als eine dilettantenhafte metaphysische Einseitigkeit. Es ist den Existentialisten bisher, weil er nichts von formaler Logik versteht, noch nicht aufgegangen, daß sein Modus des Denkens nur ein logisches Komplementärmotiv zu einem anderen ist.

studienTEXT --- version aug.´09

Windelband bemerkt dazu: "... dieser Prozeß der Selbstoffenbarung (gehört) zum Wesen der Gottheit. ... Die Gottheit als erzeugendes Wesen, als "ungenaturte Natur", ist nur dadurch wirklich, daß sie sich in Gott und Welt als erzeugte Wirklichkeit, als "genaturte Natur" erkennt und entfaltet."[109]

Auch die auf der Logos-Theorie aufgebaute geschichtsmetaphysischen Systeme der regionalen Kulturen enthalten dieses Motiv eines metaphysischen Gefälles, das vom Jenseits nach dem Diesseits nicht sinkt, sondern im Gegenteil aufsteigt. Im Buddhismus tritt es in dem sehr ausdrücklich formulierten Gedanken auf, daß selbst die Götter erst als Mencshen wiedergeboren werden müssen, bevor sie der Erlösung und des Nirvāna teilhaftig werden können. Im christlichen Glauben ist es die Idee, daß der Logos ohnmächtig ist, ehe er sich nicht im Fleisch inkarniert hat. Die Transzendentalität des Geistes steigt also nicht nur "herab", wenn sie sich in diese Welt hineingebiert; sie steigt in der Geschichte ebenso zu einer Substantialität "hinauf", die sie vorher nicht besaß.

Hier liegt das eigentliche Motiv, warum neben der Logos-Figur in der religiösen Eschatologie noch die Gestalt des Parakleten tritt. Der Logos verkörpert nur die Relation zwischen Geist und Existenz vom Diesseits her gesehen. In dieser Perspektive (dem Gesichtspunkt des handelnden Menschen) ist es ein Herabstieg. In der Figur des Parakleten ist dieselbe Relation aber vom Jenseits (im Standpunkt des kontemplativen Bewußtseins) her gesehen. Der Paraklet steigt hinauf in die Existenz.

Daß es sich hier um ein metaphysisches Umkehrungsverhältnis handelt, wird deutlich, wenn man die gegenseitigen Rollen von Logos und Paraklet betrachtet. Der Logos ist ganz das, was er ist, erst am Ende aller Geschichte. Er ist darum wesentlich Er-innerung und Erfüllung. Vom Parakleten her heißt es im Johannesevangelium: "Zukünftiges" wird er Euch verkündigen. Logos und Paraklet stehen in einem zeitlichen Umkehrungsverhältnis zueinander. Sie repräsentieren beide zusammen des metaphysische Verhältnis zur Zeit der Wirklichkeit. Der Logos senkt sich herab, denn er ist Freiheit, und er wird eingeboren in die Natur und in das Reich der Notwendigkeit. Relativ zu ihm ist die Geschichte Er-innerung, d.h. gewesene Freiheit. Alle Logos-Worte sind Offenbarungen dessen, was wirklich ist. Deshalb ist der Logos der Geist der Existenz.

Der Paraklet aber steigt hierauf und sieht sich angesichts des Zukünftigen. Das Zukünftige aber ist das Reich der Freiheit. Der Paraklet ist selber nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit, darum nennt ihn der Evangelist den "Geist der Wahrheit" und läßt Christus im siebzehnten Kapitel (Vers 13) die folgenden eschatologischen Worte sprechen:

> Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird,
> der wird mich in alle Wahrheit leiten.
> Denn er wird nicht von ihm selber reden,
> sonder, was er hören wird, das wird er reden,
> und was zukünftiges ist, wird er euch verkünden.

Diese gewichtigen Sätze enthalten nicht nur den ganzen Grundriß der klassischen Metaphysik, sondern darüber hinaus das notwendige Ende und die Selbsttranszendierung des Bewußtseins der Menschen, das sich in diesem metaphysischen Klima entwickelt hat.

Wer unsere bisherigen Erörterungen sorgfältig gefolgt ist und vor allem die zitierten Johannesätze mit vollem Verständnis dessen, was sie implizieren, gehört hat, wird bemerkt haben, daß der Logos in dieser geschichtsmetaphysischen Problematik eine einfache, der Paraklet eine doppelte Rolle spielt. In diesem Unterschied entwickelt sich das faszinierende Grenz- und Endproblem der bisherigen Epoche der transzendenten Geschichte des Menschen. Wir wollen jetzt seine Grundrisse freilegen.

---

109 Wilhelm Windelband, A.a.O., S. 282.

studienTEXT --- version aug.´09

In der Aufteilung der göttlichen Essenz in Logos und Paraklet soll das Verhältnis des Absoluten zur Zeit resp. zur Geschichte dargestellt werden. Das Absolute selbst ist ewig und kennt keine fließende Zeit, während die Geschichte vom Tage der Schöpfung ab in einem gerichteten Zeitstrom dem Jüngsten Gericht entgegen fließt. Da dieser Zeitstrom in der Ewigkeit infolge seines einseitigen Richtungssinns nicht "existieren" kann, läuft die Zeit, wenn man sie auf die Ewigkeit projiziert, in beiden Richtungen zugleich und kompensiert sich dadurch selber. Der Logos ist nur die Idee des Absoluten, das am Ende unserer gerichteten historischen Zeit steht, wenn der Prozeß der Verinnerlichung ganz erfüllt sein wird (Hegel). Der Paraklet aber, der das Zukünftige verkündet, steht eben deshalb am Anfang der Zeit.

Interpretiert man die Zeit aber *sub specie aeteritatis*, dann darf ihr Richtungssinn umgekehrt gelesen werden. Der Logos ist dann der Anfang der Zeit (denn der Schöpfungsakt ist spekulativ schon das Gericht), und der Paraklet kann erst am Ende kommen.

Bis hierher expliziert das Problem nichts weiter als die klassische Symmetrie der Antinomie des Absoluten in der Zeit, und die Hegelsche Geschichtslogik ist ein Versuch, diese antinomische Struktur, die die Weltgeschichte *sub specie aetaenitatis* hat, konsequent durchzuführen. Das Geschichte den einen oder anderen Richtungssinn hat, das erscheint dem endlichen Blick nur so. In Wahrheit ist, wie Ranke bemerkt, jede Epoche unmittelbar und in Gott. Es findet also weder eine Bewegung zu Gott hin, noch eine solche von Gott weg in der historischen Bewegung des Menschen statt. Das absolute An-und-für-sich-sein ist ewig, und lediglich dem irischen Bewußtsein des Menschen erscheint es so, als ob es erst nur an sich ist und sich schließlich in der Geschichte auch das Für-sich-sein erwirbt. Nur die Unangemessenheit aller theoretischen Begriffe ist es, die einem ontischen Seinsbestand in einen temporalen Prozeß auseinander zerrt.

Man hat bisher nur selten bemerkt, wie radikal eine derartige Betrachtung alle menschliche Geschichte entwertet. Nur für das ungetrübte Auge des Menschen scheint in der Geschichte sich etwas zu ereignen. Was wahrgenommen wird, ist bestenfalls Vordergrundgeschehen. In Wirklichkeit geschieht nichts.

Nach Hegel sind alle historischen Ereignisse "Reflexionen", bloße Spiegelbilder ohne eigene Substanz und eigenes Leben.

Es ist eine Fehlinterpretation, wenn gesagt wird, bei Hegel sollte Geschichte zu ihrem vollem philosophischen Recht kommen.

Es ist umgekehrt: Hegel formuliert die Aufforderung an das Individuum, sich und das Absolute zu veräußern und aus der Zeit herauszutreten. Das heißt nichts anderes, als daß das Ziel des historischen Prozesses außerhalb seiner selbst liegt; und es ist im Grunde genommen schon erreicht, nur wissen wir es nicht. Sobald aber dieses Wissen erworben ist, enthüllt sich der zeitliche Prozeß als eine Chimäre und einen Irrtum des sich selbst suchenden Bewußtseins.

Ein Symptom ist von der Hegelkritik, die Absurdität dieser Geschichtsphilosophie, bemerkt worden: Es ist die Tatsache, daß mit dem Hegelschen System die spirituelle Entwicklung des Menschen an ihre letzte Grenze gekommen ist. Das historische System des Absoluten selbst kann weder logisch noch metaphysisch weiterhin überboten werden.

Dann aber beendet damit die metaphysische Geschichte der Welt überhaupt. Von hier aus gesehen erscheint die totale Entwertung der Geschichte in dem Licht, daß die Hegelsche Philosophie auf die Welthistorie als auf eine überholte und abgetane Wirklichkeitsdimension zurückblickt. Das philosophische Bewußtsein kann die Geschichte nicht stärker entwerten, als wenn es das Urteil ausspricht, daß das Historische als erledigtes Geschäft hinter ihr liegt.

Die Hegelkritik hat diese Konsequenz der Logik des Absoluten ohne Ausnahme als katastrophalen Mangel betrachtet, der sehr wesentlich zum "Zusammenbruch" des spekulativen Idealismus beigetragen hat. Im strikten Gegensatz hierzu beabsichtigen wir, hier eine neue und

studienTEXT --- version aug.´09

positive Interpretation des unleugbaren Faktum zu geben, daß mit der Hegelschen Philosophie des sich selbst reflektierenden Bewußtsein die spirituelle Geschichte des Menschen zu ihrem unvermeidlichen Ende gekommen ist. Wenn wir nämliche den spekulativen Gesichtspunkt dieser Philosophie überhaupt akzeptieren – und er enthält keinen logisch-technischen Irrtum, der dies ausschließen könnte –, dann ergibt sich die erstaunliche Folgerung, daß mit dem System der totalen Reflexion des Bewußtsein die Geschichte des menschlichen Geistes zu ihrem natürlichen Ende gekommen ist, als unausweichliche und überzeugende Konsequenz. Es ist kein schülerhafter Fehler des Autors (Hegel), den man verbessern könnte. Die einzige Möglichkeit, diese enorme Folgerung zu vermeiden, ist unter diesen Umständen die Verwerfung des spekulativen Denkens überhaupt. Das ist oft genug geschehen. Tatsächlich repräsentiert die ganze nach-spekulative Epoche der "Philosophie" eine solche summarische Verwerfung.

Aber nur ein spiritueller Niedergang von universalem historischem Ausmaß konnte eine "geistige" Atmosphäre produzieren, die ein solches Verdammungsurteil des spekulativen Denkens "rechtfertigt". Man kann die systematisch-spekulativen Grundsätze des Hegelschen Philosophie nicht verwerfen, ohne damit auch die Transzendentalphilosophie Kants über Bord gehen zu lassen.[110] Wer die Kr.d.r.V. fallen läßt, kann dabei, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht stehen bleiben. Kant ist das notwendige Resultat von Plato und Aristoteles Skeptizismus. In anderen Worten: Wer das spekulative Denken verwirft, leugnet damit seine ganze geistige Tradition. Die "Spekulation" ist so alt wie die Geschichte der Philosophie des Geistes selbst. In Europa hat sie ihre erste logisch identifizierbare Gestalt in Plato. In Asien in den frühen Upanishaden. Es mag jedermann das private Recht haben, diese Denkweise als eine Verwirrung des menschlichen Geistes anzusehen, aber er stellt sich damit außerhalb der Philosophie und seine Argumente zählen in der spirituellen Tradition nicht mit.

Wer aber solche Folgerungen für sich selbst nicht willig ist annehmen will, der tut besser, die Hegelsche Spekulation mit ihrer unvermeidlichen Perspektive vom Ende des spekulativen Bewußtseins als innere Konsequenz und die geistige Bilanz des abendländischen Denkens anzuerkennen. Erst diese Einsicht in die notwendige Eschatologie des Denkens, die die spekulative Systematik Hegels heraufbeschwört, erlaubt nämlich die weitergehende Frage: Welche Bedeutung kommt der philosophischen Feststellung zu, daß in der absoluten Reflexion der Geist zu sich selbst gekommen ist und damit seinen geschichtlichen Lauf vollendet hat?

Wenn irgendeine Aussage beliebiger Art einen positiven und logischen angebbaren Sinn haben soll, so muß sie innerhalb eines "Systems" gemacht werden, innerhalb dessen sie einen exakt definierbaren theoretischen Ort hat. Philosophische Aussagen von solch schlechthinniger Allgemeinheit, die nicht durch einen Hinweis auf das strukturelle "System", indem sie gültig sind, präzisiert und begrenzt werden können, gibt es nicht. De facto konstituieren sich Aussagen überhaupt erst durch einen solchen semantischen Hinweis. Dies ist eines der überzeugendsten Ergebnisse der Entwicklung der formalen Logik in den letzten Dekaden. Die Hegelkritik hat sich stets des unfruchtbaren Irrtums schuldig gemacht, das unvermeidliche Theorem, daß in der absoluten Spekulation die Geschichte des menschlichen Bewußtseins endet, als unqualifizierte Aussage zu betrachten und zu bewerten. Eine solche Betrachtungsweise aber mußte notwendig steril bleiben, denn eine unqualifizierte, auf keinen logischen Referenten bezogene und durch ihn eingeschränkte und präzisierte "Aussage" ist überhaupt keine Aussage, sondern eine sinnlose Wortreihe, in die jeder Kritiker den Sinn einlegen konnte, der seinen privaten und höchst beschränkten Geschmack entsprach.

Der logische Referent, auf den sich das historisch-spekulative Theorem vom Ende der Geschichte bezieht, ist die antithetische Logik des absoluten Bewußtseins. Mit anderen

---

110 Vgl. hierzu die höchst symptomatische Kantkritik von Magdalena Aebi in ihrem sehr gründlichen Werk: *Kants Begründung der "Deutschen Philosophie"*, Basel 1947.

studienTEXT --- version aug.´09

Worten: Der zweiwertige Formalismus, der allen menschlichen Sinnerlebnissen metaphysischen Charakters zugrunde liegt. Hält man sich das vor Augen, dann haben die Schlußkapitel in der Phänomenologie des Geistes und der Großen Logik eine sehr spezifische und genaue Bedeutung, deren Überzeugungskraft man sich nicht entziehen kann, es sei denn, man weigert sich, in theoretisch verbindlicher Weise zu denken. Das berühmte geschichts-eschatologische Theorem besagt nämlich: alle zweiwertigen Sinnerlebnisse des menschlichen Bewußtseins mögen zwar inhaltlich unendlich sein, sie repräsentieren aber ein endlich geschlossenes System des Geistes. Folglich kann sich Geschichte in ihnen nicht unendlich fortsetzen und kommt relativ zu der historischen Bedeutungskapazität, die dieses zweiwertige System repräsentiert, zu einem bestimmbaren und feststellbaren Ende in der Zeit. Trivial gesprochen: Unser Begriff der Geschichte, also [das,] was wir mit unseren gegenwärtigen seelischen Erlebnismöglichkeiten als Geschichte überhaupt ansehen, enthält nur eine beschränkte Anzahl von Sinnmotiven, die historisch konkret entwickelbar sind. Wenn dieser Vorrat systematisch erschöpft ist, hört Geschichte, so wie wir sie verstehen, auf. In diesem Sinn ist die Eschatologie der spekulativ-transzendentalen Systeme unvermeidlich und logisch zwingend – und vor allem kein Grund, diese Systeme als fehlerhaft zu verwerfen, weil sie angeblich zu absurden Konsequenzen führen.

Nichts ist absurd an der These, daß das klassische metaphysische Bewußtsein des Menschen seine Geschichte gehabt hat und daß diese Geschichte, sagen wir um 1830 herum, ihr endgültige Ende gefunden hat. Was für dieses Bewußtsein "historisch" in der Zukunft noch zu erwarten ist, ist nichts weiter als seine völlige Desintegration und der radikale spirituelle Schwund aller Erlebnismöglichkeiten, unter dem Geschichte bisher vom Menschen begriffen worden ist. Der Träger der Geschichte aber ist der Mensch. Man kann deshalb das Resultat der Hegelschen Philosophie auch dahingehend formulieren, daß seit 1830 der Mensch im Verschwinden begriffen ist.[111]

Der Fehler der Hegelkritik, die Spekulation des Absoluten unter diesem eschatologischen Gesichtspunkt zu verdammen, liegt in der Ignoranz, nicht zu wissen, daß die Idee vom Ende der Geschichte in dem Sich-Selbst-Finden des transzendentalen Bewußtseins sich ausschließlich auf das zweiwertige Bewußtsein des klassischen Menschen bezieht. D.h. das Theorem vom eschatologischen Ende der Geschichte sagt alles über die Vergangenheit, und nichts über die Zukunft aus. Der logische Dilettantismus der gegenwärtigen "Philosophie", die nichts vom spekulativen Idealismus wissen will, liegt darin, dieses Theorem als eine Aussage über Zukunft interpretiert zu haben. Ein Recht zu einer solchen Interpretation besteht nur dann, wenn man zu der phantastischen Behauptung den Mut hat, daß es ein mehr als ein zweiwertiges Bewußtsein in aller Zukunft niemals in der Welt geben könne, weil allgemeine Mehrwertigkeit dem Sinn von Bewußtsein überhaupt widerspricht. Wer eine solche Behauptung macht, der sei erinnert, daß er sie auf dem Boden eines zweiwertigen Denkens formuliert und deshalb das gewünschte Ergebnis bereits in die Voraussetzungen seines Argumentierens hereingenommen hat. Er bewegt sich also in einem *circulus vitiosus*. Es liegt im Wesen jedes Selbstbewußtseins, daß es "absolut" ist und nicht einmal in Träumen über seine inhärenten eigenen Möglichkeiten hinausgehen kann. Jenseits seiner selbst liegt das absolute, totale Nichts. Es soll aber nicht vergessen werden, daß jenes Nichts sein Nichts ist,

---

111 Das heißt, das was wir in den regionalen Hochkulturen bisher unter "Mensch" verstanden haben. Es ist ein untrügerisches Zeichen der moralischen Fäulnis, die unter den sogenannten Intellektuellen unserer Zeit grassiert, daß noch keiner von diesen "Köpfen" begriffen hat, daß in den modernen Konzentrationslagern und in der Institution der politischen, das Gewissen kontrollierenden Polizei, der historische Typus Mensch, der di e Erde seit dem Anfang der regionalen Hochkulturen als höchste lebende Spezies dominiert hat, in unwiderruflichen Verschwinden gegriffen ist. Es ist selbst schon ein Zeichen moralischer Minderwertigkeit zu glauben, daß es sich hier um "zeitweilige Auswüchse" handelt, die wieder "beseitigt" werden können. Es gibt in der Geschichte Todsünden, die nicht vergeben werden können und für die es nur eine Buße gibt, die historische Vernichtung der Epoche, die sie begeht.

studienTEXT --- version aug.´09

wie die Spekulation tiefsinnig bemerkt. Das absolute Nichts ist das Komplementärmotiv zum absoluten Sein und reicht deshalb nur so weit wie letzteres.

Die eschatologische These, daß das zu sich selbst kommende (zweiwertige) Bewußtsein das historische Ende seiner selbst ist, ist von einer unerhörten Tiefe und bedeutet in der Tat, daß das, was der Mensch bisher unter Geschichte verstanden hat, in seiner letzten Konsequenz erschöpft und zu seinem endgültigen Abschluß gekommen ist. Es schließt aber in keiner Weise aus, daß darauf die Geschichte eines höheren Selbstbewußtseins folgt. Nur ist sie dem Menschen der klassisch-metaphysischen Tradition nicht als Geschichte erlebbar. Ebenso wie es hoffnungslose Liebesmüh' ist, dem afrikanischen Buschmann klar machen zu wollen, daß auf seine natürliche Geschichte des primitiven Daseins eine spirituell höhere Geschichte der regionalen Hochkulturen folgt, relativ zu deren Maßstäben seine eigene Geschichte geschichtslos ist, ebenso wenig ist es für den klassischen Menschentyp, der heute noch die östliche Hemisphäre bevölkert, im Bereich seiner seelischen Möglichkeiten gegeben einzusehen, daß von einem künftigen "historischen" Standpunkt aus die regionalen Lebensläufe seiner verschiedenen Hochkulturen als "geschichtslos" erscheinen werden. Eine spätere, dauerhaftere planetarische Kultur wird urteilen, daß die zweite Epoche der Weltgeschichte, ebenso wie die erste des primitiven Daseins, relativ geschichtslos ist, weil ihr wesentlichstes Element zu höherer Geschichtlichkeit, nämlich die Fähigkeit zur Dauer auf höherem Niveau gegenüber primitiver Existenz total abgeht.

Die Implikation der Hegelschen Philosophie, daß das Bewußtsein des Menschen seine metaphysische Tiefe vollendet begriffen und damit seine Geschichte vollendet hat, ist der letzte Satz in der Logos-Theorie der Geschichte. Der Logos hat nämlich ein historisches Ende. Im Johannesevangelium heißt es unmißverständlich:

> Es ist euch gut, daß ich hingehe
> Denn so ich nicht hingehe,
> so kommt der Tröster zu euch;
> so ich aber gehe, will ich ihn euch senden. (Kap.16, Vers 7)

Christus ist der Logos und der "Tröster" ist der Paraklet. Der obige Vers deutet also an, daß auf die Weltgeschichte des Logos die Epoche des Parakleten folgt, also ein neues Zeitalter. Dies ist aber ein Widerspruch zu unserer bisherigen Interpretation der gegenseitigen Rollen von Logos und Paraklet, nach der beide ein metaphysisches Umtauschverhältnis in der Geschichte repräsentieren. Doch es wurde auch darauf hingewiesen, daß der Logos geschichtsmetaphysisch nur eine Rolle, der Paraklet dagegen zwei spielt. Es ist einerseits die temporale Inversion des Logos und bisherige Interpretation in der Dogmatik der christlichen Kirche – er manifestiert sich nämlich, wenn wir den Theologen glauben wollen, als der Heilige Geist. Es ist aber noch etwas anderes, was nicht im Korrespondenzverhältnis zum Logos aufgeht und was vielmehr jene Umtauschrelation von Logos und Heiliger Geist in sich begreift. Das Johannesevangelium spricht den einfachen Satz (16,14):

> "Derselbe wird sich nicht verklären"

Abgesehen davon, daß der Paraklet der Logos in einer inversen historischen Perspektive ist, bestimmt er sich als noch etwas mehr. Er ist Verklärung des Logos und kommt als solcher nach ihm. Als solcher wird der Paraklet "nicht von ihm selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden ...." Das ist eine geschichtliche Relation zur Vergangenheit. Man hört ja nur das, was dem Akt des Hörens voraufgeht. Voraufgegangen aber ist ihm seine eigene Fleischwerdung als Logos.

Andererseits hat der Paraklet eine zweite Aufgabe. Nicht nur die Bestätigung der metaphysischen Vergangenheit der Geschichte, sondern die Freilegung der Zukunft der Geschichte jenseits des Logos, denn:

> "Was Zukünftiges ist, wird er euch verkünden"

studienTEXT --- version aug.´09

Für den klassischen Menschen ist die Verkündigung der Zukunft etwas, was absolut jenseits des reinen Begriffs des Logos liegt. Aller Geist, der sich in die Zeit projiziert, ist Erinnerung. Und jeder Begriff ist, wie Plato sagt [??]. Einen Geist, der eine tranzendentale Zukunft hat, gibt es für das menschliche Individuum der regionalen Hochkulturen nicht. Der Geist hat nur eine empirische Zukunft relativ zur Schwäche des endlichen Bewußtseins, aber diese unechte Zukunft ist in seiner Wahrheit schon längst vorweggenommen. Für unsere blinden Augen erscheint sie als wirklich Zukünftiges.

Der biblische Prophet ist deshalb Prophet, weil für sein übersinnliches Gesicht alles bereits gesehen ist. Er erinnert sich nur. Die Erinnerung aber ist heilig, und damit ist das Prophezeien des Logos ein priesterliches Geschäft und Gott geweiht. Eine Zukunft, jenseits des Logos im Reich des Parakleten, kann der biblische Prophet nicht schauen. Jene Schau ist ein höllischer Beruf. Deshalb beschwört Saul, als seine Propheten ihm die Zukunft nicht verkünden können, die Hexe von Endor. Sie allein kann Zukunft sagen, die Gott dem Propheten versagt hat. Die Bibel macht eine tiefsinnig metaphysische Unterscheidung. Gott versagt Saul die Kenntnis der Zukunft durch "Träume", das "Licht" und die Prophetie (1.Sam. 28,6), aber nicht durch die Hexe. Wir begegnen hier der mystischen Doppelrolle des göttlichen Geistes als Logos und als Paraklet. Relativ zum Logos gibt es eine Hölle. Relativ zum Paraklet gibt es sie nicht. Seine geschichtliche Aufgabe ist, "die Hölle zu den Grenzen des Paradieses zu tun".

In abstrakterer Sprache: Die klassische Logos-Metaphysik, die einzige, die in der regionalen Hochkultur explizit thematisch wird, unterscheidet ein striktes Diesseits und Jenseits, einen Himmel und ein Hölle, wißbare Vergangenheit und dem empirischen Wissen entzogene Zukunft. Wer, wie der wahre Prophet (nahezu) alles weiß, weiß es vom Ende aller Zeiten her. Es ist ein absolut zweiwertiges Weltschema, in welchem die Kausalität als einzige Realitätskategorie regiert und Vergangenheit und Zukunft doppelsinnig zusammenhält.

In unseren modernen Zeiten, in denen sich die endgültige Auflösung der klassischen Seele der Geschichte der östlichen Hemisphäre vollzieht, ist aber ein Bewußtsein davon schon fast völlig geschwunden, daß es kein metaphysisches Denkmotiv gibt, daß nicht sein Äquivalent in der formalen Logik hat und sich dort als die Struktur der Erlebnisfähigkeit dieser Seele widerspiegelt. Das ursprüngliche Umtauschverhältnis von Logos und Paraklet kehrt als Äquivalenzrelation zwischen Wahrscheinlichkeitslogik in der klassischen Theorie des Denkens wider, wenn beide Logiken als durchgeführte Systeme untereinander konfrontiert werden. Dieses fundamentale Verhältnis beider wird in der üblichen Interpretation der gegenseitigen Relation von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit etwas verwischt, wenn Wahrheit als äußerste Grenzbedingung für Wahrscheinlichkeit, umgekehrt Wahrscheinlichkeit als materialer Limes für Wahrheit aufgefaßt wird. In diese Deutung geht die Wahrheit inhaltlich in Wahrscheinlichkeit und Wahrscheinlichkeit formal in Wahrheit über, und beide bilden ein ungeteiltes System, das materiale und formale Problematik in gegenseitiger Grenzbedingung zusammenfaßt. Wie bereits weiter oben bemerkt, dies ist eine mögliche Darstellung des Verhältnisses von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Die gegenwärtige Konzentration auf diese Relation aber hat zur Folge, daß allzu leicht vergessen wird, daß Wahrheit und Wahrscheinlichkeit auch als zwei gesonderte Systeme aufgefaßt werden können, die beide konkurrierend, aber in verschiedener Weise, die Erlebnisstruktur des Bewußtseins theoretisch abbilden. Das Wahrheitssystem enthält nicht einen einzigen Sinn- und Bedeutungszusammenhang, der nicht in anderer Form im Wahrscheinlichkeitssystem repräsentiert ist. Und ebenso kann im Wahrscheinlichkeitssystem keine Erlebnisstruktur abgebildet sein, die nicht im systematischen Zusammenhang der Wahrheit in korrespondierender Form wiederkehrte. Die beiden Systeme sind also, was ihre Bedeutung für den Sinn des Erlebens angeht, untereinander vertauschbar. D.h. sie sind strukturell aufeinander abbildbar.

studienTEXT --- version aug.´09

Trotzdem aber ist ihre konkurrierende Existenz nicht überflüssig. Sie definieren in ihrer Koexistenz den Unterschied von Formalität und Materialität im Bewußtsein, und in ihrer strukturellen Vertauschbarkeit manifestiert sich die Tatsache, daß jedes Sinnmoment sowohl Bewußtseinshandlung wie Bewußtseinsinhalt sein kann und aus dem einen "Zustand" in den anderen übergehen mag. Wie aber geschieht das? I.a.W.: Wie vollziehen sich prinzipiell Standpunktwechsel dieser Art im Bewußtsein? Jeder kennt diesen Standpunktwechsel aus eigenster innerer Erfahrung. Wir betrachten etwas ein Bild und versuchen später, unsere seelische Reaktion bei der Betrachtung des besagten Gemäldes festzustellen. Im ersten Fall war "Bild" der Bewußtseinsinhalt und in der "Betrachtung des Bildes" realisierte sich das handelnde Bewußtsein (Subjekt). Im zweiten Fall ist das "Bild" aus dem Bewußtsein hinaus in die Welt gerückt, in der es als Bild existiert. Der neue Bewußtseinsinhalt ist jetzt "Betrachtung des Bildes", also das frühere Subjekt. Das handelnde Bewußtsein, resp. Selbstbewußtsein, aber ist jetzt in die Analyse der "Betrachtung des Bildes" zurückgerückt. Es ist mithin Betrachtung der "Betrachtung des Bildes".

Formal stellt sich dieses Problem als die Frage nach der strukturellen Relation von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, wenn beide als unabhängige Systeme gesondert im Bewußtsein koexistieren. Es ist selbstevident, daß die Logos-Theorie der Inkarnation des Geistes in das Fleisch formal-logisch als Wahrscheinlichkeitstheorie zu bestimmen ist. Denn das "Fleisch" ist ja die Fülle aller empirisch-materialen Daten, die sich, ehe sie geistig bewältigt sind, dem Zugriff aller reinen Wahrheitsdeduktionen entziehen. Die Wahrheitslogik aber ist, theologisch betrachtet, die Parakleten-Logik. Sie tritt nun in zweierlei Formen auf: erstens als die objektive Sinnstruktur des Bewußtseins. Also als ontologische Seinsthematik, die den generellen Sinn definiert, in dem die empirisch-materialen Daten des Bewußtseins zum Erlebnis kommen. Und als solche ist sie orientiert an den klassischen trinitarischen Axiomen der Identität, des verbotenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Diese beiden Systeme der Wahrscheinlichkeit und der Wahrheit repräsentieren die ersten beiden Teilanalogien des Bewußtseins. So weit waren wir in unseren Betrachtungen bereits gekommen.

Nun wäre es aber schlimm, wenn die verschiedenen Teile des Gesamtbewußtseins unverbunden nebeneinander existierten, wie die Idee der in das trojanische Pferd eingeschlossenen Griechen. Es muß da eine Verbindung bestehen, mag man sie "Seele" oder "sonstwie" nennen. Um den Terminus, mit dem jenes Dritte bezeichnet werden soll, will schon Plato nicht streiten. Sein Gleichnis mit dem hölzernen Pferd aber trifft den Nagel auf den Kopf. Im Pferd existieren Bewußtseinshandlungen (nämlich die der verborgenen griechischen Helden), aber sie sind nicht die des Pferdes, weil sie nicht in einer Einheit, die die der Subjektivität des Pferdes ist, untereinander verbunden sind.

In demselben Sinn können Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit als gesonderte Systeme (Teil-Iche) nur dann ein gesamtes und einheitliches Bewußtsein, das sich selbst erlebt, konstituieren, wenn sie beide in einer übergreifenden Einheit, wie Plato vorsichtig bemerkt, "irgendwie" verbunden sind. Das Selbstbewußtsein hat also schematisch betrachtet die folgende Gestalt:

//////////// Anmerkung_vgo: hier fehlt die Abbildung in der Vorlage des Manuskripts (Mappe 245) ////////

Hierzu ist vorerst zu bemerken, daß das übergreifende System, daß wir in unserem Schema das "zweite" System der Wahrheit genannt haben, keine wiederholte Wahrscheinlichkeitstheorie sein kann. So viel wenigstens wissen wir von vorneherein. Es läßt sich jedenfalls deduktiv feststellen, daß die Relation zwischen beiden eingeschlossenen Subsystemen keine Wahrscheinlichkeitsbeziehung sein kann. Die letztere setzt nämlich überall, wo sie auftritt, eine unauflösbare Differenz zwischen empirischem Material und abstraktem Formalismus voraus. Wo immer auch der reine Begriff auf faktische Existenz stößt, dort äußert sich die

studienTEXT --- version aug.´09

Diskrepanz zwischen beiden darin, daß das resultierende Erkenntnisurteil formallogisch nur einen Wahrscheinlichkeitswert hat.

Die Aufgabe vom "zweiten" System der Wahrheit aber erschöpft sich darin, die strukturelle Relation zwischen dem System der Wahrscheinlichkeit und dem der (klassischen) Wahrheit darzustellen. Beide Subsysteme sind ebenso reine Formalismen wie die sie verbindene totale Systematik. Letztere repräsentiert nun die dritte Teilanalogie eines konstruierten Bewußtseins, und sie ist ein reines Wahrheitssystem, denn Beziehungen zwischen Formalismen können nie etwas anderes als Wahrheitsrelation sein. Das liegt im tautologischen Charakter jedes Formalismus begründet. Wahrsein und Formalsein, das sind nur verschiedene Worte für genau dieselbe Sache. Wenn Wahrheit material wird, so daß Form und Inhalt absolut identisch werden, wie in der absoluten Logik Hegels, dann hat diese Wahrheit keine Tiefenperspektive mehr und damit ist ihre Existenz als solche an ein unwiderrufliches Ende angelangt. Sie erscheint von da ab als abgeschlossene geschichtliche Epoche.

Auf welche Weise aber läßt sich jenes "zweite" System der Wahrheit logisch identifizieren? Die Antwort ist nicht schwierig, da wir schon längst und zu wiederholten Malen darauf hingewiesen haben, daß das System Wahrscheinlichkeit den Bereich der Bewußtseinsinhalte im Ich repräsentiert. Unter diesen Umständen muß notwendigerweise das erste (klassische) System der Wahrheit die Struktur der Bewußtseinshandlungen theoretisch abbilden. Damit gibt sich aber, daß das mysteriöse "zweite" System der Wahrheit nichts anderes als das "Subjekt" jener Handlungen, also was man gewöhnlich die "Seele" nennt, indiziert.

Dieses "zweite" System ist in der bisherigen geistigen Geschichte des Menschen nirgends auch nur annähernd formuliert worden. Man hat nie den Versuch gemacht, und das aus dem einfachen und überzeugenden Grunde, daß man ihn gar nicht machen konnte, weil jenes System das Subjekt der ganzen historischen Epoche der regionalen Hochkulturen selber ist. Es ist die Seele, die jeden in dieser Epoche lebenden Menschen beseelt hat und die als handelndes Subjekt die ganze Spiritualität dieser Geschichtsepoche aus sich entlassen hat. Wie wäre es möglich gewesen, daß man ihre Gesetzlichkeit je formuliert und beschrieben hätte, da sie für dieses ganze Zeitalter das formulierende und beschreibende Ich selbst gewesen ist.

Sie hat allerdings ein Bild über sich selbst (mit dem sie nicht verwechselt werden darf) im Verlauf dieser Geschichte entworfen. Es ist dies die aristotelische zweiwertige Logik. Aber es darf nie vergessen werden, daß diese Seele das Subjekt ist, das vermittels dieser klassischen Systematik des Begriffes denkt, sie ist nicht diese Systematik selbst. Letztere ist nur ihre Projektion in die Realität; sie ist nichts als der Schatten aus dem Platonischen Höhlengleichnis, den das Licht aus dem Draußen, dem Jenseits, an die Höhlenwand wirft.

Jeder Geschichtsepoche ist die eigene Seele transzendent, und als Subjekt aller historischen Schöpfung entzieht sie sich selbst allem Begreifen und objektivem Geschaffenwerden. Aus diesem Grund ist es existentiell unmöglich, das "zweite" System der Wahrheit auf dem Boden der Geschichte der regionalen Hochkulturen auch nur approximativ in Vorstellungen und Begriffen zu fassen. Es ist in der weltgeschichtlichen Periode als Seele dieser Epoche "empirisch" nicht "da". Es ist in der Logik seiner Epoche nur "vertreten". Seine berühmtesten Vertretungen sind das "*neti, neti*" der Upanishaden[112], die negative Theologie des Dionysius Areopagita und die *coincidentia oppositorum* des Cusaner. D.h. seine Vertretung ist das Nichts, die kenomische (absolute leere) Finsternis, die zugleich die blendend weiße Helle des göttlichen Pleromas sein soll.

Aber Geschichte ist, wie uns die Logos-Theorie lehrt, jener Prozeß, in dem sich jenes Ungreifbare des Jenseits in das Diesseits entäußert. Damit aber ist jeder geschichtliche Prozeß, metaphysisch existentiell betrachtet, eine Entleerung des Jenseits zugunsten des Diesseits.

---

112 Sanskrit: " nicht das und nicht das"

studienTEXT --- version aug.´09

Dabei könnte man freilich meinen, dieser Prozeß der Einbildung des Transzendenten in die diesseitige Welt möchte ohne Unterbrechung unendlich in der Zeit vor sich gehen, ist doch das göttliche Pleroma unerschöpflich. Und nicht nur das, denn je mehr man von ihm nimmt, desto mächtiger wächst es in neue metaphysische Dimensionen hinein. Doch ist dies, soweit es unsere Weltgeschichte angeht, ein kindlicher Irrtum, den Kulturen erst in der letzten Weisheit, die ihnen die Sterbestunde abnötigt, zu überwinden pflegen.

Die Theologie aber hat es in ihrer Dogmengeschichte von jeher gewußt. Es ist nicht die ganze Heilige Trinität des Göttlichen, die in die Welt hinuntersteigt und in ihr geboren wird. Der Dhyani Buddha Asiens bleibt ewig transzendent, und nur reine "Reflexionen" inkarnieren sich im physischen Sein, und gleichen metaphysischen Motiven folgend, erklärt die christliche Religion den fleischwerdenden Begriff als den "Sohn", den der himmlische "Vater" als seinen Abgesandten in die Niederungen der irdischen Existenz schickt.

Formal gesprochen: Nur so viel kann als Seele erfahren werden und als ewige Transzendenz des menschlichen Bewußtseins in der Geschichte überwältigen, wie das Sein rezipieren kann. Diese möglichen Grenzen transzendenter Rezeption setzt die Seele selbst in ihrem eigenen Bilde in die Realität. Dieses Bild aber ist die klassische Logik. D.h. ein in seiner Zweiwertigkeit endliches System. Dieses System nun definiert den Umfang der Ontologie des Bewußtseins oder den Sinn von Sein überhaupt. Die Einbildung der Seele in die Realität ist also soweit möglich, als sich der Sinn dessen, was wir unter Seele verstehen, mitdem Sinn des Seins identifizieren läßt. Jedoch nicht weiter. Soweit Seele mehr als Sein ist, ebenso weit ist sie nicht inkarnierbar. Dabei bedeutet: jenseits des Sinns des Seins "existiert" die Seele für das ontologisch orientierte Denken der regionalen Hochkulturen nicht. Jenseits der Erlebbarkeit des Sinns lauert nur der Tod: des Individuums sowohl wie der gesamten Geschichtsepoche.

Nun erfolgt aber die Inkarnation der Transzendenz in dem Seienden des Seins. Und jenes Seiende ist wesensmäßig endlich. Also kann auch der Fleischwerdungsprozeß selber nur endliche Möglichkeiten haben. Seele aber ist für dieses metaphysische Bewußtsein eben nur jene Möglichkeit der Realisation in die Existenz. D.h. je mehr sich diese Möglichkeit durch "Erfüllung" der Welt mit dem Logos verringert, desto mehr entleert sich das transzendente Wesen der Seele. Denn jenes transzendente Wesen ist Möglichkeit, metaphysische Potenz und Kraft der Inkarnation, aber nicht die Inkarnation selber. In der vollzogenen Fleischwerdung beginnt das Reich des Parakleten.

Der vollendet in die Materie eingegangene Logos läßt keine Möglichkeit einer neuen spirituellen Herabkunft offen. D.h., daß die Seele sich in dem geschichtlichen Prozeß entleert hat. Der Mensch wird einsam, weil er keine Seele mehr besitzt, und deshalb ist es an der Zeit, daß der "Tröster" kommt, von dem der Evangelist Johannes spricht. Aber der "Tröster" läßt auf sich warten, denn zwischen ihm und dem Logos liegt die Ankunft des "Fürsten dieser Welt", weshalb Christus zu seinen Jüngern spricht:

> Ich werde nicht mehr viel mit euch reden;
> denn es kommt der Fürst dieser Welt,
> und hat nichts an mir. (Kap.14,Vers 30)

Wenn wir diese Sätze aus dem Reich theologischer Spekulation in die nüchterne Sprache formaler Logik übersetzen wollen, so besagen sie das Folgende: Sobald das Denken im geschichtlichen Prozeß alle Sinnmatrizen, deren der Mensch der betreffenden Epoche fähig ist, in seinem historischen Raum hinein projiziert hat, ist er nicht mehr in der Lage, den Direktiven der Wahrheitslogik zu folgen. Seine seelische Substanz hat sich in den objektiven Geist der ihn umgebenden und von ihm geschaffenen Institutionen der Kunst, der Wissenschaft, der Kirche, der Gesellschaftsordnung und der ökonomischen Produktion verwandelt. Da er sich in diesem Schöpfungsprozeß, der der Maxime einer strengen Wahrheitslogik folgte, aber seelisch völlig entleert hat, kann er sich in seinen eigenen Werken nicht mehr wiedererkennen. Diese

objektiven Institutionen spiegeln jetzt eine Fülle, der die eigene innere Leere nicht mehr gewachsen ist. Das aber bedeutet, er kann in ihnen nicht mehr die Realisation einer unbezweifelbaren Wahrheit, derer er erst innerlich gewiß war, sehen, sondern nur noch mehr oder weniger adäquate Mittel für einen praktischen Zweck. D.h. sein Denken geht von der Wahrheitslogik zur Theorie der Wahrscheinlichkeit über. Da nichts mehr *a priori* geglaubt wird, ist der Wert von Religion, Wissenschaft, Moral usw. davon abhängig, daß sich diese Institutionen praktisch bestätigen. Eine solche Bestätigung muß in jedem Fall abgewartet werden, sie kann nicht aus allgemeinen Grundsätzen deduziert werden. Dieses Abwartenmüssen aber, daß dem Ich jede Zuversicht und Vertrauen in sich selbst raubt, äußert sich im theoretischen Denken darin, daß Wahrheitsgesetze von Wahrscheinlichkeitskoeffizienten abgelöst werden, und daß anstelle von Glaubensgewißheiten, die einstmals das Leben leiteten, Möglichkeitserwartungen von größerer oder geringerer Zukunftschance treten. Der Mensch der Spätzeit reduziert sich auf den Spielertyp, der im Leben sein Glück versucht. Der Glaube an einem gerechten Gott, dessen Gerechtigkeit die Wahrheit ist, wird durch den Aberglaube an die glückliche Chance abgelöst.

Das amerikanische Leben der letzten Jahrhunderte ist sehr wesentlich durch die Tatsache bestimmt worden, daß man gespielt, seine Einsätze richtig plaziert und gegen enorme "*odds*" gewonnen hat. Das in den USA übliche Zwei-Parteien System setzt die Mentalität des Roulettespielers voraus, der "Rot" gegen "Schwarz" oder umgekehrt spielt. So wenig wie sich "Rot" und "Schwarz" funktional im Spiel voneinander unterscheiden, abgesehen davon, daß sie in einem Umtauschverhältnis zueinander stehen, ebenso wenig unterscheidet sich die demokratische von der republikanischen Partei, was fundamentale politische Maximen und eine historische Weltanschauung anbelangt. Die Konzeptionen, die der Republikaner vom Wesen des Politischen und von dem Charakter der Geschichte hat, sind absolut identisch mit dem, was der Demokrat für richtig und wesentlich hält. Man kommt gar nicht auf die Idee, daß auf dem öffentlichen Gebiet apriorisch antinomische Gegensätze, für die es in aller Ewigkeit keine Auflösung geben kann, existieren mögen. Weltanschauungen, ebenso wie Religion, sind absolute Privatsache ohne die geringste Allgemeinverbindlichkeit, da sie nicht aus dem Denken, sondern nur aus dem emotionalen Individualbereich des Menschen abgeleitet werden können. Auf eine Wahrscheinlichkeitslogik kann man keine historischen Weltkonzeptionen aufhauen, die irgendeinen Anspruch darauf haben, ein für jedermann verbindliches Lebensmotiv als konsequentes Handlungssystem durchzuführen.

Alles politische Leben in der Neuen Welt ist im Gegensatz zu allen analogen Vorstellungen in der östlichen Hemisphäre von der absoluten pragmatischen Überzeugung beseelt, daß das öffentliche Leben überhaupt nicht der Raum ist, in dem sich prinzipielle und apriorisch orientierte Haltungen fruchtbringend manifestieren können. So kann es geschehen, daß, während diese Zeilen geschrieben werden, beide Parteien in den USA eifrig denselben Mann (Eisenhower) als möglichen Kandidaten für die nächste Präsidentenwahl diskutieren. Es kommt dabei niemandem auch nur im entferntesten in den Sinn, die Möglichkeit zu erwägen, ob die in Aussicht genommene Person vielleicht "innerlich" Republikaner oder umgekehrt Demokrat ist und sich damit automatisch für die andere Partei selbst disqualifiziert. Eine solche Idee ist typisch europäisch und wird bestenfalls von der verschwindenden Minorität jener Amerikaner begriffen, die sich noch, auf dem Umweg historischer Studien, ein schwaches Verständnis für die Denkweisen der alten Welt bewahrt haben. Ein Unterschied zwischen einer demokratischen und republikanischen Weltanschauung existiert schlechterdings nicht. Und zwar deshalb nicht, weil man einen Bestand von axiomatisch fundierten Glaubenssätzen in dem Bereich des öffentlichen Lebens und der Geschichte überhaupt nicht anerkennt. Alle Allgemeingültigkeit des Erlebnissinnes des Menschen ist für das private

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Individuum reserviert. Tritt man aus dieser intimsten privaten Sphäre hinaus, verwandelt sich die religiöse und moralische Substanz des Menschen, die sich in seinen innersten Überzeugungen manifestiert, in eine bloße Wahrscheinlichkeitschance, die praktisch konkurrierende Realitäten gegeneinander haben können.

Demgemäß reduziert sich die politische Differenz zwischen der republikanischen und demokratischen Partei auf den nüchternen pragmatischen Tatbestand, daß die eine Partei in der Regierung und an der Macht ist und das gemeinsame Programm durchführt, während die andere Partei in der Opposition steht und jene Durchführung, und nichts als jene Durchführung kritisiert. Das Programm selbst aber enthält überhaupt keine inhaltlichen Maximen. Es ist nichts als eine durch die Konstitution der USA gelieferte Leerform des praktischen Handelns, die für das Bedürfnis des jeweiligen Augenblickes und der praktischen Situation mit Wahrscheinlichkeitsansätzen, die die politische Aktion leiten sollen, gefällt wird. Die Formulierung solcher Wahrscheinlichkeitsprinzipien ist die Aufgabe der regierenden Partei. Die opponierende Partei aber bestreitet, daß die vorgeschlagenen Sätze des Handelns den höchsten Wahrscheinlichkeitskoeffizienten für Erfolg haben.

Nur unter dieser Voraussetzung ist die Außenpolitik zu verstehen, die die Amerikaner seit dem Ende der Feindseligkeiten im zweiten Weltkrieg, also seit 1945, getrieben haben. Diese Politik ist für das europäische Urteil vollkommen unverständlich, so lange man annimmt, daß sie in ihren Absichten und Zielen ganz aufrichtig gewesen ist. Einerseits wurde der Krieg gegen Deutschland im Namen der Freiheit des Individuums und gegen die metaphysische Ideologie geführt, daß der Staat und die allgemeine Geschichte des Menschen eine größere transzendentale Tiefe als die einzelne und isolierte Person habe. Deshalb machte man Propaganda gegen die Konzentrationslager, die man in einem sehr tiefen Sinn als widerrechtlich empfand, weil solche Institutionen ganz eindeutig voraussetzen, daß das Individuum in der Geschichte nichts ist, der Staat aber alle moralische Substanz repräsentiert, deren die historische Entwicklung in jedem gegebenen Zeitpunkt fähig ist. Andererseits aber war man nach der Niederwerfung Deutschlands sofort bereits sich mit Rußland über die künftige Organisation der Erde zu einigen und die Welt gemeinsam friedlich (!) zu verwalten. Die Tatsache, daß die bolschewistische Geschichtstheorie die Freiheit ebenfalls in den Staat und nicht in das Individuum setzt und daß in Rußland etwa fünfzehn bis zwanzig Millionen Menschen ebenfalls in Konzentrationslager eingeschlossen sind, schien auf einmal nicht zu existieren.

Für den unparteiischen Beobachter mit europäischer Mentalität, der die unbezweifelbare Aufrichtigkeit der amerikanischen Kriegsziele voraussetzt, hätte die amerikanische Politik, wenn sie seinen klassischen Maßstäben von praktischer Konsequenz und innerer, moralischer Folgerichtigkeit gemäß gewesen wäre, etwa diese Gesichtspunkte einschließen müssen: Es ist notwendig, daß man sich mit Rußland verbündet, um den Krieg zu einem schnellen und erfolgreichen Ende zu bringen. Jenes Bündnis aber, das zwei absolut unvereinbare Weltanschauungen zu einem gemeinsamen Plan des Handelns zwingt, kann und darf nur so lange dauern, bis der gemeinsame Gegner nicht mehr in der Lage ist, den beiden so unnatürlich Verbündeten das Gesetz des Handelns vorzuschreiben. Dieser Moment war zweifellos in den Tagen, in denen die englisch-amerikanischen Truppen den Rhein überschritten, erreicht. Von diesem Augenblick an brauchte man Rußland nicht mehr, weshalb man den eigenen idealen Kriegszielen gegenüber jetzt die moralische Verpflichtung hatte, das Bündnis sofort zu kündigen. Es nicht zu tun, war ein Akt tiefster moralischer Unaufrichtigkeit.

Dieser Standpunkt ist nur von einer absolut verschwindenden Minorität von europäisch gebildeten Personen in den USA je ernsthaft erwogen worden.[113] Der echte Amerikaner versteht ihn überhaupt nicht. Es ist töricht, an dem subjektiv guten Willen Roosevelts zu

113 Vgl. etwa die Artikel von Dorothy Thompson gegen Ende des Krieges.

studienTEXT --- version aug.´09

zweifeln, das Beste zu tun, was für die Zukunft der Erde schon während des Krieges getan werden konnte. Aber als richtiger Amerikaner war er vollkommen unfähig, die tieferen historischen Perspektiven zu begreifen, unter denen Churchill, als in der Mitte des Krieges die Pläne für eine künftige Invasion Europas diskutiert wurden, vorschlug, diese Invasion von den Balkanländern aus vorzunehmen. Der englische Premier war ein europäischer Staatsmann, der den prinzipiellen Charakter des Konflikts sehr genau begriffen hatte und ihm in echt klassischer Tradition, auch mit einer eigenen prinzipiellen Haltung zu begegnen entschlossen war. Diese prinzipielle Haltung aber lag in der Einsicht, daß derselbe Konflikt, auch nach der Besiegung Deutschlands, sich mit Rußland als opponierenden Wortführer fortsetzen würde und daß es deshalb notwendig sei, den Bolschewismus dadurch zu schwächen, daß man ihn so frühzeitig wie möglich von Europa abschnitte. Die Balkaninvasion hatte also eine doppelte Funktion, erstens einen Keil zwischen Europa und Rußland zu treiben, und zweitens dem Angriff auf Deutschland zu dienen.

Es gab niemanden im vereinigten englisch-amerikanischen Oberkommando, der daran zweifelte, daß die Balkaninvasion ganz unverhältnismäßig größere Opfer an Menschen und Material erfordern würde als das entsprechende Unternehmen über den englischen Kanal. Der Engländer aber war bereit, dieses Opfer zu bringen. Der Amerikaner jedoch nicht. Die Russen erhoben, wie das gar nicht anders zu erwarten war, Einspruch gegen den Balkanplan, und Roosevelt schlug sich auf die russische Seite. Ihm war als Amerikaner völlig unfaßlich, daß geschichtliche Entscheidungen substantiellen Charakters von apriorisch-transzendentalen Motiven diktiert werden und daß die Metaphysik, die hinter den russischen Konzentrationslagern stand, eine spätere Verständigung absolut unmöglich machen würde.

Historische und politische Institutionen, in denen sich die innerste Seele des Menschen derart re-inkarniert hat, daß er von ihnen nicht lassen kann, ohne sich selbst aufzugeben und substantiell zu Grunde zu gehen, gibt es für den Amerikaner schlechterdings nicht, weil, so weit er überhaupt Geschichte erfährt, dieselbe für ihn absolut keinen metaphysischen Gehalt hat. Der letztere ist, wie bereits gesagt, laut eigenem "historischen" Programm, ausschließlich dem privaten Individuum reserviert.[114] Institutionen aber haben grundsätzlich nur Wahrscheinlichkeits- und niemals Wahrheitswert, weshalb es unmöglich ist, sich mit ihnen seelisch zu identifizieren. Aus diesem Grund sieht der Bewohner der neuen Welt auch nicht ein, warum man eine Jahrhunderte alte Institution nicht jederzeit aufgeben soll, wenn es sich herausstellt, daß sie "unpraktisch" ist. Das Einzige, was der Mensch nach amerikanischer Auffassung nicht aufgeben soll und wofür er zu sterben bereit sein muß, ist die abstrakte Leerform der Handlungsfreiheit für das Individuum. Diese Leerform ist, so wie er sie versteht, repräsentiert durch die Konstitution der USA samt ihren *Amendments*. Es ist sehr wesentlich zu wissen, daß sich in dieser *Constitution* nach amerikanischen Begriffen kein "Staat" konstituiert, sondern eine "Nation", worunter man die Gemeinsamkeit eines einheitlichen, aber äußerst elastischen Lebensstils versteht, der ideell auf nichts anderes als auf die *Declaration of Indenpendence* zurückgeht. Diese Unabhängigkeitserklärung ist das grundlegende Dokument, das das amerikanische Leben repräsentiert. Die *Constitution* liefert dann dazu die näheren "Ausführungsbestimmungen".

Es ist einem in der Schule dieser "Ideologie" erzogenen Menschen ganz unfaßlich, daß politische und historische Institutionen einen anderen als pragmatischen Wert haben können. Wenn man sie bekämpft und abzuändern sucht, ist man deshalb selbst niemals grundsätzlich, sondern stets nur praktisch orientiert. In diesem Sinn liegt weder eine Inkonsequenz noch das Symptom einer inneren Unaufrichtigkeit in der amerikanischen Politik seit 1945 vor, wenn man versucht hat, sich mit dem Bolschewismus zu einigen, nachdem man noch kurz vorher

114 Ein charakteristischer Ausdruck dafür ist das "pluralistische" Universum von William James, das sich etwa nach der Devise richtet: Jedermann seine private metaphysische Substanz.

studienTEXT --- version aug.´09

emphatisch ausgerufen hatte, daß kein freier Mann mit Tyrannen, die Konzentrationslager unterhielten, in derselben Welt zusammen leben könne.

Solche Exklamationen besitzen allein für die Ohren des Menschen aus der östlichen Hemisphäre einen grundsätzlichen Ton. In der Neuen Welt haben sie ihn nicht, weil man nicht mehr (oder noch nicht) daran glaubt, daß sich absolute Werte in der Geschichte realisieren. Es existieren historisch gesehen nur Wahrscheinlichkeitswerte; folglich hängt auch die Stellungnahme dem Tyrannen gegenüber ganz empirisch davon ab, wie letzterer sich Amerika gegenüber verhält. Für Glaubenskriege hat man in Amerika keinen Sinn, und nichts ist deshalb vom Standpunkt der absoluten Wertskala des Menschen der regionalen Hochkulturen verlogener als der Titel des Eisenhowerschen Kriegsbuches *Crusade in Europe*. Er ist dem Verfasser indessen zu verzeihen. Er weiß nicht, und kann auch nicht wissen, was ein "Kreuzzug" ist, und wie "unpraktisch" und "sinnlos" alle Kreuzzüge vom Standpunkt des pragmatischen Menschen her gesehen zu allen Zeiten gewesen sind.

Was den amerikanischen Eintritt in den Krieg beschwor, das waren nicht Greuelmärchen, Berichte über Konzentrationslager oder Bücherverbrennungen – was hat Amerika schon verloren, wenn man Spinozas oder Goethes Bücher als Feuerungsmaterial benutzt – sondern die ganz nüchterne und nicht wegzudiskutierende Tatsache, daß man sich in seinem eigenen Lebensstil angegriffen fühlte. Die das amerikanische Verhalten letzten Endes bestimmende Formel war: *You can't do business with Hitler*. "Business" hat hier eine sehr weite Bedeutung.[115] Die Formel bedeutet so viel wie: Man kann mit dem Mann nicht auskommen. Also ein Urteil, das nur empirisch gewonnen werden kann.

Hinter dieser Formel steht der unerschütterliche Glaube des Menschen in der westlichen Hemisphäre, daß, wenn sich der Partner nur an die allerformalsten Spielregeln hält, die eine Zusammenarbeit ermöglichen, nichts, was er anderweitig tut, eine grundsätzliche Bedeutung haben kann. Diese Spielregeln sind nämlich auf Freiheit des Individuums angelegt, sodaß jedes Element von Unfreiheit, das der eine oder der andere Partner in das Spiel hineinbringt, nur seine eigenen Gewinnchancen reduziert, weil ihm dadurch Einsatzmöglichkeiten verloren gehen.

Das politische Kriterium dem Bolschewismus gegenüber orientierte sich, nachdem man Deutschland besiegt hatte, deshalb, unter- Ausschluß aller prinzipieller Wertstandpunkte, ausschließlich an der Frage, ob es Rußland in der Nachkriegszeit möglich sein würde *to play ball*, das heißt, auf zu vereinbarende Spielregeln mit der Neuen Welt einzugehen oder nicht. Erst durch die offenkundige Weigerung der Bolschewisten, das zu tun, erhält für den Amerikaner die staatliche Regimentation des Menschen in Rußland eine finstere symptomatische Bedeutung. Man ist in Amerika felsenfest davon überzeugt (und hat mit diesem Glauben ganz sicher Recht), daß alle die Dinge, an denen man in Rußland oder sonstwo in der Welt Anstoß nimmt, in einem zwangsläufigen Prozeß verschwinden müssen, sobald sich die übrige Welt nur auf die Spielregeln der Neuen Welt einstellt und sie als "fair play" anerkennt.

Diese Regeln enthalten nämlich keinerlei materiales Apriori, das irgendeinem persönlichen Glauben in der Welt widersprechen könnte. Sie appellieren ausschließlich an den physischen Egoismus der einzelnen Person. Der Amerikaner folgert nun ganz richtig, daß, wenn Menschen sich im Rahmen solcher Handlungsvorschriften bewegen, die jedem Individuum eine unqualifizierte Aktionsfreiheit lassen, solange dieselbe nicht mit der gleichen Freiheit einer

---

115 Wie weit diese Bedeutung geht, illustriert die vom Verfasser in Amerika öfters gehörte Wendung: *He is in the preaching business*. Den Beruf eines Predigers oder Pfarrer als "*business*" zu bezeichnen, ist aber nur für den im Grunde genommen unpragmatischen Europäer anstößig.

anderen Person kollidiert[116], alle materialen Resultate einer solchen Handlungsfreiheit nur pragmatischen Wert haben können. Das heißt, sie haben nur praktische Bedeutung, die von einem ausgesprochenen Nützlichkeitsstandpunkt her beurteilt wird, und niemand wird in Versuchung kommen, sich seelisch mit ihnen zu identifizieren. Damit aber wird jeder politischen oder sozialen Institution ihre weltanschauliche Aura genommen. Institutionen sind vorläufige Behelfsmittel, die man so oft abändert, wie praktische Erwägungen das nützlich erscheinen lassen. Das ist der Sinn der *Amendments* zur Konstitution der USA, durch die die letztere jederzeit ergänzt, geändert oder neu interpretiert werden kann. Daß von einem solchen Recht seit 1789, das heißt seit die Konstitution in Kraft ist, nachdrücklich Gebrauch gemacht worden ist, beweist die Tatsache, daß die Konstitution heute bereits zweiundzwanzig *Amendments* in sich schließt. Weitere sind in Kürze zu erwarten.

Die Konstitution der USA ist kein Instrument "von Gottes Gnaden" an dessen Wortlaut der Mensch weder drehen noch deuteln darf. Sie hat (im Gegensatz zur *Declaration of Independence*) einen rein pragmatischen Charakter und sie teilt diese Eigenschaft mit jeder anderen Institution, die im Verlauf der Geschichte zur Förderung des Wohles des Menschen je etabliert worden ist. Deshalb hat sie auch keine absolute weltanschauliche Bedeutung (wieder im Kontrast zu den relevanten Formeln in der *Declaration of Independence*) und repräsentiert nur einen Wahrscheinlichkeitswert, Wahrscheinlichkeitswerte aber sind dauernden pragmatischen Veränderungen unterworfen.

Das politische Verhalten Amerikas Rußlands gegenüber ist nun ganz von dem kindlichen Glauben diktiert worden, daß der Bewohner der östlichen Hemisphäre dieselbe pragmatische Einstellung der Geschichte gegenüber besitzt, wie der neue Mensch der westlichen Hemisphäre. Man hat ganz ernsthaft geglaubt, daß der Russe ohne weiteres bereit sein würde, jede seiner eigenen Institutionen sofort über Bord zu werfen, resp. bis zur Unkenntlichkeit zu verändern, wenn man ihm nur zeigte, daß ihm eine solche Handlungsweise enorme materielle Vorteile bringen würde. Kein geistig gesunder Mensch kann, nach amerikanischem Glauben, der Lockung des materiellen Nutzens widerstehen.[117] Ein weiterer Kreuzzug gegen bolschewistische Sklaverei war also in den Augen des echte Amerikaners vollkommen überflüssig, denn es ist nach neuweltlicher Logik ganz unwahrscheinlich, daß Konzentrationslager und Sklavenarbeit in Rußland weiter bestehen würden, wenn die Sowjetregierung sich genötigt sähe, nach Spielregeln Politik zu treiben, die auf maximale Freiheit für das physische Individuum angelegt sind.

Was der Amerikaner schlechterdings nicht begreift und vorläufig auch noch nicht begreifen kann, weil er noch keine eigene Metaphysik besitzt, und deshalb einfach nicht ahnt, was metaphysische Erlebnisse sind und wie sie das tägliche Leben des Menschen beeinflussen, ist, daß ihm im Bolschewismus eine von transzendentalen Motiven diktierte geschichtliche Haltung des Menschen begegnet. Der Marxismus ist ein metaphysisches Glaubensbekenntnis zu den Prinzipien der klassischen Ontologie. Daß hier das Absolute in einer materialistischen, anstatt wie bei Hegel idealistischen Terminologie auftritt, hat herzlich wenig zu bedeuten, angesichts der Tatsache, daß der Mensch in diesem politischen Raum ein transzendental orientiertes Gewissen hat. Der Wechsel von der idealistischen zur materialistischen Formulierung, den Karl Marx vornahm, ist kein Wechsel in der Weltanschauung selbst, sondern eine in nachhegelschen Zeiten notwendig gewordene Veränderung in der Funktion dieses stets mit sich identisch bleibenden Glaubens der östlichen Hemisphäre. In der originalen Hegelschen Perspektive hat die Geschichte im absoluten dialektischen System ihr notwendiges

---

116 Vgl. das neunte Amendment zur Konstituion der USA: "The enumeration in the Constitution of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the pepole."

117 Ganz im Sinn dieser geistigen Haltung hat es ein Professor der Columbia Universität in New York während des Krieges fertig gebracht, den militärischen Widerstand Deutschlands als das Symptom einer Geisteskrankheit zu erklären.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Ende erreicht. Jedoch – und dies ist eine sehr wesentliche Einschränkung – existiert diese eschatologische Grenze nur für das Bewußtsein, genauer: für das Denken. Das hat Marx sehr richtig erkannt. Es ist in der ursprünglichen historischen Form, die Hegel selber ihm gegeben hat, ein System der reinen ungetrübten Reflexion, die ihre vollste Reife und letzte Erfüllung erlangt hat und prinzipiell alles weiß.

Indem nun Marx das orthodoxe Hegelsche System auf den Kopf stellte oder auf seine Füße, wie er sich selbst auszudrücken beliebte, verwandelte er es aus einem System theoretischer Reflexion in ein solches möglicher praktischer Handlungen.[118] Damit aber wird die absolute Reflexion aus einem Ende des Denkens und der Seele zu einem Anfang des Handelns und der "Moral". Erst von dem Augenblick an, wo die innere Besinnung "alles" weiß, und keine Gefahr besteht, daß sie sich in weitere Reflexionen verliert und damit alle früheren Zustände des Bewußtseins aufhebt, kann der Mensch ein absolut wirklichkeitsgültiges Handeln beginnen. Alle Handlungen, die die nicht-vollendete Reflexion begleiten, zählen geschichtlich nichts. Daher die für den Marxismus ganz konsequente moralische Entwertung aller ihm vorangehenden Geschichte. Relevant ist die letztere nur als ein vorbereitender Orientierungs- und Reflexionsprozeß, in dem der Mensch durch eine sich selbst korrigierende Serie von kontemplativen Kurzschlüssen schließlich zur absoluten dialektischen Wahrheit des Bewußtseins kommt und damit schließlich befähigt wird, als autonom handelndes Individuum in die Geschichte einzutreten. Erst mit dem Marxismus wird der Mensch Subjekt der Geschichte. Vorher war er nichts als ihr hilflos in den Maschen seiner eigenen Reflexion verstricktes Objekt.

Die historisch vollgültige Handlung – die einzige, die diesen Namen wirklich verdient – beginnt also erst auf Grund eines abgeschlossenen Wissens. So lange der Reflexion noch künftiges Wissen vorbehalten ist, haben die Taten des Menschen keine definitive Relevanz, weil jede künftige Reflexion ihre ursprüngliche Bedeutung wieder auflösen kann, und damit alles, was bisher getan worden ist, zu einem bloßen Provisorium degradiert. Die unwiderrufliche Handlung, die einen endgültigen von keiner Reflexion revidierbaren Sinn repräsentiert, kann erst dann vollzogen werden, wenn das sich er-innernde Bewußtsein seinen Weg ganz zu Ende gegangen ist.

Marx' Umkehrung des Hegelschen Systems, resp. die Tatsache, daß eine solche Umkehrung logisch legitim ist, sofern sie sich strikt auf dem Boden der klassischen Ontologie vollzieht, aber bestätigt (wenn auch mit entgegengesetzten Wertvorzeichen!) die konservative These, daß mit der absoluten Logik die geistige Geschichte des Menschen zu ihrem Ende gekommen ist. Der Unterschied zwischen Restaurationsphilosophie und Marxismus ist genau der, daß von dem Gipfelpunkt der absoluten spekulativen Logik die Vergangenheit für das konservative Denken substantiell alles und die Zukunft ideell nichts ist. Umgekehrt aber gilt dem Denker, der Hegel in den historischen Materialismus konvertiert, die Vergangenheit substantiell nichts, denn nur das, was jenseits der "großen Logik" liegt, hat geschichtliche Existenz. Dafür aber repräsentiert die vergangene Geschichte alle abstrakte Idealität des Geistes.[119]

---

118 Vgl. Marx' berühmtes Wort: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern."

119 Worin sich Konservatismus und Marxismus aufs Engste berühren, ist das enorme Gewicht, das beide auf die Vergangenheit legen. Nur der Wertakzent ist verschieden. Für beide aber ist die verflossene Geschichte die notwendige Bedingung der eigenen Existenz. Es ist äußerst wichtig, sich das klar zu machen, wenn man die Rolle des Bolschewismus verstehen will. Er stellt den Abschluß eines Zeitalters dar und nicht den Anfang eines neuen. Er gehört somit völlig zu der Epoche der regionalen Hochkulturen. In diesem Sinn ist von Amerika her gesehen kaum ein Unterschied zwischen extremstem Konservatismus und rabiatestem Bolschewismus. Beide existieren nur auf Grund der Tatsache, daß sie gemeinsam glauben, daß die Vergangenheit von ungeheuerster Wichtigkeit für sie ist. Dieser Gemeinsamkeit gegenüber fällt aus der amerikanischen Perspektive her gesehen die Tatsache, daß sie die wichtige Rolle der vergangenen Geschichte verschieden interpretieren, kaum ins Gewicht. Für den amerikanischen Standpunkt aber hat das

studienTEXT --- version aug.´09

Die Folge davon ist, daß Hegel für den Marxismus sakrosankt wird. Denn theoretische Reflexion kann nach Hegel absolut keine Zukunft mehr haben. Jeder Versuch, über die spekulative Logik des absoluten Bewußtseins hinauszudenken, ist eine Versündigung an der eigenen historischen Existenz, die Handlungen aber keine Denkaufgaben aufgibt. Die Hegelsche Philosophie ist der abgeschlossene Kanon, der sakrales Gewicht hat. Legitime geistige Tätigkeit hat sich hinfort auf die Arbeit des Kommentators zu beschränken. Das absolute System historisch relevanter Handlungen steht endgültig fest, die einzig offene Frage ist, wie es im Individualfall ausgelegt werden soll.

Die wesentliche Rolle der Philosophie von Karl Marx besteht nicht so sehr in den einzelnen theoretischen Sätzen, die von diesem Hegelschüler ausgesprochen worden sind, als vielmehr darin, daß hier unwidersprechlich für alle nachhegelschen "Philosophen" bestimmt wird, daß sie nur noch eine Rolle als subalterne Kommentatoren für das System des absoluten Bewußtseins spielen können. Marx selbst ist der Kommentator *par excellence*. Seine Philosophie ist im Detail nicht wichtig – dazu ist sie viel zu flach – aber die prinzipielle Haltung Hegel gegenüber, die das marxistische Denken manifestiert, besitzt Tiefe. Die letzte Tiefe, deren die Metaphysik der zweiten weltgeschichtlichen Epoche fähig ist. Es ist die Tiefe der spirituellen Resignation, die sich aus dem Paradies des kontemplativen Geistes ausgetrieben weiß und sich vor der heroischen Aufgabe sieht, den göttlichen Fluch in einen Segen zu verwandeln. Jenen Fluch, den das dritte Kapitel im ersten Buch Mose in den folgenden Worten ausspricht:

... verflucht sei der Acker um deinetwillen,
mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang.
Dornen und Disteln soll er dir tragen,
und sollst das Kraut auf dem Felde essen.
Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen,
bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist.
Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

Es ist bisher wenig bemerkt worden, daß der Marxismus und seine historische Realisation als Bolschewismus eine Wiederholung der archetypischen Situation, die das dritte Bibelkapitel beschreibt, darstellt. In Mythologie, Theologie und Metaphysik antizipiert der Mensch seine eigene Geschichte. Und diese Geschichte ist spirituell erfüllt, wenn jene Antizipationen in der Handlung reell durchgeführt worden sind.

Der vorgeschichtliche Zustand, in dem der Mensch im Paradies in reiner Kontemplation der göttlichen Ideen lebt, wird durch sein eigenes Wissen (Baum der Erkenntnis) in seine zweite oder geschichtliche Existenz überführt, in der die Aufgabe der Handlung von Gott auf ihn selbst übergeht und in der sein früheres Dasein als Reflexion und reines Bewußtsein unwiderruflich hinter ihm liegt. Kein Weg führt zu jenem Zustand zurück, denn Gott

... lagerte vor den Garten Eden die Cherubim
mit dem bloßen hauenden Schwert,
zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens.

Diese biblische Betrachtungsweise ist aber genau die, welche der Marxismus der Geschichte gegenüber einnimmt. Alle bisherige Geschichte verdichtet sich ihm zum Sündenfall, und das Essen vom Baum der Erkenntnis, das heißt, das spontane, sich eine Zukunft der Reflexion schaffende Denken wird zur unvergebbaren Todsünde seines eigenen Zeitalters. Genauer, der Versuch einer solchen Reflexion, die noch eine Zukunft vor aller Handlung besitzt, ist die

---

früher Geschehene überhaupt kein Gewicht in der Zukunft. Eine neue Geschichtsepoche entsteht nur auf dem Boden eines absoluten Bruches mit der Tradition.

studienTEXT --- version aug.´09

eigentliche Todsünde. Denn der orthodoxe Marxist weiß ganz genau, daß ein solcher Versuch *a priori* zum Scheitern verurteilt sein muß. Das absolute Bewußtsein kann sich nicht über sich selbst erheben, und es gehört für den echt geschichtlichen Menschen zur wesentlichen Essenz des Denkens, daß die letztere existentiell nur als Vergangenheit begriffen werden kann. Und zwar nicht etwa als relative, sondern als absolute Vergangenheit.

Die Sünde des Menschen, der in der marxistischen Ära noch spekulativ reflektieren statt materialistisch kommentieren will, besteht darin, daß ein solcher Geist sich anmaßt, aus der Geschichte in den vorgeschichtlichen Zustand des Paradieses zurückkehren zu wollen. Die bloße Annahme aber, daß ein solches Unterfangen gelingen könne, zerstört den Abstand, der in der Marxschen Philosophie zwischen der Selbstreflexion des absoluten Bewußtseins in Hegels Philosophie und ihren Kommentatoren gesetzt worden ist. Denn diese vollendete Selbstreflexion ist nach Hegels eigenen Worten "die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist." Sie ist deshalb inhaltlich "die Darstellung Gottes ... wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und seines endlichen Geistes ist"[120]

In einfacheren Worten: Die Hegelsche Dialektik des Absoluten reicht für den Bolschewismus an die Stelle der Bibel, weil sie die Erfüllung der göttlichen Testamente ist. Was vorher in (nur zu leicht irreführenden) Gleichnissen geglaubt wurde, wird jetzt in adäquater Weise gewußt. Damit aber kehrt das Denken, das dieses Wissen als Resultat (Hegel) hervorgebracht hat, in die unerreichbare Transzendenz zurück. Es war nur zeitweilig das Eigentum des individuellen Menschen in seinem Stadium des Sündenfalls. Der Logos hat seine Offenbarung vollendet, und dem Menschen bleibt, soweit sein Denken in Frage kommt, nur noch die passive Aufgabe, sie abzulesen. Selbst denken zu wollen, ist von jetzt ab ein Sakrileg, denn die absolute Reflexion ist heilig!

Hegel ist der Paraklet des Bolschewismus. In seinem System liegt die letzte Möglichkeit beschlossen, zu der die spezielle weltgeschichtliche Epoche der östlichen Hemisphäre fähig ist. Und in seiner Hegelorthodoxie bekennt sich der Bolschewismus ohne Reservation zu der Metaphysik der klassischen Ontologie.[121] Den Blick auf diese Tatsache soll man sich nicht durch das staatlich konzessionierte antimetaphysische Geschwätz, das im marxistischen Lager üblich ist, verwirren lassen. Der metaphysische Gehalt ist hier nur aus dem Zustand der Problematik in den der Mythologie und Dogmatik zurückgekehrt, von dem er ursprünglich seinen Ausgang genommen hatte. Mit einem äußerst wesentlichen und weltgeschichtlich bedeutsamen Unterschied. Die primordiale Form der Metaphysik, die am Anfang aller regionalen Hochkulturen steht, liefert nur ein Bewußtseinsschema, in das der kulturell frühe Mensch seine Erlebnisse einordnen kann, das heißt, sie ist, wie wir nicht oft genug betonen können, reine (handlungsindifferente) Reflexion.

Es ist nun das bedeutende Verdienst von Karl Marx, entdeckt zu haben, daß die klassische Ontologie in der Gestalt der Hegelschen Dialektik des Absoluten notwendigerweise ein transzendentales Handlungsschema darstellt, weil sie alle Reflexion über sich selbst hinaus bedingungslos abschneidet. Wer Hegel vollkommen im Sinn der klassischen Metaphysik verstanden hat, kann nicht mehr weiter und über ihn hinaus denken, denn die "Große Logik" hat die geistige Potenz des Menschen bis in ihre letzten und äußersten Möglichkeiten

120 III, S. 31.

121 Die einzig historisch adäquate Interpretation, die dem Marxismus, gemäß unserem obigen Gesichtspunkt, bisher gegeben worden ist, ist deshalb die von Ernst Bloch. Dieser Denker ist u.W. bisher der einzige Interpretator, der den Marxismus metaphysisch versteht.

studienTEXT --- version aug.´09

ausgemessen. Wer es trotzdem zu tun versucht, beweist damit nur, daß er geistig nicht auf der Höhe ist. Er hat Hegel nicht verstanden oder aber er hat sich freiwillig (böswillig, in marxistischer Deutung) auf einen vor-hegelschen Standpunkt zurückbegeben. Er ist also "reaktionär".

Man soll die stupide Behauptung, daß der Bolschewismus seinen Anhängern das freie Denken verbietet, der politischen Propaganda und ihren verächtlichen Vertretern überlassen. Seit der Vollendung der klassischen Philosophie im absoluten spekulativen Begriff ist jene Tätigkeit, die wir freies Denken nennen, auf klassischen Boden ohnehin schlechterdings unmöglich geworden. Sie braucht also denen, die auf da Höhe der Situation stehen und qualifiziert für spekulative Theorie sind, überhaupt nicht verboten werden. Dieselben wissen es ganz von allein, daß eine bestimmte Tätigkeit des Bewußtseins, wie sie in vorhegelschen Zeiten sehr wohl möglich war, ihre eigenen Existenzbedingungen aufgelöst und damit sich selbst liquidiert hat. Sie versuchen das Unmögliche gar nicht erst und wenden sich ganz spontan der einzigen legitimen geistigen Tätigkeit zu, die noch bleibt, nämlich dem anthropologischen, soziologischen oder generell historischen Kommentar zum absoluten Begriff.

Hier öffnet sich nämlich ein neues Feld einer empirischen Reflexion. Wenn die Kategorien der absoluten eschatologischen Philosophie Hegels dadurch, daß man sie materialistisch interpretiert, aus metaphysischen Sinnerlebnissen zu praktischen Schemata möglicher Handlungen werden, dann ist es notwendig, sich unmittelbar Rechenschaft zu geben, wie man die abstrakten geschichtsphilosophischen Begriffe, die das dialektische System liefert, in jedem gegebenen Moment in konkrete Vorschriften für das eigene historische Verhalten übersetzen kann. Auf die Richtigkeit einer solchen Übersetzung kommt alles an. Denn man weiß a priori, daß, wenn man das absolute dialektische System wirklich adäquat interpretiert, dann das eigene, einer solchen Deutung präzis folgende Verhalten historisch richtig sein und sich im politischen Erfolg ausweisen muß.

Tut es das nicht, dann liegt auf jeden Fall ein spirituelles Versagen des Kommentators vor. Denn der absolute Begriff irrt sich nicht. Er hat ja seine Unfehlbarkeit bereits durch seinen eschatologischen Charakter, der die Geschichte des metaphysischen Denkens des Menschen zu ihrem Abschluß gebracht hat, unwiderleglich bewiesen. Ein solches spirituelles Versagen aber muß dem Individuum als moralischer Mangel und persönlichkeitshistorische Minderwertigkeit zugerechnet werden. Es ist nur natürlich, daß eine solche Person, die nicht fähig ist, in sich die unverantwortliche, handlungsindifferente Reflexion zu liquidieren, nun ihrerseits "liquidiert" wird. Die Aufgabe des dialektischen Dogma ist, sich sofort und ganz unmittelbar in der Handlung auszuweisen, also sich durch den praktischen Erfolg bestätigen zu lassen. Und wenn der Kommentar des Dogma eine solche empirische Bekräftigung nicht sofort liefert, dann ist der Kommentator ein Häretiker. Daß man solchen Leuten das Denken, zu dem sie ohnehin nicht qualifiziert sind, nicht erlauben kann, ist ebenso selbstverständlich, wie daß man jedermann, der nicht gelernt hat, ein Flugzeug zu steuern, das Solofliegen untersagt. Von Unfreiheit kann dabei nirgends die Rede sein.

Seit der Selbsterfüllung und spekulativen Vollendung des absoluten Begriffs in der Hegelschen Philosophie kann nämlich das Recht zum reinen Denken (so wie es in der aristotelischen Tradition verstanden wird) nicht mehr wesentlich zur sittlichen Existenz des Menschen gehören.[122] Ein solches Recht setzt nämlich voraus, daß das Individuum neue, bisher nicht ausgelotete Tiefen seiner Innerlichkeit in neuen, bisher nicht konzipierten Begriffen auszudrücken fähig ist. Nun stellt aber der in der spekulativen Dialektik des Absoluten erreichte Standpunkt der Philosophie nach Hegels eigenen Worten eine "absolute Rückkehr" aus der "unendlichen Subjektivität" dar. Damit ist das reflektierende Bewußtsein als "Einheit

122 Es ist selbstverständlich, daß in dem obigen Satz nicht vom Menschen überhaupt die Rede ist, sondern von dem klassischen Menschentyp, den die regionalen Hochkulturen hervorgebracht haben.

der allgemeinen und einzelnen Wesenheit" zur Idee des "in der Welt gegenwärtigen Geistes" geworden.[123]

Wenn wir das aus der schwierigen Sprache der "Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften" in unsere einfachere Terminologie übersetzen, so heißt das, daß sich der spekulative Begriff die Innerlichkeit des individuellen Ichs so vollkommen ausgeschöpft und in die historische Region des objektiven Geistes gehoben hat, daß der Unterschied der Einzelperson vor der Welt metaphysisch völlig irrelevant wird (Hegels "Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit"). Alles relevante Bewußtsein ist von da ab ausschließlich "in der Welt gegenwärtiger Geist"; es betätigt sich also nicht als Reflexion, die nie "gegenwärtig" ist, sondern als praktische, bewußtseinserfüllte Handlung. Der Mensch hat folglich keine Innerlichkeit mehr, aus der er neue Kategorien seines Denkens formen könnte. Damit jedoch ist der private Charakter seines individuellen Bewußtseins, der ihn zum reinen Denken legitimierte, ganz unverbindlich geworden. Da aus dieser Privatheit keine allgemeingültigen theoretischen Bestimmungen mehr hervorgehen können, hat sie ihr historisches Existenzrecht verloren. Folglich kann auch das private Denken nicht mehr gestattet werden. Man weiß *a priori*, daß von einem solchen Denken schlechterdings nichts mehr zu erwarten ist. Alle seine möglichen substantiellen Resultate sind bereits vorweggenommen.[124]

Hier manifestiert sich die gegenwärtige seelische Überlegenheit des Bolschewismus über alle anderen noch existenten geschichtlichen Lebensformen innerhalb der östlichen Hemisphäre. Seine Anhänger besitzen Glauben und einen unbiegsamen Charakter, der höchst paradoxerweise aus einer blinden und bedingungslosen Unterwerfung unter die Denkformen der klassischen Metaphysik und aus einer durch nichts zu erschütternden Überzeugung von der Gültigkeit der Resultate, die die spirituelle Entwicklung des Menschen von (sagen wir) Sumer und Akkad bis Hegel hervorgebracht hat, seine Nahrung zieht. Das spekulative System des transzendentalen Idealismus in der Interpretation von Marx gilt dem Bolschewismus als die geistig nicht mehr zu überbietende Zusammenfassung dieser Einzelresultate in eine grandiose Schlußbilanz; und indem man den Hegelschen Text der Philosophie zum absoluten Kanon des eigenen praktischen Bewußtseins erhebt, hat man damit alle spirituellen Motive, die zu der Architektur dieses Kanon beigetragen haben, implizite als Voraussetzung der eigenen Existenz akzeptiert.

Die Folgen dieser Haltung sind offenkundig. Man treibt keine Metaphysik mehr, denn eine Metaphysik, die man hat, die die unausgesprochene und selbstverständliche Voraussetzung der eigenen Existenz ist, braucht nicht mehr diskutiert zu werden. Mehr noch! Es ist unmöglich, sie zu diskutieren, weil eine solche geistige Bestätigung den Menschen in die fragwürdige Situation des spirituellen Problems zurückversetzt. Sie eröffnet dem Zweifel an der Unausweichlichkeit und inneren Notwendigkeit der Entwicklung, die zu Hegel hingeführt hat, Tür und Tor. Ein Individuum, das heute noch (klassisch) metaphysisch räsoniert, hat, so sagt die Hegelorthodoxie des marxistischen Bolschewismus, die absolute Dialektik der "großen Logik" nicht verstanden. Eine solche Person geht auf einen Standpunkt, der in der Geschichte der Reflexion vor Hegel liegt, zurück und stellt damit die innere Wahrheit der bisherigen spirituellen Entwicklung in Frage. Dieses Zurückgehen impliziert nämlich, daß von dem Punkt an, bis zu dem das Individuum zurückgeht, die ganze geistige Geschichte korrigiert und in revidierter Form wiederholt werden muß. Eine solche Korrektur aber würde nicht mehr zu

123 Hegel, V, p. 483.

124 Eine ähnliche Interpretation der philosophischen Bedeutung des Marxismus gibt Jaspers: "Philosophie war bisher ein Glied der Ideologien. Jetzt erst wird sie wahr, erstens weil sie aus der Weltbetrachtung zur Weltveränderung gelangt ist, und zweitens, weil sie nun nichts anderes ist als die eine Wissenschaft überhaupt. Mit dieser zweifachen Verwandlung ist das Ende der bisherigen Philosophie gekommen." Karl Jaspers, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1950, Seite 13.

studienTEXT --- version aug.´09

Hegel und damit nicht mehr zu Marx und damit erst recht nicht zum Bolschewismus führen. Folglich ist die reine Reflexion von jetzt ab "konterrevolutionär". Sie bedroht nicht irgendein Detail in der gegenwärtigen Gestalt des Lebens. Sie stellt vielmehr die ganze bisherige Geschichte in ihrem Resultat in Frage. Dieses Resultat aber steht in Hegel unverbrüchlich fest. Es kann weder geändert noch weiter entwickelt werden. Das System des absoluten Begriffs ist der Inhalt des "Buchs des Lebens"; es ist der endlich begriffene Inhalt des sybillinischen "Buchs der Geschichte". Dies Buch kann nur noch kommentiert werden.

Es ist mehr als amüsant, und zeigt, welch abgrundtiefes Nichtverstehen Amerika von der alten Welt trennt, daß die Politik der USA seit dem Ende des zweiten Weltkrieges einem Gegner mit einer so tiefen Verwurzelung in der metaphysischen Tradition der klassischen Ontologie zumutet, er solle sein Glaubensbekenntnis aufgeben und sich mit der Neuen Welt auf einige transzendental restlos entleerte Spielregeln für ein künftiges friedliches Zusammenleben auf diesem Planeten einigen. Da der Amerikaner selbst keine transzendentale Verpflichtung der Vergangenheit gegenüber anerkennt, und für sein Gefühl die ganze spirituelle Geschichte der östlichen Hemisphäre nicht existent ist, ist es ihm unmöglich zu verstehen, daß ihm der Bolschewismus auf seinen eigenen neuweltlichen Wegen schlechterdings nicht folgen kann. Weder der heutige Russe, noch Deutsche oder Spanier oder Inder oder Chinese kann in dieser geschichtslosen Weise leben, die ihm heute von der Neuen Welt her zugemutet wird. Von allen Bewohnern der östlichen Hemisphäre (soweit sie einer Hochkultur angehören) ist der Engländer dazu noch am ehesten fähig. In ihm hat die klassisch-metaphysische Substanz eine Verdünnung erlitten, wie sie sonst nirgendwo in der Alten Welt erreicht worden ist. Er stellt in erster Annäherung so etwas wie einen Übergangstypus vom Menschen der regionalen Hochkultur zu dem sehr anderen menschlichen Habitus vor, der sich in der Neuen Welt als anthropologische Voraussetzung zu einer späteren planetarischen Hochkultur allmählich auszubilden beginnt. Aber selbst zwischen einem Engländer und einem Amerikaner hört die Verständigung jenseits einer gewissen Grenze restlos auf. Der Engländer ist gerade soweit vorgerückt, daß er dem Bewohner der Neuen Welt auch dort guten Glauben zubilligen kann, wo er ihn nicht mehr versteht. Der Russe, der Deutsche, der Franzose oder der Spanier sind zu dieser Haltung seelisch-konstitutionell unfähig.

Was dem Europäer von gutem Durchschnittsmaß so völlig unverständlich ist in der amerikanischen Lebensperspektive, hängt eng mit der metaphysischen Grundsatzlosigkeit der letzteren zusammen. Der Mensch ist auf der Erde *to have a good time*. Das heißt, der Zweck des Lebens ist, es so nett wie möglich zu haben. Von der Idee, daß die Geschichte vielleicht überpersönlichen Zielen zustrebt und daß der Mensch dazu da ist, diesen Zielen zu dienen, ja, daß Menschsein überhaupt vielleicht nur ein untergeordnetes Mittel zu höheren transzendentalen Zwecken ist, ist in die amerikanische Gefühlswelt auch nicht die leiseste Ahnung gedrungen. Die historische Selbsttranszendierung des Menschen, die die Grundmelodie jeder möglichen Hochkultur ist, tritt als oberster Bestimmungsgesichtspunkt der persönlichen wie öffentlichen Lebensführung weder im nördlichen noch im südlichen Kontinent der westlichen Hemisphäre auch nicht einmal in Andeutungen auf. Der Mensch der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart ist Selbstzweck, und alles, was geschieht, wird um seinetwillen unternommen. Daher die unglaubliche, den guten Europäer als Sünde berührende Raubbaupolitik, mit der die Bodenschätze dieser Kontinente mit unbekümmerter Rücksichtslosigkeit ausgeplündert werden. Was nach ihm kommt, das schert den amerikanischen Menschen nicht. Nur wer sich an der Vergangenheit orientiert und dieselbe in sich weiter leben läßt, entwirft sein Leben praktisch in die Zukunft hinein, weil er die Sorge kennt, die mit der Erinnerung stets Hand in Hand geht. Die bloße Gegenwart aber erzeugt Diskontinuität und seelische Isolation. Wer ausschließlich in ihr lebt, kennt weder Vergangenheit noch Zukunft.

Diese amerikanische Haltung läßt wieder nur zwei Deutungen zu. Entweder vollzieht sich hier eine Reprimitivisierung des Menschen von ganz enormen Ausmaßen, und das "geschichtliche" Leben der westlichen Welthälfte ist nichts weiter als die Endphase jenes Phänomens, das

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Spengler den *Untergang des Abendlandes* genannt hat. Oder aber man hat die erwähnten Symptome als einen zielstrebigen Ablösungsprozeß zu betrachten, in der sich Amerika von dem dominierenden Geschichtsapriori der Alten Welt bewußt distanziert, um seelischen Raum für eine neue positive Gestalt des historischen Lebens des Menschen zu schaffen. Eine neue Gestalt, die von der metaphysischen Figuration der menschlichen Existenz in den regionalen Hochkulturen ebenso sehr abweicht, wie jene sich von der historischen Beschaffenheit menschlichen Daseins in der allgemeinen primitiven Kultur unterscheidet.

Was für die zweite Interpretation spricht, ist die unbezweifelbare Tatsache, daß jene Ablösung des amerikanischen Lebens von der altweltlich klassischen Tradition wesentlich mehr als ein bloßes müdes Fahrenlassen ist, in dem alte Werte kraftlosen Händen entgleiten, die nicht mehr die Fähigkeit haben, das festzuhalten, was man ihnen zur Betreuung überantwortet hat. Gewiß, diese Symptome einer seelischen Indifferenz sind ebenfalls vorhanden, aber es sind nicht sie, die der amerikanischen Lebensführung ihren spezifischen Geschmack geben. Jene Ablösung vollzieht sich vielmehr auf dem Boden einer intensiven unterirdischen Leidenschaftlichkeit, die ganz positiv und mit hartnäckiger Kraft eine Tradition abstößt, zu der man keine innere Beziehung mehr haben will.

Bezeichnend für jene entschlossene Positivität der Ablösung von der östlichen Hemisphäre sind einige Bemerkungen Thomas Jeffersons, dessen Gestalt überhaupt, was die symbolische Bedeutung für die nächste Zukunft Amerikas anlangt, nicht nur seine Zeitgenossen, sondern auch die heute lebende Generation weit überragt. In einem Brief an W. Short vom 4. August 1820 schreibt Jefferson: "The day is not distant when we may formally require a meridian of partition through the ocean which separates the hemispheres, an the hither side of which no European gun shall ever be heard, nor an American an the other ..."[125] Noch schärfer und aggressiver ist die Ablehnung der Teilhabe an der geschichtlichen Tradition Europas in dem Brief an Alexander von Humboldt (6. Dezember 1813) und an Clement Caine (16. September 1811) formuliert: "... America has a hemisphere to itself. It must have its separate system of interests which must not be subordinated to those of Europe ..." "What, in short, is the whole system of Europe towards America but an atrocious and insulting tyranny?"[126]

Die Ablösung von Europa aber ist in Jeffersons Augen weit mehr als eine bloße politische Angelegenheit. Sie betrifft die gesamten kulturellen Grundlagen der amerikanischen Existenz. Nicht einmal die englische Sprache soll das bleiben, was sie einst in der Alten Welt gewesen ist. In einem Brief an John Waldo vom 16. August 1813 bemerkt Jefferson dazu: "The new circumstances under which we are placed for new words, new phrases, and for the transfer of old words to new objects ... The dread of innovation there ... has, I fear, palsied the spirit of improvement. Here, where all is new, no Innovation is feared which offers good ... And should the language of England continue stationary, we shall probably enlarge our employment of it until its new character may separate it, in name as well as in power, from the mother-tongue."[127]

Es ist für die Beurteilung der Zukunft der Welt äußerst wichtig, die enorme Verschiedenheit wahrzunehmen, mit der sich der Bolschewismus einerseits und der Amerikaner andererseits gegenüber der bisherigen Geschichte verhalten. In Moskau wird die vorbolschewistische Geschichte liquidiert. Das neue Rußland bereitet das Tribunal, vor dem mit der vergangenen Historie des Menschen unerbittlich ins Gericht gegangen wird. Hier wird die verhüllte Wahrheit der Vergangenheit endlich entschleiert, und das bisherige Leiden des Menschen in dem schließlich erreichten Ziel der "klassenlosen Gesellschaft" gerechtfertigt. Das heißt, die bisher abgelaufene Geschichte hat für den Bolschewismus einen absoluten antithetischen Wert,

---

125 Abgedruckt bei Bernard Mayo, Jefferson Himself. Boston 1942, p. 334.

126 A.a.O., p. 303.

127 A.a.O., p. 302.

studienTEXT --- version aug.´09

aus dem er selbst schließlich durch den dialektischen Destillationsprozeß als feinste und endgültige Essenz humanen Daseins hervorgegangen ist. Der Bolschewismus braucht die vorangehende Geschichte als Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Existenz, denn er ist – nach eigener Interpretation – ihr wahres und unvermeidliches Resultat. Und ausschließlich vom Resultat her kritisiert er die früheren Stadien als vorläufigen Prozeß und als relative Unvollkommenheit. Mit dieser Kritik aber ist stets der unerschütterliche Glaube verbunden, daß dieser dialektische Entwicklungsgang unvermeidlich zu jenem Ziel hinführt, mit dem man sich selbst inbrünstig identifiziert. Der Bolschewist ist also, mag er sich noch so wild gegen die bisherigen Traditionsträger dieser Geschichte gebärden, in seinem eigenen Empfinden ihr legitimer Nachfolger, der von der Entwicklung dazu bestimmt ist, die skandalösen Fehlgriffe seiner Vorgänger richtig zu stellen und die Folgen ihres bösen Willens wieder gut zu machen. Das heißt aber, er weiß ganz genau, daß diese Tradition dialektisch zum ihm gehört, und er umgekehrt zu ihr.

Das aber ist nicht die amerikanische Haltung gegenüber der Geschichte der östlichen Hemisphäre. Der Bewohner der neuen Welt empfindet sich nicht als Erbe einer geschichtlichen Entwicklung des Geistes, die er fortzusetzen oder zu erfüllen hat. In ihm lebt nicht, wie in jedem echten Bolschewisten, das Gefühl, daß die Vergangenheit dem Menschen eine Aufgabe stellt, deren Bewältigung ihm übertragen worden ist. Er will nicht auf bereits gestellte Fragen eine neue, bessere und vielleicht endgültige Antwort suchen, wie das im kommunistischen Programm impliziert ist. Seine Stellung zur bisherigen Geschichte ist völlig negativ. Die alten Fragen interessieren ihn nicht! Die bisherigen Antworten erst recht nicht. Seine Haltung aller historischen Tradition der regionalen Hochkulturen gegenüber ist – in schärfstem Kontrast zu der des Bolschewismus – von einer nicht mehr zu überbietenden Verantwortungslosigkeit. Er versteht weder, was in der menschlichen Geschichte der letzten vier oder fünf Jahrtausende vorgegangen ist, noch will er es verstehen. Er lebt nur in der Gegenwart und träumt bestenfalls von der Zukunft. Die Vergangenheit aber existiert schlechterdings nicht für ihn. Sie belastet ihn weder intellektuell, noch fühlt er sich emotional in ihrer Schuld.

Nur unter diesem Gesichtspunkt ist die amerikanische Politik Europa gegenüber zu verstehen. Wilsons berühmte "vierzehn Punkte" repräsentieren ein System abstrakter politischer Spielregeln, die so aufgestellt worden sind, als ob die bisherige Geschichte des Menschen überhaupt nicht existiert habe. Und im gleichen Sinn bot man Rußland nach Beendigung des zweiten Weltkrieges einen pragmatischen Plan politischer Koexistenz an, der auf nichts anderes als auf die rein utilitaristischen Daseinsbedingungen der privaten Person aufgebaut war und der im Grunde nichts weiter vorsah, als die unbedingte ökonomische Freizügigkeit des individuellen Unternehmers. Auf Staaten als solche und ihre historischen traditionsgebundenen Bedingtheiten war in diesen Zukunftsplänen nicht die geringste Rücksicht genommen worden. Die bisherige Geschichte existiert ja für das amerikanische Gefühl nicht, und man kann, das ist die durch nichts beirrbare Überzeugung der Neuen Welt, in jedem Augenblick ganz vorn anfangen.

Aus diesem Grund bestand, wie wir bereits weiter oben ausgeführt haben, nachdem man eben erst im zweiten Weltkrieg gegen Konzentrationslager und totalitäre Staatsideen gekämpft hatte, gar keine Veranlassung, sich nicht mit Stalin zusammen auf eine Regelung der Welt einzulassen. Man betrachtete es als selbstverständlich, daß alle fragwürdigen Symptome des bolschewistischen Lebens, die der amerikanischen Mentalität zuwider waren, in einem automatischen Prozeß verschwinden müßten, sobald man sich in Rußland nur auf die Spielregeln der Neuen Welt einstellen und sie als internationalen *modus operandi* akzeptieren würde. Diese Spielregeln sind – das kann nicht oft genug wiederholt werden – bedingungslos pragmatisch, weltanschaulich vollkommen unbelastet und haben deshalb auch keine eigenständige Bedeutung, die irgend einem fremden Seelentum widersprechen könnte. Was der Amerikaner allerdings nicht sieht, ist, daß solche sinnentleerte Regeln für jeden Menschentyp, dessen Lebensführung ein Ausdruck tiefer metaphysischer Überzeugungen und einer

studienTEXT --- version aug.´09

unbedingten historischen Verantwortlichkeit ist, schlechterdings unannehmbar sein müssen. Die Handlungsvorschriften, nach denen der Mensch im Bannkreis der regionalen Hochkulturen sein Leben einrichtet (und zu diesem Menschentyp gehört auch der Bolschewist), sind absolut und repräsentieren Wahrheitswerte von letztlich sakramentalem Charakter. Das pragmatische Lebensschema der Neuen Welt aber ist bedingungslos relativistisch und kennt in seinem gesamten Umkreis nur Wahrscheinlichkeitswerte, für deren Gültigkeit das Wohlergehen der individuellen Person die letzte Geltungsinstanz ist.

Von hier aus gesehen, ist es sehr einleuchtend, daß der Amerikaner davon überzeugt ist, daß nur eine minimale Wahrscheinlichkeitschance dafür besteht, daß Konzentrationslager und totalitäre Staatsideen in Rußland weiter bestehen können, wenn die russische Regierung sich genötigt sieht, nach Spielregeln zu handeln, die extrem pragmatischen Charakter haben und auf maximale Freiheit für einen absolut unmetaphysischen und unhistorischen Menschentyp zugeschnitten sind. Nach dem bisher Gesagtem aber ist es ebenso selbstverständlich, daß ein in historischer Verantwortlichkeit gebundener Menschentyp der östlichen Hemisphäre auf ein solches "Spiel" weder eingehen kann, noch kann er auch nur die Motive verstehen, die den Menschen aus der Neuen Welt zu einem solchen Angebot bewegen. Das Mißverstehen ist auf beiden Seiten abgrundtief und auf keine erdenkliche Weise überbrückbar.

Man sieht vor allem in der östlichen Hemisphäre noch nicht, wie tief die (im Sinn der regionalen Hochkulturen) un- und antihistorische Haltung in der amerikanischen Mentalität verwurzelt ist und was sie letzten Endes bedeutet. Bestenfalls nimmt man ihre negativen Aspekte wahr und fühlt sich dementsprechend überlegen. Man ahnt aber nicht, daß sich hier der Mensch auf eine neue Geschichtsepoche mit einem neuen historischen Gedächtnis vorbereitet. Nun setzt ein neues historisches Zeitalter, das sich um eine weitere Stufe über das Gesamtniveau der Geschichte der regionalen Hochkulturen erhebt, nicht nur neue Gedächtnisinhalte, sondern erst recht eine neue Struktur der gesamten Erinnerungskapazität voraus. In einem neuen historischen Zeitalter leben, heißt auch ein anderes und überlegeneres Verhältnis zur Vergangenheit haben, als es dem Menschen bisher gegeben gewesen ist. Die erste Voraussetzung für eine solche neue Form des Sicherinnerns aber ist, daß man sich nicht nur von allen früheren Erinnerungsinhalten, sondern außerdem von der bisher gültigen Erlebnisform, in der sich die Erinnerung vollzieht, radikal freimacht. Es ist nicht bloß ein passives Vergessen der geschichtlichen Tradition der Alten Welt, das sich jenseits des Ozeans vollzieht. Es ist vielmehr ein sehr positives und aktives Vergessenwollen, dem man auf dem Boden der amerikanischen Kontinente begegnet. Das ist für Nordamerika erst kürzlich wieder in einem sehr klugen Essay festgestellt worden. "Die ganze Welt der Erinnerung ist verfemt, als ob die Vergangenheit mit irgendeinem schamvollen Geheimnis umgeben sei ... Die amerikanische Welt ist der Erinnerung feindlich. Sie ist eine Welt des Augenblicks und der Zukunft, auf die man wartet ... Die Amerikaner lehnen die Geschichte ab oder, besser, erkennen sie nur als Geschichte an, die von Tag zu Tag eben neu entsteht. Der einzige Sinn der Geschichte ist die Tat, die der Augenblick fordert, die Tat mithin, die von allem Vergangenen und damit von aller Tiefe, die in der Kontinuierlichkeit liegt, abgeschnitten ist."[128]

Das ist durchaus richtig beobachtet. Der Amerikaner führt sein Leben im Rahmen extrem pragmatischer Handlungsvorschriften, die heute eine absolut unmetaphysische Mentalität, die sich nur an Wahrscheinlichkeiten statt an ewigen Wahrheiten orientiert, voraussetzen. Handlungsvorschriften aber, in die keinerlei "historische" Elemente eingehen, die es ermöglichen würden, die zukünftigen Wirkungen einer Entscheidung im Sinn eines Schicksals substantiell zu prädestinieren, decken sich ganz genau mit den Maximen, denen ein Spieler am Roulettetisch folgt. Die Chancen für "Rot" oder "Schwarz" stehen immer fünfzig zu fünfzig, unberührt davon, welche Gestalt die Vergangenheit hat, das heißt, wie oft sich die eine oder

128 Mario Einaudi und Albert Béguin, *Europäisch-amerikanische Mißverständnisse*, Aussprache, 1951, Heft 3, p. 191 f.

andere Farbe in den vorangegangenen Spielen wiederholt hat. Was vorher gewesen ist, gilt für den künftigen Wurf überhaupt nichts.

Der Spieler ist der radikal unhistorische Mensch – wenigstens so weit und so lange wir sein Wesen vom klassischen Begriff der Geschichte her beurteilen. Ein Spieler besitzt (immer im klassischen Sinn des Wortes) keine Innerlichkeit und kann eine solche auch nicht haben, weil er sich in eine Situation gestellt sieht, in der er seine Entscheidungen unmöglich an Wahrheiten, an die man glauben kann, zu orientieren in der Lage ist. Seine einzigen rationalen Handlungsgesichtspunkte sind Wahrscheinlichkeitschancen. Keine seiner Entscheidungen ist deshalb an sich "gut". Erst der positive oder negative Ausfall des Spiels, also Gewinn oder Verlust, bestimmt über die Qualität seiner Handlungen. Ein guter Wille zählt unter diesen Entscheidungsbedingungen gar nichts. Er existiert als solcher, das heißt als moralische Substanz überhaupt nicht. Der Spieler will immer das "Beste", und es ist selbstverständlich, daß man seine Einsätze macht, um zu gewinnen. Die tiefe Unterscheidung aller regionalen Hochkulturen zwischen einem wesentlich guten und einem wesentlich bösen Willen kann nicht in dem Lebensraum eines Menschen existieren, der sein eigenes Schicksal in der Welt in den Kategorien einer Wahrscheinlichkeitslogik interpretiert.

Alle essentielle Beurteilung des Individuums richtet sich in Amerika deshalb, nicht nur in der Praxis, sondern auch in der akzeptierten moralischen Theorie, nicht nach seinen subjektiven Absichten, sondern nach seinem objektiven Erfolg. Deshalb sind Reichtum oder anderweitiger sozialer *success* ein ganz untrügliches Indiz für den "Wert" der Person.[129] Der Reiche oder politisch Arrivierte ist "besser" als der Arme, verdient mehr Vertrauen und hat einen ganz unverhältnismäßig größeren moralischen Kredit. Das isolierte Individuum, das nichts ist als es selbst und das durch keinerlei objektive Institution in der Welt "vertreten" wird, sei das Vermögen, Publizität in den Zeitungen oder Mitgliedschaft in einer anerkannten Organisation, ist dem Amerikaner tief verdächtig. Mehr noch, man handelt, als ob solche Individuen nicht existierten, was zur Folge hat, daß das isolierte Ich vollkommen rechtlos ist. Man darf nicht vergessen: Reine Subjektivität zählt in einer Gesellschaftsordnung nur dort, wo der Mensch im Angesicht absoluter Wertordnungen lebt. Hier allein hat die Innerlichkeit eine sozial-existentielle Funktion, die sich in der Anerkenntnis dieser objektiv transzendentalen Werte manifestiert. Innerlichkeit ist stets die subjektive Korrespondenz zum unbedingten metaphysischen Charakter des menschlichen Daseins. Wo dieser Geschmack des Unbedingten fehlt, dort hat die Innerlichkeit keinen Platz mehr.

Die unbezweifelbare und von zahllosen Beobachtern des amerikanischen Lebens immer wieder festgestellte Tatsache, daß der besonderen Individualität der Einzelperson überhaupt keine Funktion im sozialen Leben zugestanden wird, scheint kraß der generellen menschlichen These zu widersprechen, daß die geschichtliche Existenz des Menschen direkt auf die absolute Freiheit des Individuums angelegt sein müsse. Der Widerspruch ist aber nur ein scheinbarer und enthüllt sich dem tieferen Blick als ein positives, in sich geschlossenes, neues Konzept der Freiheit.

Der Amerikaner begegnet der bisherigen Gestalt des individuellen Menschen mit einem tiefen, durch nichts zu überwindenden Mißtrauen. Und Freiheit als subjektives Ideal, als innerlich spontanes regulatives Prinzip, als enthusiastisches Erlebnis der isolierten Person ist in seinen Augen gar nichts wert. Sein Rückblick auf die bisherige Geschichte zeigt ihm zu deutlich, daß die individuelle Freiheit des Einen mit der eines Anderen in ausreichender Weise nicht zu vereinbaren ist. Innerlichkeit als solche kann keine Freiheitsrechte haben, weil ihr die objektiven Maßstäbe fehlen, nach denen sie sich mit anderen Freiheitsansprüchen ausgleicht. Der Mensch der Neuen Welt versteht nicht, daß in den regionalen Hochkulturen Metaphysik

129 "Der heutige amerikanische Lebensstil ... verschließt sich dem Geheimnis der Armut." Albert Béguin, a.a.O., p. 193.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

und Religion diese objektive Rolle übernehmen und dem in diese Tradition gebundenen Individuum ein Mittel an die Hand geben, Freiheit und Notwendigkeit miteinander zu versöhnen. Er selbst hat keine Metaphysik, und der religiöse Glaube gehört bei ihm zum Willkürbereich der Person, mit dem sich der soziale Organismus als solcher in Staat und Geschichte nicht identifizieren kann.

Bloße Innerlichkeit ist und bleibt für ihn reine Willkür. Einen positiven, allgemeingültigen Wert erhält sie in seinen Augen erst dann, wenn sie in der Welt durch eine objektive Institution "vertreten" ist. Nur institutionalisierte Freiheit hat historische Substanz. Sie allein ist reelle Freiheit und von objektiver Gültigkeit. Für das Individuum, das noch eine klassische Seele sein eigen nennt, hat Freiheit auch dann einen Wert, wenn sie nicht institutionalisiert ist. Denn Freiheit ist Wahrheit. Und Wahrheit ist der Wert an und für sich. Das aber sind für die Gestalt des Menschen in der Neuen Welt leere Worte ohne allen Erlebnishintergrund. Für ihn tritt die Essenz der Freiheit erst in der Institution zu Tage. Diese Institutionalisierung wird in den USA für das politische Leben durch die *Constitution* und ihre *Amendments* geleistet. Für das kulturelle Leben wesentlich durch *Corporations* und *Foundations* wie die Rockefeller Stiftung, die *Carnegie Corporation*, die *Guggenheim Foundation* und eine äußerst beträchtliche Anzahl ähnlicher Organisationen. Für den Fabrikanten übernimmt die NAM (*National Association of Manufacturers*) eine ähnliche Funktion, und die öffentliche Meinungsäußerung wird von einer Presse geübt, die viel tiefer institutionalisiert ist als in jedem anderen Lande der Erde.

Diese Institutionen schützen die Handlungsfreiheit des Individuums gegen fremde Eingriffe, vorausgesetzt, daß das letztere sich den institutionellen Maßstäben genau fügt. Jeder Person ist durch diese Institutionen ein präziser Rahmen für ihr Denken, Handeln und emotionales Verhalten vorgeschrieben, den sie nicht, ohne sich selbst zu schädigen, überschreiten kann. Innerhalb dieses Rahmens aber steht der individuellen Willkür Tür und Tor offen. Deshalb findet man in Amerika eine unglaubliche Uniformität des Denkens und Fühlens sowohl wie der praktischen Lebensführung, in die zugleich eine völlig irrationale Unabhängigkeit der Einzelperson eingebaut ist. Das ist so zu verstehen. Man hat seine Freiheit an die Institutionen delegiert und läßt sich von denselben bestimmte Spielregeln für das eigene Verhalten vorschreiben, man hat aber völlig aufgehört, sich mit diesen Institutionen innerlich zu identifizieren, so wie sich etwa der mittelalterliche Mensch mit seiner Kirche oder europäische Gelehrte des neunzehnten Jahrhunderts mit seiner "Wissenschaft" identifizierte. Zwischen dem amerikanischen Menschen und seinen Institutionen bleibt eine erhebliche skeptische Distanz. Aus diesem Grunde kann man die Letzteren so selbstverständlich unter pragmatischen Gesichtspunkten akzeptieren. Es steht seelisch dabei nichts auf dem Spiel, und die Uniformität, die sie produzieren, erleichtert das Leben ungemein. Es wird in seinen praktischen Möglichkeiten weitgehend vorausberechenbar, und letzteres ist äußerst wichtig in einer historischen Entwicklung, in der das Denken des Menschen von einer Wahrheits- zu einer Wahrscheinlichkeitslogik übergegangen ist.

Für eine solche Mentalität verwandelt sich nämlich Wahrheit aus einem absoluten Ideal, dem man notwendig folgt, weil die eigene echte Innerlichkeit verlangt, daß man sich mit demselben identifiziert, in eine abstrakte Wahrscheinlichkeitschance für den Erfolg theoretisch möglicher Handlungen. Eine solche Chance aber hat an sich überhaupt keinen Wert, weil sie unmittelbar keine innerlichen Bedürfnisse befriedigt. Wertvoll wird sie erst, wenn sie wirklich gespielt wird, und der Ausgang des Spiels den Einsatz rechtfertigt.

Wie kann man aber in einer Welt, die von keiner göttlichen Vorsehung gesteuert wird, an die man glauben und der man vertrauen kann, sich einen glücklichen Ausgang des Spiels um die Zukunft sichern? Nichts ist ja endgültig bestimmt, und alle möglichen Richtschnuren des eigenen Handelns sind ja nur "wahrscheinlich". Die Antwort darauf ist die Idee der institutionalisierten Freiheit. Das heißt, der Mensch muß alle seine Freiheit an objektive

studienTEXT --- version aug.´09

Mächte delegieren, die im Stande sind, dieselbe auch gegenüber überwältigenden *odds*, vor denen das Individuum verzagen muß, durchzuführen.

Dahinter steht eine ganz konsequente Lebenshaltung, die auf der folgenden Überzeugung ruht: Was an Werten objektiv gesichert werden kann, darf nicht der Subjektivität des Individuums überlassen werden. Das alte klassische Motiv, daß der Mensch echte Freiheit nur durch freiwillige Aufgabe der Freiheit finden könne, und das in seiner mystisch-paradoxen Formulierung allen Religionen der östlichen Hemisphäre zu Grunde liegt ("... doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!", heißt es im Lukas Evangelium), erhält hier eine neue, dem Lebensgefühl der Alten Welt sehr fremde Wendung. Die religiöse Aufgabe der Freiheit bedeutet für den Menschen der regionalen Hochkulturen die Preisgabe an die Unbedingtheit des Absoluten, die alle Irrationalität und Unbegreiflichkeit der göttlichen Transzendenz in sich beschließt.

"Gottes Will hat kein Warumb", sagt ein alter deutscher Spruch. Wenn hier der Mensch seinen eigenen Willen den göttlichen Ratschlüssen opfert, so darf und kann er nicht fragen, was die oberste Vorsehung mit ihm vorhat. Dieses Sichbescheiden ist sein Verdienst. Nicht zufällig nennt sich eine der östlichen Weltreligionen "Islam". Das bedeutet: Ergebung.

Von dieser religiösen Aufgabe der Freiheit der Handlung sowohl wie des Gewissens ist in Amerika nirgends die Rede. Man wertet in der Neuen Welt die eigene persönliche Freiheit höher als jede Religion, und alles Streben geht drauf, sie unbedingt zu sichern. Diese Sicherung soll durch Institutionen erfolgen, an die man die individuelle Freiheit delegiert. Das kann um so leichter geschehen als für das amerikanische "Individuum" kein Anlaß besteht, dieselbe zurückzuhalten. Ein solcher Zwang, die Freiheit für sich persönlich zu reservieren, besteht nur dort, wo die einzelne Person in ihrer Eigenart völlig unersetzbar ist. Wo dies der Fall ist, kann das isolierte Ich seine Freiheit auf keinen Fall einer Institution ausliefern, weil seine Freiheit – speziell die des Gewissens – sich von der des Nächsten grundsätzlich unterscheidet, und die Institution nicht den hier inhärenten und wesentlichen Widerspruch zwischen den vielen individuellen Freiheiten ausgleichen und objektiv vertreten kann. Die Delegierung der Freiheit an die objektive Institution setzt als erste Bedingung voraus, daß alle Iche dieselbe Freiheit institutionalisiert wissen wollen. Das heißt, jeder muß genau dasselbe wollen wie der Nachbar. Seine Instinkte, seine Lebensführung und seine Ideale dürfen sich von denen der Anderen nicht im Geringsten unterscheiden. In anderen Worten: Freiheit kann nur dort erfolgreich an objektive Institutionen delegiert werden, wo das menschliche Bewußtsein eine absolute Uniformität erreicht hat, die Freiheitskonflikte ernsthaft ausschließt.

Genau das ist in Amerika der Fall. Die spirituelle und engere moralische Substanz des Lebens in der Neuen Welt erlaubt keine sozial relevanten oder seelisch bedeutungsvollen Abweichungen. Jedes Individuum ist (dies ist wenigstens das unbewußt angestrebte Ideal) bedingungslos gegen jedes andere auswechselbar. Personen, die gegeneinander auswechselbar sind, aber haben notwendigerweise identische Freiheitsbegriffe und -ansprüche. Folglich werden sie alle dieselbe Freiheitskonzeption an die objektive Institution delegieren.[130]

---

130 Erst unter dieser Voraussetzung werden die amerikanischen Auffassungen von Ehe und Ehescheidung verständlich. Scheidungen sind in Amerika viel häufiger und bedeuten seelisch weniger als in Europa. Andererseits aber wird die Institution der Ehe in Amerika viel ernster genommen als in der Alten Welt, insofern als außereheliche Beziehungen viel seltener sind und einer so intensiven Mißbilligung begegnen, wie man sie außerhalb von Amerika gar nicht kennt. Was den Amerikaner hier mit tiefer Entrüstung erfüllt, ist nicht eine "Unmoralität", sondern die Abweichung von der Norm und die darin implizierte Gefährdung seines Freiheitsbegriffes. Man hat seine sexuelle Freiheit an diese Institution delegiert. Das ist ein rein sozial-technisches Problem und von dieser Delegierung kann nichts zurückgenommen werden. Die Freiheit selbst ist damit nicht aufgegeben, sondern in der stillschweigenden Voraussetzung bewahrt, daß man sich so oft wie man will, scheiden lassen kann. Bezeichnend für diese Ehe-Auffassung ist eine Bemerkung, die der Verfasser in einer sehr respektablen Gesellschaft in New York auffing. Es war die Rede davon, daß ein

studienTEXT --- version aug.´09

Man darf diese Beziehung vom Individuum zur Institution nicht mit dem Verhältnis etwa des mittelalterlichen Menschen zur Kirche verwechseln. Auch hier lag eine seelische Uniformität des Glaubens vor, die sich in die allein seligmachende christliche Gemeinschaft der Kirche projizierte. Ebensowenig darf das Verhältnis des Amerikaners zu seinen Institutionen mit dem *Idjma* (Consensus) der magischen Religion verglichen werden. Und schließlich wäre auch ein Parallelismus zum Buddhismus mit seiner *Nirvana*-Spekulation verfehlt. Gewiß, wo in diesen Weltreligionen der Glauben da ist, da ist auch seelische Uniformität. Aber dieser Gleichklang des metaphysischen Gefühls führt nicht zur Delegierung der eigenen Freiheit an die Institution (im Buddhismus ist das am deutlichsten sichtbar), sondern zur völligen Aufgabe der Freiheit. Das ist ein enormer Unterschied. Die göttliche Substanz kennt kein "Warumb", weshalb man sein eigenes individuelles Begreifen der Freiheit nicht in sie hineinretten kann. Nur eins ist möglich in der Begegnung mit dem Göttlichen: die bedingungslose Aufgabe des eigenen Selbst. Damit aber ist die kreatürliche Freiheit nicht delegiert, sie ist im Gegenteil restlos preisgegeben. Es gehört zum Wesen jeder höheren Religion, daß sie ein bewußtes *sacrificium intellectus* verlangt.

Gerade dieses *sacrificium intellectus* aber schließt der amerikanische Freiheitsbegriff, der sich damit als völlig säkular erweist, bedingungslos aus. Hier soll die Institution – im Kontrast zu den Weltreligionen der östlichen Hemisphäre – die kreatürliche Freiheit der irdischen Person nicht zu Gunsten eines Besseren vernichten, sondern sie soll sie vielmehr sorgfältig schützen und bewahren. Wir begegnen an dieser Stelle einem völlig neuen Institutionsbegriff. In der alten Welt ist der letzte Sinn der historischen Institution in strengem Sinn, sei das Kirche, Staat, Wissenschaft, usw., die Vermittlung der wurzelhaften Transzendenz alles Daseins und speziell des geschichtlichen Lebens. Weshalb alle diese Gebilde des objektiven Geistes selbst die Wissenschaft – von einer mythisch-mystischen Atmosphäre umwittert sind. Ihr innerer Aufbau repräsentiert eine höhere seelische Mächtigkeit und tiefer gewurzelte Existentialität als sie je in einem einzelnen menschlichen Individuum vertreten gewesen ist.

Im Gegensatz dazu ist die Idee der amerikanischen Institution von unverbrüchlicher Immanenz. Sie repräsentiert nichts, aber auch gar nichts Jenseitiges und Übermenschliches. Sie vertritt nichts als den Menschen, wie er sich selbst versteht und soweit er sich versteht. Irrationale und transzendentale Perspektiven sind aus ihr mit einer tiefen, vom Europäer und Asiaten nicht nacherlebbaren Kraft der Abwehr, kompromißlos ausgeschlossen.

Es gibt aber nur eine Projektion des konkreten Menschen, in der er seine Identität mit jedem seiner Mitmenschen durchgehend rational und objektiv betätigen kann! Das ist die Umsetzung seines Denkens aus einem subjektiven Prozeß in einen Zusammenhang objektiver Daten, die von jedem anderen Individuum abgelesen werden und mit den eigenen Denkprozeß re-identifiziert werden können. Wir begegnen hier einem alten Problem des klassischen Denkens: nämlich dem Grundthema der platonischen Ideenlehre, das sich in der Frage konzentriert: wie ist allgemeinverbindlich Denken (und Erkenntnis) konstituierbar? Die platonische Antwort ist wohl bekannt: wenn in zwei subjektiv isolierten Bewußtseinsprozessen, sagen wir, ein Pferd

---

unverheiratetes Paar beabsichtige, für einige Monate zusammen auf eine Reise zu gehen. Worauf die Gastgeberin in tiefer Entrüstung bemerkte: "It is outrageous. Why don't they get married first. They can have a divorce as soon as they get back, can't they!" Die Sache ist also vollkommen in Ordnung, wenn hier ad hoc geheiratet wird und man sich gleich darauf wieder scheiden läßt. Das klingt viel frivoler als es gemeint ist. Es ist offensichtlich, daß die Ehe hier nicht mehr als Sakrament verstanden wird. Man hält aber an ihr fest als an einem objektiven sozialen Mechanismus, der zur Regelung bestimmter menschlicher Beziehungen unbedingt notwendig ist. Dies geht soweit, daß dort, wo illegitime Beziehungen aller Konvention und Übereinkunft zum Trotz bestehen und eine solche Dauer haben, daß sie sozial relevant werden, man dieselben als "common law" Ehen ansieht. Diese "common law marriages" sind den regulär geschlossenen Ehen rechtlich fast völlig gleichgestellt. Das heißt, man erhält die Fiktion der Institution auch dort aufrecht, wo sie tatsächlich nicht besteht. Verhältnisse, die auf der reinen Subjektivität der Individuen allein beruhen, existieren für das amerikanische Gefühl nicht. Nur das Institutionelle hat soziale Realität.

erkannt wird, so bezieht sich der Erkenntnisprozeß, soweit er allgemein gültig ist, nicht auf das individuelle Pferd, sondern auf das, was Plato die Idee der Pferdheit nennt, an die sich die den Erkenntnisprozeß vollziehenden Subjekte "erinnern". Wenn aber zwei Größen (die subjektiven Prozesse) sich mit einem dritten objektiven Datum identifizieren[131], dann sind sie auch miteinander im Sinngehalt identisch.

studienTEXT --- version aug.´09

Es ist bisher viel zu wenig beachtet worden, daß die Schöpfung der menschlichen Sprach- und Schriftsysteme die erste Säkularisationsstufe der platonischen Idee darstellt. D.h. in der Sprache sowohl wie der Schrift wird die funktionale Bedeutung der Idee, nämlich Objektivität und Allgemeinverbindlichkeit eines Sinn- resp. Bedeutungserlebnisses sicher zustellen, aus dem metaphysisch-mythischen Bereich in die empirisch sinnliche Erfahrungs- und Handlungswelt des Menschen übertragen. Dies setzt einen enormen Grad an Bewußtheit und Reflexionskraft voraus. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß Sprach- sowohl wie Schriftsysteme in der Entwicklungsgeschichte des Menschen erst relativ spät aufgetreten sind.

Unser Akzent liegt hier auf der Idee des Systems und nicht auf der Möglichkeit der Produktion isolierter Sprachlaute oder Schreibzeichen. Ein Wegweiser ist in diesem unsystematischen Sinn schon ein "Schriftelement". Aber weder eine Sammlung von Wegweisern noch eine kumulative Gruppe von Sprachlauten stellen, obwohl sie bereits kommunikativen Zwecken dienen, ein Sprach- oder Schriftsystem dar. Bezeichnenderweise spricht die platonische Ideenlehre von einem System der Ideen. Und der Zweck jedes Systems ist die Er-innerung. Damit ist bereits alles gesagt. Der Zweck eines Hilferufes oder eines Wegweisers, wie überhaupt des einzelnen nicht im Systemzusammenhang befindlichen Lautes oder Zeichens, ist Ent-äußerung. Sowohl der Hilferuf wie der Wegweiser sind selbstverständlich repräsentant für einen inneren Zustand desjenigen, der sie produziert. Aber weder in dem einem noch in dem anderen Fall ist der Zweck des Zeichens die Mitteilung resp. Verständlichmachung dieses inneren Erlebniszustandes des Zeichenproduzenten. Was Hilferuf wie Wegweiser in gleicher Weise bezwecken, ist die Aufforderung zu einer Handlung hier und jetzt. D.h. sie sind streng situationsgebunden. Aus diesem Grunde repräsentieren sie keine Begriffe, obwohl sie Begrifflichkeit bei jedem Individuum voraussetzen, das auf ihren Appell antworten soll.

Die höhere Funktion der Sprache, eine Ablösung von der sinnlichen Unmittelbarkeit der Welt zu vollziehen und dem Individuum Gelegenheit zu geben, sich selbst, anstatt sachliche Situationsdaten, einem Du mitzuteilen, kommt erst auf der Basis eines Sprachsystems, also durch das Medium reiner Begriffe (und ihres Strukturzusammenhangs) zustande. Hier decouvriert sich die Sprache als die säkularisierte platonische Idee. Fichte hat das für das Verhältnis des Menschen zur Idee (nicht umgekehrt) auf sehr elementarer Ebene demonstriert. Er bemerkt in seinem Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*: Zu Bezeichnungen der Gattungsbegriffe gelangte man sehr leicht. Ein Hausvater zeigte einem seiner Kinder eine Blume, die er Rose nannte. Bald darauf schickte er es, ihm die Rose zu holen. Das Kind hatte mit diesem Tone gewiß den Begriff jener bestimmten individuellen Blume verbunden, welche ihm der Vater gezeigt hatte. Es findet aber die bestimmte Blume nicht mehr; doch erblickt es daneben eine Blume von gleicher Gestalt, welche dem Kinde nun auch Rose heißt. Es reißt sie ab und bringt es dem Vater, der die Blume als Rose anerkennt. So kommen beide überein, daß der Schall Rose nicht bloß jenen einzelnen Gegenstand auf jener

131 Die platonische Erinnerung ist "metaphysische" Identifikation.

bestimmten Stelle, sondern überhaupt alle Blumen von derselben Gestalt, derselben Farbe, demselben Geruche bedeute."[132]

In dieser einfachen Beschreibung wird durch Fichte die einseitige Beziehung des Menschen zur platonische Idee durch die sprachliche Konvention – also durch einen Willensakt – ersetzt. "So kommen beide überein ..." erklärt er. Dieser Hinweis auf die Konvention ist nicht zufällig. Bereits am Eingang des zitierten Aufsatzes weißt er mit starken Nachdruck auf den "konventionalen" Charakter der Sprache (und damit der Schrift) hin. "Sprache, im weitesten Sinne des Wortes", heißt es dort, "ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen."[133] Und ein wenig später heißt es: "Die Sprache ist das Vermögen, seine Gedanken willkürlich zu bezeichnen. Sie setzt demnach eine Willkür voraus. Unwillkürliche Erfindung, unwillkürlicher Gebrauch der Sprache enthält einen inneren Widerspruch. Man hat sich zwar auf unwillkürliche Töne beim Ausbruch der Freude, des Schmerzes usw. berufen, und daraus gar manches über Erfindung und Gesetze der Sprache ableiten wollen; aber beides ist völlig verschieden. Unwillkürlicher Ausbruch der Empfindung ist nicht Sprache."[134]

Fichte hat also schon gesehen, daß man das Wesen der Sprache (und analog der Schrift) nicht verstehen kann, solange man sie nur als die Manifestation eines intellektuellen Bedeutungszusammenhangs auffaßt. Sprache ist ein Ablösungsprozeß des Menschen aus seiner unmittelbaren Existenzbefindlichkeit, d.h. eine willkürliche Handlung. In anderen Worten: Es wird vom Menschen etwas autonom gemacht, "künstlich" hergestellt. Und in diesem Hergestellten distanziert sich das Bewußtsein von der es umgebenden Welt und erreicht eine Freibeweglichkeit, die den Freiheitsgraden aller überhaupt möglichen Ereignisserien in der objektiven Welt grundsätzlich und infinit überlegen ist.

Sehr richtig bemerkt Gehlen anläßlich eines prinzipiellen Hinweises auf den Charakter der Sprache als freier Aktion: "Es ist ein ferngerückter, neutralisierter Bestand von Weltinhalten, in dem der Mensch lebt und zu dem er sich befreit hat, und dem entspricht, von innen gesehen, der Mangel an vitalen Begierden und Triebinteressen im Sprachleben. Daher erscheint alles intelligente Verhalten des Menschen oft von seinen biologischen Bedürfnissen abgeschnürt, wenigstens dem flachen Blick, der die besonderen biologischen Umständen des Menschen nicht durchschaut. Es sind also begierdelose Fernintentionen, die in der Sprache erscheinen und in sehr einmaligen kommunikativen Bewegungen verlaufen: alles kommunikative Verhalten ist selbst schon ein menschliches, entlastetes Lebendigwerden an einer zuerst erlebten, darin irgendwie "verwendeten" Welt. Diese Entlastung fortzusetzen macht dann gerade das innere Entwicklungsgesetz der Sprache selbst aus: wenn sie immer mehr an anschaulichem Gehalt, der aus ihr herausweist, einbüßt und sich zunehmend in symbolischer Gegenwart der Dinge um sich spinnt, auch ohne deren reale Anwesenheit, in voller und freiester Unabhängigkeit und Enthobenheit von der jeweiligen "objektiven" Gegenwart. Die immer schon angelegte Entlastung vom Druck der gerade so betroffenen Gegenwart wird durch die Sprache zur Sprengung der Gegenwart überhaupt. Der Mensch wird vorstellendes Wesen in beliebig "vergegenwärtigten" Welten, und Zeit und Raum, Zukunft und Ferne tun sich um ihn auf."[135]

In dieser ausgezeichneten Beschreibung des sich in Phänomen von Sprache (und Schrift) ausdrückenden Sachverhaltes kehren in säkularisierter Terminologie alle strukturellen Bestimmungsstücke des platonischen Ideenkonzeptes wieder. Die "Naturalisierung" der Weltinhalte entspricht dem "χωρισμός" der Ideenlehre. Der tiefere Zusammenhang zwischen biologischen Bedürfnissen und Intelligenzleistungen erscheint bei Plato als "μίμησις" und

132 J.G. Fichte, WW. Herausgeg. v. I.H. Fichte VIII. p. 317f.
133 Fichte, A.a.O. p. 302
134 Fichte, A.a.O. p. 303
135 Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Bonn 1950, p. 270 f.

studienTEXT --- version aug.´09

unter anderen Gesichtspunkten als "μέθεξις". Die "begierdelose Fernintention" geht auf den "τόπος νοητός" und ist selber "ὑναγωγή". Die praktische Tendenz der Sprache (und Schrift), die in ihr angelegte Entlastung immer weiter und zu immer höheren und befreiteren Formen der Spiritualität zu treiben, erscheint in der Ideelehre in der Form, daß Plato die Idee des Guten als die oberste aller Ideen bezeichnet ... soweit der systematische Gesichtspunkt in Frage kommt. Legt man mehr Wert auf den dynamischen Tendenzcharakter der progressiven Entlastung, dann entspricht diesem Sachverhalt der platonische Terminus "ἔρως". Und schließlich entspricht dem System der symblischen Beziehungen, die die Sprache "innerhalb ihrer selbst ausbreitet" Platos Konzept der "κοινωνία".

Ein Sprach- (oder Schrift)system als Ganzes aber repräsentiert den fundamentalen Begriff der xxx, in der die xxx sowohl er-innert als auch (partiell) an die xxx entäußert werden. Sprache (und Schrift) haben also Doppelfunktion. Einmal wird durch dieselben die innere Welt des Bewußtseins an die äußere Welt der xxx angeglichen, da sie nur in den letzteren Ausdruck verschaffen kann; andererseits aber werden alle diese möglichen Ausdruckswelten im paradigmatischen Licht des reinen Gedankens interpretiert. Jenseits dieser Doppelbeziehung steht auf der einen, der objektiven Seite das Sein, Platos xxx, und auf der anderen das "hinter sich selbst, ortlos, im Nichts stehende" reine Ich, das xxx der späten platonischen Dialoge.

Es ist von eminenter Wichtigkeit sich dieser metaphyischen Zwischenperspektiven von Sprache (und Schrift) bewußt zu sein und die aus dieser vermittelnden Rolle sich entwickelnde Doppelfunktion des kommunikativen Ausdrucks (und Eindrucks) zu begreifen. Es entsteht hier nämlich – vom Menschen geschaffen – ein echtes Modell der metaphysischen Realität, deren Kategorien indifferent gegen dem empirisch-sinnlichen Gegensatz von Subjekt und Objekt sind. Dafür finden sich einige interessante Hinweise bei Gehlen. Er bemerkt zum Doppelcharakter der sprachlichen Funktion einmal folgendes: "Angleichung der inneren und äußeren Welt bedeutet ..., daß wir durch und durch die innere Welt nach der äußeren und die äußere nach der inneren interpretieren, weil wir beide nur in gegenseitiger Interpretation erleben. Dabei ist die Sprache die Mitte, der Herr dieses Zusammenhangs von Ausdruck und Eindruck. Die innere Außenwelt geht in die äußere Innenwelt über, denn es ist natürlich, es ist anthropologisch kategorial, daß wir primär wie Kinder das äußere Belebte, ja Unbelebte als "ausdrucksvoll" und alter ego auffassen, denn in einer nicht durchrationalisierten Erlebniswelt sind alle Dinge Partner im Vernehmen und Gegenspieler unseres Aussprechens."[136]

Ehe wir diese Bemerkungen kommentieren, sei es erlaubt, noch einen anderen Hinweis desselben Gelehrten anzuführen. Derselbe lautet: "... auf den Geist als Sphäre sind die Begriffe Subjekt und Objekt nicht anwendbar, diese Sphäre ist neutral, indifferent gegen die Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Was immer wieder dazu verführt, vom Geist als dem Absoluten zu reden, ist die Aufhebung der Kluft zwischen Subjekt und Objekt in seiner Sphäre."[137] In diesen kurzen Hinweisen Gehlens ist die Sprache richtig und, wie wir glauben, neu charakterisiert als eine Existenzregion, die sich zwischen der rein ontischen Sphäre der materiellen (physischen und psychischen) Welt und der inversen me-ontischen Dimension des reinen (introszendenten) Ichs oder Selbst befindet. Sie erborgt sich vom Sein die objektiven Ausdrucksmittel, die sie benötigt, und drückt in dieselben den introszendenten (logischen) Sinn der reinen Subjektivität ein. In diesem Sinn ist die Sprache (und Schrift) die ursprüngliche onto-logische Dimension, und die klassische ontologische Metaphysik beruht, wie von den Semantikern flach, aber nicht unrichtig ausgeführt worden ist (Korzybski), auf einer vorschnellen Identifikation der Sprachkategorien mit der absoluten Realität aller Existenz.

136 A. Gehlen, A.a.O. p. 280
137 A. Gehlen, A.a.O., p. 282.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Indes mag diese Interpretation auch vorschnell gewesen sein, so unterliegt ihr doch das gewichtigste Motiv, das der Mensch bisher für die Entwicklung der Metaphysik gehabt hat: In der Sprache (als Geist) erlangt der Mensch zum ersten Mal Zutritt in eine Befindlichkeitssphäre, die weder objektiv noch subjektiv ist und an der Objektivität und Subjektivität, wie Hegel bemerkt, nur als "Momente" teilnehmen. Das "Ganze" aber das aus diesen "Momenten" resultiert, ist ein Drittes, das jenseits von aller Objektivität sowohl wie aller Subjektivität steht. In diesem Sinn ergeben xxx und xxx zusammen das Absolute. Und zwar ursprünglich an sich. Tritt dann noch der Zeitprozeß hinzu, in dem sich diese metaphysischen Komponenten miteinander auseinandersetzen, dann wird aus dem An-sich-sein schließlich ein An-und-für-sich-sein. Das ist wenigstens die Hegelsche Lösung und zugleich die reifste und letzte Konsequenz, zu der die klassische Metaphysik der östlichen Hemisphäre in der letzten großen regionalen Hochkultur dieser Geschichtsepoche schließlich gekommen ist.

Diese Lösung ist streng aristotelisch und zweiwertig. Und erkennt man die klassisch-zweiwertige Logik als die umfassende Systematik aller möglichen Rationalität überhaupt an, dann ist, wie bereist bemerkt, die Hegelsche Lösung das absolut letzte Wort, das zum Thema zu sagen ist und alles metaphysische Denken liquidiert sich hier in ganz unwiderruflicher Weise.[138] Vor einem solchen abschließenden Urteil, das der Metaphysikmächtigkeit unserer Zeit viil zu willig entgegenkommt, sei aber gewarnt.

Schon eine flüchtige Lektüre des Dialogs "Parmenides" zeigt, daß xxx und xxx, bei Plato wenigstens, keineswegs metaphysisch ebenbürtige Komponenten sind. Sie sind nicht xxx. Nur das xxx hat in seinen Augen strengen metaphysischen Rang. Das xxx dagegen tritt nur in er vergänglichen empirischen Welt auf. Es ist metaphysisch gesehen bestenfalls der leere Raum.[139] Die platonische Idee des xxx ist nämlich nichts weiter als die totale, absolut disjunktive Negation des Seins und damit von dem letzteren abhängig und ihm unter- statt nebengeordnet. Um den Rang einer ebenbürtigen metaphysischen Komponente neben dem Sein zu erreichen, müßte in dem xxx des platonischen Nichts noch etwas Anderes außer dem Sein "verneint" werden. Das ist aber in einer Zwei-Komponenten-Metaphysik unmöglich. In ihr verneinen die beiden Komponenten nur einander und sind deshalb metaphysisch identisch.[140]

---

138 An diesem Gesichtspunkt zeigt sich wieder die unbedingte Zugehörigkeit des marxistischen Bolschewismus zu der Tradition der regionalen Hochkulturen der östlichen Hemisphäre. Der Bolschewismus sieht Hegel als das Ende der metaphysischen Spekulation an und muß ihn unter diesem Gesichtspunkt betrachten, weil er selbst mit absoluter Selbstverständlichkeit an der Zweiwertigkeit des ontologischen Weltbildes, das alles Seelentum in der zweiten Epoche der Weltgeschichte beherrscht, festhält.

139 Vgl. dazu W. Windelbad, Platon, Stuttgart 1990, p. 89.

140 Da Identität in einem logischen Formalismus ausschließlich eine hermeneutische Funktion hat, braucht man, um die Struktur der "Negation" in einer Matrize darzustellen, nur eine Komponente, die wir mit "p" bezeichnen wollen. Die Positivität bezeichnen wir mit "1" und die "Negativität" mit "2". Die Matrize hat dann die folgende einfache Gestalt:

p	~p
1	2
2	1

Nehmen wir aber an, daß sich die "Negativität" auf mehr richtet als auf die totale Verneinung vom positiven "p" und führen wir deshalb eine zweite "Negation "~' " ein, so kommen wir zu einer weiteren etwas komplizierteren Negationstafel. Dieselbe kommt dadurch zustande, daß wir definieren

$$(p=1) \equiv \sim'p$$

D.h. "p" ist in der zweiten Negation mit sich selbst identisch, wenn "p" ausschließlich aristotelische Positivität besitzt. Mit anderen Worten diese "Negativität" ist im klassischen System der Metaphysik nicht existent. Sie erhält philosophischen Sinn erst dann, wenn wir für "p" einen dritten Wert "3" einführen und stipulieren, daß die Wirklichkeit außer Positivität und (klassischer) Negativität noch eine dritte metaphysische Komponente besitzt. Wir erhalten dann die Tafel:

Das Negative ist in ihnen nicht mächtiger als das Positive, weil sich seine Negativität nur genau soweit erstrecken kann wie die gegenüberstehende Positivität selber reicht. Deshalb ist für das klassische Denken die Verneinung der Verneinung wieder die Rückkehr zur ursprünglichen Positivität:

$$p = \sim(\sim p)$$

Dieses Verhältnis zwischen Positivität und Negation ändert sich erst in einer echten, nicht-aristotelischen Drei-Komponenten-Metaphyisk. In einer solchen "verneint" jede totale Negation zwei andere Komponenten. Die Negation ist also, obwohl sie relativ zu jeder Komponente total ist, mächtiger als die Positivität der ersten "verneinten" Komponente, weil sie mehr als diese, nämlich außerdem die Positivität einer zweiten Komponente "mitverneint".

(469)

Wie man sieht, erlaubt die klassische Tradition im Grunde genommen kein "Drittes", das weder Subjekt noch Objekt ist. Aus diesem Grunde führt Hegel, der die Notwendigkeit dieses "Dritten" wohl sieht, den temporalen Prozeß in die Logik ein, um auf diese Weise den systematischen Raum für jene dritte Realitätsdimension zu gewinnen. Es kann kaum einen Zweifel unterliegen, daß dies von formalen logischen Gesichtspunkten her gesehen ein

---

p	~p	~'p	~(~'p)	~'(~p)	~(~'(~p))
1	2	1	2	3	3
2	1	3	3	1	2
3	3	2	1	2	1

Außerdem ist:

$$\sim'(\sim'(\sim p)) = \sim p$$
$$\sim(\sim(\sim' p)) = \sim' p$$
$$\sim'(\sim(\sim' p)) = \sim(\sim'(\sim p))$$

Analog der klassischen Logik ist "p" stets durch die erste Iteration jeder "Negation darstellbar. D.h. es gilt:

$$p = \sim(\sim p)$$
$$p = \sim'(\sim' p)$$

Daß diese Logik aber einem neuen Typ einer nicht-klassischen Metaphysik entspricht, zeigt sich darin, daß es auf keine Weise möglich ist, durch "Negation" der zweiten "Negation" oder durch zweite "Negation" der ersten zu "p" zurückzukehren. Um diese Rückkehr zu ermöglichen, müssen sich die beiden "Negationen" parallel verneinen. D.h. wir müssen die folgenden "Negationsstituationen" bilden:

$$\sim(\sim'(\sim'(\sim p))) = p$$
$$\sim'(\sim(\sim(\sim' p))) = p$$

Analog ist die Rückkehr von ~ (~'(~ p)) zu "p" durch ~' (~ (~' (~ (~' (~p))))) möglich. Der Parallelismus der "Verneinung" wird also durchweg durchgehalten. Dieses System einer trans-klassischen "Negativität" zeigt ganz deutlich, daß wir hier den Boden der klassischen Metaphysik endgültig verlassen haben. Da "~p" nicht nur einer weiteren Manipulation durch die erste "Negation", sondern auch einer solchen durch "~' " zugänglich ist, ist es unmöglich, von jetzt ab "~p" als "p ist falsch" zu lesen. Damit aber ist auch die Interpretation einer solchen Logik, die den symbolischen Ausdruck "~'p" enthält, als Wahrscheinlichkeits- oder Modalitätslogik ausgeschlossen. Denn sowohl Unwahrscheinlichkeit wie Unmöglichkeit setzen die klassische Bedeutung von "~p" voraus. Wahrscheinlichkeit und Modalität wurzeln beide noch im ontologischen Denken und der platonischen Interpretation des "μή ὄν", laut der das Letzte eine abhängige Funktion des "ὄν" zu sein hat. In der oben gegebenen Negationstafel aber hat das "Meontische" eine logische Mächtigkeit gewonnen, die weit über den klassischen Sinn der Negation hinausgeht. Eine positive Interpretation der logischen und metaphysischen Bedeutung der Werte "1", "2" und "3", die nichts mehr mit dem ausschließenden Gegensatz von "wahr" und "falsch" zu tun hat, und ebenso nicht auf modale Wurzeln zurückgeführt werden kann, hat der Verf. in einem bisher nicht veröffentlichten System einer transklassischen Rationalität entwickelt. Ohne hier weiter auf den metaphysischen Gehalt einer Philosophie, der eine solche Logik mit den beiden Symbolen "~" und "~' " zugrunde liegt, einzugehen, können wir jedenfalls sagen, daß das hier skizzierte dreiwertige "Negations"system eine metaphysische Identitätsphilosophie ganz unwiderleglich ausschließt. Dies demonstriert der Parallelismus der "Negationen" mit überzeugender Deutlichkeit.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

verzweifelter Notbehelf war, der einen historisch-empirisch erworbenen Problembestand theoretisch sichern sollte, für den anderenfalls keine logischen Mittel zur Bearbeitung zur Verfügung gestanden hätten. Ein Tatbestand aber, der logisch nicht formalisiert werden kann, existiert im wissenschaftlichen Sinn nicht.

Hegel stand also vor der Wahl, entweder sein eigenes Material zu ignorieren, weil die logische Tradition ihm keine Mittel an die Hand gab, es in wissenschaftlicher Weise zu bearbeiten, oder die vorhandene Logik in einer solchen Weise zu erweitern, daß bisher nicht erfahrbare Problembestände, nämlich die einer Realitätsdimension, die indifferent gegenüber dem Gegensatz von Subjekt und Objekt ist, in den Bereich der Logik selbst hineinrückten. Es ist selbstverständlich, daß Hegel den zweiten Weg wählte. Weniger selbstverständlich ist das Mittel, dessen er sich zur Erreichung seines Zieles bediente.

Es geht aus Hegels logischen Erörterungen ganz deutlich hervor, daß er den prinzipiellen Mangel der klassischen Tradition, eine zu enge Interpretation des Negationsprinzips, deutlich erfaßt hatte. Daran kann niemand zweifeln, der auch nur die Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, die vom "wissenschaftlichen Erkennen" handelt, mit einigem Verständnis gelesen hat. Das Problem einer künftigen nicht-klassischen Metaphysik ist hier in einer Tiefe begriffen worden, wie sie seither nicht wieder erreicht worden ist. Bedenken erregen aber muß die Technik, mit der Hegel diesem Mangel eines ausgebildeten Negationssystems in der klassischen Tradition des Denken zu begegnen beabsichtigt. Er beginnt damit, daß er, noch ganz klassisch korrekt, Negativität und Subjektivität identifiziert. Dann aber stellt er fest – und zwar ohne allen weiteren Übergang –, daß Subjektivität bedeutet: eine metaphysische Geschichte haben. Durch diese historische Perspektive unterscheidet sich das lebendige Subjekt vom toten Objekt ... vom bloßen abstrakten, realitätslosen Ansich.

Das mag generell richtig sein. Was Hegel aber bei seinem neuen Schritt ignoriert, ist die Tatsache, daß ihm nur der klassische Begriff der Negation und damit auch nur der klassische Begriff der Subjektivität zur Verfügung steht. Derselbe ist aber leer. Denn er empfängt alle seine Bestimmungen, wie die Formel

$$p= \sim(\sim p)$$

demonstriert, aus der klassischen unmittelbaren Objektivität und Positivität des Seins. Eigene Bestimmungen der Negativität, die nicht aus dem Positiven, dem klassischen unmittelbaren Ansich, herrühren, gibt es in diesem Denken nicht. Alle tiefere Negativität, die aus dem geschichtlichen Wesen aller Subjektivität stammt, gehört ebenso der Positivität an. Dem Subjekt und Objekt (also Neagtion und Positivität) sind ja, wie die obige einfache Äquivalenz impliziert, metaphysisch identisch.

Damit aber ist der systematische Ausgangspunkt des neuen Problems verfehlt. Dieser bestand ja, wie wir sahen, darin, der Subjektivität eine höhere Mächtigkeit der Negation zuzubilligen, als sie das bloße Objekt in seiner unmittelbaren Positivität aufzufangen imstande ist. Es ist auf dem Boden der klassischen Logik nicht zu ändern, daß, je mehr die subjektive Seite wächst, in genau dem gleichen Maße auch die objektive Seite zunimmt. Denn das metaphysische Identitätsverhältnis bleibt jederzeit gewahrt.

Die Lösung, mit der Hegel dieser aporetischen Situation begegnet, ist, daß er die zusätzliche Negativität, weil sie logisch nicht zu bewältigen ist, in eine neue Dimension, die Zeit, verlegt. So entsteht der dialektische Prozeß. Es ist offensichtlich, daß dieser Prozeß implizit einer nicht-klassischen Logik folgt.[141] Die groteske Situation aber ist, daß diese Logik trans-klassischer Dimension für die Hegelsche Philosophie ausdrücklich nicht existiert, denn die

---

141 Vgl. hierzu die ausgezeichnete Arbeit von Max Bense, Theorie dialektischer Satzsysteme, Philosophische Studien, 1949/50, p. 153-167 und 202-233. Siehe auch das Hegel-Buch des Verf. *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Leipzig 1933, speziell Kap. V.

studienTEXT --- version aug.´09

zusätzliche Negativität ist ja, um die metaphysische Äquivalenz von Positivität und Negation in der klassischen Logik nicht zu stören, aus der Reflexion hinaus und in die Zeit hinein verlegt worden. Diese zusätzliche über den klassischen Bereich hinausgehende Reflexion exsistiert logisch überhaupt nicht, sie ist nur als Geschichte vorhanden, weshalb der dialektische Prozeß zwischen den klassischen Polen von These (Positivität) und Antithese (klass. Negativität) leer hin und herschwingt. Die Bewegung geht unaufhörlich vom Objekt zum Subjekt und von diesem zum ersten zurück. In diesem Hin und Her entsteht das Gespinst des objektiven Geistes, kein Zweifel; aber dieser Geist legitimiert sich nirgends durch eigene Kategorien, die weder subjektiv noch objektiv sind. Ausschließlich die Leerform der Zeit wird uns gegeben als Hinweis auf seine Eigenständigkeit. Aber die Zeit sowohl wie Subjekt und Objekt sind lediglich Herkunftskategorien des Geistes. Sie sagen uns etwas über seine Ursprünge und Wurzeln, sie erzählen uns aber nichts, was aus diesen metaphysischen Vorbedingungen neu entstanden ist.

Traut man Hegels metaphysischen Kernthesen, dann muß der Geist eine genau so transparente Struktur besitzen wie die Natur. Aber während wir (im Prinzip seit Aristoteles) eine Mathematik und Physik der Natur samt der dazu gehörenden Logik besitzen, hat die transparente Philosophie und speziell Hegel uns dem Ziel, eine Logik und Mathematik des Geistes und einer "Physik" der Geschichte um keinen Schritt näher geführt. Es scheint, im Gegenteil, der geschichtliche Sinn dieser philosophischen Epoche gewesen zu sein, auf eine überzeugende und sehr überlegene Weise zu demonstrieren, daß diese Aufgabe des Begreifens der Welt in Kategorien, die indifferent gegenüber dem Gegensatz von Subjekt-Objekt sind, jenseits der geistigen Kapazität des Menschen liegt, der noch auf dem Boden der klassischen Metaphysik lebt und sich und die Wirklichkeit in den Kategorien einer Fundamentalontologie und den logischen Konzeptionen einer Identitätstheorie begreift.

So gleicht der spekulative Idealismus, der am Ende der metaphysischen Geschichte der östlichen Hemisphäre und ihrer regionalen Hochkultur steht, der Gestalt des Odysseus, der am Abend seines Lebens noch einmal auf das Meer hinausfuhr und die Säulen des Herkules hinter sich ließ, um jenseits des Weltmeeres neue Länder zu suchen. Doch kaum waren die Küsten der heimatlichen Welt seinen Blicken entschwunden, als das Meer sich gegen ihn empörte und sein Schiff hinunter in die Tiefe zog.

Es ist keine Frage, daß der spekulative Idealismus mit der zeitlichen Realisierung des Begriffs sich zum ersten mal über die Grenzen, die dem menschlichen Bewußtsein durch die Kategorien der klassischen Metaphysik gesetzt worden waren, hinausgewagt hatte. Aber so wie das offene Schiff des Odysseus den Gefahren des Atlantik nicht gewachsen war, so war die Einführung der Zeit in die Substanz des Absoluten ein ungenügendes Vehikel, um das spekulativ-idealistische Denken an neue Ufer des Geistes zu tragen. Denn so lange das formale Denken, dessen man sich bediente, zweiwertig blieb und der Begriff ohne jede Vermittlung vom Position in die Negation und von ihr direkt zurück ins Positive pendelte, mußte dem Begreifen ein Drittes, das weder Subjekt noch Objekt sein sollte, völlig unfaßbar bleiben. Denn wenn Subjekt und Objekt beide logische Werte repräsentieren und jetzt in einer neuen Problemsituation ein Drittes eingeführt wird, das weder als Subjekt noch als Objekt betrachtet werden soll, so muß notwendig auch ein dritter logischer Wert zur Verfügung stehen, der die Differenz des Dritten vom Subjekt-Objekt Gegensatz definiert. Solange ein solcher Wert aber nicht existiert, bleibt jede Behauptung, daß jenes Dritte metaphysisch ebenso relevant sei wie Subjekt und Objekt, eine bloße "Versicherung" (um einen Lieblingsausdruck Hegels zu gebrauchen), der man nach Belieben glauben kann oder auch nicht.

Angesichts des historischen Tatbestandes des Geistes in der Gestalt der geschichtlichen Institution, wie Sprache, Schrift, Sitte, Kunst, Wissenschaft usw., ist es schwer, mehr noch, überflüssig, dem spekulativen Idealismus diesen Glauben an das Dritte zu versagen. Es kann keinen praktischen Zweifel unterliegen, daß in den Logos auch ein chrono-logisches Element

studienTEXT --- version aug.´09

eingeht. Die Geschichte demonstriert das zu deutlich und es ist das enorme historische Verdienst des Denkens des neunzehnten Jahrhunderts, diese Lektion, die die menschliche Geschichte lehrt, in unser Problembewußtsein gehoben zu haben. Was man aber bisher nicht gesehen hat, ist die unverblümte Tatsache, daß man ein solches Problem wissenschaftlich nicht mit einer Logik bearbeiten kann, die in einem ihrer Fundamentalaxiome ein Drittes ausdrücklich und kategorisch ausschließt. –

Warum aber jenes wissenschaftstheoretische Versagen des transzendentalen Idealismus und der geschichtlichen Schule? Nach den bisherigen Erörterungen dieses Buches sollte die Antwort klar sein. Eine Logik ist nur das formale Gegenstück zu einer materialen Metaphysik. Eine solche Logik, die ihren Namen wirklich verdient, definiert die allgemeinste Erlebnisstruktur des menschlichen Bewußtseins überhaupt. Andererseits umschreibt eine Metaphysik die allgemeinsten und letzten materialen Inhalte, deren ein Bewußtsein fähig ist. Es ist aber eine platte Selbstverständlichkeit, daß alle materialen Bewußtseinsinhalte sich der generellen Form des Bewußtseins zu fügen haben. Die Inhalte unseres Erlebens können nicht allgemeiner sein als die formale Struktur des Bewußtseins, weil die Form des letzteren auch ihre Form ist. Andererseits kann eine materiale Metaphysik nie von geringerer Allgemeinheit sein, als sie die Struktur des Bewußtseins liefert, in dem sie erlebt wird. Denn sonst könnte sie von allgemeineren materialen Prinzipien, deren ein solches Bewußtsein fähig wäre, überboten werden und verlöre damit ihren Charakter als Metaphysik.

Folglich besteht zwischen der Logik als dem System, das die formale Struktur des Bewußtseins in absoluter Allgemeinheit beschreibt, und der Metaphysik, die von jenem Bewußtsein erlebt wird, ein unlösbarer existentieller Zusammenhang. Dies geht soweit, daß man die Metaphysik einer Geschichtsepoche aus der zugehörigen Logik in allen ihren möglichen Varianten deduzieren kann und umgekehrt, wenn man im Besitz der verschiedenen metaphysischen Systeme ist, aus ihnen die korrespondierende Logik, der jenes Bewußtsein folgt, mit vollkommener Zuverlässigkeit nachkonstruieren kann.

Dies erklärt das merkwürdige logische Versagen des spekulativen Idealismus, der eine neue Problematik scheinbar in Reichweite sieht und dem trotzdem jedes Mittel fehlt, sie wissenschaftlich in seinen Griff zu bekommen. Die idealistische Philosophie steht noch ganz in der spirituellen Tradition der regionalen Hochkulturen und setzt die Identitätsontologie der klassischen Metaphysik in fragloser Weise voraus. Folglich ist sie einfach nicht imstande, eine andere als die hier korrespondierende formale Logik zu benutzen. Daher auch Hegels unvernünftige Emotionalität, wenn er auf die formale Logik überhaupt zu sprechen kommt. Er fühlt dunkel, daß der logische Formalismus sein neues Problem des Geistes irgendwie gefährdet. Er macht nur den Fehler, die Schuld auf jeden logischen Formalismus überhaupt zu schieben, anstatt zu erkennen, daß es die spezifische Gestalt des aristotelischen, zweiwertigen Formalismus ist, die ihm seine Theorie des Geistes unvermeidlich ruiniert.

Sein Ausweg ist das Prokrustesbett der Dialektik, die in Thesis, Antithesis und Synthesis peinlich genau die klassische Logik nachbildet. Die neue (illegitime) logische Dimension trans-klassischer Natur wird dabei dadurch ersetzt, daß das Thesis-Antithesis System sich in endlosen Iterationen zeitlich von neuem bestätigt.

Die Absicht Hegels ist deutlich: er versucht eine neue Dimension der Reflexion dadurch einzuführen, daß er die klassische Reflexion sich selber folgen läßt, um auf diese Weise eine Reflexion auf die Reflexion zu erzeugen. Und jene "Reflexion auf die Reflexion" soll, da der dialektische Prozeß durch die ganze Geschichte fortgeht, in immer tiefere Schichten jener zweiten Reflexion führen. Der Gedanke als solcher gehört zum Tiefsinnigsten, was bisher in der Geschichte der Logik zum Problem eines wirklichkeitsangemessenen Denkens beigetragen worden ist. Das Programm aber ist in der vorgeschlagenen Weise undurchführbar. Es setzt nämlich voraus, um den Boden der klassischen Metaphysik und der zugehörigen Struktur des Denkens auf keinen Fall zu verlassen, voraus, daß keine anderen Reflexionsformen als die der

studienTEXT --- version aug.´09

zweiwertigen Logik eingeführt werden dürfen. Nun gehört jede logische Form aber einem bestimmten Reflexionsniveau an. Sie kann von ihm schlechterdings nicht entfernt werden, weil sie dieses Reflexionsniveau zusammen mit allen anderen ihr reflexionsäquivalenten Formen konstituiert. Überträgt man sie von einem System in ein anderes, so bringt sie unvermeidlich ihr Reflexionsniveau mit sich.

Das bedeutet aber, daß in der Iteration des zweiwertigen Denkens in der Dialektik nirgends ein aktuelles Reflexionsniveau ereicht wird, das über dem dialektisch vorangegangenen Niveau liegt. D.h. die Iteration des Denkens im dialektischen Prozeß ist "leer". Es ist ein bloß physisches Nacheinander[142], anstatt das ein spezieller Sinn von Bewußtsein in einem allgemeineren und reflexionstieferen Erlebnissinn aufgenommen und in neuen Strukturformen des Bewußtseins verschwindet. Auch der allerletzte Schritt zum Absoluten vollzieht sich noch auf der gleichen formalen zweiwertigen Basis von Thesis zur Antithesis wie dies im ersten Schritt in der metaphysischen Geschichte der Wirklichkeit geschehen ist.

Wie bereits betont, die Hegelsche Methode ist unvermeidlich. Denn niemand kann über seinen eigenen Schatten springen, und das klassische Bewußtseins kann nicht sich in trans-klassischen Denkformen realisieren. Die letzteren müssen denkfremde Tatbestände

(474)

bleiben. Wenn nämlich eine trans-klassische Logik, die dem Subjekt-Objekt Gegensatz gegenüber indifferent ist, eine neue matephysische Tradition und damit eine neue Epoche der Geschichte voraussetzt, dann kann sie nicht als logische Konsequenz und unmittelbare Fortsetzung der klassischen Überlieferung formuliert werden, wie das im transzendentalen Idealismus vergeblich versucht wird. Denn zwischen der einen und der nächsten Form des Geistes liegt ein Hiatus, ein historischer Bruch, der nur durch die Handlung (und nicht die reine Reflexion) überbrückt werden kann.

Wir wollen das an unserem Paradigma des Geistes, der Sprache erläutern. Der Geist ist der säkularisierte Ideenkosmos Platos.[143] Und die Sprache ist eine dieser säkularisierten platonischen Ideen. Als solche hat sie zwei metaphysische Grundeigenschaften, die allen anderen bedingend vorausgehen. Sie hat erstens eine systematische Struktur, in der sie als Ganzes zusammengefaßt ist und zweitens gründet sie sich auf einen Willkürakt (Fichte). Es gibt keine Sprache (und generell kein Gebilde des Geistes), das nicht einen solchen Willkürakt impliziert. Auf ihn (und nicht auf der Systematik) beruht der Entlastungscharakter, in dem die Sprache den Menschen vom Druck einer unmittelbaren Umwelt befreit. Indem der Mensch die Dinge benennt, distanziert und befreit er sich von ihnen. Die Gesamtheit aller "Namen" bildet ein System, die Namengebung selbst aber ist ein freier Akt der Willkür und souveränen Entscheidung. Erst in jenem Akt enthält der "Name" und damit das System materiale Bedeutung und einen angebbaren inhaltlichen Sinn.

In der Logik nennt man diesen Akt eine Zuordnungsdefinition und es läßt sich zeigen, daß jedes System, das man in einem beliebigen Medium konstruiert, nur den Wert inhaltsloser Spielregel hat, solange man ihm nicht eine entsprechende Zuordnungsdefinition attachiert. Die letztere hat aber noch eine weitere Funktion. Sie gibt nicht nur einem System einen materialen Bedeutungssinn, sie bestimmt ebensosehr den Charakter des im System benannten und beschriebenen Objekts. Diese doppelte Funktion der Zuordnungsdefinition soll an einem

---

142 Die Konsequenz davon ist, daß die Dialektik "physikalisch" interpretiert wird. "Die Dialektik wird Kausalität. Die Gesetze der Dialektik werden aufgefaßt wie Kausalgesetze." Karl Jaspers, A.a.O. p. 16

143 Schon nach Natorps Darstellung und Auffassung der platonischen Ideenlehre haben die Ideen die Tendenz, die Distanz zu eliminieren, die sie von den empirischen Dingen trennt. Die "μέθεξις" wird mehr und mehr zu einem konkreten Realitätsverhältnis, dem der Mensch in der Handlung (anstatt der Reflexion) begegnen kann. Die metaphysische Scheidung zwischen Ideen und Erscheinungen, wie sie speziell im "Timäus" ausgebildet ist, ist nach Natorp eher eine mythologische Version des systematischen Problems.

studienTEXT --- version aug.´09

elementaren Beispiel demonstriert werden. Solange nicht ausdrücklich bemerkt wird, daß ein solches System topographische Beziehungen im Raum darstellt, repräsentiert es nur einen abstrakten, bedeutungsfreien Strukturzusammenhang, der formalen inhaltslosen Regeln unterliegt. Mit dem Hinweis, daß ein solches System ein aktuelles Objekt, entweder einen Anschauungsraum oder einen physikalischen Raum mit spezifischen Eigenschaften beschreibt, stellt die Zuordnungsdefinition den Zusammenhang zwischen dem erlebenden Subjekt und dem geometrischen System dar. Andererseits aber ist die "empirische" Form eines jeden beliebigen physischen Körpers kein absolutes Datum der Erfahrung, sondern hängt ebenfalls von einer Zuordnungsdefinition ab. D.h. die "objektive" Form, die ein Körper angeblich hat, kann erst angegeben werden, wenn feststeht, in welchem System seine geometrischen Eigenschaften interpretiert werden. Im Anschauungsraum – und in einem geometrischen System, das denselben beschreibt – pflanzen sich die Lichtstrahlen (solange sie unbeeinflußt durch Refraktions- und Reflexionsmomente sind) gradlinig fort. Aber derselbe Lichtstrahl weist eine Krümmung auf, wenn wir seine Bahn in einer Geometrie beschreiben, die sich auf einen Raum mit einem spezifischen Gravitationspotential bezieht. Hier manifestiert sich die Zuordnungsdefinition in ihrer Bedeutung als Zusammenhang zwischen System und Objekt.

Geometrien sind formalisierte Sprachen, aber was von ihnen generell gilt, findet auf jede Sprache Anwendung. Eine Sprache ist ein Gebilde, das selbst gegenüber dem Gegensatz von Subjekt und Objekt indifferent ist, das aber sowohl mit dem Subjekt wie dem Objekt durch einen Handlungsakt bestimmter Willkür, nämlich die Zuordnungsdefinition, verbunden ist. Dies kommt uns im alltäglichen Leben kaum mehr zum Bewußtsein, weil die gewohnten Zuordnungen längst vollautomatisch geworden sind. Aber ohne solche Zuordnungen ist eine gesprochene Sprache nichts weiter als eine in der Zeit ablaufende Folge akustischer Phänomene. Als solche hat die Lautfolge nur vorläufige physikalische Bedeutung. Dann sagen wir aber, "Das ist Italienisch!" Und vollziehen damit die Zuordnung zu sprechenden Subjekt, daß aus der Lautfolge ein System des Ausdrucks unter einem generellen Gesichtspunkt (Italienisch) macht. In der Anerkennung der Lautfolge als Sprache vollzieht sich aber zugleich die Zuordnung zum Objekt, die sich in der Antwort auf die Frage: "Wovon wird gesprochen?" im gleichen Vollzuge konstituiert.

Ohne diese beiden Zuordnungen kommt uns die Sprache (oder irgend eine beliebige andere Gestalt des Geistes) nicht als Geist, sondern nur als sinn-indifferente physische Existenz zum Bewußtsein.[144] Was in dem auf diesen Seiten entwickelten Zusammenhang dabei äußerst wesentlich ist, ist die Tatsache, daß die Funktion der Zuordnungsdefinition sowohl den Begriff des Objekts wie den des Subjekts als metaphysische Grenzbegriffe des erlebenden Bewußtseins voraussetzt. Dieser streng aufrecht erhaltene Gegensatz kommt auch in der

---

144 Ein interessantes Erlebnis, das dem Verf. selbst begegnet ist, kann dies erläutern. Vor einiger Zeit betrat der Verf. ein New Yorker Filmtheater, ohne sich vorher über das Programm vergewissert zu haben. Als er sich wieder setzte und seine Aufmerksamkeit auf die Leinwand richtete, tönte ihm von dort ein völlig unverständliches und sinnloses Kauderwelsch anstatt des gewohnten Dialoges entgegen. Dieser Eindruck hielt nach ungefährer Schätzung etwa 30 Sekunden an. Dann kristallisierte sich die vorherige bloß akustische Lautfolge auf einmal in gutes und klar verständliches Deutsch. Was war geschehen? Der Verfasser hatte seit mehr als zwölf Jahren keinen Film mit deutschem Dialog gehört. Nur Filme in englischer Sprache. Sein Bewußtsein war also ganz automatisch auf die Erwartung eingestellt, ausschließlich Laute mit englischen Wortsinn von der Leinwand her zu vernehmen. Auf Grund dieser Erwartung vollzog sein Bewußtsein gegenüber dem gehörten Lauten die automatische Zuordnung: "hier wird englisch gesprochen". Das Resultat dieser irrtümlichen Zuordnungsdefinition war, daß die gehörte Lautfolge vorerst überhaupt nicht als verstehbare Sprache identifiziert werden konnte. Erst die erwachende Kritik des Bewußtseins und die daraus folgende sachgemäße Korrektur im Zuordnungsakt verwandelte die unverständlichen Lautklumpen in eine verstehbare Sprache. Es mag hinzugefügt werden, daß der Verf. dies nicht mit einem nachträglichen hinzugelernten Idiom sondern mit seiner Muttersprache, mit der er sich geistig stetes identifiziert hat und immer indentifizieren wird, passiert ist.

studienTEXT --- version aug.´09

üblichen Terminologie zum Ausdruck, in der wir dem Vorbild Hegels folgend von einem "Dritten" sprechen.

Nun beruht aber alle klassische Metaphysik auf einem sehr spezifischen Realitätserlebnis des menschlichen Geistes, in dem in einer strengen transzendentalen Dichotomie Wille und Denken, Tod und Sterben, Rationales und Irrationales, Organisches und Unorganisches, System und Rhythmus und letzten Endes Subjekt und Objekt unterschieden werden. Was aber geschieht, wenn eine menschliche Bewußtseinsgestalt, die durch eine ganze Geschichtsepoche hindurch sich in diesen zweiwertigen Kategorien seelisch realisiert hat, allmählich beginnt sich aufzulösen und wenn an ihrer Stelle Bewußtseinsgestalten erscheinen, für deren Erlebnisqualitäten der ursprüngliche und urphänomenale Gegensatz von Subjekt und Objekt sinnlos wird? Wir sind heute bereits soweit gekommen – soweit wir mit Erfolg durch die Schule des neunzehnten Jahrhunderts gegangen sind – umfangreiche Tatbestände in der Wirklichkeit wahrzunehmen, von denen wir weder mit gutem Gewissen sagen können, sie sind entweder "subjektiv" oder "objektiv", noch können wir von ihnen feststellen, daß sie beide Komponenten derart in einer "Mischung" enthalten, daß jede Komponente als solche unzweideutig identifizierbar ist. Wir sind also immerhin soweit gekommen, daß wir der Erfahrung begegnen, daß ein an dem Subjekt-Objekt Gegensatz orientiertes Denken gewissen Weltzusammenhänge gegenüber machtlos ist.[145] Das ist aber auch alles. Über diese negative Resultat ist die klassische Tradition des Denkens in der östlichen Hemisphäre nicht hinaus gekommen. Hier hat ein spiritueller Weg des Menschen sein prädestiniertes Ende gefunden.

Der mit Kant beginnende und mit Hegel-Schelling bereits wieder endende Systementwicklung der transzendentalen Idealismus besitzt weltanschauliche Absolut-Motive der Geschichtsepoche der regionalen Hochkultur gegenüber (nicht umsonst wurde Kant von seinen Zeitgenossen als "Allzermalmer" charakterisiert)[146], andererseits aber repräsentieren derselbe

---

145 Ein hervorragender und mit respektablem Können unternommener Versuch, die Erscheinung des Menschen unter bewußter Absehung von dem kategorialen Gegensatz von Subjekt und Objekt zu verstehen, ist die an anderer Stelle von uns zitierte Anthropologie Arnold Gehlens. Es ist aber tief bezeichnend, daß der Verfasser des "Menschen" zum Apostat gegenüber der Philosophie werden mußte, um seine Resultate zu erreichen. Diese Anthropologie ist unphilosophisch, das ist richtig. Es ist aber ebenso richtig, daß man mit den heute zur Verfügung stehenden philosophischen Mitteln, die von Gehlen erarbeiteten Resultate nicht erreichen kann. Folglich sind in dieser Darstellung des Menschen diejenigen Themata, die "eine metaphysische Stellungnahme" herausfordern, einer ausdrücklichen "Einklammerung" (p.11) verfallen. Ais diesem Grunde verfehlt auch die von der Philosophie her geübte Kritik an dieser Anthropologie ihr Objekt (Vgl. etwa die ausführliche Kritik von Th. Litt in "Mensch und Welt" München 1948, p. 287-306). In den Augen des Verfassers dieser Zeilen sieht sich die Situation hier etwa so an: Stellt man sich auf den Standpunkt der klassischen Metaphysik – er ist, abgesehen von der *mana*-Theorie des primitiven Bewußtsein, der einzige der momentan vorhanden ist – und kritisiert "philosophisch", dann treffen die Littschen Ausführungen den Nagel auf den Kopf. Der Philosoph muß sich bei Litt viel wohler fühlen, denn hier hat er noch ihm gemäßen Boden unter den Füßen. Andererseits aber muß zugestanden werden, daß sowohl die Gehlensche Untersuchungsmethode, wie die durch sie erreichten Resultate von der Littschen Kritik nicht getroffen werden, weil die Gehlensche Denkweise die logischen Voraussetzungen alles klassischen Denkens implizit verneint. Es erschient uns darum auch als ein Irrtum wenn Litt im Vergleich zu seinem eigenen Werk das Gehlensche Buch als ein "Werk von verwandter Fragestellung und Untersuchungsrichtung" bezeichnet. Von "Verwandtschaft" kann hier wirklich nicht die Rede sein. Die Littschen Untersuchungen setzen ganz konservativ eine Wahrheitslogik voraus. Die Gehlenschen Ausführungen aber haben nur Sinn, soweit wir sie philosophisch im System einer statistischen Wahrscheinlichkeitslogik interpretieren. Die enormen materialen Aussagekonsequenzen dieser logischen Differenz schienen aber beiden Autoren nicht bewußt zu sein. Was Litt betrifft, geht das aus seiner Kritik direkt hervor. Und Gehlen würde nicht glauben, daß er seine Einklammerungen "einer späteren Untersuchung" vorbehalten könnte, wenn ihm gewärtig wäre, daß von der Wahrscheinlichkeitslogik kein Weg zur Metaphysik zurückführt.

146 Symptomatisch für das konservative Gefühl, daß durch den transzendentalen Idealismus die spirituelle Tradition der bisherigen Geschichte bedroht ist, ist auch das unlängst erschienene Kantbuch von Magdalene Aebi, *Kants Begründung der "Deutschen Philosophie"*. Basel 1947. Die eine Seite des transzendentalen

studienTEXT --- version aug.´09

Idealismus einen titanischen Versuch des philosophischen Bewußtseins der zweiten Geschichtsepoche, sich selbst zu überwinden und in einer " μετάβασις εἲς γένος" eine neue spirituelle Existentialität auf einem "dritten" historischem Niveau zu erlangen. Daß der Versuch in der vorliegenden Form ein bloßer Versuch und eine "spekulative" Antizipation eines noch sehr Zukünftigen geblieben ist, beweist das seelische Versagen, das diesen transzendentalen Systemen gegenüber etwa um 1830 herum einsetzt und das mit dem gewaltigen Wort vom "Zusammenbruch des Idealismus" belegt wird. Der Ausdruck ist nicht ganz korrekt. Was hier "zusammenbrach", war nicht die neue Transzendentaltheorie des Bewußtseins, sondern das seelische Unvermögen des klassischen Menschen der regionalen Kulturepoche, auf diesem gefährlichen und unsicheren spekulativen Wegen noch mit zugehen.

Daß hier in erster Linie ein subjektives Versagen des Individuums gegen einem bisher unerhörten Denkanspruch (die "Anstrengung" des Begriffs) vorlag, zeigt sich an dem schlechten Gewissen, mit dem man sich vom Idealismus abwandte. Die unverkennbaren Symptome dieses schlechten Gewissens sind die verschiedenen "Renaissancen" der Transzendentalphilosophie. Erst der Neukantianismus und dann zwei Hegelrenaissancen. Erfolg ist keiner dieser Bewegungen beschieden gewesen. *Nemo ultra posse obligator*. Man war dem in der Transzendentaltheorie des Bewußtseins intendierten neuen philosophischen Programm grundsätzlich nicht mehr gewachsen, weil es theoretische Mittel voraussetzte, die aller bisheriger Tradition kraß widersprach. Folglich: Je tiefer das Bewußtsein eines nach-hegelschen Denkens in der klassisch-metaphysischen Tradition verwachsen war und je lebendiger die philosophischen Motive, die das Denken in der eben abgelaufenen Geschichtsepoche vorwärtsgetrieben hatten, sein eigenes Denken bestimmten, desto unvermeidlicher mußte ihn sein Weg vom spekulativen Idealismus fort und zu einem weniger radikalen Stadium des Denkens zurückführen.

Denn der Neukantianismus hatte nämlich bereits in seiner Kantinterpretation die alle bisherige metaphysische Thematik ruinierende These aufgestellt, daß Kants synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption weder subjektiv noch objektiv sei (H. Cohen). Das hatte man bisher nur von der metaphysischen *coincidentia oppositorum*, also von Gott zu behaupten gewagt. Jetzt stellt man es von der existentiellen Realität jedes lebenden und denkenden menschlichen "Subjekts" fest. Nicht nur Gott, sondern auch das irdische Ich, das sein Dasein in empirisch registrierbaren Handlungen manifestiert, ist eine Wirklichkeit, auf die die alten und ehrwürdigen klassischen Realitätserlebnisse von Subjekt und Objekt nicht mehr zutreffen. Konsequenterweise eliminiert Hegel dann auch (und in logisch überzeugenden Analysen!) das Ding-an-sich.

Um die hier implizierten Konsequenzen ganz zu überschauen, muß man sich vergegenwärtigen, daß alle bisherige Naturwissenschaft kategorial das An-sich-sein des Objekts und alle Religion eine spezifische, von aller Objektivität geschiedene und sie opponierende Subjektivität des Ichs voraussetzte. Der transzendentale Idealismus aber endet in einer endgültigen Auflösung des Subjekt-Objekt Schema des Bewußtsein. Und um nicht

(480)

die enormen historischen Konsequenzen dieser tiefsten aller Denkresultate, die seit Plato und Aristoteles in der Geschichte des menschlichen Geistes hervorgetrieben sind, auf sich nehmen zu müssen, wandte man sich von der idealistischen Transzendentaltheorie des Bewußtseins wieder ab. Kein Wunder. Konnten doch die ersten Schritte in der neuen Richtung nur Abbau

---

Phänomens, sein formallogisches Versagen, ist hier am Beispiel Kants ganz hervorragend herausgearbeitet worden.

der Tradition und einen alles bisher Dagewesene übertreffenden Sinnverlust in der eigenen Existenz bedeuten.[147]

Angesichts der geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts muß man allerdings sagen, daß dieser Abfall von den Konsequenzen des eigenen Denkens vergeblich gewesen ist. Der Prozeß der graduellen Auflösung der metaphysischen Tradition und der progressiven Sinnentleerung des menschlichen Daseins sind nicht aufzuhalten gewesen. Niemand vermag seinem existentiellem Schicksal entgehen und man wenigsten kann das dadurch zuwege gebracht werden, daß man vor den seelischen Implikationen der eigenen spirituellen Geschichte davonzulaufen versucht. Man hat den Versuch trotzdem unternommen und dieser Abbruch der geschichtlichen Überlieferung bedingt, wie Jaspers richtig bemerkt, "eine bis in die Wurzeln gehende Erschütterung des Menschseins. Der Bruch ist im Abendland der tiefste, der dort je erfahren wurde; aber weil er vom Abendland selbst in seine geistigen Entfaltung geschaffen ist, steht er hier in der Kontinuität einer Welt, zu der er gehört. Für alle anderen Kulturen aber kommt er von außen wie eine Katastrophe. Nichts kann in alter Gestalt fortbestehen.[148]

Dieser Jasperische Hinweis, daß der Abbruch der klassischen Tradition nur für das Abendland in einer historischen "Kontinuität einer Welt, zu der er gehört" steht, muß insofern widersprochen werden, als Jaspers zu dieser Beschränkung kommt, weil er diesen sich heute vollziehenden Abbau der geschichtlichen Tradition der zweiten Epoche der Weltgeschichte nicht tief genug interpretiert. Er sieht hier nur eine vorübergehende Krise, die aus der "endlichen Zweckhaftigkeit" in dem "Prozeß der Technisierung des Planenten wie des Lebens des Einzelnen" stammt. Noch keine Technik aber hat den metaphysischen Voraussetzungen widersprochen, aus denen sie ursprünglich geboren worden sind. In diesem Sinn liefert zumindest die

(481)

Technisierung der östlichen Hemisphäre überhaupt keinen Grund zum Abbau der bisherigen metaphysischen Tradition. Es ist unsagbar töricht anzunehmen, daß der Mensch seinen Glauben an einen christlichen Gott oder an ein buddhistisches Nirvāna aufgeben muß, weil er neuerdings statt tierischer oder menschlicher Kraft sich eines Traktor beim Pflügen bedient. Wenn wir mit nichts weiter als mit dem Einfluß der Technik auf den modernen Menschen zu rechnen hätten, dann könnte von einem begründeten und historisch notwendigen Sinnverlust überhaupt nicht die Rede sein.

Soweit hier überhaupt eine Verbindung besteht (und eine solche mag von der spezifisch klassischen Technik, aber nicht von der Technik überhaupt festgestellt werden), setzt die Ausbildung einer technisierten Lebensführung des Menschen einen längst unwiderruflich gewordenen subjektiven metaphysischen Sinnverlust des Menschen voraus. Die Technik ist also Folge und nicht Ursache der seelischen Verödung des gegenwärtigen Daseins des Menschen. Wenn die spirituelle Geschichte des Menschen, die sich in seinem inneren Erlebnisraum vollzieht, zu Ende ist, dann bleibt dem Leben nur noch eine Möglichkeit sich fortzusetzen: es überträgt seine ursprünglichen Reflexionsmotive, die zu einer fortschreitenden

147 Charakteristisch dafür ist das Mißtrauen und die nur schlecht verhohlene Feindseligkeit, mit der der transzendentale Idealismus [von] jeher von den Theologen der christlichen Religion betrachtet worden ist. Das beginnt schon bei Schleiermacher und führt über Kirkegaard bis zu Karl Barth, E. Brunner und Emanuel Hirsch. Man fühlt instinktiv, daß die Akzeptanz der Denkresultate des Idealismus zu einer radikalen systematischen Entwertung der bisherigen christlichen Metaphysik führen muß. Vgl. hierzu G. Günther und H. Schelsky, *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins*, Leipzig 1937.

148 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit (1931)*, Göschen Nr. 1000, Berlin1949, p. 127 f.

studienTEXT --- version aug.´09

Vertiefung seiner Innerlichkeit geführt haben, in praktische Handlungsentwürfe.[149] Man projiziert das Innere in die objektive physikalische Realität des Außens. Das Resultat ist die klassische Technik. Vorerst aber muß man innerlich fertig sein, ehe man ernsthaft mit dem Draußen beginnen kann. Die dann entstehende Technik impliziert eine Metaphysik, aber der Mensch, der in einem solchen technisierten Lebenssystem existiert, hat längst keine Erinnerung mehr an die transzendentalen Hintergründe, aus denen die Konzeptionen moderner Motoren geboren worden sind.

Aus diesem Grunde wird die abendländische Technik von denjenigen fremden Völkern am leichtesten und mit dem geringsten seelischen Schwierigkeiten angenommen, die von der metaphysischen Geschichte des zweiten welthistorischen Zeitalters am wenigsten berührt worden sind. Das erstaunlichste Beispiel dafür sind die Japaner, die in nicht viel mehr als einem halben Jahrhundert vom Pfeil und Bogen Stadium aus mühelos und ohne innere psychische Metamorphosen die europäische Kriegstechnik übernommen haben. Warum ist nicht das gleiche in China geschehen? In China sowohl wie in Indien existieren auch heute noch, wenn auch in einer stagnierenden und spirituell suspendierten Form, alte metaphysische Traditionen, die die unbeschränkte

(482)

Freiheit des Menschen, sich selbst restlos aus der Innerlichkeit heraus in ein praktisches System von Handlungen zu projizieren, zu einem enormen Grade hemmen.

Dies hängt mit einer fundamentalen historischen Eigenschaft aller vor-abendländischen regionalen Hochkulturen zusammen, deren man sich bewußt sein muß, wenn man den Ehrgeiz hat, sich einen tieferen Einblick, als Zeitungsnotizen und diplomatische Berichte dies vermitteln können, in die Weltlage in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu erwerben.

studienTEXT --- version aug.´09

149 "In das Gebiet der Tat greift das Wachsein erst dann hinüber, wenn es Technik wird." Spengler, *Untergang... II*, p. 329.

studienTEXT --- version aug.´09

Mappe E

Wir haben bisher, in eher unverbindlicher Weise Spengler folgend, stillschweigend vorausgesetzt, daß jede regionale Hochkultur solange historische Entwicklungsmöglichkeiten besitzt und demgemäß ihre eigne Geschichte vorwärts treibt, als sie ein noch unausgeschöpftes seelisches Potential und damit die Fähigkeit zu noch tieferen, den erreichten Standpunkt überbietenden Artikulierung ihrer Innerlichkeit besitzt. Ist dieses Potential aber einmal erschöpft, dann verschwindet die betreffende Kultur als lebendiges Subjekt der Geschichte und die Totenstarre der Zivilisation setzt ein. "Die Geschichte einer Kultur", heißt es im "Untergang des Abendlandes", ist "die fortschreitende Verwirklichung ihres Möglichen ... Ist das Ziel erreicht und die Idee, die ganze Fülle inneren Möglichkeiten vollendet und nach außen hin verwirklicht, so erstarrt die Kultur plötzlich, sie stirbt ab, ihr Blut gerinnt, ihre Kräfte brechen – sie wird zur Zivilisation. Das ist es, was wir bei den Worten Ägyptisismus, Byzantismus, Mandarinentum fühlen und verstehen."[150]

Insofern als diese hohen historischen Lebensstile in jedem Fall eine Realisierung einer bestimmten und eng begrenzten geschichtlichen Existenzmöglichkeit des menschlichen Bewußtseins darstellen, sind die Lebensläufe aller regionalen Hochkulturen einander formal äquivalent. Wir haben bereits weiter oben darauf aufmerksam gemacht, daß diese Äquivalenz nur formale Bedeutung haben kann und das materiell unzweifelhaft eine Rangordnung zwischen diesen Hochkulturen besteht. Eine ähnliche Rangordnung ist anzunehmen, soweit ihr spezifischen Verhältnis zu Technik in Frage kommt. Ein primitives Schema weiter unten (p. ..) soll die hier existierende Situation veranschaulichen. Vorerst sind einige empirische Bemerkungen am Platze.

Bei Spengler hat die aus dieser Situation resultierende Problematik aus verschiedenen Gründen, speziell aber wegen seiner prinzipiellen Unterbewertung rein zivilisatorischen Epochen, kaum genügende Beachtung gefunden. Er stellt zwar fest, daß der Grad der Ausbildung der Technik in den verschiedenen Hochkulturen sehr verschieden ist und er bewertet weiter sehr richtig, daß die bisher in der Geschichte nicht dagewesene Höhe der technischen Entwicklung in der abendländischen Kultur, soweit die rein physiognomische Betrachtungsweise in Frage kommt, aus dem unbegrenzten Machtwillen der faustischen Seele zu verstehen ist, aber das ist auch alles. Ein höchst aktuelles Problem historischer Bewegungen und Vorgänge der unmittelbaren Zukunft auf dem Boden der östlichen Hemisphäre, das mit der unterschiedlichen technischen Rangordnung der einzelnen regionalen Hochkulturen auf engste verbunden ist, ist in seinem Geschichtsbild weder eingezeichnet noch auch nur indirekt impliziert.

Es gehört zum Wesen jeder Kultur wie zur Substanz der menschlichen Geschichte überhaupt, daß in ihr zwei existentielle Tendenzen des Menschen sich in gegenläufiger Weise realisieren. Eine Kultur ist einmal ein fortschreitender Prozeß der substantiellen Verinnerlichung des Menschen, der aber nicht unbegrenzt ist und ein unvermeidliches Ende nehmen muß, wenn das stets endliche seelische Potential, das einer bestimmten Entwicklung zu Grunde liegt, in allen seinen Ausdrucksmöglichkeiten (die als Vehikel der Verinnerlichung dienen) endgültig erschöpft ist. Diesem Prozeß läuft eine zweite Tendenz entgegen, in der alles Seelentum säkularisiert und objektiviert wird und in der der Mensch seinen eigenen seelischen Selbstbefreiungsprozeß in der Geschichte derart überrundet, daß er alle seine metaphysischen Existenz in das Gebiet der Handlung projiziert und dort noch einmal wiederholt. Die Ergebnisse dieser Handlungen sind dann objektive Regelsysteme, Institutionen und Maschinen, d.h. es ist die Technik des Lebens im weitesten Sinn.

---

150 A.a.O. S. 140 und 142f.

studienTEXT --- version aug.´09

Während sich der Mensch aber in der ersten Runde der Entwicklung und Realisierung seines eigenen seelischen Potentials von der unmittelbaren Gegebenheit der ihm umgebenden Außenwelt befreit und ihn sich dadurch schöpferisch macht, produziert die zweite Runde eine viel gefährlichere Freiheit. Er distanziert sich in der Wiederholung seiner Bewußtseinsmotive in der Handlung von sich selbst und delegiert sein eigenes Seelentum und alle seine Verantwortlichkeit an die objektiven Zusammenhänge einer Institution oder an den Funktionalismus einer Maschine. Das ist leicht anzusehen. Die Realisation eines historisch-seelischen Potential des Menschen in Gestalt einer geschichtlichen Kultur von symbolischer Ausdruckskraft erfordert eine innere schöpferische Beteiligung, ohne die die betreffende Welt des objektiven Geistes weder zustande kommt, noch kann sie sich erhalten, wenn die Fähigkeit zu dieser Beteiligung erlischt. In anderen Worten: Die historische Kontinuität einer Hochkultur setzt eine unbedingte Pflicht des geschichtlichen Menschen gegenüber seiner Vergangenheit voraus. Er ist zur Er-innerung geboren und verpflichtet. Das nennt man Tradition. Und jede Tradition lebt nur solange als das Subjekt, das sie geschaffen hat, in ihren Realisationsmotiven weiter lebt. Sinn und Subjektivität sind unlöslich an einander gebunden. Insofern gibt es auch keine Brücke der substantiellen Verständnisse von der einen regionalen Hochkultur zur nächsten. Denn reine Subjektivität ist zugleich auch Individualität. Und Individualitäten sind nicht in einander übersetzbar. Das gilt für alles innere Leben einer historischen Kultur; und die seelischen Abstände, die die verschiedenen Geschichtsläufe als lebendige Individualitäten von einander trennen, sind von Spengler mit dem notwendigen Nachdruck längst beschrieben worden.

Dieses Phänomen der seelischen Isolation von der einen regionalen Hochkulturen von einander aber ist im "Untergang des Abendlandes", derart in den Vordergrund gerückt, daß dabei völlig übersehen worden ist, daß in allen diesen Geschichtsabläufen ein und dieselbe Fundamentalontologie unberändert immer wiederkehrt. Die psychisch-historischen Differenzen, die eine existentielle Verständigung unmöglich machen, beginnen erst jenseits dieses absolut allgemein-formalen Bewußtseinshintergrund. Alle diese Kulturen beziehen ihre existentielle Problematik und den generellen Charakter ihres Lebensstiles aus einem ihnen allen gemeinsamen metaphysisch-historischen Apriori, das für die von ihnen allen übereinstimmend gezeigten Struktureigenschaften verantwortlich ist. Diese allen individuellen Geschichtsabläufen in der östlichen Hemisphäre wesentlich zukommenden Eigenschaften sind ihre Kurzlebigkeit, ihr regionaler Charakter, ihr dichotomischer Aufbau in Kultur und Zivilisation und die von ihnen allen ganz fraglos bejahte ontologische Identitätstheorie des Bewußtseins, die in einem sehr spezifischen Konzept vom Wesen der menschliche Seele resultiert.

Es macht dabei sehr wenig aus, ob man, wie etwas in dem theologischen Gegensatz von Hinduismus und Buddhismus auf der einen Seite und Christentum auf der anderen Seite, der individuellen Seele der abendländischen Tradition einen unendlichen Wert zuschreibt, während man in den östlichen Religionen dieselbe in der *anattā*-Theorie (*anattāvadā, śūnyavāda*) ganz radikal entwertet. Die zugrund liegende Gemeinsamkeit des letzten metaphysischen Hintergrundes ergibt sich daraus, daß beide historische Tendenzen, die östliche sowohl wie die westliche von der gleichen transzendentalen Voraussetzung ausgehen, nämlich der zweiwertigen Identität von Ich und Nicht-Ich.[151] Da aber Nicht-Ich, die sinnliche Welt das

---

151 Ein erster Versuch einer Geschichte der Philosophie, die auf der Voraussetzung beruht, daß die letzten metaphysischen Grundlagen des asiatischen Denkens absolut identisch mit denen in Euroopa sind, ist bisher erst einmal (und in noch sehr unzureichender Weise), nämlich von Paul Deussen unternommen worden. Vgl. dazu seine *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1894-1908). Derselbe Standpunkt ist vertreten bei Ananda Coomaraswamy, *Hinduism and Buddism* (New York, Philosophical Library, ohne Jahreszahl). – Der Verfassser hatte mit Coomaraswamy kurz vor dessen Tode ein Gespräch in Boston, im Verlauf A.C. die folgende Bemerkung machte, die wir hier aus dem Gedächtnis zitieren: "There is an identity of metaphysical intent shared alike by India and Europe, but this (America) has no part in it." – Vgl

eine Mal negativ (*māyā*), im anderen Fall aber positiv (Kants "Material der Pflicht") bewertet wird, ergibt sich daraus die spätere Differenz in der Interpretation der Rolle der "Seele" in der Welt.

Dies ist als Beispiel dafür angeführt worden, daß einerseits eine generelle metaphysische Grundkonzeption allen regionalen Hochkulturen zugrunde liegt[152], andererseits aber dieses, der ganzen zweiten Geschichtsepoche gemeinsame Fundamentalthema des metaphysischen Bewußtseins, differente historische Interpretationen in den verschiedenen individuellen Kulturen zugänglich ist. Vielleicht ist es überhaupt möglich, die Vielzahl und die wachsende seelische Mächtigkeit in der zeitlichen Folge der individuellen regionalen Hochkulturen von Mohenjo Dao and Harappa[153] bis zur gegenwärtigen Geschichte des Abendlandes auf eine positive Weise zu verstehen, wenn man den von Spengler ignorierten Tatbestand einer gemeinsamen metaphysischen Basis aller dieser historischen Abläufe in Betracht zieht.

Solange man die Tatsache einer allen regionalen Hochkulturen in gleicher Weise zugrunde liegenden transzendentalen Bewußtseinsschemas, das erste primordiale Prinzipien für ein historisches Erleben der Welt überhaupt zu liefern hat, völlig außer Acht läßt, bleibt nichts weiter übrig als sowohl die Vielzahl wie die Folge der individuellen Geschichtsabläufe in der zweiten Epoche der Weltgeschichte als ein völlig unerklärliches Phänomen zu behandeln. Man kann hier nur von einem "Zufall" reden, heißt es im "Untergang des Abendlandes". Eine tiefere Betrachtungsweise als die, die uns die Kategorie des Zufalls liefert, ist – so werden wir in dieser Geschichtsphilosophie belehrt – nur innerhalb einer historischen Kultur möglich. Sie ist sinnlos, wenn wir sie auf die relativen Beziehungen dieser historischen Gebilde zueinander anwenden. Das gilt nicht nur für Spengler. Es kann allgemein festgestellt werden, daß alle bisher formulierten Kulturzyklentheorie (Giov. Battista Vicos Prinzipien "d'una scieza nuova ..." nicht ausgeschlossen[154]) keine kategorialen Mitteln liefern, einen durchgehenden historischen Zusammenhang zu begreifen, in welchem jene historischen Zyklen nur Mittel in einer sie übergreifenden geschichtlichen Realisationsdimension sind.

Diese Situation ändert sich aber sofort, wenn man die Kulturzyklentheorie in ihrer pointiertesten Form, wie sie bei Spengler entwickelt worden ist, annimmt und durch die Feststellung ergänzt, daß die urphänomenale fundamental-ontologische Bewußtseinsstruktur des Menschen, wie sie plötzlich in sehr entschiedenen Erlebnishaltungen des Menschen in der

---

auch: Recollection, *Indian and Platonic* (Supplement to the Journal of the American Oriental Society. Vol. 64, 2 p. 1-18), wo von der "virtual identity of Indian and Socratic-Platonic philosophy" ausdrücklich und ausführlich die Rede ist.

152 Es muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß unser Beispiel im Text nicht nur für Indien und die abendländische Kultur repräsentativ ist. Die Infiltration des *mahāyāna*-Buddhismus in China demonstriert, daß dort die gleichen metaphysischen Voraussetzungen maßgeblich sind (vgl. de Groots Theorie des "Universums". Auch die berühmte Formel xxx Ju Tao Fo gehört hierher, die die metaphysische Äquivalenz von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus bestätigt) Was umgekehrt das Christentum angeht, sind seine letzten metaphysischen Voraussetzungen identisch mit denen des Platonismus. Andererseits zeigt die Rezeption des Aristoteles in der arabischen Kultur, daß man sich auch hier zu den gleichen primordialen Bewußtseinsvoraussetzungen bekennt.

153 Die Mohanjo Daro und Harappa Kultur gilt gegenwärtig als vermutlich die älteste Hochkultur. Sie war in den westlichen Teilen Indiens lokalisiert und ist nach Ausgrabungsfunden an den beiden erwähnten Orten benannt. Es ist jedoch möglich, daß sie noch nicht den Namen einer voll ausgereiften Hochkultur verdient und ein Zwischenstadium zwischen primitiver und höherer Geschichte einnimmt, ähnlich wie die mittelamerikanische Maya-Kultur. Mohenjo Daro und Harappa wird auf etwa zwischen 3200 bis 2700 v.Chr. angesetzt. Das würde ungefähr mit der Auffassung Spenglers übereinstimmen, nach der sich "die eigentliche Weltgeschichte – die der Hochkulturen –auf den kleinen Raum seit 3000 v.Chr." eingliedert. (*Reden und Aufsätze*, München 1934, p. 141)

154 Vgl. dazu W. Windelbands Kritik der Geschichtsphilosophie Vicos in seinem Lehrbuch der *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1928, p. 441)

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

zweiten Epoche der Weltgeschichte auftritt, ein eminent "historisches Datum" auf einer geschichtlichen Ebene ist, die metaphysisch wesentlich tiefer gelagert ist, als die individuellen historischen Aprioris, die als transzendentale Leitmotive der historischen Vorgänge innerhalb der einzelnen Hochkulturen auftauchen.

Man vergißt angesichts der – übrigens sehr qualifizierbaren – Feststellung, daß die Wahrheit zeitlos und damit unhistorisch ist, sehr leicht die unbezweifelbare Tatsache, daß die klassische Identitätslogik in einem doppelten Sinn ein historisches Produkt ist. Das ist erstens in der trivialen Bedeutung gemeint, daß sie im Verlauf der Geschichte als formulierbares System entdeckt und in positiver literarischer Gestalt in Fassung gebracht worden ist. Insofern ist sie ein Produkt und Teilresultat der Geschichte. In diesem Sinn finden wir sie in mehr oder weniger präziser Formulierung in Indien bei Dignāga und Dharmakīrti (Nyāyabindu)[155] und in Griechenland bei Aristoteles.

Diese Logik aber hat noch ein anders und viel tieferes Verhältnis zur Geschichte, das bisher überhaupt noch nicht wahrgenommen worden ist. Wäre die obige sehr triviale Relation, die die zweiwertige Logik zur Geschichte hat, die einzige solche feststellbare Beziehung, dann müßte angenommen werden, daß der Mensch schon immer, d.h. seit seiner "Erschaffung" in den Bewußtseinsschemata dieser Logik gedacht hat, und daß es lediglich den Indern und Griechen vorbehalten geblieben ist, diese ewige und unwandelbare Struktur des menschlichen Bewußtseins, die jenseits aller Geschichte steht und auf den ersten primordialen Schöpfungsakt zurückdatiert, in Worte zu fassen und was an sich längst bestand, zu kodifizieren und in Lehrbuchform niederzulegen.

Das ist in der Tat die populäre Auffassung. Sie ist aber nachweislich falsch. Das primitive Bewußtsein der ersten Geschichtsepoche bewegt sich nicht in dem Schemata einer strikt zweiwertigen Logik. Es besitzt überhaupt noch keine fest akzentuierten logischen Werte. Das Denken beruht hier im wesentlichen auf assoziativen Mechanismen. Seine später Bi-polarität, d.h. sein zweiwertiger Gegensatz von positiv und negativ, liegt noch in archetypischer Gestalt in dem kollektiven Unbewußtsein der primitiven Gesellschaftsordnung (C.G. Jung). D.h. von den zwei grundlegenden Funktionen des theoretische Begriffs, nämlich erstens seine Intention auf die zu begreifende Sache und zweitens, die auf das System des Begreifens selbst, ist in primitivem Denken nur die erste bewußt durchgeführt und der Direktion durch Umwelt gebundenes senso-motorisches Verhalten bis zu dem Grade entzogen, daß das Bewußtsein endgültig über eine definitiv von der sinnlichen Umwelt geschiedene und in sich unbeschränkt freibewegliche Vorstellungswelt (Hinterwelt) verfügt. Die zweite und tiefere Möglichkeit des theoretischen Bewußtseins, daß der Begriff ganz "bei sich bleibt" [156] und von dem Bezug auf

---

155 Diese indische Version der Logik in der zweiten Periode der Weltgeschichte ist genauso streng zweiwertig wie die aristotelische. Ihre Entwicklung war ebenfalls kein bloß lokales Phänomen, was daraus hervorgeht, daß Dignāgas Werke in den Sanskritoriginalen überhaupt nicht mehr existieren, dafür aber noch in den tibetischen Übersetzungen vorhanden sind. Von Dharmakīrtis Arbeiten, die wir im wesentlichen auch auf dem Umweg über Tibet kennen, existiert noch der im Text erwähnte *Myāyabindu* im ursprünglichen Sanskrittext. Es ist für unsere Betrachtung sehr wesentlich, daß die Formulierung der zweiwertigen Logik in Indien etwa zur gleichen Zeit wie in Griechenland erfolgt ist. Aristoteles' Wirksamkeit fällt in das vierte Jahrhundert v.Chr. Dignāga wird ungefähr in das fünfte Jahrhundert plaziert, aber Pānini, der auf grammatischem Gebiet an der Ausbildung dieser Logik beteiligt ist und ihre Grundkategorien bereits besitzt, lehrte bereits um 350 ante in Takṣaśilā. (Vgl. zum Problem der indischen Logik besonders: H. Jacobi, *Die indische Logik*, Nachr. der k. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1901, S. 480-484. – Außerdem Satis Chandra Vidyabhusana, *History of the mediaeval schoool of Indian Logic*, Calcutta 1909; – und selbstverständlich Stcherbatskys *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, München 1924)

156 "In den Mitteln der Sprache liegt die Möglichkeit, einen wahrnehmbaren Sachverhalt darzustellen, zu erzählen, auf ihn hinzuweisen – also zu ihm anschaulich oder vergegenwärtigend hinzuschicken; liegt aber auch die andere Möglichkeit, von dieser unmittelbaren Richtung auf der Sache abzusehen und in der Ebene des Denkens zu bleiben, die anderen entwickelbaren Intentionen – zur Sache hin – in der Schwebe lassend.

studienTEXT --- version aug.´09

das Realitätsthema energisch abstrahiert, aber ist im primitiven Denken nirgends in der Selbstreflexion durchgeführt. Diese zweite Funktion des Begriffs ist in dem primitiven Bewußtsiens des Menschen in der ersten Epoche der Weltgeschichte zwar – um einen Hegelschen Ausdruck zu gebrauchen – "an sich" da, aber nicht "für sich". D.h. es entsteht im Denken des Primitiven noch nicht die spezifische spirituelle Erfahrung, daß Begriffe untereinander ein System mit autonomer Entgegensätzlichkeit bilden und in ihrem "Benehmen" ausschließlich jenen "logischen", in den Struktureigenschaften einer theoretischen Systematik begründeten Gesetzen folgen.

Das Bewußtsein des Menschen in jener ersten Periode der menschlichen Geschichte arbeitet ganz deutlich noch mit der naiven Annahme, daß sich seine Begriffe genau so verhalten wie Wolken, Bäume, Tiere und er selbst in den Situationen sozialer Kommunikation. Auf dieser Annahme beruht seine Praxis[157] der Magie, die wie richtig bemerkt worden ist, als "Überdetermination des instrumentellen Verhaltens durch das rituelle"[158] betrachtet werden muß. Es gibt auf dieser Stufe des Bewußtseins nur eine metaphysische Grundkategorie der Wirklichkeit (*mana*-Theorie), die der objektiven Dingwelt, in der Subjekt und Objekt noch nicht prinzipiell geschieden sind und die Erfahrung ihres existentiellen und metaphysischen Gegensatzes noch nicht in die theoretische Reflexion gedrungen ist.

Infolge dieser unmittelbaren objektiven Identifikation des Denkens und seiner Gesetze mit dem Verhalten der Dingwelt, kann der Mensch dieser historischen Periode nicht entdecken, daß das sich selbst festhaltende Denken anderen "außerweltlichen" Gesetzen folgt. Er kennt deshalb die Konzeption der theoretischen Wahrheit nicht, laut der ein Begriff nicht wahr ist aufgrund der unmittelbaren Übereinstimmung mit irgend einem Ausschnitt empirischer Wirklichkeit (das ist bloße, praktische Richtigkeit); sondern kraft der Tatsache, daß er einen "Stellenwert"[159] in einem System erhält. Ein solcher Stellenwert aber erlaubt den in Frage stehenden Begriff auf die Axiome, resp. Postulate, des Systems in einer aller Erfahrung gegenüber autonomen Weise zurückzuführen. Diese Rückführung ist dann seine Wahrheitslegitimation. Die logische Axiomatik aber selbst hat eine erstaunliche Eigenschaft. Sie vereinigt in sich absolute souveräne Willkür (als Freiheit von der "Welt") und strengste Notwendigkeit, insofern sie nichts [anderes] beschreibt als den leeren, inhaltsdifferenten Rahmen, in dem theoretisches Erleben überhaupt möglich ist. Und es ist ganz gleichgültig, ob diese das Erleben eines Wurms, des Menschen oder eines Gottes ist. Die klassische Identitätstheorie ist wahr, weil kein theoretischer Bewußtseinsvollzug auch nur phantasiemäßig konstruiert werden kann, der sich ihr nicht als erster und elementarster Bedingung seiner eigenen Realisation fügte. Diese Axiomatik definiert einfach und schlechthin den Sinn von Erleben eines Etwas. Der ausdrückliche Verzicht auf sie ist identisch mit dem Vorgang des Sterbens. Trotzdem ist dies Axiomensystem von nicht zu überbietender Willkür. Es gibt nichts, aber auch wirklich nichts

---

Ein solches bestimmtes Beisichbleiben von Gedanken wird in der Erkenntnis festgehalten ...". Dies ist "eine Aktion des Denkens, die nicht mehr die Intention auf den Sachverhalt lenkt, sondern sie in sich selbst festhält." A. Gehlen, A.a.O. 298.

157 Wir legen den Akzent hier auf das Wort "Praxis"; die ursprüngliche metaphysische Theorie des magischen Denkens, die wir weiter oben in diesem Buch kurz skizziert haben, macht diesen Fehler nicht. Das praktische Versagen des magischen Denkens dürfte seine Erklärung darin haben, daß die generelle Serientheorie des magischen Bewußtseins derart hohe erkenntnistheoretische Ansprüche stell, daß das primitive Denken unfähig war, seinem eigenen Programm zu folgen. Aus dem praktischen Fehlschlagen aller Bemühungen, sich erst mit einer einzigen (sehr einfachen) Serie, der Kausalität, einzulassen. Erst heute, nachdem man das kausale Denken bis in seine letzten Konsequenzen getrieben hat, ist das theoretische Bewußtsein des Menschen reif, sich auch mit weiteren Serien und der generellen Theorie der Serie zu befassen.

158 A. Gehlen, *Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien*. Zeitschrift f. philosophische Forschung, IV, 3, S. 330.

159 "Der wahre Satz erhält ... einen "Stellenwert" in einem System anderer wahrer Sätze ...", Gehlen, *Der Mensch*, S. 318.

studienTEXT --- version aug.´09

im ganzen Bereich der materialen Erfahrung eines möglichen Ichs in der gegenständlichen Welt, das diese Axiomatik auch nur von fern suggerierte, geschweige denn sie praktisch dies forderte.[160]

Hier teilt sich plötzlich für das Bewußtsein die ursprünglich metaphysische Einheit der Wirklichkeit in zwei einander unversöhnlich opponierende primordiale Gegensätze auf. Sobald dem Denken jene Welt-Fremdheit des reinen Begriffs in der ersten Reflexion auf sich selbst begegnet ist und es die autonome Gesetzlichkeit des reinen xxx an sich selbst erfahren hat, bricht Realität der erfahrenen Wirklichkeit für den Menschen auseinander. Die transzendentale Grenze des xxx zieht sich mitten durch die gegebene Welt. Von jetzt ab ist nicht mehr das Gegebene selbst, das dem Bewußtsein in den Sinnen und im Handlungsvollzug begegnet, repräsentant für das Metaphysische. Diese Repräsentation war das philosophische Thema der *mana*-Theorie. Alles faktisch Gegebene bekommt auf einmal einen vorläufigen Charakter und verliert seine fraglose Eindeutigkeit; eine Eindeutigkeit, die ernsthaftes theoretisches Denken bisher nie zu einem unbedingten Bedürfnis werden ließ. Das einzig eindeutige ist von jetzt ab jener xxx, der durch das Ganze geht und der darauf hinweist, daß das Eigentliche, das endgültig Wirkliche, jenseits jener Welt liegt, in der man sich befindet.

Damit aber nimmt paradoxerweise gerade diese gegebene Erfahrungswelt eine transzendentale Wichtigkeit und ein moralisches Gewicht als das Feld möglicher Gewissensentscheidungen an, die sie vorher nie gehabt hat. Es ist trivial, ausdrücklich zu bemerken, daß auch die Welt des noch "einwertig" denkenden Menschen der ersten historischen Epoche die Möglichkeit geboten hat, (praktisch) unauflösbare Gegensätze in äußerst intensiver Weise zu erleben. Diese Gegensätze einer (hier noch mit tiefem Recht) "primitiv" genannten Welt aber weisen nirgends über sich hinaus. Sie sind repräsentativ für tiefer liegende, dem Auge ewig verborgene Tatbestände. Deshalb erschöpfen sie sich völlig in sich selbst und sind in einander materiell umkehrbar, wie das primitive Räsonnieren deutlich erkennen läßt.[161] Im Bereiche einer

---

160 Daher die gegenwärtige kritische Auflösung dieser Axiomatik. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten wird durch den mathematischen Intuitionismus in Frage gestellt, soweit er sich auf unendliche Gesamtheiten bezieht (Brouwer, Heyting, Weyl. Vgl. bes. Arend Heyting, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, math.-phys. Kl. 1930. S. 42-56)
Der Satz vom verbotenen Widerspruch andererseits ist in seiner Gültigkeit sehr wesentlich eingeschränkt worden durch die Untersuchungen von Kurt Gödel (*Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, I. Monatsschrift f. Math. u. Physik, 38 (1931), S. 173-198) und Alfred Traski (Siehe bes.: *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, Studia Phil. I, p. 261-405. Und: *On undecidable Statements in Enlarged Systems of Logic and the Concept of Truth*, Journal of Symbolic Logic. IV (1939), p. 105-112.) Daß auch der Satz der Identität durch diese Kritik in Mitleidenschaft gezogen worden ist, geht daraus hervor, daß auch der Formel $\sim \sim A \rightarrow A$ sehr ernsthafte Zweifel begegnen, wenn man sie auf unendliche Größen anwendet. Der Charakter der doppelten Verneinung hängt unmittelbar vom Konzept der Identität ab. Läßt man die fragliche Formel nur in endlichen Bereichen gelten, dann findet auch das Identitätsprinzip nur auf Endliches Anwendung. – Der Sinn dieser modernen Entwicklung der Logik ist der, daß dem gegenwärtigen theoretischen Bewußtsein des Menschen seine klassisch-metaphysischen Grundlagen verloren gegangen sind. Er orientiert sich nicht mehr an Wahrheit, sondern Faktizität. Nichts in der faktischen Welt aber zwingt das Denken, wie wir im Text bemerkt haben, diese Axiomatik bedingungslos anzunehmen. Freilich liefert man mit der Aufgabe einer philosophischen Axiomatik sein Denken an den objektiven Mechanismus (*mechanical brain*). Aber diese Konsequenzen werden heute noch nicht gesehen.

161 Von dieser materiellen Umkehrbarkeit des primitiven Denkens bleibt später in der theoretischen Logik nur die formale Umkehrbarkeit der Negation in der Formel $\sim (\sim a) \equiv a$ übrig. Daß diese Formel keine materielle Inversion involviert, geht aus der verschiedenen Behandlung von Positivität und Negation im Implikationsverfahren deutlich hervor. Die Wahrheitsfunktion

a	b	a→b
p	p	p
p	n	n
n	p	p

mana-Welt sind alle Gegensätze, mögen sie auch noch so peinvoll empfunden werden, metaphysisch "leer". Sie verpflichten moralisch zu nichts und fordern nirgends das Individuum zum unbedingten Standpunktnehmen (in dem es sein Gewissen entdeckt) heraus.

Das alles aber ändert sich, sobald das zweiwertige Bewußtsein in die Geschichte tritt. Von jetzt ab gibt es nichts mehr in der Welt, das nicht an jenem primordialen Riß, mit dem der xxx durch es hindurch geht, leidet. Alles wird im Hinblick auf jene Subjekt-Objekt Spaltung zweideutig und zwingt das menschliche Ich Stellung zu nehmen. Die Epoche, in der die Welt als durchgehende Einheit selbstrepräsentativen Charakters erfahren wurde, hat damit ein Ende gefunden.

Dieses Erlebnis einer echten Selbst-Reflexion des Ichs, in dem eine Bewußtseinslage sich realisiert, die zum ersten Mal Lebendiges und Totes, oder Subjekt und Objekt nicht mehr als empirische, der gegebenen sinnlichen Umwelt immanente Gegensätze relativen Charakters ansieht, sondern in diesen Phänomen eine grundsätzliche und empirisch unversöhnliche metaphysische Spaltung der Wirklichkeit schauernd erlebt, ist der primitiven Psyche fremd.[162] Wie über allem bewußten Leben so breitet sich auch über das Dasein des Menschen in der ersten Periode seiner Weltgeschichte eine dumpfe Weltangst. Denn diese Angst entsteht zugleich mit der Geburt der Sprache (und des Wissens) als dem ersten grundsätzlichen Ablösungsversuch des Menschen von seiner Umwelt. Auf die Erkenntnis folgt unmittelbar die Furcht – selbst im Paradies, wie wir in der Bibel lesen (1.Mose, 3, 10).

Aber diese metaphysische Furcht bleibt unartikuliert und vage, weil sich das menschliche Ich auf dieser Existenzstufe noch nicht mit sich selbst identifizieren kann. Charakteristisch ist die Begründung, die das primitive Bewußtsein für die Existenz der Furcht gibt. Sie ist ein spezieller Seelenstoff, der von außen her in den Körper eindringt. Dieses Gefühl der Weltangst mag also ein Symptom und emotioneller Ausdruck eines metaphysischen Tatbestandes sein. Es wird aber auf der ersten allgemeinen Kulturstufe des Menschen nicht als eine Begegnung mit einem *totaliter aliter* erlebt, sondern als etwas unproblematisch der faktisches (physischen)

---

n | n ‖ p

Besagt nämlich, daß alle Positivität nur sich selbst impliziert. Die Negativität des theoretischen Bewußtseins impliziert sowohl sich selbst als auch die Positivität. Das resultiert in Denksituationen, zu denen der primitive Mensch prinzipiell unfähig ist. Die obige Funktion widerspricht der *mana*-Theorie, weil sie die materiellen Umtauschrelationen, die im primitiven Denken üblich sind, grundsätzlich ausschließt.

162 Daß Tod und Leben für das primitive Denken nur konträr, aber nicht kontradiktorische Gegensätze sind, zeigt sich deutlich in den Todestheorien, die auf der ersten Stufe der menschlichen Geschichte dominieren. Was die Idee des Todes für das zweiwertige Bewußtsein der nächsten Geschichtsepoche bedeutet, illustriert eine kleine Erzählung von zwei mittelalterlichen Mönchen sehr deutlich. Da sie in ihren theologischen Gesprächen zu keiner Einigung über das Wesen des Todes kommen konnten, versprachen sie einander, daß derjenige, der zuerst stürbe, dem anderen erscheinen und ihn über das wahre Wesen des Todes belehren sollte. Bald darauf starb der eine Mönche und erschien dem anderen in der folgenden Nacht im Traum. Aber die Erscheinung beschränkte sich darauf, dem Lebenden nur zwei Worte zuzurufen: "Totaliter aliter!" Das absolut Andere. Für das primitive Bewußtsein aber ist der Tod immer nur das relativ Andere, der nur konträre Gegensatz. Symptomatisch dafür ist die weitverbreitete Vorstellung vom ersten, zweiten, dritten usw. Tode, die derselben Person begegnen kann. Eine solche Todesvorstellung liegt z.B. der Idee des Zombie zugrunde und motivierte den Glauben, der bei den ersten Berührungen von Schwarzen und Europäer gelegentlich entstand, daß die Weißen gestorbene Schwarze seien. Auch die ursprüngliche Idee der Seelenwanderung setzt einen nur konträr erlebten Gegensatz von Subjekt und Objekt voraus. Und es ist höchst bezeichnend, daß, wo sich der Gedanke der Seelenwanderung in einer Hochkultur, wie Indien, voll erhalten hat, die absolute Zäsur, die das zweiwertige Bewußtsein einer regionalen Hochkultur machen muß, dann einfach woanders hin verlegt wird. Der Eingang zur Transzendenz erfolgt in Indien nicht durch den Tod, sondern durch das Nirvāna. Das primitive Bewußtsein aber kennt weder die Konzeption des Nirvāna noch des absoluten Todes. Der Tod des Primitiven führt nicht aus der Welt heraus. Der Gestorbene bleibt im Diesseits. (Vgl. Fritz Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München 1924. bes. S. 42f., 51ff.)

studienTEXT --- version aug.´09

Umwelt Angehörige. Da das Bewußtsein selbst noch nicht zweiwertig ist, kann es auch keine zweiwertigen Erlebnisse haben. Folglich faßt es alles "Übernatürliche natürlich auf."[163]

Es ist schwer für den heutigen Menschen mit seinem dezidiert zweiwertigen Bewußtsein, die tiefen Erschütterungen, die der Übergang von einwertigen primitiven Bewußtsein zu seiner eigenen Erlebnisstufe – und damit zur zweiten Geschichtsepoche – im Gefolge gehabt hat, in sich nachzuvollziehen. Wir sind heute von dieser psychischen Umwälzung schon mehrere Jahrtausende entfernt und überdies befinden wir uns im späten Reifestadium einer Hochkultur, also in einem Stadium, in dem sich das Ich schon weitgehend gegen die gefährlichen Einbrüche aller metaphysischen Erfahrungen abgedichtet hat.

Trotzdem ist es lohnend, diesen existentiellen Übergang des Menschen in eine neue historische Dimension wenigstens begrifflich nachzukonstruieren. Man kann dabei einiges über den geschichtlichen Abstand der primitiven Kultur von den hohen regionalen Geschichtsabläufen lernen. Und ein solches Wissen mag andererseits nützlich sein, wenn wir die historische Distanz zwischen der kulturellen Tradition der östlichen Hemisphäre von dem, was sich heute in ersten zögernden Anfängen in Amerika vorbereitet, auszumessen versuchen.

Einen einwertigen Bewußtsein, das sich als solches völlig mit seinen konkreten Inhalten identifiziert, müssen notwendig alle Erlebniskategorien fehlen, um sein Selbst, d.h. seine spezifische Subjektivität, als etwas von dem ganzen Universum Verschiedenes und als eine absolut unabhängige Größe *sui generis* zu erfahren. In einem solchen Ich ist nur der unmittelbare Gegensatz

Subjekt ⟷ Objekt

psychisch realisiert. D.h. das Subjekt weiß noch nicht, daß es als Subjekt Objekte hat und ist deshalb nicht fähig, seine eigenen psychischen Akte von den materiellen Inhalten dieser Akte zu unterscheiden. Die Folge davon ist die restlose Identifikation des Psychischen mit dem objektiv Gegenständlichen. Dies erklärt die Tatsache der sogenannten "Seelenhölzer" oder "Seelensteine", in denen die seelische Substanz des Individuums mit einem physischen Objekt identifiziert wird. Oder ein Neger mag auf die Frage nach seiner Seele auf einen auf dem nächsten Baum sitzenden Papagei hinweisen und erklären, daß das seine Seele sei.[164]

Dieselbe Form des Erlebens des eigenen Ichs ist auch für den Glauben verantwortlich, daß man seine Seele irgendwo draußen in der Welt an einem sicheren Ort verbergen und dadurch vor Unfällen resp. dem Tode schützen könne.[165] Die wesentlichste Konsequenz dieser uns völlig unvollziehbaren Realisation des Ichs ist der Mangel an individuellem Glauben, der dieser historischen Lebensstufe sein Gepräge gibt. Alle Moral auf dieser Geschichtsstufe ist kollektivistisch und wurzelt in den physischen Tatbeständen der sozialen Institution. Ein Ich, das für sich selber überhaupt noch nicht existiert, kann auch kein persönliches Gewissen und individuelle moralische Probleme haben. Ethische Fragen in unserem Sinn treten erst am Ende dieser Periode auf, dort wo sie beim Übergang in die höheren historischen Existenzformen ihre Eindeutigkeit zu verlieren beginnt. Bis dahin aber ist "die Sünde ... vorwiegend nicht sittliche Unreinheit in unserem Sinne, sondern rituelle Befleckung. Und dieser mechanischen Auffassung von der 'Befleckung' entspricht die ebenso mechanische Auffassung von der 'Reinigung'".[166] Ganz generell läßt sich sagen für diese Existenzstufe des Menschen:

---

163 F. Graebner, A.a.O. S. 16. – Graebner spricht an der angegebenen Stelle allerdings nur vom australischen Eingeborenen. Das Gesagte aber gilt ganz allgemein für alles Bewußtsein auf dieser Entwicklungsstufe – solange man in Graebners Worten eine semantische Korrektur macht: der Gegensatz "natürlich-übernatürlich" ist selbst zweiwertig. Folglich dürfte keines der beiden Worte verwendet werden. Trotzdem ist das Gemeinte klar.

164 Vgl. H.A. Innod, *The Life of an South African Tribe*, Neuchatel 1912/13.

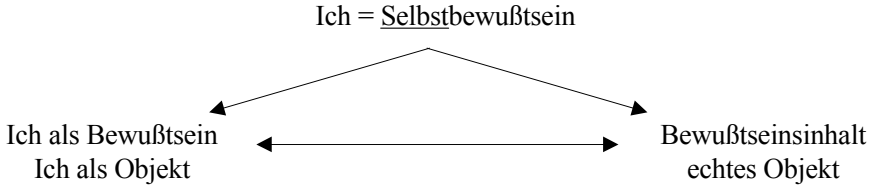
165 Siehe auch L. Froebenius, *Atlantis, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas II*, S. 109, 115.

166 F. Graebner, A.a.O. p. 127.

studienTEXT --- version aug.´09

"Sittlichkeit ist Leben nach dem überlieferten Gesetzen der Gemeinschaft"[167] Die primitive Lebensstufe kennt keine Prometheus- oder Luziferfiguren. Das Ich hat weder sich selbst, noch seine theoretische und ethische Autonomie entdeckt.

Das ist erst möglich auf der Stufe eines zweiwertigen Bewußtseins, das durch das folgende Schema illustriert wird:



Von jetzt ab unterscheidet das Ich, dadurch, daß auf einmal eine neue Erlebnisdimension sich in der psychischen Kapazität des Menschen entwickelt, sich selbst als grundsätzlich unterschieden von der ganzen Welt. Es ist evident, daß dies auf der einwertigen Stufe, die sich in einem unmittelbaren Gegensatz von Subjekt und Objekt realisiert (siehe Schema auf Seite ...), prinzipielle unmöglich war. Das Ich kann sich in dieser einfachen Antithese nicht von sich selbst distanzieren und seine Bewußtheit von den Dingen nicht von seinem Bewußtsein von sich selbst unterscheiden. Dieses psycho-historisch folgenschwerste Grunderlebnis, daß der Mensch bisher gehabt hat, beschwört eine ganz neue Dimension von existentiellen Bewußtseinszuständen herauf. Das primitive Individuum lebt in metaphysischen Situationen und weiß es nicht. Deshalb fehlt ihm die Fähigkeit Natürliches von Übernatürlichem zu scheiden. Für ein einwertiges Denken geht der begrifflich rationale Prozeß unmittelbar in das Objekt über, denn die Wirklichkeit ist ein Daseins-Kontinuum, das indifferent gegenüber dem Subjekt-Objekt Gegensatz ist. Anstatt sich als extrem kontradiktorische Umtauschverhältnisse zu konstituieren, gehen Subjektivität und objektive Gegenständlichkeit graduell ineinander über.[168] Und keine der beiden Seiten besitzt auch nur die leiseste Möglichkeit oder schwächste Andeutung einer ursprünglichen metaphysischen Autonomie. Deshalb gibt es im Leben des Primitiven keinen objektiv angebbaren Unterschied zwischen prinzipiellem und nicht-prinzipiellem Verhalten.

Die Gültigkeit dieses Weltbildes und die Möglichkeit für das Ich, sich "primitiv" zu verhalten aber bricht radikal zusammen und zerfällt der Bewertung als Ignoranz und Aberglaube, sobald das Subjekt die neue Kapazität der Selbst-Reflexion in sich entdeckt und anstatt einer auf einmal zwei Realitätsdimensionen für sein Bewußtsein zur Verfügung hat. Jetzt ist es nicht nur fähig, sondern muß unvermeidlich die Idee konzipieren, daß das Selbst, oder Subjektivität im allgemeinen, etwas vom ganzen Universum prinzipiell verschiedenes ist. Es begreift sich als den absoluten Gegensatz zur Welt und wird damit vor die enorme, allem Lebensgefühl der vorangehenden Geschichtsepoche strikt widersprechende, Erfahrung gestellt, daß sich in dem es umgebenden Dasein ein metaphysischer Riß manifestiert. Die Welt ist nicht das, was sie zu sein scheint. Ihr eigentliches Wesen ist nicht mehr selbst-verständlich wie für den primitiven Menschen, sondern wird zum Problem, das eine ungeheure Fremdheit aufgibt und das gelöst

---

167 F. Graebner, A.a.O. p. 126.

168 Fichte hat von anderen Gesichtspunkten her, diese erste historische Stufe des geschichtlichen Bewußtseins des Menshen, aus der sich die primitive Kultur ableitet, in folgender Weise in der "Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" beschrieben: "Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit." Die auf der ersten Stufe, "die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende, und aus iherer Mannigfaltiktkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können nur ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden." WW. I. S. 433.

studienTEXT --- version aug.´09

werden muß, wenn diese Seele sich angesichts der erdrückenden Übermacht des Alls in ihrem eigenem behaupten will.

Dies ist die Geburtsstunde der zweiten Epoche der menschlichen Geschichte und diese jetzt artikulationsfähige Weltangst ist der seelische Boden, aus dem jede der regionalen Hochkulturen bisher noch hervorgegangen ist. "Daß sich vor einem Mikrokosmos ein Makrokosmos auftut, weit, übermächtig, ein Abgrund von fremden lichtüberstrahlten Sein und Treiben, das läßt das kleine, einsame Selbst scheu in sich zurückweichen .... Es ist der erste Gedanke, mit dem bis jetzt jede Kultur zum Bewußtsein ihrer selbst kam."[169] Es ist strukturtheoretisch unmöglich, daß die Welt als ein Abgrund der Fremdheit erlebt wird, ehe noch die ursprüngliche einfache Reflexion, in der ein fragloses Objekt erlebt wird, mit dem sich das Ich rückhaltlos identifiziert[170], sich verdoppelt hat und zum dem primären Bewußtseinsthema 'Gegenständlichkeit als Reflexionsbreite' das zweite Thema 'Subjektivität als Reflexionstiefe des Bewußtseinsprozesses' getreten ist. Geschieht das aber erst einmal, so sind die spirituellen Wandlungen, die diese Erweiterung des Kategorialbereiches des menschlichen Erlebens zur Folge hat, einfach fantastisch.

Die Welt, die dem primitiven Bewußtsein bei aller Gefährlichkeit doch letzten Endes vertraut ist[171], wird unsäglich fremd und rückt fern, weil plötzlicher Nebel einer penetranten metaphysischen Zweideutigkeit über ihr liegt. Diese Ambivalenz der existentiellen Welt hat deshalb transzendentales Gewicht und substantielle Tiefe, weil sie von jetzt an in jedem sinnvollen Erleben des Menschen absolut unvermeidlich ist. Auf der vorangehenden einwertigen Stufe des Bewußtseins wurde jedes Thema des Erlebens einfach gedacht. Das war alles. Und dieses Denken qualifizierte sich in keiner Weise selbst. Es war, so wie es war, der Rezeptivität des Subjekts von der Umwelt aufsuggeriert. Jetzt aber qualifiziert sich das menschliche Denken. Denn jedes Erlebnisobjekt kann erstens als seiendes (thematisch objektiv) oder als gedachtes (thematisch subjektiv) gedacht werden. Der subjektive Prozeß des Bewußtseins scheidet sich damit von seinen Objekten, die aber ihrerseits selbst Subjekte sein können und die Welt von sich aus derselben Spaltung unterwerfen.

---

169 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, S. 257.

170 Ein Ausdruck dieser rückhaltlosen Indentifikation des Bewußtseins mit dem Bewußtseinsobjekt ist z.B. die bei den Buschmännern und anderen primitiven Stämmen geltende Vorschrift, daß der Mond bei der Jagd nicht betrachtet werden darf. Der Mond repräsentiert einen bösen Einfluß, der den Erfolg der Jagd in Frage stellen kann. F. Graebner bemerkt dazu (A.a.O. S. 30.): "Wichtig ist dabei daß nicht die Anwesenheit des Mondes diese Folgen hat. Man darf annehmen, daß die Helligkeit der Mondnächte im Gegenteil dem jagenden Buschmanne sogar angenehm ist. Das Wesentlich ist vielmehr, daß der Mond nicht angesehen wird, die verhaßten Eigenschaften des Mondes also den Jäger nicht zum Bewußtsein gebracht werden." (Sperrung von uns.) Damit aber sind die betreffenden Eigenschaften annulliert, denn infolge der Indentifikation des Bewußtseins mit dem Objekt ist eine Eigenschaft, die aus dem Bewußtsein ausgeschlossen wird, damit (für die Periode der intentionellen Ausschließung) auch objektiv vernichtet. – Überdies läßt sich die unmittelbare Identifikation von Ich und Umwelt, die aus der Struktur eines einwertigen Bewußtseins resultiert, auch an der von zahlreichen Ethnologen bestätigten Furcht des Primitiven vor der absoluten Finsternis ablesen. Wenn es völlig dunkel ist, ist der Kontakt mit einer Welt, zu der es essentiell gehört, daß sie sichtbar ist, abgebrochen oder zumindest empfindlich gestört. Das Ich wird damit gezwungen, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Da aber eine zweite, der objektiven entegegengesetzte introverse Reflexionsdimension mit den notwendigen kategorialen Sicherungen nicht zur Verfügung steht, verfällt das Subjekt dem Disintegrationsvorgang, der vom Individuum als Terror empfunden wird. – Die weit verbreitete Gewohnheit, hier von einer Furcht des primitiven Menschen vor der Nacht zu sprechen, ist semantisch unkorrekt. Man fürchtet die Finsternis.

171 Ein Symbol dieser Vertrautheit ist der Glaube an den Wortzauber. Es setzt die Überzeugung einer unmittelbaren und direkten Kontinuität zwischen Bewußtsein und Gegenstand voraus, wenn man glaubt, daß durch das bloße Aussprechen von Wortfolgen (Zauberformel) intrikale physische Veränderungen in der Außenwelt erreicht werden können.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Das Du des Mitmenschen "ist" für mich Objekt; ich "weiß" aber, daß es für sich selbst Subjekt ist. Dieses Problem existiert als solches für den Primitiven nicht, weil es dort in vor-problematischer Weise durch ritualisierte und andere soziale Institutionen vertreten wird. Es ist aber in seiner ganzen komplizierten antinomischen Erlebnisstruktur die Grundvoraussetzung für alle Formen höherer Geschichte. Denn die Tatsache, daß die Welt um mich herum sowohl subjektiv als auch objektiv ist, aber nichts in der Welt endgültig mit dem einen oder dem anderen transzendentalen Wert identifiziert werden kann, während diese Werte selbst durch ihren unauflösbaren und unversöhnlichen Gegensatz das einzig metaphysisch Identifizierbare in unserem gesamten Dasein sind, hat zur Folge, daß die fraglose und vor-problematische Kontinuität zwischen Bewußtsein und Welt für immer gebrochen ist.

Das Leben wird damit zu einer "theoretischen" Aufgabe, insofern als die prinzipielle Zweideutigkeit der Existenz zu einer Deutung herausfordert, und außerdem entwickelt sich dieses selbe Leben zu einer moralischen Verpflichtung von metaphysischem Gewicht; denn das was gut oder nicht gut ist, unterliegt jetzt der selben zweideutigen und -wertigen Interpretation und zwingt das Subjekt zu einer bewußten Entscheidung. (Die Welt ist Material der Pflicht, belehrt uns der transzendale Idealismus. Das heißt nichts weiter, als daß dem Bewußtsein des Menschen seine Stellung nicht vor-problematisch gegeben, sondern als mögliches Resultat seiner eigenen Entscheidungen aufgegeben ist.

Damit aber kommt ein subjektiver Ernst und eine moralische Tiefe in das Leben des Menschen, die die erste Voraussetzung für die höhere Geschichte der regionalen Kulturen ist. In diesem Sinn ist das zweiwertige Bewußtsein und die praktische "aristotelische" Logik lange vor Aristoteles als konstituierendes Prinzip der zweiten Epoche der Weltgeschichte des Menschen anzusehen. Dies ist die tiefere historische Beziehung, die die klassische Alternativlogik zur zweiten Periode der Weltgeschichte hat und die dem weiter oben erwähnten trivialen Verhältnis des Aristoteles zur antiken Kultur unterliegt. Diese Logik definiert eine generelle Bewußtseinsstruktur der menschlichen Psyche, die als letzte und allgemeinste spirituelle Vorbedingung für das Entstehen der Gruppe der regionalen Hochkulturen, dessen Abläufe diese Epoche konstituieren, zu gelten hat.

Das Seelentum, das auf dieser durch eine zusätzliche Reflexionsdimension erweiterten Sinnkapazität des menschlichen Erlebens entsteht, ist dem primitiven Denken vollkommen unzugänglich. "Ein Pueblohäuptling", berichtet C.G. Jung, "vertraute mir seine Überzeugung an, daß alle Amerikaner (die einzigen Weißen, die er kannte) verrückt seien, und begründete seine Anschauung so, daß man darin ohne weiteres die Beschreibung von Besessenen erkennen konnte."[172] Das ist kein vereinzeltes Privaturteil eines nordamerikanischen Indianers, sondern die Spiegelung einer generellen Auffassung, die der Primitive dem Menschen gegenüber, der auf der nächsten historischen Stufe der Weltgeschichte lebt, als unausweichlich empfindet.[173] Seine psychologische Klassifikation ist im Grunde genommen ganz richtig. Das Ich, das spirituell im zweiten Zeitalter lebt, ist relativ zu dem, das sich noch im ersten befindet, geistig überdeterminiert. Sein Verhalten wird von einem xxx motiviert, das dem Primitiven unbegreiflich sein muß, weil es in einer zweiten Reflexionsdimension, die allem bewußten Leben auf der niederen Stufe prinzipiell unzugänglich ist, sich explizit entwickeln kann.

Diese unauflösbare Zweiwertigkeit der höheren Reflexion des menschlichen Bewußtseins ist verantwortlich für das getriebene und bis zu ihrer Kulmination in steter Beschleunigung

---

172 C.G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich 1946, S. 105.

173 Siehe auch die Stelle in Rudyard Kiplings, Kim, wo dieser in solchen Fragen ungewöhnlich kompetente Author einem Eingeborenen über einen Weißen die Bemerkung machenj läßt: " ... he is madder than all other Sahibs." Das impliziert, daß alle "Sahibs" verrückt sind. (Zitat nach Pocket Book Edition, New York 1949, p. 143)

studienTEXT --- version aug.´09

begriffene Tempo der regionalen Hochkulturen. Die Tatsache, daß das Ich gezwungen ist, unaufhörlich zwischen kontradiktorischen Erlebnisbedingungen seiner Reflexionsstruktur zu oszillieren – immer auf der verzeifelten Suche nach jenem geheimnisvollen "Dritten", das endgültige Erlösung aus dieser Spannung verspricht – hat zur Folge, daß alle theoretische Besinnung, dessen der Mensch dieser Geschichtsstufe fähig ist, sich in einem transzendentalen Schema von Entscheidungen (Handlungen) vollzieht. Jedes logische Motiv, das von diesem Denken hervorgebracht wird, ist einer niemals endgültig werdenden Entscheidung von positiv und negativ, resp. wahr–falsch, unterworfen. Prinzipiell vorläufig bleiben solche theoretischen Entscheidungen im Reflexionsraum der Zweiwertigkeit deshalb, weil jede klassische Negation unendlich vieldeutig ist, weshalb jede logische Bestimmung, sobald sie in einem neuen Zusammenhang tritt, einem erneuten Urteil unterworfen werden muß.[174] Aus diesem Grund kann auch, wie das bekannte Gödelsche Theorem von der Transzendenz der Widerspruchsfreiheit demonstriert[175], logische Widerspruchsfreiheit auf dem Boden des klassischen Denkens nur für endliche geschlossene Systeme bewiesen werden. Für das Ganze dieser Reflexionsdimension aber bleibt die Frage möglicher Widersprüche für jeden theoretischen Formalismus ewig in der Schwebe. D.h. dieses Denken, das wir die klassische Zweiheit nennen, entläßt das Bewußtsein niemals aus der Entscheidungssituation.

Man kann diesen Sachverhalt auf sehr pointierte Weise formulieren, indem man feststellt, daß die klassische zweiwertige Logik überhaupt keine Theorie des Denkens, sondern ein transzendentales Schema der menschlichen Handlung liefert. Theoretische Sinnmotive gehen somit in diese Logik nur insofern ein, als die Handlung als System, d.h. rational interpretiert wird. Es ist wesentlich für diesen Formalismus, daß in ihm das menschliche Bewußtseins im Gegensatz zur Welt begriffen wird. Da die Welt aber in dieser Situation als der kategoriale Inbegriff des Seienden auftritt, ist es unausbleiblich, daß das Bewußtsein als ein Zum-Sein-ein-Verhältnis-haben verstanden werden muß, also als ein Tätigkeit resp. Handlung. Die transzendentale Ursprungskategorie des Handelns aber ist Entscheidung, weshalb sich das Bewußtsein prinzipiell in zweiwertigen Begriffen, die ein Drittes rigoros ausscheiden, bewegt.

Macht man sich diese Betrachtungsweise zu eigen, dann kann man, auch ohne den spekulativen Gesichtspunkt der nachkantischen Idealisten zu adoptieren, verstehen, warum Fichte das Wesen des Selbstbewußtseins als ein "Tathandlung" interpretiert, in der das "Ich"

---

174 Ein elementares Beispiel einer solchen nie endenden Serie von Entscheidungen ist der sogenannte Sheffersche "Strich". Die folgende Tafel demonstriert seinen logische Funktionswert:

p	q	p | q
W	W	F
W	F	W
F	W	W
F	F	W

Gemäß dieser Wertfolge gilt "~p aequ p | p". D.h., es ist falsch, daß "p" unvereinbar mit sich selbst ist, wenn "p" wahr ist; andererseits aber ist die Unvereinbarkeit wahr, wenn "p" falsch ist. Die Unvereinbarkeit von "p" mit sich selbst ist also äquivalent dem negativen Wert von "p". Eine einfache Reihe von "p|p|p" usw., derart, daß immer nur "p|..." zu dem vorangehenden Ausdruck hinzugefügt werden darf und sekundäre Negationsgruppierungen wie "(p|p)|(p|p)" nicht erlaubt sind, führt nun zu einer unendlichen Iteration in der Reflexivität für ein zu immer neuen Entschediungen getriebenen Bewußtsein. "p|p|p", also daß "p" unvereinbar damit ist, daß "p" unvereinmbar mit sich selbst ist, ist immer wahr. "p|p|p|p" hat dann wieder den Wert "~p". Dann ist "p|p|p" äquivalent mit "p|p|p|p|p" und ebenso "p|p|p|p" mit "p|p|p|p|p|p". In anderen Worten: logisches "W" und "~p" iterieren unendlich miteinander und die Sheffersche Operation "..|.." führt nie mehr zu "p" selbst zurück. D.h. es ist unmöglich, auf dem Boden einer solchen Logik definitive theoretische Entscheidungen zu treffen, welche das Denken einmal zur Ruhe und echten Kontemplativität (welche in dieser Geschichtsepoche bezeichnenderweise der Mystik vorbehalten ist) kommen lassen. Denn "W" sowohl wie "~p" sind beides bewegliche Reflesionssituationen, in denen das theoretische Bewußtsein schterdings nicht stehen bleiben kann.

175 vrgl. Anmerkung S. ... siehe auch: Gotthard Günther, *Logistik und Transzendentallogik* (Die Tatwelt 16,4 (1940) p. 135-147) für die philosophische Bedeutung von Gödels Theorem.

studienTEXT --- version aug.´09

sich dadurch "setzt", daß es sich von einem "Nicht-Ich" unterscheidet. In gleicher Weise kann man von hier aus, ohne die Selbst-dialektik des Absoluten zu Hilfe zu nehmen, verstehen, warum Hegel behauptet, daß in der formalen Logik, die nur die "Regeln" einer "subjektiven" Tätigkeit (des Denkens) liefert, "der Begriff der Wahrheit verloren" geht.[176]

Was wir also aus der zweiwertigen Logik des klassischen Bewußtseins ablesen können, ist der Sinn der Handlung, d.h. die Bedeutungsstruktur von Willensentscheidungen, aber nicht der Sinn des Sinns. Der letztere taucht am Horizont dieses Bewußtseins noch nicht auf. Deshalb konzentriert sich die metaphysische Essenz aller regionalen Hochkulturen in einen nicht enden wollenden Kampf, die Natur zu bewältigen und in der Handlung radikal zu verändern. Verstehen will man nur soweit, als die theoretische Einsicht praktische Handlungsmotive liefert – und mehr als das ist auch mit den Mitteln der klassischen Logik nicht zu verstehen. Es hat sich immer wieder, speziell in der abendländischen Kultur gezeigt, daß theoretische Entwürfe, denen überhaupt keine ontologische Angemessenheit und Anwendbarkeit zukommt, schlechterdings nicht existieren. Wahrheit ist und bleibt für diese Kulturen ein rationales System möglicher Handlungsschemata. Erst werden diese Handlungen im Bewußtsein vollzogen. Dort heißen sie Denkakte (und es ist diese Aktstruktur, die die klassische Logik beschreibt). Dann wiederholt man sie in der Außenwelt, wobei sie durch den Transport aus dem subjektiven in das kontradiktorische objektive Medium einen diesen Vorgang parallelisierenden Strukturwandel vom Rationalen in das Irrationale durchmachen.[177] Diese transzendentale Wiederholung des Bewußtseins in der Objektwelt (Geschichte) wiederholt sich dann noch ein zweites Mal. Und diese iterierte Wiederholung ist das, was man Technik nennt.

Da es von äußerster Wichtigkeit, speziell vom Gesichtspunkt einer Philosophie der Technik, ist, diese doppelte Wiederholung des Bewußtseins als zweiwertiges Handlungsschema in der geschichtlichen Welt des Menschen auf dem Boden der zweiten historischen Stufe genau zu verstehen, wollen wir hier, selbst auf die Gefahr hin bereits mehrfach Gesagtes ein drittes oder viertes Mal zu wiederholen, die progressiven Stufen dieses Vorganges im Detail skizzieren.

Wir hatten festgestellt, daß die Epoche der hohen Kulturen, die über das primitive Lebensgefühl zum ersten Mal hinausgreifen, dort beginnt, wo sich das menschliche Ich zum ersten Mal eines prinzipiellen und metaphysischen Gegensatzes zur Welt – der also nicht mehr in der Welt vermittelt oder gar aufgelöst werden kann – in einer zweiten Reflexion bewußt wird. Diese Reflexion drückt diesen Gegensatz direkt aus. D.h. sie ist streng zweiwertig und das Ich als Subjekt dieser Denksituation sieht sich in eine perennierende Entscheidungssituation geworfen. Mehr noch, seine ganze Subjektivität realisiert sich überhaupt nur noch in Entscheidungen. Ich-sein und (zweiwertige) Entscheidungen vollziehen ist ein und dasselbe.

Andererseits aber wissen wir, zumindest seit Hegel endgültig, daß menschliche Kultur und Geschichte nur dadurch in Existenz kommt, daß der Mensch in der vorhandenen Natur und durch sie (als ein in dieser Hinsicht historisch indifferentes Medium) eine zweite Realität, die des sogenannten objektiven Geistes, entwirft, in welcher sich sein Seelentum symbolisch ausdrückt. So sind die Pyramiden historische Symbole der ägyptischen Seele, die griechische Skulptur ein Symbol des antiken Seelentums und die transfinite Mengenlehre Georg Kantors ist einer der stärksten symbolischen Ausdrücke des faustisch-abendländischen Denkens.

---

176 Hegel III, S. 26.

177 Es ist Hegels Verdienst gegenüber der romantischen Geschichtsbetrachtung gewesen, die transzendentalen Hintergründe dieses Vorgangs durchschaut und den Pseudo-Irrationalismums der Geschichte als solchen erkannt zu haben. Weder im Subjekt noch im Objekt "ist" Irrationales. Irrationalität ist ein ausschließliches Abbildungsproblem; hervorgebracht durch die empirisch unzureichende Weise, in der sich das Subjekt auf das Objekt abbildet und *vice versa*. Die Hegelsche Dialektik ist der (mißglückte) Versuch einer absolut adäquaten Abbildung dieser beiden Momente des Absoluten aufeinander, der, wenn er gelingen würde (?) alle Irrationalität in der Tat beseitigen würde.

studienTEXT --- version aug.´09

In dieser Relation zwischen Idee und Symbol aber müssen zwei Konkretisierungsstufen unterschieden werden: erstens als allgemeine diejenige, auf der sich die generelle zweiwertige Erlebnisstruktur dieses Seelentums, die allen Hochkulturen gemeinsam ist und der sie auf ein identisches historisches Niveau setzt, in symbolischen Weisen und Formen ausdrückt; zweitens aber müssen wir eine sekundäre Stufe der historischen Konkretwerdens apriorischer seelischer Haltungen in Rechnung setzen, nämlich diejenige, in der sich die Individualität eines spezifischen Seelentums in physiognomischen Formen äußert, die nur für je eine dieser regionalen Geschichtsgebilde verbindlich sind und die anderen dadurch automatisch ausschließen.

Es ist einer der empfindlichsten Mängel der Spenglerschen Geschichtsphilosophie, und reduziert dieselbe zu einem bloßen Teilaspekt einer allgemeinen metaphysischen Theorie der Geschichte, daß sie nur die historischen Aprioris der sekundären Konkretisierungsstufe in Betracht zieht und infolgedessen zu dem unter dieser Voraussetzung unausweichlichen Fehlschluß kommt, daß spirituelle Kommunikation von einer regionalen Hochkultur zu nächsten überhaupt nicht möglich sei. Das trifft sicher zu, soweit ausschließlich solche historische Tatbestände in Frage kommen, die sich allein aus dem individuellen Apriori eines speziellen regionalen Geschichtsablaufes (wie des chinesischen, indischen oder antiken usw.) herleiten lassen. Die These von der radikalen geistigen Isolation aller Hochkulturen relativ zueinander, muß sich aber als falsch erweisen, wenn wir zu der ersten allgemeinen Konkretisierungsstufe des menschlichen Bewußtseins in der ganzen zweiten Periode der Weltgeschichte zurückgehen.

Jede regionale Kultur, die in dieser Epoche entsteht, deutet Seele oder Bewußtsein überhaupt als die innere Erfahrung einer zweiwertigen Entscheidungssituation, in der sich ein autonomes Ich[178] im Gegensatz zur Welt realisiert.[179] Diese allererste und urphänomenale Deutung im Gesamtverhältnis von Ich und Welt ist allen diesen Geschichtsabläufen ohne Ausnahme gemeinsam, und alle geistige Problematik, die sich auf dieses transzendental-hermeneutische Urmotiv zurückführen läßt, wird deshalb auch von allen in gleicher Weise verstanden und ist aus der Formensprache des einen historischen Seelentums in die des anderen adäquat übersetzbar. Mehr noch: alle diejenigen geschichtlichen Mechanismen, die auf jene allen gemeinsame Grundinterpretation der Relation Nicht-Ich und Ich direkt zurückgehen, laufen überall nach den gleichen Gesetzen ab und können deshalb in Indien und China ebenso gut wie in Griechenland oder Westeuropa abgelesen werden.

Mit anderen Worten: alle hohen Kulturen der östlichen Hemisphäre schöpfen ihre letzten Motive aus derselben zweiwertigen Fundamentalontologie[180] und soweit als ihre historischen Formen und Bildungen bis auf diese urphänomenalen Schemata primordialen geschichtlichen Erlebens zurückgeführt werden können, genau so weit ist auch diese Verständigung und Übertragung von Problemlösungen von der einen in die andere möglich.

Das dominierende Problem eines zweiten weltgeschichtlichen Zeitalters aber, das direkt auf die zweiwertige Bewußtseinsstruktur des in dieser Periode lebenden Menschen zurückgeht, ist das Freiheitsproblem, d.h. die Frage nach den Wegen möglicher Realisation autonomen menschlichen Handelns. Für den primitiven Menschen existiert die Verwirklichung der Freiheit als geschichtliche Lebensaufgabe schlechterdings nicht. Er besitzt nicht den

---

178 Kein primitives Bewußtsein macht die Erfahrung der Autonomie des Ich.

179 Ganz in diesem Sinn erklärt Schelling: "das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene Tat." *Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Leipzig 1925 (Meiner), S. 57.

180 Insofern als die mittelamerikanische Kultur der Mayas und Mexikaner als ein Versuch angesehen werden kann, das primitive Lebensniveau zu verlassen und sich eine höhere geschichtliche Existenzform anzueignen, finden sich in ihrer Mythologie ganz ausgesprochene Spuren eines Ansatzes zu einer zweiwertigen Fundamentalontologie. Diese zweiwertigen Motive werden nirgends konsequent durchgeführt. Das Bewußtsein dieser Kultur sinkt immer wieder in seinen einwertigen Naturzustand zurück.

studienTEXT --- version aug.´09

notwendigen Abstand zur Welt, um die hier involvierten spirituellen Tatbestände psychisch realisieren zu können. Aber alle Geschichtsphilosophen, die metaphysische Statur haben, von St. Augustin bis Hegel und Spengler sind sich einig, daß die brennende Frage nach der Autonomie des menschlichen Willens als letztes und endgültiges Thema aller höheren Geschichte zugrunde liegt.

Unter welchen Bedingungen aber kann der Mensch echte Entscheidungen, und das heißt historisch autonome Handlungen, vollziehen. Darauf gibt es nur eine Antwort und sie wird von allen regionalen Hochkulturen in genau der gleichen Weise gegeben. Autonome Handlungen, in der sich das Bewußtsein seine neu erworbene zweiwertige Freiheit erhält, heißt es, ist nicht möglich, solange der Mensch innerhalb der Gesetzlichkeit des Naturzusammenhangs, in dem ihn seine physische Existenz gestellt hat, stehen bleibt. Denn solange er das tut, motiviert er seine Handlungen nicht selbst. Seine Antriebe werden ihm von der Natur gegeben, und alles, was er selbst bildet, seine Werkzeuge, soziale Institutionen und Denkweisen werden logisch von der ihm vorgeordneten Umwelt determiniert. Alles, was der Primitive schafft, sind Wiederholungen der Natur in seinem eigenen Bilde.[181] Es ist aber die Aufgabe des Menschen, in der Geschichte sich selbst und nicht die Natur, also Anderes zu wiederholen

Aus diesem Grunde schafft sich das menschliche Selbstbewußtsein in der geschichtlichen Welt der Hochkulturen eine "zweite Natur", in der autonome Entscheidungen deshalb möglich sind, weil diese neue Existenzdimension nicht der heterogenen Gesetzlichkeit der unmittelbaren physischen Fakten der Welt, sondern vielmehr der inneren Gesetzlichkeit des sich entwerfenden Ichs widerspiegelt. In diesem Sinne sind Sprachsysteme, Religionen, Moralprinzipien, Konventionen, kurz alle Gebilde des sogenannten objektiven Geistes dieses sie gestaltenden Seelentums in die materielle Dimension der gegenständlichen Objektivität.

Diese kulturellen Projektionen erster Ordnung aber sind nicht adäquat. Sie sind nämlich – als objektive Existenzen – wieder einwertig. Ein Religionssystem, eine Moral, eine wissenschaftliche Theorie, sie alle sind so angelegt, daß sie das Bewußtsein als Identität mit sich selbst, also als gefällte Entscheidung, in die Umwelt projizieren. Die Religion hält den zweiten Wert als Häresie von sich ab, in der Moral wird es als das Böse verworfen und aus der Wissenschaft wird es als den Irrtum ausgeschlossen. Daran ist nichts zu ändern, das sieht jedermann ein. Alle Objektivität ist eindeutig und nur noch gewesene Entscheidung – so wie alle Natur metaphysisch nur als gewesene Freiheit begriffen werden kann –, weshalb das zweiwertige Subjekt, wenn es sein Wesen diesem Medium einbildet, dessen Eindeutigkeit übernimmt und damit aus der Bestimmung als Handlung und wertoffene Entscheidung in die zweite als objektiver und eindeutiger (einwertiger) Sinn übertritt. Religionen, wissenschaftliche Theorien, ökonomische Strukturen sind Sinnsysteme. Sie mögen das Individuum zu einer Handlung auffordern, aber sie haben selbst keinen Aktcharakter. Relativ zu ihnen ist die lebendige Entscheidung in das Subjekt zurückverlegt. Sie selber sind nur Resultate voraufgehender (autonomer) Handlungen und damit gewesenes Bewußtseins.

Deshalb hat eine Religion Häretiker und eine Tradition ihre Renegaten. Denn sobald im System die endgültigen Entscheidungen gefallen sind, zieht sich das Ich im Bewußtsein seiner Freiheit kritisch aus ihnen zurück und nimmt eine Vorbehaltsstellung ein. Von letzteren her wird dann eine Moral anerkannt oder eine Theorie verworfen.

Es ist ersichtlich, daß es sich in der seelischen Situation um ein relativ spätes Stadium einer kulturellen Entwicklung handeln muß. Solange das schöpferische Ich in dem Aufbau eines

---

181 Eine solche Selbstwiederholung finden wir in dem (vermutlich durch den Averroismus geläufig gewordenen) Denkschema von der "natura naturans" und der "natura naturata", das sich in der mittelalterlichen Mystik, bei Giordano Bruno, dem Cusaner und bei Spinoza findet. In Indien ist diese Selbstwiederholung im Begriff Ahamkāra (aham = Ich, kr = tun, machen) formuliert. Das Ich als Tätigkeit schafft sich selbst als Objekt.

studienTEXT --- version aug.´09

Gebildes des objektiven Geistes sich mit demselben identifiziert, hat es keine zwingende Veranlassung, solche Vorbehaltsstellungen zu beziehen. Wo seine Distanzierungen trotzdem stattfinden, betreffen sie nur das Individuum. Sie sind sozusagen eine interne Angelegenheit einer spezifischen kulturellen Entwicklung und haben vorerst noch kein geschichtsmetaphysisch prinzipielles Gewicht. Anders liegen die Dinge aber, sobald eine Kultur in irgendeinem ihrer individuellen Realisierungsprozesse, oder gar im Ganzen, die Summe ihrer seelischen Möglichkeiten erschöpft und in ihren objektiven geschichtlichen Formen adäquat ausdrückt. In diesem Fall begegnet das Ich einer neuen metaphysischen Erfahrung, nämlich der, daß die vollendete Aufgabe ein Fragment ist, und daß etwas sehr wesentliches noch zu tun bleibt.

Man entdeckt dann nämlich, daß man nicht die menschliche Seele überhaupt, sondern nur eine sehr spezifische und individuelle Gestalt derselben in die geschichtliche Wirklichkeit projiziert hat, und daß die allgemeinsten transindividuellen Kategorien des Selbstbewußtseins noch ihrer Verwirklichung harren. Das ist so zu verstehen: jede historische Inkarnation des menschlichen Bewußtseins muß notwendig eine bestimmte Gestalt und Individualität annehmen, sofern sie einen konkreten Lösungsversuch darstellt gegenüber der allgemeinen Aufgabe, das Ich mit der Welt zu versöhnen. Solche historischen Gebilde individueller Lösungen des Problems, wie kann bloße potentielle Spiritualität in empirische Wirklichkeit umgebildet werden, sind alle regionalen Hochkulturen. Die älteren sowohl wie die jüngeren.

Wenn aber erst einmal entdeckt wird, daß nicht die ganze Seele in diese historischen Realisationsprozesse eingeht und daß das Bewußtsein sich als Gewissen aus seinen eigenen Weltprojektionen zurücknimmt, dann sieht sich der Mensch seinem zweiten geschichtsmetaphysischen Problem gegenüber, das sich jetzt in der Frage konzentriert: Ist es möglich, diesen Subjektivitätsüberschuß ebenfalls in die Welt einzubilden?

Die Frage ist eine sehr andersartige als die erste: kann ein bestimmtes Seelentum seine individuellen Entscheidungen als eine "zweite Natur" in der Wirklichkeit realisieren. Die einzelnen, individuellen regionalen Hochkulturen stellen (existentielle) affirmative Antworten auf diese Frage dar. Sie sind das, was wir weiter oben die erste Wiederholung des Bewußtseins in der Welt genannt haben. Um etwas ganz anderes handelt es sich aber, wenn aufgrund jener affirmativen Antworten die neue Fragestellung sich entwickelt: ist es möglich, den in diesen historischen Prozessen nicht aufgehenden Restbestand an Subjektivität – also die Handlung selbst und nicht das Resultat der Handlung – im objektiven Material der Welt zu inkarnieren?

Jedes Mal, wenn eine besondere regionale Hochkultur entstanden ist, ist eine bestimmte und hochindividualisierte Entscheidung darüber, in welchen symbolischen Formen das Ich sich von der Welt befreien kann, getroffen worden. Die betreffende Kultur repräsentiert dann den positiven Inhalt einer solchen Entscheidung, oder auch ihr Resultat. Was aber in sie selbst nicht eingebildet werden kann, daß ist die noch offene Entscheidungssituation, in der sich das Bewußtsein selbst befindet, wenn es die apriorischen Voraussetzungen für seinen eigenen historischen Lebensstil schafft. Denn alles Geschaffene ist gewesene Freiheit, das Schaffen selbst aber ist die Freiheit in unmittelbarer Präsenz.

Jedesmal, wenn in einer Hochkultur etwas historisch Relevantes geschaffen wird, hat das Bewußtsein zwischen den beiden Erlebniswerten, in denen es suspendiert ist, eine Entscheidung getroffen und das Resultat repräsentiert entweder den einen oder den anderen Wert, niemals beide zusammen, denn Existenz kann sich nicht selbst widersprechen. Der einzige Ort, wo die Zweiwertigkeit als solche erhalten bleibt und die Entscheidung prinzipiell bleibt, ist das metaphysische Denken, in dem das historische Bewußtsein dieser Weltepoche auf seinen eigenen Existenzvoraussetzungen reflektiert. Dieses Denken ist meta-physisch, weil es auf "Physik" nicht angewendet werden und eine solche Tätigkeit eine Zuordnungsdefinition zwischen der Autonomie des reinen Denkens und der Heteronomie der Gegenständlichkeit voraussetzt. Eine Zuordnungsdefinition aber bedeutet eine gefalle Entscheidung, d.h. eine

studienTEXT --- version aug.´09

Beziehung auf das Empirische, in der das Denken die offene Entscheidungssituation hinter sich gelassen hat. Alles Denken, das die objektive Wirklichkeit berührt und in ihr sich bewährt, ist eindeutig und damit konsequent einwertig. Es ist "objektiv", wie man zusagen pflegt.

D.h. also, das eigentümliche Kriterium aller wachen Subjektivität des Menschen auf der Stufe der regionalen Hochkulturen, in einem zweiwertigen Spannungszustand zu existieren und nur durch denselben sich als Subjekt zu realisieren, geht verloren, sobald sich diese Subjektivität in ihren eigenen kulturellen Schöpfungen vergegenständlicht. Selbst aus dem Denken schwindet, sobald es sich praktisch gegenständlich thematisiert, diese erste apriorische Spannung. Aus seinen metaphysisch ebenbürtigen Werten "positiv" und "negativ" wird in der praktischen Anwendung "wahr" und "falsch". D.h. aus einem ursprünglichen Umtauschverhältnis auf gleicher Basis wird jetzt ein Wertgefälle. Das Denken hat im Wahren zu bleiben und das Falsche von sich fern zu halten. Das praktische Denken als Wahrheit wird nur von dem einen Wert "wahr" repräsentiert. Damit aber ist die transzendentale Spannung verloren gegangen. Die apriorische Subjektivität des Ich, die die ganze Welt des objektiven Geistes aus sich in immer erneuten schöpferischen Akten entlassen hat, ist in ihrer perennierenden Spannung von Positivität und Negativität nicht abgebildet.

Diese Spannung, die das Subjekt repräsentiert, erhält sich nur im rein metaphysischen Denken, das diese Hochkulturen produzieren, und das bezeichnenderweise nirgends eine unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit findet oder auch nur finden soll. So stehen in dieser Metaphysik z.B. folgende Sätze unvermittelt nebeneinander: "To realize the unimportance of time is the gate of wisdom."[182] Und anderswo: "To realize the importance of time is the gate of wisdom."[183] Wer dem "Widerspruch" in diesen beiden Aussprüchen dadurch beseitigen will, daß er uns versichert, entweder habe nur der eine Autor recht und der andere sei im Irrtum, wenn aber beide recht hätten, dann müßten sich die beiden Aussagen offenkundig auf zwei verschiedene Zeitbegriffe beziehen, wer also solches behauptet, beweist damit nur, daß er nicht weiß, was metaphysisches Denken ist. Ein solcher Kopf hat noch nicht begriffen, daß metaphysische Sätze keine (einwertigen) Resultate liefert, sondern daß sie Bewußtseinsspannungen darstellen, aus denen, wenn sie in einer vorläufigen Entscheidung (alle historischen Entscheidungen sind vorläufig!) aufgelöst werden, objektive Resultat entstehen.

Jede Hochkultur, die sich bemüht, ihr eigenstes schöpferisches Seelentum in ihren historischen Gebilden symbolisch darzustellen und zu wiederholen, muß in dem eben angegebenen Sinn scheitern. Die geschichtlichen Resultat einer sich in die objektive Realität einbildenden Seele wiederholen diese Seele nicht in adäquater Gestalt, mögen sie in anderer Hinsicht auch noch so symbolisch-repräsentativ für die apriorisch-spirituelle Haltung des Menschen sein, der sie produziert hat. Diese Resultate stellen unvermeidlich gefällte Entscheidungen dar. Was sie an sich selbst nicht repräsentieren, ist die offene, perennierende Entscheidungssituation, in der die schöpferische Subjektivität zu sich selbst kommt und bei sich selbst bleibt.

Weil in der christlichen Dogmatik eine Entscheidung über den zweiwertigen Charakter der Erscheinung Christi gefallen war, mußte der Monophysitismus als Häresie verdammt werden. Denn wenn eine Seele ihre innerste Essenz in religiösen Dogmen positive Gestalt gibt, dann sind die Formulierungen dieser Glaubenssätze so und nicht anders. Christus kann entweder zwei Naturen oder nur eine haben. In dieser zweiwertigen Situation muß eine Entscheidung fallen und sie ist historisch gefallen – wie metaphysisch betrachtet auch zu erwarten war – zugunsten der ontologischen Zweiwertigkeit Christi und damit gegen den einwertigen Monophysitismus, welche damit automatisch zu häretischer Subjektivität wird.

---

182 S. Alexander, *Space, Time and Deity*, I. S. 58 (London, 1927).

183 B. Russell, *Mysticism and Logic*, p. 22 (London 1919).

studienTEXT --- version aug.´09

Aber in dem Dogma von der Doppelnatur Christi (eine Wiederholung), in dem die Situation der lebendigen Seele in der Welt in dem Gleichnis, daß sich der Logos im Fleisch inkarniert, abgebildet werden soll, ist alles andere wiederholt, nur nicht die lebendige Situation einer noch offenen Entscheidung. Das zeigt sich in diesem Beispiel aus der christlichen Religionsgeschichte darin, daß der vor der Entscheidung liegende metaphysische Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, also das in seinen antithetischen Polen ebenbürtige Umtauschverhältnis von Negativität und Positivität hier sofort in das Wertgefälle eines Proportionsverhältnisses ausartet. So wie oben, sobald man das reine Denken in die Wirklichkeit projiziert, aus dem balancierten Wechselverhältnis von "positiv" und "negativ" das Wertgefälle von "wahr" und "falsch" wurde, so haben wir in der Inkarnation Christi das gleiche Wertgefälle von wahrem Logos zu "falscher" Objektivität des Fleisches. Die Entscheidung ist also gefallen. Was das bessere ist, steht objektiv von vorneherein fest und niemand kann sich, so jetzt das Paradox, wenn er wirklich frei ist, gegen den Logos und für das Fleisch entscheiden.

Die Gestalt Christi, und mit ihm die christliche Religion, als einer der Schöpfungen aus den letzten metaphysischen Instinkten der zweiten Periode der Weltgeschichte, bildet also, wie das nur zu erwarten war, eine gefällte Entscheidung und nicht die echte (und ewig offene) zweiwertige Entscheidungssituation derjenigen Seele ab, der diese geschichtliche Epoche ihre reelle Existenz verdankt. Die lebendige, vor allen Entscheidungen liegende, polare Spannung der Subjektivität, aus der spätere Entscheidungen herauswachsen können, ist also auch in dem orthodoxen christlichen Dogma nicht wiederholt worden. Die Entscheidung ist wieder in das gläubige oder ungläubige Subjekt zurückverlegt, das dem Heiland und der durch denselben repräsentierten Entscheidung (gegen das "Fleisch") nachfolgen kann – oder auch nicht. In der "Imitatio Christi" des Thomas von Kempen hat dieser Tatbestand, daß die metaphysiche Subjektivität als solche sich nicht in den objektiven Geist einbilden läßt und der lebendigen Entscheidung des Individuums im Prozeß der *imitatio* vorbehalten bleibt, einen sehr deutlichen Ausdruck gefunden.

Wenn aber die erste Wiederholung der Seele in der Welt in der spirituellen Form einer Hochkultur nur teilweise glückt und statt der lebendigen Subjektivität selbst nur die – allerdings äußerst repräsentativen – Entscheidungen derselben sich in der Geschichte objektiviert haben, dann bleibt ein solches Resultat einem Bewußtsein, daß sich in die Konsequenzen dieser existentiellen Lage verstrickt sieht, keineswegs verborgen. Und aus dieser Erfahrung eines Versagens, das als vorläufig empfunden wird, entspringt der Wille zu einer zweiten Wiederholung des Ichs in Welt.

Die prinzipielle Möglichkeit einer solchen zweiten (aber keiner folgenden) Wiederholung besteht. Denn die Art und Weise wie das Subjekt das erste Mal versucht, sein eigenes Wesen in der Welt zu wiederholen, beruht ebenfalls auf einer Entscheidung. Und das alle solche Entscheidungen von einer zweiwertigen Bewußtseinssituation ausgehen müssen, muß außer der ersten noch eine antithetische Realisationsmöglichkeit für das schöpferische Selbst existieren.

Handelte es sich das erste Mal darum, die Welt der Seele zu unterwerfen, der positiven Existenz die eigenen Gesetze aufzuzwingen, und sie in Gestalt einer zweiten Natur (der Geschichte) zum repräsentativen Symbol der eigenen Subjektivität zu machen, so ist jetzt das neue Ziel des Bewußtseins, sich dadurch zu wiederholen, daß (es) sich in aller seiner Innerlichkeit der Faktizität des objektiven Seins unterwirft. Diese zweite Wiederholung ist in Gestalt sowohl wie inneren Bedeutung grundverschieden von allen historischen Ereignissen, die sich auf der Basis der ersten Wiederholung, konkretisieren.

Da es von äußerster Wichtigkeit sowohl für das Gesamtbild der gegenwärtigen Epoche der Weltgeschichte wie auch für diejenigen Vorhänge ist, die den Eintritt in die dritte Periode der Bewußtseinsgeschichte des Mensch einleiten, diesen Unterschied als solchen und überdies in

seinen künftigen Konsequenzen verstanden zu haben, wollen wir unsere Betrachtungen in dem nächsten Abschnitt mit der Analyse der Differenz zwischen erster und zweiter Wiederholung beginnen.

Subjektivität ist individuell und innerlich allgemein. Objektivität ist generell und allgemeingültig.[184] Obwohl die fundamentale Struktur alles subjektiven Erlebens in allem überhaupt möglichen Erlebnissen stets die gleiche ist – das ist ihre Allgemeinheit – tritt diese selbe Subjektivität in individuellen Zentren auf, die im Wechsel- oder Umtauschverhältnis von "Ich" und "Du" zu einander stehen. Dieses Wechselverhältnis, das sich dann in zweiter Ordnung zwischen beliebigen "Du"-Zentren von neuem repitiert, ist der logische Grund für Individualität. Trotzdem aber können sich Individuen miteinander verständigen, weil der urphänomenale Sinn des Erlebens in allen der gleiche ist. Sinn des Erlebens gibt es nur im Singular trotz Pluralität der individuellen Erlebnissubjekte. Objektivität hingegen ist niemals individuell;[185] objektives Sein überhaupt ist ohne Unterschied mit sich selbst identisch (was das Ich nicht ist) und deshalb grundsätzlich generellen Charakters. Es entzweit sich nicht in "Ich" und "Du", weshalb es als Sein überhaupt keine Individualität kennt. Letztere entsteht nur in der Konfrontation von "Ich" und "Du", aber nicht dort, wo irgend etwas in der Welt (sei das Ich oder Nicht-Ich) an der Faktizität des Seins gemessen wird. Nur das "Du" begegnet dem Menschen individuell. Das Sein aber tritt ihm als das In-sich-selbst-Ruhende, überall und stets mit sich selbst unproblematische Identische, also generell entgegen.[186] Infolgedessen gilt das, was vom Sein generell gesagt wird, für alles einzelne Seiendes. Diese Geltung nennen wir Allgemeingültigkeit.

Individualität bestätigt sich in der Allgemeinheit, aber verschwindet in der Allgemeingültigkeit. Generelle Existenz hingegen ist niemals allgemein, aber ihre Kategorien erweisen sich als allgemeingültig für jedes mögliche Dasein. Diese logisch-strukturellen Differenzen muß man sich vor Augen halten, wenn man den essentiellen historischen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Wiederholung des Bewußtseins in der objektiven Gestalt einer geschichtlichen Kultur würdigen will.

Wir haben den vorangehenden Abschnitt mit dem Hinweis darauf beschlossen, daß das historische Selbstbewußtsein des Menschen auf dem Boden der zweiten Weltgeschichte das Problem seiner Autonomie und sittlichen Freiheit dadurch zu lösen versucht, daß es sich die "erste Natur" der unmittelbaren Gegebenheit der Welt unterwirft und in der "zweiten Natur" eines geschichtlichen Kosmos die bloße physische Existenz als ein indifferentes Mittel benutzt, um sich selbst, in freien schöpferischen Akten auszudrücken. Jede einzelne historische Gestalt in einem solchen transzendentalen Realisationsprozeß ist das Resultat einer im Bewußtsein gefallen und objektiv endgültig gewordenen Entscheidung.

Entscheidungen aber, die auf die Behandlung und Unterwerfung von Objektivem gehen, sind immer inhaltlich bestimmte Entscheidungen. D.h. sie repräsentieren Individualität, an das das Subjekt in gleicher Weise Anteil hat wie das Objekt. In anderen Worten: Der historische

---

184 Über den für alle Logik der Geschichte äußerst wesentlichen Unterschied von Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit vgl. das dritte Kapitel "Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit" in des Verfassers Hegelbuch, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, S. 108-138.

185 Nur einzelne Objekte dürfen als individuell angesprochen werden, weil sie in ihrer Vereinzelung den Charakter von (Pseudo-)Subjekten annehmen.

186 Näheres über diese abstrakte Generalität von Sein überhaupt ist am Anfang von Hegels "Großer Logik" nachzulesen. "Sein, reines Sein … ist … nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen." Hegel III, S. 66.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Versuch in Gestalt einer regionalen Hochkultur, sich selbst in der Welt zu wiederholen, zielt auf der ersten Stufe darauf hin ab, eine bestimmte und besondere transzendentale Individualität des zweiwertigen Selbstbewußtseins in einer konkreten geschichtlichen Existenz durchzusetzen.

Das Resultat einer solchen ersten Wiederholung sind strikt regionale Geschichtsabläufe, wie sie sich in Ägypten, Babylonien, Indien, China und Europa vollzogen haben. Jede dieser kulturellen Schöpfungen besitzt eine strenge Individualität, die jedem nicht Zugehörigen bedingungslos ausschließt. Auf der anderen Seite aber offenbaren diese regionalen Gestalten eine tiefe metaphysische Allgemeinheit, die für jeden, der vom demselben Seelentum belebt ist, schlechthin und absolut verbindlich ist. Es ist das Absolute selbst, das sich in diesen individuellen geschichtlichen Formenwelt inkarniert. Aber obwohl auf diese Weise letzte Gründe des Menschseins überhaupt aufgedeckt und in den Ablauf einer solchen regionalen Kultur erfahren werden, hat die symbolische Formenwelt, in der sich solche Ereignisse vollziehen, nicht die geringste Allgemeingültigkeit. Man kann in ihr leben, ohne sie anzuerkennen, wenn man als "Barbar" nicht dazugehört. Aber sie repräsentiert eine tiefe Allgemeinheit eines innerlich gefühlten und gewollten Lebensrhythmus für alle, die in ihr eigenstes Wesen reell-objektiv und in konkreter Individualität wiederholt sehen.

Der seelisch begrenzte und geographisch regionale Charakter aller bisherigen Hochkulturen ist also ein existentieller Ausdruck dafür, zwar subjektive Allgemeinheit für ein spezifisches, historisch tief individualisiertes Seelentum, aber keine objektive Allgemeingültigkeit für ein zweiwertiges Bewußtsein überhaupt zu haben. Die chinesische Formenwelt hat keine seelische Ausdruckverbindlichkeit für den Griechen; das ägyptische Lebensgefühl legt dem modernen Abendländer keinerlei moralische oder gar metaphysische Verpflichtungen auf. Es ist dieser Unterschied von subjektiver Allgemeinheit und objektiver Allgemeingültigkeit, der unsere Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie überhaupt erst möglich macht. Alle Kulturzyklentheorie seit Vico sowie alle historische Betrachtungsweise, die hegelschen Grundsätzen folgt, setzt methodisch diesen Gegensatz von Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit voraus. Einerseits behauptet man nämlich, das Seelentum anderer oder (im Falle der zweiten Theorie) früherer Bewußtseinsstufen des Menschen ist nicht nachvollziehbar, andererseits aber schreibt man Geschichte, in der man das angeblich Unbeschreibbare eben doch deskriptiv darstellt. Bei Spengler ist dieser scheinbare Widerspruch besonders kraß. Er versichert uns, daß keine Brücke von der Mentalität des abendländischen Menschen zu Plato oder Konfuzius führt. Und im gleichen Atem entwickelt er eine Geschichtsphilosophie, deren Maximen Allgemeingültigkeit für die buntfarbige Gesamtheit dieser so verschiedenen Hochkulturen haben soll. Es ist ganz offensichtlich, daß sich die Konstatierung der tiefen seelischen Differenzen, die eine regionale Hochkultur von der nächsten trennt, sich nur auf die Region der subjektiven Allgemeinheit beziehen kann, in der die Angehörigen einer bestimmten Geschichte ihre ihnen allen gemeinsame spirituelle Substanz finden. Von außen gesehen aber ist es immer wieder derselbe objektive Prozeß, in dem ein zweiwertiges Bewußtsein sich mit der Welt auseinandersetzt. Die formalen Grundregeln einer solchen Auseinandersetzung sind allgemeingültig – für jedes rationale Bewußtsein überhaupt. Die spezifische und individuelle Weise, in der das im Einzelfall geschieht, sind allgemein – für jedes individuelle Bewußtsein, das an dem betreffenden Realisationsprozeß innerlich beteiligt ist.

Der methodische Widerspruch zwischen den behaupteten Daten einer absoluten seelischen Ferne anderen zeitlich oder räumlich entfernter Geschichtsepochen und dem wissenschaftlichen Anspruch, sie genau adäquat zu beschreiben wie die eigene historische Periode, der der betr. Geschichtsschreiber oder -Philosoph angehört, ist also nur scheinbar. Aber andererseits deutet dieser Anspruch, eine allgemeine Theorie der Weltgeschichte zu besitzen, den die letzte der regionalen Hochkulturen, die des Abendlandes, mit besonderer Intensität verficht, deutlich darauf hin, daß trotz aller trennender Individualität, die den einzelnen regionalen Geschichtsabläufen innerwohnt, die letzteren nichtsdestoweniger eine

letzte Basis spiritueller Gemeinsamkeit besitzen, die sich darin zeigt, daß allen ihren historischen Bemühungen ein identisches strukturelles Grundverhältnis in der Beziehung zwischen Ich und Welt thematisch unterliegt. Dieses Verhältnis ist absolut trans-regional; und kein regionaler Geschichtsverlauf, der den Namen einer Hochkultur wirklich verdient, bewegt sich unter anderen transzendentalen Voraussetzungen, als denen, die jenes elementare Verhältnis von Ich und Welt vorschreibt.

Wir haben diese strukturelle Grundrelation, die aller höheren Geschichte, so wie sie sich bisher abgespielt hat, ausnahmslos fundierend unterliegt, weiter oben bereits als die Art und Weise charakterisiert, in der sic ein zweiwertiges Bewußtsein mit seiner Umwelt auseinander setzt. In der primitiven Kultur, um es noch einmal zu wiederholen, ist menschliche Geschichte das Resultat eines einwertigen Bewußtseins, das sich infolge dieser Einwertigkeit von der es umgebenden Umwelt nicht trennen kann, weil für das Objektive, um es seelisch vom Selbst distanzieren zu können, kein zweiter transzendentaler Erlebniswert zur Verfügung steht. Höhere Geschichte und all die enormen seelischen Spannungen, die die letztere impliziert, beginnt dort, wo das Ich sich in eine neue Reflexionsdimension hineinentwickelt und mit dieser neuen Erlebnisdimension auch ein zweiter transzendentaler Erlebniswert für die Auseinandersetzung mit der objektiven Umwelt zur Disposition steht. Wenn wir semantisch präzis sein wollen, können wir sogar sagen: diese Umwelt wird überhaupt erst "objektiv" von dem seelisch kritischen Moment an, wo die vorher gegen solche Unterscheidungen indifferenten Bewußtseinsinhalte nicht mehr einwertig (*mana*-Theorie), sondern zweiwertig interpretierbar sind und auch faktisch in einem solchen dichotomen Erlebnisschema gedeutet werden.

Das Objektive aber als Objektives ist das Nicht-Ich, es ist tote Faktizität, der erst vom seiner selbst bewußten Subjekt die Fähigkeit verliehen werden muß, in der Gestalt der "zweiten Natur" lebendigen Geist von sich zu reflektieren. Aber der Geist, der dem Menschen aus dem historischen Kosmos einer vollerwachten Hochkultur zurückstrahlt, bleibt auch in dem letzten Stadium seiner Vollendung bloße Reflexion und Selbstentfremdung des Ichs.

Es ist das letzte eschatologische Thema aller Weltreligionen, daß die Geschichte den Tod und die starre Kontingenz des natürlichen Seins in seiner "ersten Natur" nie überwinden kann, weshalb die Seele aus dem irdisch geschichtlichen Boden, in die sie sich mutwillig verstrickt hat, wieder erlöst werden muß. Diesen Erlösungsgedanken kennt die primitive Religion überhaupt nicht. Er ist ihr seelisch unfaßbar, weil die entsprechenden transzendentalen Erfahrungen fehlen, die ihm vorausgegangen sein müssen. Lediglich die emotionale Wurzel, aus der sich in der nächsten historischen Epoche die Erlösungsidee herausartikuliert, ist auf dieser Stufe der menschlichen Geschichte vorhanden. Sie manifestiert sich als Gespensterfurcht.

Das Gespenst ist die Seele, die nur als Objekt begriffen werden kann. Auch das "Du" ist ein Objekt in der Welt, aber es ist kein Gespenst und wir fürchten uns vor ihm nicht, weil wir es nur partiell als Objekt erfahren, da wir ihm gegenüber die Fähigkeit besitzen, uns teilweise mit ihm zu identifizieren. Kantisch gesprochen, wir sind nur als empirische Iche verschieden, aber im transzendentalen Subjekt der Erkenntnis ein und dieselbe Identität. Diese Identitätsmöglichkeit verschwindet prinzipiell und auf ganz abrupte Weise, wenn der andere Mensch stirbt. Der durch den Tod erfolgende Abbruch der Bewußtseinsbeziehung vom Ich zum Du erfolgt ausschließlich auf der transzendentalen Seite des Erlebens, denn nur auf dieser Seite ist, wie die Geschichte der Philosophie längst unwiderleglich bewiesen hat, unmittelbare Erfahrung des "Du" möglich. Das empirische "Du" ist niemals direkt erfahrbar, es kann nur – auf Umwegen – erschlossen werden.

Es ist ersichtlich, daß dort, wo eine solche interne Bewußtseinsbeziehung der Identifikation nicht besteht, eine solche auch nicht abgebrochen werden kann. Der Tod eines empirischen Du wird aber nicht in einem Abbruch spiritueller Beziehungen zu demselben erlebt. Denn da das

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

empirische Du eine erschlossene Größe ist, kann auch seine Todeserfahrung nur erschlossen werden. Dieser Schluß aber ist äußerst zweifelhaft. Er hat keineswegs das zwingende Gewicht, wie der Schluß auf die objektive Existenz des Du. Die Basis des Erschließens der Existenz ist nämlich die unmittelbare von mir gemachte Erfahrung, daß das fremde Bewußtsein auf meinen Anruf antwortet und daß wir uns in dem Sinn dieses Anrufes dadurch begegnen, daß derselbe von uns in gleicher Weise verstanden wird. Der physische Akt des Anrufes ist "privat" und so ist der Akt der Antwort. Im Anruf und Antwort aber manifestiert sich ein Bedeutungszusammenhang, der für beide Subjekte identisch derselbe ist und in diesem (transzendentalen) Erlebnissinn sich beide begegnen. Die Erlebnisse als physische Akte sind ebenfalls verschieden; aber der Sinn, der in diesen Akten lebt, ist ein und derselbe. Und in ihm bin ich mir des Du überzeugend gewiß, weil Ich und Du in dieser transzendentalen Schicht des Erlebnissinns nichts weiter als eine Umtauschrelation von erlebnismöglichen Sinnmotiven sind.

Ich kann auf dieser Basis das Du ebensowenig leugnen, wie jemand die Existenz von "rechts", bestreitet, aber darauf besteht, daß es "links" gibt. Der Solipsismus ist deshalb, trotzdem das empirische Du aus dieser Umtauschrelation, die ausschließlich transzendentaler Natur ist, nur erschlossen werden kann, mit Recht von dem philosophischen Denken nie ernst genommen werden. Der Schluß ist erlebnisnotwendig, auch wenn er empirisch nie bestätigt werden kann.

Anders aber liegt es mit dem Schluß auf den Tod des objektiven Ich. Ein antiker Philosoph hat bemerkt: Solange ich da bin, ist der Tod nicht da. Wenn aber der Tod da ist, bin ich nicht da. Damit ist gemeint, daß wir dem Tode nicht als Erlebnis begegnen. Er kann nur das als objektiver Tatbestand in der äußeren Welt vorgefunden werden. Er ist ganz und gar das fatale empirische Datum. Er ist nicht einmal ein Ereignis. Denn ein Ereignis ist ein Vorgang. Und Vorgang schließt Veränderung und damit eine erste blasseste Kategorie des Lebens ein. Es gibt allem populärem Glauben zum Trotz keine spezifische Erlebnisqualität, die wir Sterben nennen können. Daß bestimmte Personen genau wissen, daß sie sterben kann, (soll) nicht bezweifelt werden. Ebensowenig aber kann bezweifelt werden, daß dieses Wissen durch und durch empirisch ist, und per se nicht den geringsten transzendentalen Charakter hat.

In diesem Fällen handelt es sich niemals um spirituelle Antizipation, sonder um ein Ablesen objektiver Daten an sich selbst und der Umwelt, die auf das Ende in einem ausschließlich faktischen Sinn hinweisen.

Noch einmal: der Tod ist kein Erlebnis. Wir können also des gestorbenen Dus nicht transzendental inne werden, so wie wir des lebendigen Dus uns transzendental unmittelbar versichern konnten. Denn jemanden in einem gemeinsamen Sinnerlebnis begegnen, heißt ja, ihn als lebendig anerkennen. Es ist eine strenge Tautologie, daß eine solche Begegnung nur mit Lebendigem erfolgen kann. Tod auf der anderen Seite ist äquivalent mit dem Abbruch der Konnektion zwischen Ich und Du. Und zwar nicht nur zwischen einem lebendigen Ich und totem Du, sondern in dem viel radikaleren Sinn: zwischen Ich und Du überhaupt. "Es halten die Toten keinerlei Gemeinschaft untereinander, sie haben einander vergessen – "[187] Der Vorsprung des Todes ist ein absoluter und dadurch, daß das Ich dem Du nachstirbt, kann es das letztere nicht einholen.

Aus allem folgt, daß, obwohl wir aus der transzendentalen Erfahrung der Gemeinsamkeit und Einheit des Sinnerlebnisses zwischen Ich und Du auf die objektive Existenz des konkret individuellen Du schließen, der analoge Schluß aus dem Abbruch der transzendentalen Beziehung auf den objektiven Tod des individuellen Du ein höchst fragwürdiger bleiben muß. Aus der Tatsache, daß auf den Anruf keine Antwort erfolgt, zu schließen, daß der Angerufene nicht mehr ist, das ist mehr als bedenklich. Der Tod des Du ist nur gewiß als transzendentaler

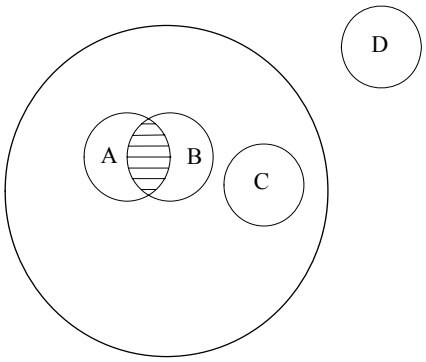
187 Hermann Broch, *Der Tod des Vergil*, New York 1945. S.163.

studienTEXT --- version aug.´09

Hiatus. Daß die erwartete Antwort auf den Anruf ausbleibt, bestätigt nur, daß das angesprochene Du von der transzendentalen Basis, auf der sich mein Erlebnis vollzieht, abgetreten ist. Das allein ist sicher und nicht mehr. Dieser "Tod" des Anderen gibt mir keine Auskunft über das Du, sondern nur eine rückweisende Auskunft über mich selbst, indem er mich belehrt, wo die transzendentalen Grenzen der Erlebniskapazität des Ichseins abgesteckt sind.

Diese Belehrung besagt, daß die transzendentale Grenze von Bewußtsein überhaupt nicht mit der Grenze zwischen Subjekt und Objekt zusammenfällt und sie äußert sich in der penetranten und äußerst bedrohlichen Erfahrung, daß das individuelle Ich nicht Herr des Bewußtseins überhaupt ist. Die Tatsache, daß sich der Tote meinem Anruf entzogen hat, heißt nicht, daß er aus dem Bewußtsein überhaupt ausgeschieden ist. Es bedeutet nur, daß er die subjektive Seite dieses transzendentalen Erlebnispotentials verlassen hat. Der volle transzendentale Bereich umfaßt aber Subjekt sowohl wie Objekt. Soweit wir wissen, hat sich der Tote nur ins Objekt zurückgezogen. Er mag deshalb immer noch im transzendentalen Raum von Bewußtsein überhaupt sein. Ob das so ist oder nicht, darüber (gibt) das Faktum des Todes prinzipiell keine Auskunft. Der Tod kann von dem Lebenden aus nur negativ als die Grenze der Begegnungsmöglichkeit von Seelen verstanden werden. Denn die Seele als Subjekt ist nur Erinnerung, alles was sie besitzt, ist nur Vergangenheit. Die Seele als Objekt aber ist Entäußerung. Sie hat deshalb nur Zukunft. Darum warten die Toten auf das Jüngste Gericht, während die Blicke der Lebenden auf das Paradies, aus dem sie einst vertrieben wurden, zurückgewandt sind.

Da die in einer Metaphysik des Todes maßgeblichen strukturellen Relationen adäquat nur in einer dreiwertigen Logik[188] dargestellt werden können, und eine solche an dieser Stelle nicht zur Verfügung steht, wollen wir uns mit einem einfachen Schema behelfen, um das bisher Gesagte zu erläutern:



Der große Kreis soll in dieser Zeichnung den Umfang vom transzendentalen Bewußtsein überhaupt darstellen. "A" und "B" sind dann zwei Iche, die in Kommunikation miteinander stehen und von denen jedes das andere als lebend betrachtet. Sie repräsentieren also generell das Ich-Du Verhältnis. Das schattierte Feld gibt den ihnen gemeinsamen Ausschnitt aus dem Bereich von Bewußtsein überhaupt an. Soweit "C" und "D" in Frage kommen, ist die Kommunikation mit "A" und "B" nicht existent. "C" und "D" also sind aus dem Ich-Du Verhältnis ausgeschlossen. Relativ zu den beiden in subjektivem Kontakt stehenden Ichen sind sie beide "tot". Wesentlich ist nun, daß für ein sterbendes Ich von dem Ich-Du Verhältnis aus grundsätzlich nicht festgestellt werden kann, ob jenes dritte Ich durch den Tod auf Platz "C"

188 Es sei auch an dieser Stelle ausdrücklich betont, daß eine echte dreiwertige Logik nicht durch einen Zwischenwert zwischen "wahr" und "falsch" vertreten werden kann. Systeme mit einem oder mehr Werten zwischen "wahr" und "falsch" liefern keine theoretischen Leerformen für metaphysische Einsichten. Sie produzieren zur Denkschemata für Wahrscheinlichkeitsbeziehungen.

studienTEXT --- version aug.´09

oder "D" verwiesen wird. Auf dem Platz "C" ist es "für uns" gestorben, aber "lebt im Jenseits weiter". In "D" hingegen ist mit dem Tode "alles aus". Nicht nur das empirische durch "A" und "B" repräsentierte Bewußtseinsfeld ist verlassen, sondern der viel weitere transzendentale Umfang von Subjektivität überhaupt. Relativ zu "A" und "B" ist "C" nur "objektiv-tot", wogegen "D" auch als "subjektiv-tot" angesehen werden muß. Oder in anderer Terminologie: "C" ist zwar "für uns" tot, aber es lebt "für sich", während "D" dagegen "an-und-für-sich" tot ist.

Was wesentlich ist, und worauf es hier präzis ankommt, ist die unbezweifelbare Tatsache, daß aus dem Erlebnisbereich des empirischen Ich-Du Verhältnisses sich nicht das geringste Datum ableiten läßt, ob das Sterben für den Menschen den Übergang in den Zustand "C" oder "D" bedeutet. Ein Wissen darüber wäre nur dann möglich, wenn der "A"+"B" Bereich genau mit dem Umfang des transzendentalen Bewußtseins überhaupt zusammenfiele. In diesem (erlebnismäßig nie realisierbaren Fall) wäre die Frage dahin entschieden, daß Sterben den Übergang in den Zustand von "D" bedeuten würde.

Dieser prinzipiellen Ungewißheit gegenüber dem Problem des Todes wird in der primitiven Kultur dadurch begegnet, daß man annimmt, daß es Intensitätsgrade des Sterbens gibt. Es ist dies ein Ausweg der metaphysischen Reflexion, die dem späteren zweiwertigen Bewußtsein ganz unmöglich ist. Für das letztere gibt es auf seiner strikt antithetischen Erlebnisbasis nur eine totale Disjunktion zwischen Leben und Tod. Überall dort aber, wo noch einwertige Bewußtseinszustände, die in Tod und Leben keine sich gegenseitig ausschließenden Existenzzustände sehen, das menschliche Leben dominieren, macht man in der einen oder anderen Weise einen Unterschied zwischen einem relativen und einem endgültigen Tode. Da erste Sterben des Menschen ist nur selten definitiv. Und will man es endgültig machen, so sind gewöhnlich besondere Prozeduren der Überlebenden dazu nötig. So z.B. das Zerschmettern der Schädel und Armknochen am Schluß der Bestattungszeremonie, wie es von australischen Stämmen geübt wird.[189] Wenn also nicht besondere Umstände vorliegen, die das ausschließen, wird mit erstaunlicher Häufigkeit angenommen, daß der erste Tod den Gestorbenen von den Lebenden nicht endgültig entfernt. Diese besonderen Umstände können vielerlei sein, so existiert z.B. an bestimmten Stellen in Afrika der Glaube, daß eine Seele, die in einer Frau gewohnt hat, gleich endgültig stirbt. In anderen Gegenden wird die Demarkationslinie zwischen Häuptlingen und Zauberei auf der einen und dem gewöhnlichen Volk auf der anderen Seite gezogen.

Den stärksten Ausdruck aber für den Glauben an einem prinzipiellen Unterschied zwischen vorläufigem und endgültigen Tod ist die in der primitiven Kultur außerordentlich weitverbreitete Überlieferung, daß alle Menschen ursprünglich nur relativ sterben sollten, daß aber durch den Einfluß eines bösen Wesens daraus schließlich ein endgültiger Tod geworden sei. Bei den Armenier hat sich bis in die Gegenwart der Glaube erhalten, das mit dem ersten Donnerschlag des neuen Jahres alle im Vorjahr gestorbenen Seelen endgültig vernichtet werden.[190] Auch kann es keinen Zweifel unterliegen, daß die höheren Religionen dieses Motiv in ihrer Weise verwendet haben. Die Rückkehr Quetzalcóatls aus der Totenwelt und die Auferstehung Christi setzen die Idee eines relativen Todes ganz unbedingt voraus und der entscheidende Moment der Wiederaufnahme des seelischen Kontaktes zwischen der lebenden individuellen Seele und der anderen, die relativ gestorben war, wird im Johannesevangelium in einer unser Herz anrührenden Weise geschildert. Es ist wert, diese Szene, in der Maria Magdalene das Grab des Gestorbenen besucht, hier mit den eigenen Worten des Evangelisten zu wiederholen:[191]

---

189 Vrgl. B. Spencer and F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London 1899. p. 531, 540

190 Fritz Graebner, A.a.O., S. 52.

191 Ev. Johannes, 20, 11-17.

studienTEXT --- version aug.´09

> Maria aber stand vor dem Grabe, und weinte draußen. Als sie nun weinte, guckte sie in das Grab, und siehet zween Engel in weißen Kleidern sitzen, einen zu den Häupten und den anderen zu den Füßen, da sie den Leichnam Jesu hingelegt hatten.
>
> Und dieselbigen sprachen zu ihr: Weib, was weinst du? Sie spricht zu ihnen: Sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.
>
> Und als sie das sagte, wandte sie sich zurück, und siehet Jesus stehen, und weiß nicht, daß es Jesus ist.
>
> Spricht Jesus zu ihr: Weib, was weinst du? Wen suchest du? Sie meinet, es sei der Gärtner, und spricht zu ihm: Herr, hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo hast du ihn hingelegt? so will ich ihn holen.
>
> Spricht Jesus zu ihr: Maria! Da wandte sie sich um, und spricht zu ihm: Rabbuni, das heißet: Meister.

In dieser Stelle finden wir alles. Den Schmerz über den Abbruch des seelischen Kontaktes. Die Desorientierung dem im Tod verschwundenen Du gegenüber (Jesus wird für den Gärtner gehalten) und schließlich den Anruf der Liebe: Maria!, den die aus der Blindheit des Schmerzes zurückkehrende Seele antwortet: Rabbuni.

Das ursprüngliche primitive Motiv des relativen Todes ist auch hier erhalten. Aber es ist in dem zweiwertigen Bewußtsein der höheren Kultur auf eine dem primitiven Erleben unfaßliche Weise absolut gemacht worden. Man lese einmal, um den Unterschied wahrzunehmen, Geschichten von Revenants, wie sie in der Folklore dargestellt werden. In diesen Erzählungen verkehren der Lebende und der zurückgekehrte Tote ausnahmslos miteinander auf gleichen existentiellen Fuße.[192] Das ist Weltanschauung des primitiven Bewußtseins, dessen Einwertigkeit es unmöglich macht, einen metaphysischen (d.h. absoluten) Unterschied zwischen Tod und Leben anzuerkennen. Dies ändert sich radikal auf der nächsten historischen Stufe. Ein interessanter Beleg dafür ist eine in die Grimmsche Sammlung aufgenommene Erzählung, die eine interessante Mischung primitiver und höherer spiritueller Elemente enthält. Es ist dies die Legende von der himmlischen Hochzeit, in der ein armer Bauernjunge dem Jesusknaben in der Kirche täglich die Hälfte seines Essen bringt. Das Bild nimmt die Speise auch an und wird "dick und stark" davon. Aber das schließliche Resultat dieser Beziehung zwischen Kind und Divinität ist, daß das Kind stirbt und zur "ewigen Hochzeit" in den Himmel kommt.[193] Dieser Schluß ist ganz unprimitiv und Ausdruck der höheren Religion eines zweiwertigen Bewußtseins. Er besagt, man kann nicht in existentieller Kommunikation mit dem Jenseitigen stehen und zugleich hier weiter leben. Diese Legende ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie ein primitives Bewußtseinsmotiv zum bloßen Material wird, in dem sich jetzt eine höhere religiöse Erfahrung Ausdruck gibt.

In der oben zitierten Maria Magdalena Episode manifestiert sich die gleiche metaphysische Haltung. Der Bericht führt nämlich nach Marias Ausruf des Wiedererkennens mit dem Worte Jesus' fort: "Rühre mich nicht an; denn ich bin noch nicht aufgefahren zu unserem Vater." D.h. auch, in dem wiedererstandenen Christus ist das Faktum des Todes nicht aufgehoben und steht trennend zwischen der lebenden und der gestorbenen Seele. Die Kommunikation ist nur auf transzendentaler Basis in Anruf und Antwort möglich, nicht aber in einer existentiellen Gemeinsamkeit, die durch das "Anrühren" hergestellt werden soll.

Es wird gut sein, sich die hier implizierte spirituelle Situation in unserem Schema (S. xy) deutlich zu machen. Der Tod Christi bedeutet, daß der Heiland aus dem empirischen Ich-Du

---

192 Als ein Beispiel unter zahllosen ähnlichen wollen wir das Grimmsche Märchen vom Machandelbaum erwähnen. Am Ende der Geschichte kehrt das gemordete Kind zurück, und die Erzählung endet mit den Worten "... um wöören all der so recht vergnöögt un güngen in dat Huus by Disch un eeten." (Zitiert nach: *Die Märchen der Brüder Grimm*, I. Leipzig 1910, Insel Verlag, S. 215.) Was wesentlich ist, ist, daß auf diesem Bewußtseinsniveau der Tod keinen existentiellen Abstand schafft. Die Lebenden und der Totgewesene sitzen gemeinsam zum Mahle nieder.

193 A.a.O. Bd.2. S. 401-403.

studienTEXT --- version aug.´09

Verhältnis, daß er als Jesus von Nazareth mit seinen Zeitgenossen gehabt hat, herausgetreten ist. Als der gestorbene hat er sich von "A"+"B" distanziert und nimmt jetzt Platz "C" ein. Seine Auferstehung aber darf nun nicht so verstanden werden, daß "C" sich jetzt "A"+"B" nähert und auf diese Weise den Kontakt re-etabliert. Geschähe das, so träte nach der Auferstehung eine Wiederaufnahme an empirisch existentieller Gemeinsamkeit von neuem ein und das Verbot des Nichtanrührens wäre gegenstandslos. Der Kontakt des Wiederauferstandenen mit Maria Magdalena ist vielmehr so zu verstehen, daß das Ereignis der Auferstehung von den Toten bedeutet, daß "C" solange wächst, bis er mit dem Umfang des transzendentalen Bewußtseins identisch ist. Damit ist mehr als bloße Berührung in "A"+"B" hergestellt. Denn letztere werden von dem abgeschiedenen und zurückgekehrten Bewußtsein umschlossen. Eine solche Relation präjudiziert auch nicht den Fall des ungläubigen Thomas, der seine Finger in die Seite Jesus' legen muß, um glauben zu können. Derselbe ahnt nicht, daß sein Zweifel ihn betrügt, weil er nicht den alten, sondern einen "verklärten" Leib berührt. Deshalb macht ihn sein "empirisch" bestätigter Glaube auch nicht selig. Kommt doch eine Bestätigung aus einem sinnlichen Irrtum. Denn "selig sind, die nicht sehen, und doch glauben."

Wir haben bemerkt, daß die Auferstehung Jesu nicht in dem Sinne verstanden werden darf, daß ein aus dem empirischen Ich-Du Verhältnis durch den Tod ausgeschiedenes Ich als solches wieder in diese Relation zurücktritt. Das Sterben, von dem hier die Rede ist, ist unwiderrufbar (ganz im Gegensatz zu der Idee des Sterbens im Märchen vom Machandelbaum) und der individuelle Geist kann nicht mehr zurückkehren. Weshalb auch Quetzalcóatl, nachdem er aus der Totenwelt zurückgekommen ist, entweder über das Meer nach Osten gesegelt oder in Gestalt eines Vogels ins Land der Morgensonne geflogen ist Denn auf dem Boden, wo er als Mensch gewandelt ist, kann er nicht bleiben. In der abstrakten Denkweise unseres erläuternden Schemas: die Auferstehung geschieht nicht dadurch, daß "C" in derselben Weise, wie es sich losgelöst hat, den individuellen Kontakt mit "A"+"B" wiederherstellt. Daß dies nicht der Fall ist, lesen wir bei Lukas, der berichtet, daß die Jünger sich erst vor dem Auferstandenen fürchteten und "meinten, sie sähen einen Geist."[194] Also ein Gespenst! Das er kein Revenant ist, beweist ihnen Christus aber, wenn sie ihm Speise vorlegen. "Und er nahm's und aß vor ihnen", bemerkt Lukas kurz.

Es ist wichtig, um die metaphysische Symbolik dieser Szene adäquat zu würdigen, daß der Text nicht sagt: er aß mit ihnen.[195] Die Evangelientexte sind in diesem Punkt ganz unmißverständlich. Das letzte Abendmahl war vor der Kreuzigung. Nach der Auferstehung, bei den Jüngern in Emmaus, nimmt er das Brot, dankt, bricht es und gibt es den Bestürzten, die ihn an dieser Geste wiedererkennen. Dann verschwindet er. Der spirituelle Kontakt, der hier gemacht wird, geschieht durch jenen seelischen Kontakt, den wir bei Plato als "xxx" kennengelernt haben. Der Herr teilt das Abendmahl nicht mit ihnen, aber er vollzieht das Ritual, in dem sie sich an das letzte Abendmahl von Gethsemane erinnern. In anderen Worten: Der existentielle Kontakt wird nicht neu gemacht, aber er wird "erinnert" und damit in seiner Transzendentalität begriffen. Derselbe transzendentale Abstand ist in dem Bericht sichtbar, wo der Auferstandene bei einem Mahl der Jünger zugegen ist. Es ist anläßlich des Fischzuges am See Tiberias, bei dem Petrus zu seiner künftigen Bestimmung berufen wird. Jesus ist gegenwärtig, aber niemand "wagte ihn zu fragen." Er nimmt dann das Brot und die Fische und gibt es ihnen. Und in diesem Akt geschieht es wieder, "daß Jesus offenbart ward seinen Jüngern, nachdem er von den Toten auferstanden war."[196] Also auch hier vollzieht sich die Begegnung im metaphysischen Schema der Erinnerung. Die Jünger essen in der innergewordenen Gegenwart Christi. –

---

194 Lukas 24, 37.

195 Das griechische Original sagt an dieser Stelle: xxxx

196 Ev. Joh. 21, 12 und 14.

studienTEXT --- version aug.´09

Wir benötigen diese flüchtigen Streiflichter auf die Metaphysik des Todes, um die zweite Wiederholung der Seele in ihrer eigentümlichen transzendentalen Bedeutung zu verstehen. Diese zweite Wiederholung ereignet sich, weil sie aus einer urphänomenalen Grundsituation von Bewußtsein überhaupt erfolgt, in jeder menschlichen Kultur. Sie ist aber in ihrer positiven Gestalt in der primitiven Kultur grundverschieden von der Form, in der sie schließlich in der höheren Geschichte historische Realität annimmt. Beiden Varianten menschlicher Kultur, der primitiven sowohl wie der darauf folgenden nächsten Stufe, ist somit das Urproblem gemein, das im Bewußtsein zu seinen Schöpfungen in Selbst-wiederholungen antreibt. Nur die Lösungen sind verschieden. Auf der höheren Stufe haben sie umfassendere und tiefer ins Objektive gehende Konsequenzen als auf der niederen. Das originale Bewußtseinsthema aber ist dasselbe. Es ist das Problem des Todes, den der Mensch in der Reflexion begegnet und das in der zweiten Epoche in der lebstreflexion in einer mächtigeren Dimension wiederkehrt.

Spenglers Geschichtsmetaphysik erreicht dort ihre größte Tiefe, wo sie darauf hinweist, daß alle menschliche Geschichte damit beginnt, daß das reflektierende Bewußtsein dem Tode begegnet. Das Tier versteht den Tod nicht. "Erst mit dem reinen Verstehen, das sich durch die Sprache vom Wachsein des Auges abgelöst hat, taucht für den Menschen der Tod rings in der Lichtwelt als das große Rätsel auf. ... Erst jetzt wird die Weltangst des Tieres zur menschlichen Angst vor dem Tode und diese ist es, welche die Liebe zwischen Mann und Weib, das Verhältnis der Mutter zum Sohn, die Reihe der Ahnen bis zu den Enkeln herab und darüber hinaus die Familie, das Volk und zuletzt die Geschichte des Menschen überhaupt als Fragen und Tatsachen des Schicksals von unermeßlicher Tiefe entstehen läßt. An dem Tod, den jeder zum Licht geborene Mensch erleiden muß, knüpfen sich die Ideen von Schuld und Strafe, vom Dasein als einer Buße, von einem neuen Leben jenseits der belichteten Welt und von einer Erlösung, die aller Todesangst ein Ende macht. Erst aus der Erkenntnis des Todes stammt das, was wir Menschen im Unterschiede von den Tieren als Weltanschauung besitzen."[197]

Die grundsätzliche Art und Weise, in der der Mensch aus der natürlichen Todeserfahrung in die Geschichte als dem Prozeß einer vermeintlichen (oder wirklichen) Erlösung von dieser Angst flüchtet, läßt sich in einer äußerst einfachen Ausgangsformel begreifen. Das erste menschliche Verstehen begegnet in seinen niedersten kategorialen Formen dem Tode in der Welt als einem natürlichen Vorgang, dem alles Leben unterliegt. Also auch das eigene natürliche Ich! In ihm fühlt sich die Reflexion in ihrer eigensten Existenz bedroht ... , weshalb sie dem entsprechend handelt und sich im Objektiven wiederholt. Besitzt doch alle Objektivität eine ontologische Dauerhaftigkeit, die von der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit alles bloß Subjektiven vorteilhaft absticht. Man sucht sich also die Unsterblichkeit, deren man im Ich nicht habhaft werden kann, in der Beständigkeit des Objekts zu sichern.

Das Resultat dieser Sichselbstwiederholung eines sehr naiven und sich unmittelbar reflektierenden Bewußtseins ist das, was wir heute primitive Kultur nennen. Aber dieses Bewußtsein ist, wie wir schon oft betont haben, einwertig. D.h. es kann sich nicht selbst von der Welt distanzieren. In andern Worten: Es macht nicht die Erfahrung, daß es sich selbst in seinen Schöpfungen wiederholt, weshalb es auf seine erste Wiederholung auch keine zweite folgen lassen kann. Das in der Geschichte so oft gehörte: "sie wissen nicht, was sie tun", ist in seinem grundsätzlichen Sinn besonders auf die Individuen des primitiven Kulturkreises anwendbar.

Die penetranteste Form der ersten Wiederholung, die der Mensch dieser Kulturepoche vollzieht, manifestiert sich in seinem Geister- und Gespensterglauben. Hier aber geschieht folgendes: In keine Selbstwiederholung, die das menschliche Ich in der Realität je vollziehen kann, geht die sich ins Objektive projizierende Subjektivität restlos ein. Was niemals in das faktische Sein hinübergehen kann, ist die lebendige Spontaneität, die diesem aus der Angst

---

197 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes II*, S. 19f.

studienTEXT --- version aug.´09

geborenem Versuch gemacht hat, sich in dem zweiten in eigener Freiheit wiederholten Ich, von dem drohenden Schatten eines unausweichlichen Todes zu befreien. Das intendierte Ziel wird also nicht erreicht. Freilich solange die schöpferische Subjektivität an ihrer eigenen Wiederholung arbeitet und sich also wenigsten prozessual mit der Objektivität, an der sie wirkt, identifiziert, erscheint ihr Gegenbild im Sein als der unsterbliche Gott und der Tod scheint in demselben "in der Tat" überwunden. Ist einmal diese Schöpfung vollbracht und zieht sich die lebendige Subjektivität, weil nichts mehr zu tun bleibt, aus ihr zurück, dann erfährt das Bewußtsein, – ohne wirklich zu wissen, was ihm in dieser Erfahrung begegnet – die absolute Distanz zwischen seiner lebendigen Spontaneität und der Pseudosubjektivität, die es aus seiner eigenen Wiederholung angrinst. Der unsterbliche Gott wird zum Dämon und Gespenst, und die sich aus dem geschaffenen Bilde in dem Schöpfer zurückziehende Subjektivität wird als ein objektives Abfließen des Lebens aus Göttern, Dämonen und Gespenstern erlebt.

Die Götterdämmerung ist ein erschreckendes Ereignis, in dem alles um den Menschen herum zusammenbricht. Und das Jenseits ist eine fürchterliche Wiederholung des Diesseits, von dessen Drohung man sich vergeblich zu befreien sucht. Denn auch die Toten sterben im Jenseits ein zweites und ein drittes Mal bis endlich der Tod seinen endgültigen Sieg errungen hat. Daher auch der Neid und das bösartige Ressentiment der Geister gegenüber dem Menschen. Sie sind dem endgültigen Tode schon soviel näher als er. Und umgekehrt kann man sie nur dadurch zurück und dem menschlichen Bereich wieder näher bringen, daß man ihnen von der einst entzogen lebendigen Subjektivität von neuem etwas leiht. Deshalb läßt Odysseus die Seelen der Verstorbenen im Hades von frisch vergossenen Blute trinken, um sie vorübergehend auf die Ebene des Ich-Du Kontaktes zurückzubringen. Aber nichts, schlechthin nichts kann den Prozeß des unwiderruflichen Absinkens alles Lebens in die tote Objektivität endgültig reservieren, wie das Beispiel Orpheus lehrt, der die tote Euridice bis fast ans Licht zurückbringt. Aber im letzten entscheidenden Moment versagt der Wille, und die Geliebte sinkt ins Totenreich zurück. Die absolute Identifikation des lebendigen Subjekts (Orpheus) mit dem toten Objekt (Euridice), die den Tod überwunden hätte, ist nicht gelungen. Dies ist in der griechischen Sage in einer in ihrer Präzision nicht zu übertreffenden Symbolik dargestellt. Die Rückkehr der Geliebten an die Oberwelt ist an die Bedingung geknüpft, daß Orpheus sich nicht nach ihr umdrehen und sie ansehen darf. Er fühlt wohl ihre Gegenwart "im Rücken". D.h. sie ist im inneren Subjekt seines eigenen Erlebens und solange sie dort ist, geht seine Subjektivität, die nichts als der Wille ist, sie zurückzubringen, vollkommen im Objekte auf. In anderen Worten: Er wiederholt sich ohne subjektiven Restbestand und Überschuß ganz in seinem Anderen. Sobald er sich aber umdreht, und sie mit seinen Augen erblickt, wird die Geliebte zum distanzierten Gegenstand, von dem die eigene Subjektivität jetzt geschieden ist. Die Wiederholung ist nicht gelungen und die Wiederholte, aus der jetzt die durch den Willen vorher hineingeworfene lebendige Subjektivität wiederabfließt, weicht unwiderruflich in den Hades zurück. –

Interpretieren wir die hier zugrundeliegenden Erlebnis- und Denkweisen im Lichte unseres Schemas (S. xy), so läßt sich dann folgendes sagen: Jede Kultur ist eine aus der unmittelbaren Todeserfahrung hervorgetriebene Verdopplung eines Seelentums in der realen Welt. In dieser Wiederholung glaubt man in der objektiven Dimension dem Schicksal des Sterbens, dem man sich im subjektiven Bereich nicht entziehen kann, endgültig ausweichen zu können. Dieser Versuch gelingt aber nicht, weil sich das Ich nur teilweise auf das Nicht-Ich in historischen Prozessen abbilden läßt. Was erreicht wird, ist das genaue Gegenteil des Erstrebten. Das vorher einfache und unmittelbare Todesproblem wird nur intensiviert und verdoppelt sich in diesem Wiederholungsvorgang selbst. Das subjektive Ich stirbt weiter, weil seine eigentliche, sich nur als schöpferische Tätigkeit manifestierende innere Subjektivität überhaupt nicht zur Objektivierung, d.h. zur permanenten Existenz gekommen ist. Und die objektive (partielle) Wiederholung des Ichs in der Welt ist zum Sterben verurteilt, weil ihm jener Funke der sich selbst weitertreibenden Tätigkeit fehlt, durch die allein das objektiv gewordene, sich in der

studienTEXT --- version aug.´09

Zeit und gegen alle Zeit behaupten kann. Die sich in kulturellen Schöpfungen entäußernde Subjektivität beharrt also nicht in ihren Projektionen, sondern fließt unaufhaltsam weiter ab. Dies äußert sich deutlich in der primitiven Auffassung des Todes, die abgesehen von metaphysisch unwesentlichen Varianten, überall auf diesem historischen Niveau vertreten ist. Die unmittelbare Erfahrung des Todes liefert nur die durch "C" indizierte Situation. Die Reflexion kann aber bei dieser Auffassung nicht stehen bleiben, weshalb sich das Todesphänomen unweigerlich im interpretativen Bewußtsein von "C" nach "D" verschiebt. Es ist unwesentlich, ob das sofort in einem zweiten Tod geschieht, oder ob zwischen "C" und "D" noch weitere Todesstufen eingeschaltet werden. Die primitive Lebens- und Bewußtseinsbasis impliziert beide Auffassungen. Die Reflexion aber ist nie beendet, bevor "D" erreicht ist. Niemand, der noch ein echt primitives Ich besitzt, kann deshalb ernsthaft an die Unsterblichkeit der Seele glauben. Denn alles stirbt, auch die Götter. –

Wenn Spengler generell recht hat, daß alle menschliche Geschichte aus jenem fundamentalen Erlebnis stammt, das wir vor dem Tier voraushaben, und dem wir als Verstehen des Sterbens (nicht des Todes) zu begegnen gezwungen sind, dann stammt sicherlich alle höhere Kultur aus der transzendental wiederholten Sterbeerfahrung. Bei dem Durchgang durch die primitive Geschichte erlebt das menschliche Bewußtsein nämlich, daß diese Form der historischen Existenz den Tod nicht beseitigt, sondern ihn verdoppelt. Ist man vorerst nur einmal gestorben, so begegnet man dem Ende jetzt zweimal, erst hier und dann wieder im Jenseits. Dies bedeutet eine unerträgliche Intensivierung des Todesproblems, der man sich nur noch in intensiveren Formen der Geschichte erwehren kann.

Überdies steht jetzt eine seelische Möglichkeit offen, dessen sich der primitive Mensch nicht bedienen konnte. Man besitzt von nun an in einem zweiwertigen Bewußtsein eine stärkere Waffe gegen den Tod und kann das unvermeidliche Schicksal deshalb etwas länger hinausstemmen. Ein einwertiges Bewußtsein erlaubt nur eine einmalige Wiederholung seiner selbst in der Realität. Und wenn dieselbe (wie ihr vorkoordiniert ist) ihren metaphysischen Zweck verfehlt, dann bleibt dem Ich nichts übrig, als ohnmächtig zu zusehen, wie sich seine Ängste und Schmerzen in der Welt verdoppeln. Das Tier stirbt nur einmal: in seinem Körper. Aber es gehört zum Schicksal des Menschen, zweimal zu sterben: einmal im Körper und das andere Mal im Bewußtsein. (Daher die kühne Idee im *mechanical brain*, ein Bewußtsein zu schaffen, das weder dem Schlaf noch dem Tode unterworfen ist.)

Auf der ersten Stufe der Geschichte aber kann der Mensch gegen die Gespenster und Geister, die er in der Verdopplung seines Lebens heraufbeschworen hat, nichts weiter tun. Er ist seinen eigenen Ängsten und dem Grauen, das in dem Bodensatz jeder menschlichen Seele lauert, ohne alle Bewußtseinsreserven ausgeliefert. Denn so er infolge der Einwertigkeit seiner Erlebniskapazität nicht auf die eigene Tätigkeit reflektieren und sich von den Resultaten seiner Bewußtseinsprozesse distanzieren kann, weiß er nicht, was er getan hat. Er ahnt nicht, daß das, was ihn mit der brutalen Übermacht aller Objektivität bedroht, nichts als eine Verdopplung seiner selbst ist.

Darum ist, wie die christliche Theologie sagt, das "Heidentum" der Furcht, dem Irrtum und dem Aberglauben unterworfen. Ein Urteil, das in einem bestimmten Sinn ganz zweifellos richtig ist. Freiheit im Übersinnlichen ist auf dieser Stufe noch nicht zu finden, weil infolge der metaphysischen Einwertigkeit des primitiven Bewußtseins, dasselbe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem "Übernatürlichen" erleben kann. Das Transzendente geht deshalb ganz ins Natürliche ein und wird mit ihm gleichgesetzt. Es hat darum auch an der Unfreiheit und Gebundenheit alles sinnlichen Lebens seinen gebührenden Anteil.

Diese transzendentale Gleichung von Natur und Übernatur ist es, wogegen alle hohe Religion, das Christentum, der esoterische Brahmanismus, der Buddhismus usw. kämpfen. Sie haben für ihre eigene Bewußtseinsstufe recht. Trotzdem aber klingt ihre Predigt gegen die "im

Nichtwissen Befindlichen", die "Ungläubigen" und die "Heiden" borniert, weil sie ihrerseits sich noch nicht zu der Höhe der Reflexion aufgeschwungen haben, auf der sie erkennen können, daß das, was der Primitive glaubt, die Wahrheit ist – in der einzig möglichen Form, in der sie für ein einwertiges Bewußtsein verfügbar ist. Diese Einsicht ist das erste Mal in der menschlichen Geistesgeschichte durch die Religionsphilosophie Hegels erreicht worden.

studienTEXT --- version aug.´09

Die Entwicklung des zweiwertigen Bewußtseins des Menschen repräsentiert, wie bereits ausgeführt, den folgenschweren Schritt von der ersten Stufe der menschlichen Geschichte zur nächsten. Es ist allerdings unmöglich, die Intensität der Veränderung des seelischen Klimas, welche die Addition einer neuen Bewußtseinsdimension mit sich gebracht hat, in irgend einer Hinsicht zu überschätzen. Das gesamte Universum gewinnt jetzt ein neues Gesicht, alle Dinge ändern ihre gestalt und von dem erst scheu in sich zurückweichenden Ich tun sich in ihrer Neuheit erschreckende Erlebnismöglichkeiten und Tiefenperspektiven auf, von denen die primitive Seele auch in ihren kühnsten Träumen nie etwas geahnt hat.

Während für das einwertige Bewußtsein nur die eine Welt existiert, in der alles, Subjektives und Objektives, Faktisches und Phantastisches, Handeln und Denken, Wirkliches und Unwirkliche, kontinuierlich und in zartesten Abschattierungen in einander übergeht, entdeckt das zweiwertige Erleben auf einmal, daß es sich von "der Welt" grundsätzlich unterscheidet und das "Ich" und "Welt" die Gegenpole einer unversöhnlichen und totalen Antithese darstellen. Es ist von äußerster Wichtigkeit einzusehen, daß dieser Gedanke eines der Welt gegenüber autonomen Ichs erst dort gefaßt werden konnte, wo eine gesonderte Erlebnisdimension (der zweite Wert) für ihn zur Verfügung stand. Denn die metaphysische Valenz eines jeden Bewußtseinsmotiv ist grundsätzlich von der Struktur der Reflexionsdimension abhängig, in der es auftritt.

Der Sinn einer zweiten Reflexionsdimension und eines neuen Bewußtseinswertes ist nämlich nicht, daß man Anderes erlebt, sondern das man dieselbe Gegenständlichkeit, die man früher auch erlebt hat anders erlebt! Auch der Primitive erlebt Totes und Lebendiges, Dinge und Personen. Aber die Einwertigkeit seiner Bewußtseinsstruktur zwingt ihn, alles in demselben Sinne zu erleben. Alle wahrgenommenen Unterschiede erschöpfen sich in ihrer eigenen Oberflächenbedeutung. Sie deuten auf nichts Tieferes, das "hinter" ihn liegt, hin.

Die Einführung einer neuen Reflexionsdimension, d.h. eines zweiten Bewußtseinswertes, aber hat zur Folge, daß der Mensch nicht nur alle seine Bewußtseinsinhalte in einem fundamentalen doppelten Sinne deuten kann, sondern daß er sie so deuten muß. Seine Erlebniskapazität ist von jetzt an prinzipiell doppeldeutig. Die dadurch produzierte immense Erweiterung seiner intellektuellen und emotionalen Realisationsmöglichkeiten aber bedeutet zugleich eine sehr bezeichnende und historisch relevante Beschränkung. Von jetzt ab ist es ihm unmöglich, sich in vollem Wachsein auf die existentielle Basis des Primitiven zurückzuversetzen. Aus diesem (dubiosen) Paradies ist er endgültig ausgetrieben.[198]

---

198 Nur zeitweilige und existentiell nicht verbindliche Reversionen zu primitiver Daseinsbefindlichkeit sind dann noch möglich. Eine solch Rückkehr in ein einwertiges Bewußtsein ist z.B. der Zustand, wenn jemand nachts mit übermüdetem Gehirn, überreizten Nerven und in isolierter Situation ein "gruseliges" Buch liest und "Es" plötzlich drohend in allen dunklen Ecken lauert und etwas unsagbar Grauenvolles sich vorzubereiten scheint. Nur mit dem Auge kann man es noch bannen. Der Blick ist nämlich das Bewußtseinsmittel, mit dem Distanz hergestellt und aufrecht erhalten werden kann. Mit Recht hat Spengler deshalb behauptet, daß die zweiwertige Logik – die Idee einer anderen kennt er nicht – eine Lichtlogik ist, die gesehene Beziehungen (Distanzen) herstellt.

Hier zeigt sich zum ersten Mal die tiefe spirituelle Ambivalenz des zweiwertigen Bewußtseins. Einerseits wird das, was vor der eigenen Geschichte liegt – das Dasein des Menschen im "Naturzustand", das jetzt nicht mehr als Geschichte empfunden wird – als "Paradies" empfunden und bewertet. Die absolute, durch keine distanzierende Reflexion gestörte Einheit des menschlichen Lebens mit der Welt wird auf einmal als ein "Ideal" empfunden (Rousseau). Andererseits aber erzeugt die Erfahrung, daß das Bewußtsein durch seine Genese unaufhörlich an die objektive Welt gebunden ist, das intensive Bedürfnis nach Erlösung von der Welt und der Befreiung aus der Tretmühle der menschliche Geschichte.

Deshalb sind alle großen Weltreligionen der regionalen Hochkulturen Erlösungsreligionen. Von dieser Idee einer transzendentalen Erlösung ist auch nicht ein Hauch in der Welt des primitiven Fühlens spürbar. Was das Christentum oder der Buddhismus unter Erlösung versteht, das setzt eine streng zweiwertiges Bewußtsein voraus. Nur ein Seelentum, das sich selbst als genau inversen Wert zur Welt empfindet, hat die Möglichkeit, die Welt von sich abzustoßen. Und nur ein Ich, das einem historischen Prozeß endgültig entwachsen ist, besitzt die Fähigkeit, Geschichte als zu dieser Welt gehörig zu verdammen und alle Hoffnung auf das Jüngste Gericht und eine geschichtstranszendente Ewigkeit zu setzen.

Aber weder Theologen, noch Priester oder Historiker haben bisher bemerkt, daß die weltlich-historische Existenz, die in den echten Erlösungsreligionen des zweiten Zeitalters verworfen wird, nicht geschichtliches Dasein überhaupt, sondern die vorangegangene primitive Geschichte ist. Zweifellos geht die Intention der Verwerfung weiter und ist ganz radikal. Aber um ein Lebensmotiv verwerfen zu können, muß es erst in Bewußtsein gehoben und dort zur Artikulierung gekommen sein. Der Primitive verwirft die Geschichte nicht. Er hat zwar welche, aber er weiß es nicht. Und um zu verwerfen, muß man wissen, was man verwirft.

Es ist äußerst wesentlich, daß in dem Sinn, in dem wir in diesem Buch von Geschichte sprechen[199], das primitive Individuum die erste menschliche Person ist, die Geschichte erlebt. Diesem Menschentyp geht also keine Geschichte voraus. Denn die "Geschichte", die ihm vorausgeht, würde sich thematisch an dem Problem des Umschlags von Organfunktion in Bewußtseinsfunktion orientieren. Über die "historische" Relation von Organismus und Bewußtsein wissen wir heute weder inhaltlich etwas, noch stehen uns auch nur abstrakt-theoretisch hermeneutische Kategorien zur Verfügung, diese ohne Zweifel an sich vorhandenen "geschichtlichen" Tatbestände wenigstens als zukünftige Denkaufgabe zu

199 Um beträchtliche Mißverständnisse zu vermeiden, empfiehlt es sich, hier ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß das von uns praktizierte Konzept von "Geschichte" keineswegs Geschichte überhaupt darstellt, sondern nur einen Spezialfall der letzteren. Der begrifflich engste diesen möglichen Spezialfälle ist der Spenglersche Geschichtsbegriff der regionalen Hochkulturen, der sich nur auf das Zeitalter bezieht, in dem wir gegenwärtig leben. Er liefert die Geschichte von Bewußtseinsprojektionen. Wir gehen einen Schritt weiter und behaupten, daß das menschliche Bewußtsein selbst eine Geschichte hat, in der es seine historische Erlebniskapazität in progressiven Reflexionsdimensionen erweitert. In diesem Sinn beginnt Geschichte ein Zeitalter vor der Spenglerschen Geschichte, die in unserer Zählung nun die zweite weltgeschichtliche Periode des Menschen ist. Dieser weitere Geschichtsbegriff, der eine Epoche vor Spengler ansetzt, gibt uns nun die Möglichkeit, von einer dritten Epoche nach der der regionalen Hochkulturen zu sprechen – was auf dem Boden der Spenglerschen Geschichtsphilosophie nicht möglich ist. Es sei hier ausdrücklich festgestellt, daß prinzipiell noch viel weitere und umfassendere Konzeptionen von Historie möglich sind. Etwa eine Geschichte des organischen Lebens, in der die Historie des Menschen die, vorläufig, letzte Epoche ist. Oder schließlich, um zu dem generellsten Geschichtsbegriff zu kommen, der, soweit wir bisher sehen, theoretisch möglich sein könnte, nämlich die Geschichte von Existenz überhaupt. Eine Betrachtungsweise, die dieses Ziel intendiert, liegt z.B. C.F. von Weizsäckers, *Geschichte der Natur* (Zürich 1948), zugrunde. Die fundamentalen "kritischen" Kategorien sind dort "Ordnung", "Wahrscheinlichkeit" und "Entropie". Wir können auf dieser weiten Basis aber heute noch keine echte Geschichtsschreibung produzieren. Geschichte verlangt ein kontinuierliches Subjekt der Geschichte. Dies aber bricht für unsere gegenwärtigen Verständniskategorien vor der Entstehung des menschliches Bewußtseins ab. Folglich können wir heute noch nicht weiter zurückgehen, als hier geschehen ist, und müssen mit der ersten Reflexionsdimension des Bewußtseins beginnen.

studienTEXT --- version aug.´09

formulieren. Wo Existenz ist, da kann man auch nach ihrem Sosein fragen. Wo man aber nicht mehr fragen kann, da ist auch keine Existenz. Deshalb ist es sinnvoll zu sagen, daß der Übergang von Organismus zum Bewußtsein für uns zwar als Naturfaktum vorhanden ist, daß er aber paradoxerweise für unser Bewußtsein "historisch" nicht existiert.

Noch viel weniger aber ist er für das primitive Bewußtsein (explizit oder implizit) vorhanden. Hier hat dieses Nichtvorhandensein im strengsten Sinn existentielle Bedeutung. D.h. diese Seele hat keine Vergangenheit als Seele. Das kann jedermann, der im Umgang mit hermeneutischen Kategorien einigermaßen geübt ist an der Direktheit der Bewußtseinsvorgänge, dort wo das primitive Stadium in Reinkultur vorhanden ist, deutlich ablesen. Vergangene Geschichte projiziert sich in den Raum der Seele immer als Vermittlung. Die Historie des primitiven Menschen aber ist der Prozeß, in dem sich zum ersten Mal Erlebnisgrundlagen für spätere erste Formen der subjektiven Selbst-Vermittlung im Bewußtsein absetzen. Vermittlung bedeutet wesentlich, daß das Selbst auf dem Wege durch einen Gegensatz, die Welt, zu sich zurückkehrt. Es ist evident, daß nur zweiwertiges Bewußtsein zu diesem Prozeß fähig ist. Nur ein solches hat Vermittlung und bestätigt damit, daß es eine vergangene Geschichte hat, in der es sich das Medium zu seiner Selbstvermittlung (den objektiven Erlebnischarakter der Welt) selbst hergestellt hat.

Das primitive Ich kann deshalb Geschichte gar nicht verwerfen[200], weil diese Verwerfung sich auf eine vorangehende Epoche, aus deren Verpflichtungen man hinausgewachsen ist, beziehen müßte. Es ist aber absurd zu denken, daß ein Bewußtsein seine eigene Epoche verwirft, denn damit verwirft es sich selbst. Das vernichtende Urteil also, das alle höheren Religionen über die Geschichte des Menschen fällen, bezieht sich daher auf die vorangehende Periode. Man weiß jetzt, daß man Geschichte hat, weil das eigene Dasein von einer Historie des Bewußtseins eingeleitet worden ist, an der man keinen Anteil mehr hat und die als etwas endgültig Abgeschlossenes hinter einem liegt. Und aus diesem Wissen heraus kann man verwerfen.

Was man aber nicht weiß, ist, daß man jene erledigte Geschichte mit Geschichte überhaupt identifiziert und damit in einem verzweifelten Sinn sich selbst verdammt. Dieses Ereignis ist unvermeidlich, und das Ich kann gar nicht anders. Denn um zu wissen, daß seine gegenwärtige Geschichte nicht die Geschichte ist, die es so radikal um das Heil seiner Seele willen in den Erlösungsreligionen verdammt, müßte es fähig sein, seine gegenwärtige Geschichte in dem selben Sinn als Objekt zu betrachten, wie die vergangene primitive. D.h. es müßte zwei Objekte besitzen. Eines, über das jenes negative Urteil ausgesprochen wird, und ein zweites, das von jenem Richterspruch ausgeschlossen ist. Aber nur die vergangene Geschichte ist in diesem Sinn Objekt und kognitives Thema für das stellungnehmende Ich. Relativ zu der Faktizität jener menschlichen Historie, von der man sich distanziert hat, aber bleibt die lebendige Geschichte, in der man selber steht, im eminenten Sinn Nicht-Objekt.

Damit scheint für den oberflächlichen Blick die eigene historische Existenzialität von diesem Verdammungsurteil ausgeschlossen, denn nur das Objekt (die geschichtliche Welt) soll ja verworfen werden, und nicht das Subjekt, das infolge des unerforschlichen Ratschlusses des Höchsten in diesem Gewebe verfangen ist. Die vorangegangene Geschichtsepoche ist für den Menschen der folgenden zweiwertigen Periode historischen Daseins in einem sehr tiefen Sinn ein bloßes, totes Objekt, das man hinter sich gelassen hat und an dem man keinen Teil mehr haben will, (zumal) als es die Eigenschaft dieses primitiven Zeitalters war, daß der Mensch (infolge der Einwertigkeit seines Bewußtseins) sich in ihm ohne Reserve mit dem Sein seiner Umwelt identifizierte.

---

200 Mythotisch ausgedrückt, darum war der Mensch glücklich und zufrieden im Paradies. Die primitive Existenz, mit der der Garten Eden hier deshalb verwechselt wird, weil beide vor der Erlebnisschwelle der gegenwärtigen Ich-Identität des Menschen liegen, hat keine historische Problematik. Also keinen Kampf.

studienTEXT --- version aug.´09

Zwar war es ein notwendiger Schritt, daß er sein eigenes Seelentum dadurch bestimmte und entwickelte, daß er es in die Welt projizierte. Aber die Einwertigkeit seines Bewußtseins erlaubt nur diesen einen Weg. Sie versagt dem Primitiven die Möglichkeit, daß er sich in einem zweiten Schritt aus der Welt zurücknimmt. Und dadurch sich selber in der Wiederholung bestätigt. Darum sind die Seelen der "Heiden" nach Auffassung der großen Erlösungsreligionen verloren, solange sie nicht die Botschaft empfangen und angenommen haben, daß es für das Selbst, das sich in der Welt gefangen hat, ein Weg zurückgibt.

Die Seele des Menschen, der der zweiten Epoche der Weltgeschichte angehört, hat diesen Weg zurückgefunden, in dem sie die spirituelle Existenzform des primitiven Daseins, in der das Individuum seine Seele in Geister, Gespenster und tote Gegenstände projiziert, hinter sich gelassen und sich auf eine neue historische Ebene geschwungen hat, die eine echte, in sich zurückgekehrte Innerlichkeit des Bewußtseins garantiert. Die Rückkehr des Bewußtseins aus einer historischen Existenzform des objektiven Geistes, geschieht also durch Verwerfung des metaphysischen Existenzprinzips, auf dem sich die betr. Epoche aufbaut. Dadurch wird die vorangegangene Periode zum bloßen Objekt und von da an gehört sie ganz dem "Fürst dieser Welt", der kommt, wenn der Logos gegangen ist.[201]

Diese Verwerfung einer historischen Daseinsdimension, die allen hohen Kulturen eigentümlich ist und durch die sie ihren höheren Rang bestätigen, enthält aber eine sehr interessante Dialektik. Das primitive Seelentum wird als Irrtum und Aberglaube verurteilt, weil es sich in seiner einwertigen Weltbefindlichkeit nicht selbst befreien kann. Die Befreiung ist das Heraustreten aus der eigenen Geschichte. Damit aber wendet sich das Verdammungsurteil auf den zurück, der es gefällt hat. Und es geschieht dies in eigentümlicher Weise. Mit der abwertenden Entscheidung über die erste historische Daseinsform des Menschen verwirft das Bewußtsein der regionalen Hochkulturen auch seine eigene Existenzialität. Denn was es dem Primitiven vorwirft, nämlich daß er sich (als individuelle Subjektivität) nicht aus seiner objektiven Projektion zurücknehmen kann, trifft in einem viel tieferen und weitergehenden Sinn auch ihn selbst. Zwar ist es wahr, das sein zweiwertiges Bewußtseinsschema ihm erlaubt, sich prinzipiell aus der Welt zurückzuholen und dem Individuum als solchem sind – bis an die Grenzen des Wahnsinns hin – darin keine Schranken gesetzt. Aber die allgemeine Wiederkehr des Menschen aus dieser zweiten Objektivität ist erst dann vollendet und gesichert, wenn auch der Mensch der zweiten Epoche der Weltgeschichte aus seiner ihm arteigenen historischen Dimension der regionalen Hochkulturen herausgetreten ist. Solange er in seiner Geschichte steht, hat er sich, relativ zu dem neuen geltenden Maßstäben der Transzendenz des Ichs, ebenso wenig befeit wie der Primitive. Und für seine Verwerfung des vergangenen Schicksal seiner Seele gilt das Bibelwort: ziehe am ersten den Balken aus deinem Auge; danach besiehe, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest.

Nichtsdestoweniger, die Verdammung der geschichtlichen Welt des Menschen in der Metaphysik jeder regionalen Hochkultur (eine Metaphysik, die bezeichnenderweise mit "zeitlosen" Begriffen arbeitet), ist eine innerliche Notwendigkeit, welcher der in der historischen Existenz stehende Mensch schlechterdings nicht entgehen kann. Geschichte ist überhaupt nur dadurch Geschichte und mehr als bloßer Naturverlauf, daß sie sich selbst transzendiert und in jedem ihrer Stadien auf bloß Intendiertes und Nicht-Erreichtes hinweist. Dieses Nicht-Ereichte ist aber – in striktem Gegensatz zu den Intuitionen des reinen Denkens – immer ein konkret Erreichbares. Was das primitive Leben intendiert, aber nicht vollbringt, die Unterwerfung der Natur unter die generelle Seinsthematik des Bewußtseins, wird auf der nächsten weltgeschichtlichen Stufe tatsächlich erreicht. Der Preis, der dafür bezahlt wird, ist der, daß die archaische Seele, wenn sie sich in ihrer einthematischen Reservenlosigkeit auf ihre

201 Ev. Joh. 14,30.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Umwelt wirft, von der letzteren vollständig verschlungen wird, und sich nur völlig desintegriert als namenlose Furcht oder als hoffnungsloses Gefühl des bedingungslos an die Natur Ausgeliefertseins aus dieser historischen Projektion zurückholen kann.

Dies ist die metaphysische Erfahrung, aus der sich die Zweiwertigkeit und die zweite Reflexionsdimension des Bewußtseins entwickelt. Denn es kommt etwas zurück. Beileibe nicht die bestimmte – einwertige – Seele, die sich in die Natur geworfen hat und sich dort selten als Geist oder als Gespenst erscheint. (Ein Gespenst ist das genaue Spiegelbild einer einwertigen Seele!) Käme die Seele selbst zurück, dann wäre geschichtlich gar nichts gewonnen. Denn dann käme auch dieselbe Einwertigkeit des Erlebens aus der Odyssee der Seele heim. Das, was wirklich diesen Reflexionskreis vollendet, ist das genaue Gegenteil. Es ist das Empfinden des Verlustes dieser Seele. Ein Verlust, gegen den man sich in Totem- und Tabu-Vorschriften und in ausgearbeiteter Ritualität zu schützen sucht. Die Subjektivität kehrt aber nicht in die Plastizität, die sie sich in der Außenwelt erworben und in der sie bestimmte positive Formen angenommen hat, zurück. Sie kommt vielmehr als bestimmungslose Furcht, die das Ich überwältigt, weil es sich in ihr nicht mehr selbst erkennt. Hegel hat ganz richtig und tief bemerkt, daß das Ich aus der Unmittelbarkeit des Seins sich nur als reine Negativität zurücknehmen kann. Es ist "vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit"[202], in der der positive Handlungscharakter des Bewußtseins mangels inhaltlicher Bestimmbarkeit sich nur als Ziellosigkeit, d.h. in leerer Emotionalität, äußern kann. Die primitive, auf dem Grunde der Sele jedes Menschen lauernde Furcht vor dem belebten Es, dem Gespenst, eine Furcht, die jederzeit bereit ist, in die desintegrierende Panik fassungslosen Grauens überzugehen, stammt aus der absoluten Ohnmacht des Ich, dem seiner eigener Wille entglitten ist uns als Objektivität, d.h. in radikaler und prinzipiell unbegreifbarer Fremdmotivation gegenüber tritt.

In diesem Grauen vor der lebendig gewordenen Objektivität, das aller primitiven Seelenverfassung eigentümlich ist, wird die vorerst ganz untheoretisch, aber mit tiefer Emotionalität beladene Erfahrung geboren, daß "ich" etwas anderes bin als die Welt. Denn, was die Welt auch sein mag, sie ist sicherlich nicht jene sich von der Welt abstoßende Negativität des Grauens. Ist diese transzendentale Erfahrung jedoch erst einmal in allen ihren Konsequenzen – speziell in ihren theoretischen Perspektiven – realisiert, dann ist das zweiwertige Bewußtsein samt seiner "aristotelischen" Logik geboren.

Aber dieses Bewußtsein vergißt niemals die Furcht und das Grauen einer entsetzlichen Gottesferne, aus dem heraus es geboren ist, und konstituiert sich deshalb endgültig als transzendentales Prinzip einer neuen Epoche der Weltgeschichte des Menschen, in dem es den Ursprung dieser Furcht verwirft. D.h. es verdammt die geschichtliche Stufe, die ihm vorausgeht. Wir haben bereits weiter oben bemerkt, daß in einem bestimmten Sinn die menschliche Seele keine Vergangenheit und nur Zukunft hat. Die primitive Form des Bewußtseins hat keine Antezedentien, weil mit ihm menschliches Selbstsein – in Antithese zu tierischen Bewußtseinsfunktionen[203] – überhaupt erst seinen Anfang nimmt. Das zweiwertige Bewußtsein aber hat keine Vergangenheit, insofern als es sich nicht zu ihr bekennt.[204]

Diese Verwerfung der voraufgehenden Geschichtsepoche, die sich existentiell als notwendig erweist, weil sich das Ich nur durch diesen selben Akt auf ein höheres Niveau der Geschichte

---

202 Hegel, III, S. 67.

203 Es ist ein unschätzbares Verdienst der Gehlenschen Anthropologie, auf die Sonderstellung des Menschen unter allen mit Bewußtsein begabten Organismen hingewiesen zu haben. Der Mensch ist kein besseres Tier, sondern dem ganzen Tierreich gegenüber etwas sui generis. Es gibt keine "geschichtliche" Entwicklung vom Tier zum Menschen. Es gibt nur – in einem weiterem Sinn von Geschichte, als dem, der hier geübt wird – eine historische Entwicklung vom Organismus überhaupt zur menschlichen Existenz. Vrgl. das einleitende Kapitel bei Gehlen: *Der Mensch als biologisches Sonderproblem*, A.a.O., S. 9-21.

204 In diesem Sinn behauptet Spengler, daß Geschichte erst mit den hohen Kulturen beginnt.

studienTEXT --- version aug.´09

aufschwingt, besitzt aber einen fatalen zweischneidigen Charakter. Das Verdammungsurteil gegen die archaische Kultur ergeht deshalb, weil sich die Seele aus ihr nicht als solche zurückholen läßt und hilflos ihren eigenen Naturdämonen und – Gewalten ausgeliefert bleibt. Das ist "Heidentum"[205] und erst in der Befreiung aus solcher historischer Existenz kehrt die Seele zu sich selbst zurück. Dieses Urteil aber ergeht in den Anfängen einer neuen historischen Geschichtsepoche, die sich ihrerseits noch nicht vollendet hat. Dadurch ergibt sich die folgende seelische Situation: Das neue historische Bewußtsein ist nicht in der Lage, sich selbst zu überzeugen, daß es in der eigenen Geschichte von dieser Verwerfung ausgeschlossen ist, denn insofern als seine eigene Geschichte noch nicht zu einem Abschluß gekommen ist, insoweit ist die Seele auf ihrem geschichtlichen Weg durch die Welt in der Tat noch nicht zurückgekehrt. Wird die Urteilsfällung aber, wie das in der theologischen Eschatologie allgemein geschieht, in jene ferne Zukunft projiziert, in welcher die eigene Geschichte als abgeschlossenes Ganzes in dem inneren Licht der urteilenden Reflexion ausgebreitet liegt, dann ist durch diese künftige Relation zwischen Subjekt und Geschichte die zu fällende Entscheidung bereits unwiderruflich präjudiziert. Denn eine historische Epoche, über die sich das reflektierende Subjekt erheben kann und die damit hinter die Entwicklung dieses Bewußtseins zurückbleibt, ist damit von der Seele verworfen. Nur solange ein Bewußtsein Subjekt einer historischen Entwicklung ist und sich mit derselben identifiziert, kann sie sie auch bejahen und als konkrete Realisation des Selbst anerkennen. Diese Anerkenntnis aber wird sofort entzogen, sobald dieser Identifikationsprozeß alle in den zur Verfügung stehenden Reflexionsdimensionen liegenden Identifikationsmöglichkeiten erschöpft hat.

Nun haben wir aber gesehen, daß dem zweiwertigen Bewußtsein der Epoche der regionalen Hochkulturen eine zusätzliche Reflexionsdimension zur Verfügung steht, die in der Erlebnisstruktur der primitiven Seele sich noch nicht geöffnet hat. Die Folgen dieses Umstandes sind für das zweite weltgeschichtliche Zeitalter ganz außerordentlich und gehen weit darüber hinaus, daß eine neue Bewußtseinsmatrix rein quantitativ zu den bisher realisierten Erlebnismöglichkeiten addiert wird. Denn jene Addition, die als solche unzweifelhaft stattfindet, wirkt auf den ihr historisch vorangehenden ersten Reflexionsbereich zurück, so daß von jetzt ab kein in diesem primordialen Bewußtseinsfeld auftretendes Erlebnis mehr den Geschmack und Sinnakzent primitiven Vorstellens und Fühlens haben kann.

Das ist eigentlich ganz selbstverständlich; Bewußtseinsinhalte, die in einem nur mit einem einzigen Reflexionsfeld begabten Ich auftreten, haben reflexive Definität. Sie können nicht in einer tieferen Erlebnisschicht aufgelöst werden oder in einem neuen Sinn umgedeutet werden Damit besitzen dieselben eine inhärente Kraft der Faktizität, gegen die das Ich in jeglicher Hinsicht wehrlos ist und die zu dem charakteristischen Phänomen führt, das wir all-überall in der archaischen Kultur beobachten können, nämlich daß das Individuum, das auf dieser Geschichtsstufe lebt, von seinen Erlebnissen überwältigt wird. Die Möglichkeit, sich selbst aus eigenen Bewußtseinsinhalten in einer rationalen Weise sicher zurückzunehmen, ist strukturell nicht-existent. Da man dem Erlebnisdruck nicht nach "oben" in allgemeinere und damit distanziertere Ichschichten ausweichen kann, bleibt nur der Rückzug nach "unten" in die vorreflexiven Schichten einer anonymen Emotionalität übrig. Alles primitive Ritual bewährt sich als wirksames Mittel, diesen Rückzug zu erleichtern, und bezeichnenderweise werden rituelle Prozeduren auch in den Hochkulturen geflissentlich gepflegt, dort wo es gilt, bestimmte Erlebnisbestände am Aufsteigen in höhere Reflexionsschichten zu verhindern, sei es, daß ein solche Aufsteigen durch eine unvermeidliche Verdünnung der Bewußtseinssubstanz erkauft werden müßte, oder sei es, daß eine vorzeitige Auffüllung von unten das prekäre

205 In Indien: *avidyā*.

studienTEXT --- version aug.´09

Gleichgewicht der höheren Reflexionsfunktionen stören könnte. Je höher ein Bewußtsein entwickelt ist, desto geringer ist seine existentielle Stabilität.[206]

Soweit das archaische Ich in Frage kommt, existiert der Weg nach oben überhaupt nicht. Die Tatbestände der ersten Reflexion können in keiner zweiten "aufgehoben" werden, da die erste Reflexion auf die Welt auch die einzige bleibt. Es fließt aus ihr nichts, das Reflexion bleiben will, ab. Diese Reflexion ist ihr eigener Gefangener. Sie kann sich nur um den Preis weiter bewegen, daß sie sich selbst in ihrer gegenständlichen Bestimmtheit aufgibt und ihre Subjektivität auf das sub-reflexive Niveau gestaltloser Affekte hinunter sinken läßt. Hegel hat diesen Zustand des menschlichen Bewußtseins in der "Phänomenologie des Geistes" als den der "Knechtschaft" beschrieben. Es gehört zu dem Wesen dieses Ichs, "daß es mit selbständigem Sein oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist."[207] Diese Dingheit aber als solche, ist, weil sie nichts als Objektivität ist, der Tod, der absolute Herr, vor dem das " in sich zurückgedrängte Bewußtsein" flieht. "Das Bewußtsein hat nämlich nicht dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, als absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist also das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist.[208]

Diese Wesensbeschreibung des archaischen Bewußtseins ist von aller Ethnologie auch heute noch nicht überholt worden. Sie enthüllt alle wesentlichen Momente: die Identifizierung des subjektiven Selbst mit seiner Umwelt. Das Ausgeliefertsein an die Übermacht der Objektivität, die, weil sie reflexiv nicht zu bewältigen ist, ihrerseits die Reflexion vernichtet und damit als Tod erfahren wird. Schließlich die Furcht des von der Angst in sich zurückgedrängten Bewußtseins aus der gestaltlosen Reflexion – dessen Gestalten nicht zu retten sind – zurück in das "absolute Flüssigwerden alles Bestehens" in der "einfachen" Emotionalität. Hier erst kehrt das Selbst zu sich selbst zurück ... um den Preis, die bestimmten Gestalten seiner geschichtlichen Welt hinter sich gelassen zu haben. Das Ich kehrt also in dem ursprünglich intendierten konkret-historischen Sinn nicht zu sich zurück. Denn, wie Hegel bemerkt, "ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst."[209]

Wie wir bereits bemerkt haben, ist dies die transzendentale Situation, aus der das zweiwertige Weltschema der regionalen Hochkulturen herauswächst. Die Subjektivität, die in der Gestalt der "Furcht" (d.h. des archaischen Geister- und Gespensterglauben) die eigene Reflexion verlassen hat, kann in die letztere auf keine Weise mehr zurückfließen.[210] Sie kehrt deshalb

---

206 Von hier aus gesehen ist die Idee des *mechanical brain* ein Versuch das soziale Problem, das in der wachsenden Instabilität höherer Bewußtseinsformen involviert ist, dadurch zu lösen, daß soviel wie möglich an Bewußtseinsfunktionen an eine Maschine delegiert wird, deren "existentielle Stabilität" nirgendwo fraglich ist. Es leuchtet aber ein, daß diese Lösung nur dann praktischen Sinn haben kann, wenn sich das Verhältnis des Menschen zur Maschine in einer planetarischen Kultur in einer heute noch kaum geahnten Weise ändert. Die Auffassung, die das im Bannkreis der regionalen Hochkulturen lebende Individuum von der Maschine hat, läßt einen solchen Lösungsversuch absurd erscheinen. Es fehlt heute noch überall (in Amerika ausgenommen) der Wille, sich selbst – wenigstens partiell – mit einer Maschine zu identifizieren. Ein spezieller Ausschnitt aus dem allgemein sozialen Problem, das die Konzeption des *mechanical brai*n impliziert, nämlich einschneidende Veränderungen in der Wirtschaftsordnung einer Kultur, ist bei Wiener bereits angemerkt (A.a.O., S. 38 und S. 181-194).

207 Hegel II, S. 146.

208 Hegel II, S. 148.

209 Hegel II, p.149.

210 Der Psychiatrie ist diese Tatsache wohl bekannt. Solche Ängste können nicht wegrationalisiert werden, weil die reflexive Vorstellung beim Übergang in die Emotion automatisch dem Gegenstand entwächst zu dem sie

studienTEXT --- version aug.´09

in die Welt zurück! Und etabliert sich auf diese Weise als zweite Reflexion! Dies darf aber nicht so aufgefaßt werden, als ob in diesem neuen historischen Entwurf der Seele die erste Reflexion der vergangen Epoche bei-[?]passiert würde. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Die subjektive Erfahrung, daß dem Reflexionsüberschuß aus der archaischen Situation des Bewußtsein die Rückkehr aus der Emotionalität in die erste und unmittelbare Refelxion versagt ist, gibt der letzteren jetzt einen undurchdringlichen, widerstandsfähigen Charakter. Sie ist aus beweglicher Subjektivität in starre Objektivität übergegangen und zählt damit von jetzt ab zur Welt. Mehr noch, sie ist die Welt, denn wir dürfen nicht vergessen, daß das primitive Ich sich ganz einwertig mit der Welt identifiziert hat, in der es sich damit verfing, und daß die "Furcht", die der Ausgangspunkt der zweiten Reflexion ist, aus der Akzeptierung dieses Identifizierungsprozesses stammt. Was früher Ich und Selbst war, ist unwiderruflich in die Welt abgewandert und kann nur dort noch vorgefunden werden.

Damit entsteht das zweiwertige Bewußtsein, von dem nie vergessen werden darf, daß es aus der Weltangst geboren worden ist, wie Spengler für alle zu dieser Gestalt der Subjektivität gehörenden Geschichtsabläufe festgestellt hat. Der zweite Wert der aristotelischen Logik, die Negation, hält dieses weltgeschichtliche Drama in abstrakter Weise fest. Der erste Wert ist positiv und spiegelt einen statischen (nicht weiter reflektierbaren) Sachverhalt. Er repräsentiert das Sein oder die Wirklichkeit. Der Wert der zweiten Reflexion aber repräsentiert überhaupt keinen Sachverhalt. Er designiert statt dessen eine Operation, die die Idee der beweglichen Reflexion im System des Denken vertritt.

Auf diese Weise ist sofort das Kernthema der Metaphysik dieser zweiten Epoche gegeben; es ist das Problem einer Fundamentalontologie, das alle regionalen Hochkulturen in ihrer eigenen Weise zu lösen versuchen: die metaphysische Identität von Denken und Sein. In diesen großartigen Konzeptionen wird die vorangehende Weltepoche als geistiges Erbe übernommen. Auf der Erlebnisbasis des primitiven Bewußtseins existiert infolge der Einwertigkeit des letzteren die Idee des Positiven noch nicht. Sie ist nämlich nur möglich als Gegenbegriff zur Negativität und letztere setzt für ihre Konzeption eine zweiwertige Struktur des Erlebens voraus. In anderen Worten: was Positivität ist, kann erst auf der zweiten Stufe der Bewußtseinsgeschichte des Menschen begriffen werden, und das hier sich bildende Verstehen nimmt sein Material aus den transzendentalen Erlebnisbeständen, die den Übergang von der ersten historischen Epoche in der nächsten konstituieren. Diese relevanten Erlebnisse aber kristallisieren sich um die Erfahrung, daß die "flüssige" Subjektivität, die als anonyme Emotion die eigene festgeformte Reflexion verlassen hat, nicht mehr dieselbe als Reflexion zurückkehren kann. Der archaische Erlebnisraum wird also objektiv und fällt damit mit dem gegenständlich Seienden zusammen, da er sein unterscheidende Merkmal, seine bewegliche Negativität verloren hat. Das Resultat dieser *coincidentia* ist der neue Reflexionsbegriff der Positivität, in der (einwertiges) Denken und Sein metaphysisch zusammenfallen. Und von jetzt ab sucht das Bewußtsein – das in diesen neuen Bemühungen zweiwertig ist – diese verlorene Einheit in verzweifelten, immer von neuem weiderholten Versuchen zurückzubringen. Jede regionale Hochkultur ist hier ein solches individuelles Unternehmen, die beiden transzendentalen Extreme in einer konkreten historischen Mitte zusammenzubringen und damit die metaphysische Existenz von Denken und Sein, als die der Mensch jetzt weiß, in einer zweiten Schöpfung zu wiederholen.

Das Unternehmen ist dringend und von ihm hängt alles Heil der Seele ab. Denn hinter dem xxx, den es jetzt zu schließen gilt, steht die metaphysische Angst, die ihn einst aufgerissen hat. Und was diese Angst vor dem unbewältigtem Sein des Todes beflügelt, ist das primordiale Schuldgefühl, durch die Flucht aus der eigenen (ersten) Reflexion, die das Einssein mit dem

---

originär gehört. In der modernen formalen Logik tritt der betreffende Sachverhalt als ein Übergangsproblem von der Semantik zur Semiotik auf. Zur Semiotik vgl. Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, Interat. Encycl. of Un. Science, I, 2, Uinv. Of Chicago Press 1938. Siehe bes. S. 21 ff.

studienTEXT --- version aug.´09

Sein des Seienden einst verbürgt hatte, jene unheilbare Trennung selbst verursacht zu haben. Daher jener tödliche Ernst, der über allen Geschichtsabläufen der Spenglerischen Hochkulturen liegt, und der von dem Mangel an subjektiver Verbindlichkeit[211] in der primitiven Hochkultur grell absticht. Der archaische Mensch projiziert sich unbefangen in die Welt, man ist fast geneigt zu sagen: leichtsinnig[212], wenn man die seelischen Konsequenzen dieses Identifikationsprozesses ins Auge faßt. Zumindest aber darf man den ersten Ansatz zu der archaischen Ich-Projektion in die Welt spielerisch nennen. Er ist jedenfalls nicht motiviert von Schuldgefühlen, die aus seinem Versagen in einer früheren Epoche des Bewußtseins stammen. Man kann ganz im Gegenteil sagen, daß es die historische Rolle seiner Geschichtsstufe ist, jene Leidensfähigkeit erst zu entwickeln, die dann in den Passionsvorgängen der hohen Kulturen ein historisch objektiven Ausdruck findet.

Auf der ersten Stufe der Welthistorie aber steht der Mensch, ehe ihn die Furcht zu überwältigen beginnt, mit der Divinität auf Du und Du. Das Objektive des Seins erweist erst ganz allmählich seine Übermacht. Man prügelt das Fetisch, man feilscht mit den Göttern. Menschliche List triumphiert über das Übersinnliche. Es ist ein durchgehender Zug des Geisterglaubens auf einer bestimmten Entwicklungsstufe, daß man annimmt, daß die Geister dumm sind. Furchtsam sind sie auch. darum empfiehlt die chinesische Dämonologie, sie mit Lärm zu verjagen. Auch fliehen sie vor Schwertern und Dolchen aus Papier, denn sie wissen die richtige Sache nicht von der Nachahmung zu unterscheiden. Und man kann sie leicht hinsichtlich der Identität einer Person in die Irre führen, in dem man dem Individuum, das geschützt werden soll, einen anderen Namen gibt.

Das ist ganz die existentielle Situation vor dem Sündenfall. Der Mensch ist noch Liebling seines Schöpfers, und Prometheus stiehlt für ihn das Feuer vom Himmel. Die Heinzelmännchen arbeiten für ihn, und das Divine spricht eine Sprache, die der Irdische verstehen kann (Omina, Vorzeichen der Auguren). Die Relationen zwischen Mensch und Übersinnlichem sind durchaus "human". Sie hängen ganz und gar von dem einzelnen Individuum ab und sind prinzipiell in dem Sinn, daß alles Menschliche vom Überirdischen her "über einen Kamm geschoren wird". Im Märchen von "Frau Holle" kommt die eine der beiden Schwestern als Goldmarie, die andere als Pechmarie aus ihrem Dienst zurück. In dem anderen Grimmschen Märchen "Die Geschenke des kleinen Volkes" wird der Schneider mit goldenen Kohlen belohnt, der Goldschmied aber mit richtiger rassiger Kohle.[213] Diese Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Es klafft hier nirgends ein prinzipieller Abgrund zwischen dem Mensch und dem Göttlichen, wie er sich vor uns in dem Bibelwort auftut: "Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allemal Sünder ... und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade."[214]

Im archaischen Bewußtsein der Märchenwelt ist das ganz anders. Das die eine Schwester mit Gold überschüttet wird, ist ganz eigenes individuelles Verdienst, und ebenso steht es mit dem Pechlohn der anderen Schwester. Dementsprechend steht auch die Divinität auf derselben humanen Ebene. Rübezahl spielt seinen Schabernack ganz wie er will, keinem anderen Gesetz als den eigenen Launen folgend. Alles Sinnliche geht in dieser einwertigen Welt ohne merkbaren Übergang in das Übersinnliche über, und zwischen Naturvorgang, Zauberei und

---

211 Die Institutionen des primitiven Lebens haben im Wesentlichen nur objektive Verbindlichkeit. In den Hochkulturen ist es wesentlich, ob man, sagen wir, an Transsubstitution glaubt. Tabuvorstellungen sind im archaischen Leben aber ebensowenig eine Glaubensfrage, wie die Tatsache, daß man sich naß macht, wenn man mit Wasser in Berührung kommt. An Tabuvorstellungen glaubt man nicht, man "kennt" sie in gleicher Weise wie die Eigenschaften des Wasser.

212 Bezeichnenderweise sprechen die alten Theologen von einer "felix culpa" Adams, da ohne sie der Logos nicht in die Welt gekommen wäre.

213 A.a.O., I., S. 119ff und II., S. 319ff

214 Römerbrief 3, 23 und 24.

studienTEXT --- version aug.´09

Wunder ist nirgends ein merkbarer Unterschied. Der Mensch steht und lebt hier ganz in der Mitte seiner eigenen metaphysischen Möglichkeiten. Und das erscheint – wenigstens aus der Distanz gesehen – als ein Paradies. Ein Dasein mit einer unbegreiflichen substantiellen Fülle der Existenz.

Was man auf dieser Etappe noch nicht weiß, ist, wie unsicher dieser ganze Besitz ist. Und wie wenig der eigene Wille ihn sichern kann. Man schläft am Abend mit Goldbrocken im Beutel ein, aber wenn man am Morgen hineingreift, sind es nur elende Kohlen. Vorläufig ist man noch zu unbefangen, um die Fragilität der Welt, an der man baut, überhaupt zu ahnen. Von der Idee einer absoluten, allem Menschlichen schlechthin unerreichbaren Transzendenz ist in dieses einwertige Bewußtsein vorerst auch nicht die leiseste Ahnung gedrungen. Ihm fehlt deshalb auch die innere Erfahrung dessen, was in der christlichen Religion als die Kreatürlichkeit des Menschen bezeichnet wird. Ein seelisches Erlebnis, das Luther die Worte in den Mund gibt: "Ich armer, elender, sündiger Mensch." Nur "grundlose Barmherzigkeit" kann diesem essentiellen Zustand des Menschen begegnen: "ohne all mein Verdienst und Würdigkeit."[215] Kein archaisches Bewußtsein kann aus dem doppelwertigem Gefühl der eigenen absoluten Ohnmacht[216] und der Übermächtigkeit der absoluten Transzendenz wie der Prophet Jesaja beten: "Ach, daß du den Himmel zerrissest, und führest herab, daß die Berge von dir zerflössen, wie ein heiß Wasser vom heftigen Feuer versiedet! ... Aber nun sind wir allesamt wie die Unreinen, und alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein unflätig Kleid. Wir sind alle verwelkt wie die Blätter, und unsere Sünden führen uns dahin wie ein Wind."[217]

Von diesem düsteren Ernst, der alle Metaphysik des zweiwertigen Bewußtseins überschattet, ist wenig oder nichts in der heiteren Welt des Märchen zu verspüren. Dem archaischen Erleben ist der absolute Hiatus, der in der nächsten Epoche alles Leben, Wollen, Denken und Träumen beherrschen wird, ganz wesensfremd. Vorläufig geht es noch ganz nach menschlichem Verdienst und Würdigkeit zu. Mehr noch, der Mensch ist dem Übersinnlichen recht häufig überlegen. Der in ein Bär verzauberte Königssohn erschlägt den zauberischen Zwerg, und der gegen die Wand geworfene häßliche Frosch wird dadurch erlöst und wieder Mensch. Absolute Abhängigkeiten und absolute Verbindlichkeiten fehlen, weil Diesseits und Jenseits wesentlich dasselbe sind.[218] Man geht auch hinüber und kommt zurück wie aus einem Zimmer in das andere.

Dieser Zustand aber ist nicht permanent. Das primitive Ich kann die fortwährende Subjektprojektion seiner selbst in die Welt nicht über einen bestimmten Punkt hinaus erfolgreich durchführen. Die aktiven und sich selbst konkretisierenden Beziehungen zum Übersinnlichen brechen ab. In der Erzählung von den Heinzelmännchen kann sich die Handwerksfrau nicht enthalten, die nächtliche Arbeit der guten Wichte zu belauschen. In anderen Worten, das Ich zieht sich aus der eigenen, sich mit der Welt identifizierenden (und dieselbe beseelenden) Reflexion zurück und nimmt als kalte Neugierde Abstand davon. Damit aber verschwinden die Heinzelmännchen, und da, wie wir schon bemerkt haben, das Subjekt als abgezogene Emotionalität nicht mehr in die eigene vollzogene Reflexion zurückkehren kann, kommen auch die hilfreichen Geister nie mehr wieder.[219]

---

215 Die Zitate sind Luthers kleinem Katechismus entnommen.

216 Schleiermachers Definition der Religion als eines Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit (Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799) setzt ebenfalls diesen extremen Dualismus voraus. Denn alle Abhängigkeit in der Immanenz ist nur relativ, weil das Andere hier auch von mir abhängig ist.

217 Kap. 64,1 und 5.

219 Sie kommen überdies auch dort nicht wieder, wo die eigene Handlung fähig ist, die Reflexion zu überholen. So z.B. bei Grimm, *Die Wichtelmänner. Erstes Märchen* (A.a.O. p.182). In dieser Geschichte ist es irrelevant, daß die beiden Männchen nachts bei der Arbeit beobachtet werden. Aber wenn die Schusterfrau

studienTEXT --- version aug.´09

Die primitive Kultur darf unter keinen Umständen als geschichtslos bezeichnet werden. In ihr vollzieht sich nämlich ein langer seelischer Entwicklungsprozeß, der auf dem folgenden historisch-transzendentalen Bewegungsmotiv aufgebaut ist. Der Mensch beginnt auf dieser Stufe – fast noch bewußtlos – mit einer radikalen Ich-Projektion in die ihn umgebende Umwelt. An ihr und durch ihre objektive Erfahrung bilden sich seine Bewußtseinskategorien. Sein Selbst ist vorerst mit diesen objektiven Daten zum völligen Ausschluß alles Anderen restlos gefüllt. Sie sind sein Ich, da neben ihnen nichts anderes in objektiven Bestimmungen erlebt werden kann. Was sonst noch "vorhanden" ist, ist sein als (unbestimmte) Emotionalität sich betätigendes Erlebnispotential, das vorerst kein autonomes Urteil hat, weil es in einem absoluten Verhältnis des Dienens zu den objektiven Daten steht, die das bestimmte Wesen des Bewußtseins ausmachen. Alle Emotionalität und Handlungsfähigkeit ist ebenso wie die "theoretischen" Reflexionskategorien des Ichs in die invariante Relation von Bewußtsein und Umwelt aufgesogen. Das ist jenes systematisch (nicht zeitlich) erste Stadium, in dem der Mensch mit dem Übersinnlichen in jeder Hinsicht auf gleicher Stufe steht. Die Welt ist einwertig und das Bewußtsein auch, weshalb sich beide – für die Reflexion – noch nicht getrennt haben.

Aber diese Welt ist nicht von Dauer; auf sie folgt (wieder systematisch und nicht zeitlich) das Abfließen des Reflexionsüberschusses und damit der lebendigen Subjektivität in die Anonymität einer Emotion, die sich nicht selbst bestimmen kann, weil ihr keine gegenständliche Reflexion zur Verfügung steht. Die guten Geister, die dem Menschen geholfen haben, verschwinden und kommen nicht wieder. Was aber bleibt, sind alle bösen Mächte, von denen die Furcht wach werden muß, weil die leere Emotionalität sie nicht (reflexiv) bestimmen und damit von sich abhalten kann. Diese verfallene Existenz, in der die primitive Seele lebt, die aus der heiteren Märchenwelt des Paradieses sich in jene finsteren Wälder verirrt hat, in denen Drachen und andere Nachtunholde ihn drohen, ist das, was die Phänomenologie des Geistes "das knechtische Bewußtsein" genannt hat.

Diese Bezeichnung trifft genau den transzendental-historischen Zustand des menschlichen Ichs in dem Zeitpunkt[220], in dem die primitive Kultur ihre Naivität (um mit Schiller zu sprechen)

---

ihnen Kleider macht, ziehen sie dieselben an und kommen von da an nicht mehr wieder. Das Glück, das sie gebracht haben, aber bleibt. Daß der Mensch hier seine eigen Reflexion verläßt, bringt ihm weiter keinen Schaden, weil er durch die positive Handlung sofort in eine zweite Reflexion übergeht und damit keine Verlust an innerer Bestimmung erleidet.

220 Die folgende Warnung sollte überflüssig sein, aber die Wahl des Wortes "Zeitpunkt" im Text mag zu Mißverständnissen Anlaß geben. Es ist hier nicht von den äußeren Zeitverlauf, in dem die physischen Daten der konkreten Geschichte aufeinander folgen, die Rede, sondern von der Bewußtseinsgeschichte des Menschen. Diese beiden Zeitläufe decken sich gelegentlich, in der Regel aber findet ein solches Überdeckungsverhältnis nicht statt, weil Strukturveränderungen im Ich schon lange existent sein mögen, ehe sie sich in gegenständlichen historischen Realitäten zeigen wollen. In diesem Sinn "existiert" z.B. das historische Niveau der regionalen Hochkulturen schon lange bevor sich die ersten dieser neuen Geschichtsgebilde in der östlichen Hemisphäre gezeigt haben (bei Spengler ist dieses Faktum in seiner Idee der Vorkultur anerkannt). Eine andere Schwierigkeit der Datierung der Abschnitte der inneren Bewußtseinsgeschichte ist eine gewisse Willkür in der Bestimmung des Ansatzes eines transzendentalen Strukturwandels im Ich. Wann beginnt eigentlich genau die zweiwertige Bewußtseinsverfassung des Menschen? Man könnte sagen, sobald er sich zu fürchten beginnt. Denn in der Furcht stößt er sich bereits von der Welt ab. In der hier befolgten Betrachtungsweise aber zählt das Argument nicht, denn – in Hegels Terminologie – die Zweiwertigkeit ist nur "an sich" vorhanden (d.h. für uns gegenwärtige Geschichtsmetaphysiker), aber nicht für den damaligen Menschen. Für ihn ist sein Bewußtsein erst dann zweiwertig, wenn es sich als Seele vom ganzen objektiven Universum, und damit sogar von seinen eigenen Ängsten, absetzt. In demselben Sinn ist es töricht zu glauben, daß unser Text so verstanden werden soll, als ob der Mensch erst einige Jahrtausende ganz vergnügt gelebt hätte und dann auf einmal angefangen hätte sich zu fürchten. Eine solche Interpretation der positiven Geschichte wäre kindisch. In demselben Akt, in dem der Mensch einen Dämon schafft, fürchtet er sich auch schon vor ihm. In der äußeren Zeit ist das ganz gleichzeitig. In der inneren Zeit der Transzendentalhistorie des Ichs aber existiert doch eine Differenz, insofern als die Furcht das Schaffen überlebt und erst durch jenes Fortdauern über den Schaffensakt hinaus

verliert und beginnt, sich aus den eigenen Reflexionsgebilden zurückzuziehen. Diese Kategorie des Rückzuges ist bereits in Schillers Geschichtsphilosophie voll ausgebildet. Am Anfang des dritten Briefes über ästhetische Erziehung des Menschen lesen wir folgendes: "Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm antizipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu tun ..."[221]

In dem *mana*-Glauben, in der Idee einer von Geistern und Gespenstern belebten Umwelt, in der Vorstellung der Totem-Essenz und in der Unterwerfung unter die Kraft des Tabu antizipiert der Mensch in der Tat sein eigenes Selbstbewußtsein als solches. Wir brauchen uns nicht einmal an dem Schillerschen Gebrauch des Wortes "Vernunft" hier zu stoßen. Man vergesse nicht, daß Schiller philosophisch Kantianer ist. Vernunft bedeutet ihm deshalb nicht den Begriff selbst, sondern vielmehr das "Vermögen der Prinzipien"[222] und letzteres ist, wie Hegel tiefsinnig bemerkt[223], auch in der Furcht tätig, in der sich das Ich "begrifflos" aus der Welt zurücknimmt.

Dieses nicht (oder nicht mehr) Begreifenkönnen der Resultate der eigenen Ich-Introjektion in die Welt ist die ursprüngliche Quelle der archaischen Furcht. Es stammt aus der Unvermeidlichkeit der Tatsache, daß sich das Ich in der Welt nur partiell wiederholen kann und das deshalb in der Wiederholung der wiederholte und der nicht wiederholte (wiederholende) Teil auseinandergerissen werden. So unabwendbar dies ist, ebenso unumgehbar sind die strukturellen Schranken, die das primitive Bewußtsein vom Begreifen dieser seiner existentiellen Situation abhalten. Es gehört ein sehr hochreflektiertes Bewußtsein dazu, diese Lage des Ichs in der Welt zu übersehen und sich dadurch von dem aus ihr resultierenden transzendentalen Furchtreaktionen endgültig zu befreien. Diese Erlösung ist eine der historischen Aufgabe der zweiten Weltalters der menschlichen Geschichte. Und sie beginnt sich erst jetzt allmählich am Ende dieser unserer Epoche dadurch zu verwirklichen, daß die letzten Reste des Metaphysischen in dieser Furcht, das die regionalen Hochkulturen nicht absorbieren konnten, säkularisiert werden. Was von einer ursprünglichen Weltfurcht in der folgenden Geschichtsperiode nicht verarbeitet werden kann, geht über in "jene häßliche, gemeine, ganz unmetaphysische Art von Lebensangst, unter welcher die höhere Formenwelt einer Kultur jäh zusammenbricht und der nackte Daseinskampf menschlicher Bestien beginnt."[224]

An jener kritischen Grenze zwischen primitivem Leben und den historischen Gebilden der regionalen Hochkulturen ist von jener Furcht noch nichts säkularisiert. Mehr noch, diese Furcht hat sich überhaupt noch nicht in sich gesammelt und das Ich weiß "im Grunde" überhaupt nicht, wovor es sich fürchtet. Und gerade diese Anonymität ist es, die diese Emotionalität immer wieder in Panik übergehen läßt. Alles, was zu sagen ist, läßt sich

---

in sich neue (disintegrierende) Möglichkeiten entwickelt, die sie vorher nicht gehabt hat. Kategoriale Schemata der Geschichtsmetaphysik lassen sich, wie Schiller in seinen Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" (WW., Stuttgart 1887, XXII, S. 83) ausführt, so wie sie "geschildert" werden, "bei keinem bestimmten Volk und Zeitalter nachweisen." Sie sind bloße Idee, "aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen aufs genauste zusammenstimmt."

221 A.a.O. p. 7. Die Sperrung ist von uns.

222 Kant, *KdrV*., (Kehrbach), S. 265.

223 Hegel II, S. 149: "... in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst".

224 Spengler, *Der Untergang des Abendslandes II*, S. 586.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

dahingehend zusammenfassen, daß sich die existentielle Ambivalenzen (Bleuler) der archaischen Lebensform schließlich in einer Intensität steigert, in der das Bewußtsein nicht mehr verharren kann. Der erste Rückzug aus der Reflexion wird jetzt in einem zweiten Rückzug in die durch die erste Reflexion verwandelte Welt fortgesetzt. Das führt zu den entscheidenden Strukturveränderungen im menschlichen Ich. Das Individuum als solches weiß nichts von dem, was sich jetzt in ihm, an ihm und um es herum vollzieht. Das Einzige, was es bemerken könnte, wenn ihm historisch-hermeneutische Kategorien zur Verfügung stünden, wäre eine allgemeine Stagnation, die allmählich im Bereich der archaischen Lebensform eintritt, und die von vielen Historiker (einschließlich Spengler) als das entscheidende Kennzeichen primitiven Daseins gehalten wird.

Es ist aber ein bißchen naiv, eine "historische Entwicklung", bloß deshalb, weil man ihr nicht zuschauen konnte, schlechterdings nicht für existent zu halten. Seit wir historisch sehen gelernt haben, hat sich im archaischen Lebensraum nicht mehr ereignet. Das stimmt, aber daraus schließen zu wollen, daß sich auch vorher nichts ereignet hat, ist mehr als gewagt. Wir wohnen seit vierzehn Tagen im Gebirge und haben noch keinen Schnee gesehen. Folglich schneit es im Gebirge nicht. Ein südafrikanischer Buschmann und ein Bantu sind beide primitiv. D.h. es ist ihnen die gleiche transzendentale Bewußtseinsstruktur eigen. Sie gehören also beide derselben Epoche der menschliche Geschichte an. Der hat Schwierigkeiten über drei hinauszuzählen, der andere, wenn er ein begüterter Häuptlingssohn ist, geht gelegentlich an eine englische Universität und macht dort seinen Doktor in den Ingenieurwissenschaften.

Zwischen beiden Menschentypen spannt sich eine sehr lange Bewußtseinsgeschichte der primitiven Seele.[225] Es ist ein Irrtum zu glauben, daß archaische Seelenformen auf einmal "da" sind und für Jahrtausende unverändert so bleiben, wie sie sich einmal im Ich geöffnet haben. Im Gegenteil, man kann mit aller Bestimmtheit sagen, daß das, was wir heute unter seelischer Entwicklung verstehen, sich überhaupt nur auf der Ebene einer historischen Bewußtseinsstufe vollzieht und nicht im Übergang von einer solchen Stufe zur nächsten. Relativ zu unseren gebräuchlichen Entwicklungsvorstellungen sind die Stufenübergänge historische Sprünge von einem seelischen Abbruch zu einem Neubeginn in einem sich auf einmal öffnenden – aber vorher schlechterdings nicht existierenden – Seelenraum. Unsere heutigen Entwicklungskategorien, deren Gebrauch in unserer positiven Geschichtswissenschaft üblich ist, beziehen sich ausschließlich auf das, was die Philosophie das empirische Bewußtsein nennt. Was man aber zu leicht vergißt, ist, daß der Mensch außer einer empirischen auch eine sogenannte transzendentale Bewußtseinskomponente hat und daß die letztere ihre eigene gesonderte Geschichte haben mag.

Das Übersehen ist verzeihlich. Bei Kant, der in der Kr.d.r.V. die Konzeption des transzendentalen Bewußtseins endgültig etabliert hat, sieht es noch ganz so aus, als ob dies eine durch alle Zeiten hindurch unveränderliche und allen Umwelten gegenüber invariante Größe wäre. Aber in Hegels "Phänomenologie des Geistes" haben wir vor uns den bisher ohne alle Nachfolge gebliebenen Versuch, eine eigene Geschichte dieses transzendentalen Ichs zu konstruieren. Die Dunkelheit des Textes und die zur Methode erhobene Manie Hegels, die Doppeldeutigkeit bestimmter sprachlicher Wendungen zu benutzen, um seine Gedanken weiter zu treiben, zeigt (gleichwohl), daß dieser Versuch mit unzureichenden logisch-technischen Mitteln unternommen worden ist. Für den, der die Fähigkeit hat, spirituelle Strukturzusammenhänge als solche zu sehen, muß nach der Lektüre der Phänomenologie unbedingt klar sein, daß die Aprioritätskomponenten des menschlichen Ichs einem historischen Strukturwandel unterliegen. Die Methode Hegels beleuchtet diesen Strukurwandel blitzartig an zahlreichen kritischen Stellen, sie überzeugt aber nicht, wenn es sich darum handelt, die

---

225 Der Verfasser erinnert sich, daß er, als er vor langen Jahren in Südafrika Buschmänner sah, er plötzlich in sich seelische Schwierigkeiten entdeckte, in sich die Anerkennung zu vollziehen, daß dies Menschen seien. Diese Hemmung existiert nicht, wenn man, sagen wir, einen Zulu oder Xhosa begegnet.

studienTEXT --- version aug.´09

Kontinuität in dieser Entwicklung der Kategorialstruktur des Bewußtseins aufzuweisen. Man sieht den "Mechanismus" nicht, der (um ein wichtiges Beispiel zu nennen) aus der "Seele", die im archaischen Bewußtsein einen Gegenstand belebt, auf der nächsten historischen Stufe der Weltgeschichte, die platonische Idee des Gegenstandes macht. Das einzige, wovon die Phänomenologie ihren sorgfältigen Leser hinreichend überzeugt, ist, daß in diesem Beispiel wirklich ein historischer Zusammenhang insofern vorliegt, als "Seele" und "Idee" verschiedene Entwicklungsstufen ein und desselben kategorialen Bewußtseinsmotivs darstellen.[226]

Die Konzeption von Geschichte, die der Phänomenologie zu Grunde liegt, ist, das kann ernsthaft nicht bezweifelt werden, aus einem radikal anderen historischen Zeitbegriff entwachsen als jener Zeit, in der Staaten entstehen und vergehen und Schlachten geschlagen sehen. Während eine konkrete Geschichtsperiode sich in sich selber entwickelt, scheint die Zeit der transzendentalen Kategorien des Bewußtseins still zu stehen. Mehr noch! Sie steht vom Standpunkt des empirischen Bewußtseins aus tatsächlich still. D.h. ein Buschmann und ein Bantu sind, soweit die generelle Struktur von Erleben überhaupt in Frage kommt, genau derselben Ich-Introjektion in die Welt unterworfen. Es besteht hier aber insofern ein Unterschied, als die Introjektion im ersten Fall in außerordentlich dürftigen, im Fall des Bantu aber in sehr reicher Weise vollzogen worden ist. Dieser Übergang von der dürftigen Ich-Realisation in die Welt zu der viel späteren, in der alle Realisationschancen voll ausgenutzt wird, macht die empirische Geschichte auch der archaischen Kultur aus. Spenglers exklusive Interpretation dessen, was Geschichte ist, nämlich "die Verwirklichung" der "vollen Summe ihrer Möglichkeiten", darf hier ruhig weiter gedehnt und auch auf archaisches Leben angewendet werden. Diese Möglichkeiten aber sind begrenzt, weil sie ein bestimmtes – und damit spirituell limitiertes – historisches Subjekt oder Seelentum voraussetzen, an dem und in dem sich die Realisation dieser empirisch konkretisierbaren Möglichkeiten vollzieht.

Dieses transzendentale Ich einer bestimmten Epoche der Weltgeschichte bleibt relativ zu dieser Epoche unverändert mit sich selbst identisch. Relativ zu sich selbst (oder zu dem Geschichtsmetaphysiker, der auf es von einer späteren Epoche zurückreflektiert) aber hat es eine "unterirdische" Geschichte, die in der faktischen, empirischen Geschichte von Völkern, Institutionen und Glaubenssystemen, kurz im gesamten Bereich des objektiven Geistes, nicht sichtbar wird; die sich aber doch vollzieht und in ihren Resultaten klar zu Tage tritt. Sie kommt ans Tageslicht und wird auch unseren aufs Empirische orientierten Auge sichtbar, wenn plötzlich eine Weltperiode geschichtlich in sich zur Ruhe geht und "unerklärlich" und unvermittelt auf einem höheren Bewußtseinsniveau ein neues Leben aus bisher unbekannten metaphysischen Motiven und Antrieben beginnt.

Bei Hegel ist der Unterschied zwischen der potentiellen Geschichtslosigkeit des kategorialen Bewußtseins relativ zu seinen eigenen Inhalten und seiner aktuellen Geschichtlichkeit relativ zu sich selbst in der Differenz verborgen, was dieses Ich "an sich" und was es "für sich" selbst ist. Soweit diese Antithese allein in Frage kommt und keine weiteren logischen Komplikationen eintreten, sind Hegels Gedankengänge klar verständlich und durchsichtig. Sie bewegen sich dann ausschließlich innerhalb des Rahmen der von ihm so verachten, aber meisterhaft beherrschten, aristotelischen Logik und sind deshalb allgemeinverbindlich darstellbar.

Nun ist aber der Gegensatz von "an sich" und "für sich" pseudo-aristotelisch. D.h. es kann nur an der Oberfläche angehandelt werden. Dies ist von Hegel nicht zu erwarten, weshalb überall, wo er in die Tiefe geht, sich der nicht-aristotelische Charakter dieser Differenz bemerkbar macht. Die Werte "an sich" und "für sich" implizieren nämlich, da ja nur das Sein unmittelbare

---

226 In diesem und nur in diesem Sinn sind die Kategorien des theoretischen Bewußtseins "ewig". Das Motiv einer kategorialen Form mag zeitlos sein. Die kategoriale Form selbst ist der Strukturgeschichte des Bewußtseins unterworfen.

Identität mit sich selbst ist, nicht aber das Ich, noch einen dritten Wert! Dieser neue Wert, der dem ganzen Denkschema endgültig seinen aristotelischen Charakter nimmt, wird durch die dritte Formel "für uns" indiziert.

Das definitiv trans-aristotelische Wesen dieser logischen Triangulation zeigt sich jetzt darin, daß "für uns" einmal äquivalent mit "an sich", das andere Mal äquivalent mit "für sich" und das dritte Mal nicht-äquivalent sowohl mit "an sich" wie auch mit "für sich" ist. Ebenso kann "an sich" mit "für sich" zusammenfallen. Es gibt aber die allgemeine Regel, daß jeder der drei Werte entweder mit dem zweiten oder[227] dem dritten identifiziert werden kann. Nie aber mit den beiden zugleich. Hegels berühmtes "An-und-für-sich" ist deshalb nicht "absolut", weil es ein solches nur "für uns" und immer "für uns" bleibt. Absolut begriffen könnte das "An-und-für-sich-sein" sich nur etablieren, wenn jeder Wert sich zugleich mit den beiden anderen decken könnte. Denn dann folgt daraus, das wir uns wenigstens denken könnten, daß alle drei Werte zusammenfielen.

Die partielle Wertidentifikation, die logisch erlaubt ist, kommt dadurch zustande, daß es möglich ist, ohne daß das Schema sich selbst negiert und dadurch aufhebt, von dem Unterschied von Ich und Du im Denken abzusehen. In anderen Worten, beschreibt man theoretische Begriffe nur unter jenen Strukturbedingungen, die invariant gegenüber dem Unterschied von Ich und Du bleiben, dann erhalten wir eine zweiwertige Logik, weil der zweite und dritte Wert stets zusammenfallen. Unter diese Logik fallen z.B. alle Gesetze, die sich mit dem ausschließlich objektiven Sein der Natur beschäftigen. So gilt z.B. die Aussage: Frankreich ist ein Land, in gleicher Weise für Karl dem Großen und mich. Sie ist allgemeingültig für jedes denkende Bewußtsein ... und der Unterschied verschiedener Iche, die sie vollziehen, spielt dabei nicht die geringste Rolle.

Unsere logischen Aussagebedingungen aber verändern sich radikal, wenn wir die Feststellung machen: "Ich und die Welt". Mache "ich" diese Aussage, gehört "Karl der Große" nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt in den Weltbereich. Wird sie aber von jenem fränkischen Herrscher gemacht, dann ist seine Subjektivität aus der Welt ausgeschlossen, die meine dafür eingeschlossen. Mithin hat sich in der obigen Konjunktion der Argumentwert von "Welt" geändert.[228] Generell gesprochen: eine Aussage, die Subjektivität einschließt, hat einen differenten logischen Wert, je nachdem sie von Ich oder vom Du gemacht wird. Für naturwissenschaftliche Aussagen, die Subjektivität, thematisch wenigstens, ausschließen, trifft das nicht zu. Es ist völlig gleichgültig, ob der Satz: Der Radiuswert eines Planeten beschreibt in gleichen Zeiten gleiche Flächenräume, als vom Ich oder Du gesprochen gedacht wird. In eben dieser Irrelevanz des Wechsel von Ich zum Du liegt seine Allgemeingültigkeit und sein wissenschaftlicher Wert. Aus diesem Grund braucht streng seinsthematisch orientiertes Denken nur eine zweiwertige Logik. D.h. dieser Form der Reflexion genügt ein positiver Wert,

---

227 "Oder" muß hier als Wahrheitsfunktion exklusiv, d.h. als verneinte Äquivalenz und nicht als Disjunktion, wo es die Wertfolge WWWF besitzt, interpretiert werden.

228 Der in der formalen Logik nicht absolut sattelfest Leser sei davor gewarnt, anzunehmen, daß sich in der obigen Konjunktion auch der Argumentwert von "Ich" ändert, wenn zwei verschiedene Personen dieselbe konjunktive Feststellung machen. Ich als Subjekt gibt es nur im Singular. Nur das Du (Ich als Objekt) tritt im Plural auf. Man kann auch sagen: Das Ich-Erlebnis ist transzendentale Indentität, und deshalb einzig, wenn es auch an einer beliebigen Vielzahl "personaler Orte" auftreten kann. Deshalb ist der logische Argumentwert für "Ich" absolut invariant. Und deshalb kann "Ich" in der klassischen Logik in seinen Gegensatz zum Du völlig ignoriert werden. Dies geschieht dadurch, daß z.B. der Satz: "Ich friere", so lange als sinnlos gilt als er nicht durch das Satzschema "... friert" erfüllt werden kann, wobei die Leerstelle im Satzschema durch einen Namen besetzt werden muß. Also z.B. "Hans friert". – Es zeigt sich hier deutlich daß man in der klassischen Logik nicht über seelische Tatbestände reden kann. Seele tritt in den Bereich dieser Logik erst dann ein, wenn eine Sache daraus wird, wenn also in unserem Exempel "Ich" in "Hans" übergeht.

studienTEXT --- version aug.´09

der die objektiven Seinsdaten repräsentiert und ein negativer Wert, der die Bewegung des Reflektierens an ihnen darstellt.

Es ist offensichtlich, daß man mit diesen beiden Werten nicht mehr auskommt, sobald man sowohl seinsthematisch wie auch sinnthematisch zu denken anfangen will. Sobald man also im theoretischen Denken anfängt, Subjekte als Subjekte in der "Welt" anzuerkennen, und mit der "wissenschaftlichen" Gewohnheit der klassischen Tradition des Verstehens Schluß macht, das Subjekt als ein maskiertes Sein zu betrachten. Die Gründe für diese hermeneutische Haltung reichen sehr tief. Sie sind das Erbe, das uns die Geschichte der archaischen Kultur hinterlassen hat. Die regionalen Hochkulturen aber sind das, was sie historisch geworden sind, einmal dadurch, daß sie dieses Erbe getreu aufgenommen haben, andererseits aber haben sie jene Stufe höherer Existenz deshalb erreichet, weil sie fähig gewesen sind, jene tradierten Vorstellungen über die Transzendentalität des menschlichen Bewußtseins in einer schöpferischen Weise zu verwandeln und aus ihnen ein neues metaphysisches Lebensgefühl zu ziehen.

Wir haben weiter oben die metaphysische Geschichte des Ichs in der primitiven Kultur unter dem Gesichtspunkt skizziert, daß sich hier ein einwertiges Bewußtsein – infolge seiner Einwertigkeit – restlos mit der Umwelt zu identifizieren versucht. Dieser Identifikationsprozeß repräsentiert die eine Komponente der archaischen Historie. Aber er impliziert unmittelbar eine zweite Bewegungskomponente des Bewußtseins. Das Ich, also die innerste Subjektivität versucht, sich aus dieser Weltprojektion wieder zurückzunehmen. Dadurch entsteht eine gegenläufige Bewegung im Selbst, die dem Identifikationsprozeß sich entgegensetzt. Die Welt ist gewogen und zu leicht befunden worden. Das ist wenigstens das Urteil, in dem das Bewußtsein auf der nächsten Stufe seiner welthistorischen Entwicklung diese primordiale Situation der archaischen Seelengeschichte resümiert.

Solange diese primitiven Seelenbewegungen noch im direkten Vollzug sind, urteilt das weltbefindliche Bewußtsein ganz anders. Denn die gegenläufige Bewegung des primitiven Selbstes resultiert nicht aus einer überlegenen Verachtung einer als zu leicht befundenen Welt, sondern aus der Hilflosigkeit, daß sie zu schwer befunden worden ist. Dieses Gefühl der Angst vor der Welt, das in höheren Religionen in den Warnungen vor den Schlingen Satans (*Maras*) nachklingt, darf nun aber nicht als ein zweiter Bewußtseinswert interpretiert werden. Es ist, wie Hegel in der Phänomenologie und auch an anderen Ort sehr richtig bemerkt, "reine Negativität", "leer" und "erfüllt vom Anderssein". Das Bewußtsein bleibt also auch jetzt noch einwertig, aber der einzige Wert, den es erkennt und – anerkennt, wird im Rückzug aus der Identifikation ein zweites Mal und in neuer Weise, nämlich verwerfend, erfahren. Dieser einzige Wert ist (objektives) Sein, weshalb auch der (subjektive) Rückzug aus demselben paradoxerweise als Sein erfahren und bewertet wird. Diese absolute Dominanz des einzigen transzendentalen Themas, das die primitive Psyche kennt und dem sie alles unterordnet, ist für ein zweiwertiges Bewußtsein in der originalen Weise (d.h. mit der konkomitanten Emotionalität) überhaupt nicht mehr nachzuvollziehen. Was sollten wir, die Menschen in einer zweiwertigen Bewußtseinsepoche, etwa mit der semantischen Signifikanz der folgenden Aussage anfangen! Eine Krankheit "ist" ein Stein. Der Satz ist sinnlos im zweiwertigen Denken. Er hat sowohl Sinn wie er auch aktive Konsequenzen impliziert für Wesen, die psychisch so gebaut sind, das sie einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Ich und der Welt, die von dem ersteren erlebt wird, nicht anerkennen können.

Diedrich Westermann hat für den afrikanischen Neger diese Distanzlosigkeit zwischen Materiellem und Spirituellem in einer Weise beschrieben, die ziemlich allgemein für alles primitive Bewußtsein gilt: "The unity of his version prevents the African ... from distinguishing between the material and the spiritual. The soul itself is rather sublimated – breath, a shadow, a flame .... Processes are regarded as things or beings: illness is a stone, a piece of wood, which must be removed from the body, or a being that is wandering about in

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

the body. If I dream of a far country, then in my sleep I have really been these, even although I was visibly sleeping on my .... the whole night long ... ."[229] Was Westermann hier umschreibt, ist genau der Zustand eines menschlichen Wesens, das in einwertigen Bewußtseinsfunktionen lebt und denkt.

Wenn ein solches Ich sich aber aus der Identifikation mit der Umwelt zurückzieht, dann steht ihm nirgends ein zweiter Bewußtseinsraum offen, indem es sich jetzt erneut projizieren könnte. Die der Ich-Introjektion in die Welt gegenläufige Bewegung wird also zwangsläufig zu einem zweiten Bezug auf die Welt, von der man sich emotionell distanziert. Das objektive Sein wird von neuem erlebt, aber diesmal als gefährliche Macht, von der man sich hüten muß und die man im sorgfältig beobachteten Ritual begegnet. Auch in der Furcht und dem Grauen ist das Ich ganz von der Welt erfüllt.[230] Denn es ist gerade die absolute Undurchdringlichkeit des Objektiven, die sich als Quelle der Furcht enthüllt. Das Gespenst ist nur deshalb Gespenst, weil ihm die spirituelle Transparenz des Du fehlt. Und das Grauen steigt aus der inneren Erfahrung, daß die Seele in der Faktizität des Seins in absolute Fremdheit, von der jeder Anruf ungehört verhallt, übergeht.

In diesen inversen Bewegungen von Identifikation mit der Welt und (vergebliches) Abstoßen derselben in der Furcht vollzieht sich die Bewußtseinsgeschichte des primitiven Menschen. Einwertig ist diese Geschichte deshalb, weil sie nur ein transzendentales Thema kennt: Objektivität, und sich das Ich oder die Subjektivität deshalb auf dieser historischen Stufe ebenfalls in ontologischen Kategorien verstehen und auslegen muß. Wo dieser Verstehensprozeß endet und damit für das Ich die solitären seinsthematischen Grenzen des Bewußtseins gesprengt werden, desintegriert die Subjektivität deshalb und geht in anonyme Furcht und Panik (aber immer vor dem Sein, wie schon das Wort "Panik" suggeriert) über. Alle Geister- und Todesfurcht ist essentiell Furcht von der der Seele undurchdringlichen Faktizität des Seins.

Der radikal einthematische Charakter dieses Bewußtseins verhindert, daß die Seele sich bei ihrem Rückzug aus der Welt als etwas grundsätzlich Anderes im Gegensatz zu aller Welt erlebt. Ein Gedanke kann nicht auf einer beliebigen Bewußtseinsebene konzipiert werden, und wenn für bestimmte Gedanken noch keine ihrer logisch-thematischen Struktur entsprechende Reflexionsdimension im Bewußtsein entwickelt ist, dann können dieselben schlechterdings nicht gedacht und im Erleben formuliert werden. Eine zweite Reflexionsdimension aber, in der ein anderes fundamentales Erlebnisthema als "objektives Sein" zum neuen "Gegenstand" der Bewußtseinsprozesse werden könnte, ist auf dieser Geschichtsstufe, wie nicht oft genug betont werden kann, schlechterdings nicht als Erlebniskapazität realisiert, weshalb sich die sich ablösende und sich in sich selbst zurückziehende Subjektivität nur als konkurrenzlose Furcht manifestieren kann. Furcht wovor? Vor dem objektiven Sein natürlich! Denn etwas anderes "gibt es nicht"!

Die primordiale Bewußtseins- und Weltgeschichte des primitiven Menschen, die sich hier vollzieht, ist für ebenso unsichtbar, wie für ein auf der archaischen Existenzstufe lebendes Individuum reiner Spiritualität als Kontrastdimension zum faktischen extensionalen Existenzraum der Welt sichtbar ist. Der intensionale Bereich geht in der einwertigen Struktur seines thematischen Denkens völlig in der extensionellen Mannigfaltigkeit seines Erlebens auf. Die Gesetze der Letzteren sind damit auch die Gesetze der Spiritualität, deren autonomer Charakter also unerlebbar ist. Der Primitive nimmt also nur einen sehr schmalen Ausschnitt

---

229 Diederich Westermann, *The African Today and Tomorrow*, London 1939. S. 183f. Nach der engl. Ausgabe zitiert, da die deutsche nicht verfügbar war.

230 Diese primordiale Furcht ist das genaue Gegenteil von dem, was später auf der nächsten Geschichtsstufe die Furcht des Herren ist, die der Weisheit Anfang sein soll (III. Psalm, Hiob 28. Kapitel). Von dieser Furcht sagt der 33. Psalm: "Siehe, des Herren Auge sieht auf die, so ihn fürchten ..., daß er ihre Seele errette vom Tod ..." Der Primitive hingegen ist in seiner Furcht dem spirituellen Tode endgültig verfallen.

aus den Repräsentationsformen wahr. Aber aus der Tatsache, daß wir dank einer zweiten Reflexionsdimension, die die erste an geistiger Mächtigkeit erheblich übertrifft, sehr viel mehr sehen und wissen als der archaische Mensch, jetzt den Schluß zu ziehen[231], daß das menschliche Bewußtsein heute alle überhaupt möglichen Reflexionsdimensionen besitzt und daß eine dritte oder gar vierte höhere Reflexionsebene von ihm grundsätzlich nicht entwickelt werden kann, daß sich alle künftige konkrete Geschichte – des Menschen nicht nur, sondern überhaupt aller vernünftiger Wesen – sich auf einer zweiwertigen Basis des sinnvollen Erlebens vollziehen wird, ist reichlich unvorsichtig.

Es sind heute schon gewisse Tatbestände aufweisbar, an deren Vorhandensein gar nicht gezweifelt werden kann, die aber auf unserer zweiwertigen Bewußtseinsebene ebenso unsichtbar sind wie etwa eine Gaußsche Zahlenreihe dem archaischen, in der Anschauung versunkenen Bewußtsein. Ein solcher Fall ist die Weltgeschichte des Menschen im primitiven Stadium des Bewußtseins. Es ist offensichtlich, daß, wenn sie "vorhanden" ist, sie sich auf einer anderen Realisationsebene vollzieht, als die, auf der sich Geschichte der hohen Kulturen zuträgt. Deshalb erklärt Spengler emphatisch, daß der primitive Mensch keine Geschichte im strengen Sinn des Wortes hat. Gewiß hat er keine Geschichte in der Bedeutung des Wortes, die durch die rapiden seelischen Abläufe, in dem regionale Hochkulturen vorgeschrieben ist. Schränkt man den Terminus "Weltgeschichte" aber auf solche Vorgänge ein, dann kommt man zu dem absurden Schluß, daß zwischen einem beliebigen Wedda auf Ceylon und einem Geschöpf wie Porahontas kein historischer, sondern nur ein natürlicher, ethnologischer Unterschied besteht. Die Differenzen in der sichtbaren Bewußtseinsverfassung, die wir zwischen verschiedenen primitiven Menschentypen finden, sind enorm. Sie deuten auf eine eigene Geschichte der archaischen Seele hin. Mehr noch, sie machen den Schluß auf eine solche Geschichte unvermeidlich.

Andererseits aber ist diese Transzendentalhistorie des archaischen Bewußtseins nirgends für uns als solche sichtbar. Wir können nur ihre Resultat registrieren, aber wir sehen sie nicht am Werke. Das mag so sein, weil sie längst abgeschlossen ist und in jüngster Zeit auf diesem Gebiet nichts mehr vorgegangen ist. Eine andere Möglichkeit, die die viel größere Wahrscheinlichkeit in Betracht zieht, daß die archaische Psyche des Menschen auch heute noch in einem aktiven Entwicklungsstadium begriffen ist, würde durch die naheliegende Vermutung gegeben sein, daß die Veränderungen in der primordialen Struktur des menschlichen Bewußtsein so langsam vor sich gehen, daß der außerordentlich kurze Zeitraum, in dem der Mensch bisher seine eigene Geschichte beobachtet hat, nicht ausreichend ist, um solche Prozesse wahrzunehmen.

Solche Faktoren mögen beitragen, den Blick des Historikers und Geschichtsphilosophen auf die Vergangenheit zu erschweren. Wir halten sie jedoch nicht für ausschlaggebend. Es scheint vielmehr so, als ob für jedes Bewußtsein die Geschichte seiner eigenen Transzendentalstruktur so lange unsichtbar bleibt, als es sich mit jenen primordialen Bewußtseinsmotiven identifiziert, dessen graduelle Entwicklung es aufzudecken strebt. Und es ist mit Recht darauf hingewiesen worden – in den letzten Jahrzehnten besonders von der psychiatrischen Seite her – daß die archaische Struktur des Bewußtseins keineswegs einen überwundenen Entwicklungszustand in unserer gegenwärtigen Erlebniswelt darstellt.

Diese Einsicht ist oft bis zur Trivialität wiederholt und überdies in eingehenden analytischen Untersuchungen seelischer Mechanismen überzeugend dargestellt worden. Die

231 Dieser Schluß wird z.B. von Spengler gezogen, wenn er es für ausgeschlossen hält, daß seine Hochkulturen nur die Vorbereitung auf eine höhere historische Existenzform des Menschen darstellen könnten. Der "Mensch überhaupt" ist in seinen Augen nur eine "zoologische" Größe. Ein solcher Schluß ist auch dort impliziert, wenn von philosophischer Seite der mathematischen Logik gegenüber darauf bestanden wird, daß die zweiwertige Logik die einzige Logik von philosophischer und theologischer Relevanz sei. D.h. soweit Gott überhaupt "analog" zum menschlichen Bewußtsein denkt, denkt er ebenfalls zweiwertig.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Geschichtsphilosophie hat aber nirgends daraus die unausweichliche Konsequenz gezogen, daß unter diesen Umständen die Periode der regionalen Hochkulturen mit ihrer merkwürdigen Mischung archaisch und "modernen" Bewußtseinsmotiven und ihrem hektischen Tempo einen Übergangszustand zwischen der planetarischen primitiven Kultur und einer zweiten planetarischen Existenzverfassung auf einem ausgesprochen nicht-achaischen Bewußtseinsniveau darstellen muß. Was heute als Hochkultur bezeichnet wird, ist einerseits viel zu unstabil, um überhaupt sich den Charakter echter historischer Dauer aneignen zu können, andererseits ist es in seinen Grundlagen zu primitiv und zu seinsgebunden, um mehr als einige dürftige Ansätze zu einer echten spirituellen Autonomie der menschlichen Seele konkret zu realisieren.

Die archaische Geschichte des Menschen wird unter diesen Umständen dem historischen Blick erst dann sichtbar werden, wenn das Bewußtsein sich von ihren transzendentalen Voraussetzungen endgültig gelöst hat und sich nicht mehr mit ihrer Problematik identifiziert. Das bedeutet aber, daß ihm Denkmittel zur Verfügung stehen müssen, für die die gesamte archaische Bewußtseinsverfassung nur ein Objekt und nicht mehr determinierender Faktor im Subjekt des Denkens ist. Solche Denkmittel aber existieren für das gegenwärtige theoretische Bewußtsein, d.h. für die Mentalität des Menschen im Bannkreis der regionalen Hochkulturen, noch nicht. Und es ist ihm auf dieser seiner Entwicklungsstufe auch noch nicht möglich, sie sich innerlich anzueignen – obwohl jetzt am Ende dieser Epoche eine antizipierende Vorausschau auf sie durchaus möglich ist.

Es ist unschwer einzusehen, warum solche historisch-theoretische Kategorien, die uns ermöglichen würden, die archaische Geschichte nicht mehr in ihren Resultaten, sondern in ihrem Vollzug zu erblicken, noch nicht zur Disposition stehen. Und es kann in wenigen Worten gesagt werden: Die Transzendentalstruktur von Bewußtsein überhaupt beruht auf einer originären Triangulation jedes Erlebnismotivs zwischen den logischen Orten "Ich", "Du" und "Es". Alle Logik aber, die bis heute ausgebildet worden ist, beruht, wie bereits weiter oben (S. ...) ausgeführt worden ist, auf dem viel zu einfachen Schema von "Ich" im antithetischem Gegensatz zum "Es". Diese Schematik ist viel durchsichtiger und leichter beherrschbar, gewiß; aber sie erfüllt nicht die Bedingungen der spirituellen Problematik, die uns bereits in dem niedrigsten Formen primitiver Kultur konfrontiert. Mehr noch, sie liefert überhaupt keinen logischen Aufriß des erlebenden (theoretischen) Bewußtseins, sondern nur des handelnden Ichs. Nur das Selbst, das sich in einer Handlung projiziert, ist Identität mit sich selbst, und nur in der Handlung sind Widersprüche verboten, da an ihrer Existenz jeder Handlungsverlauf zugrunde geht. Umgekehrt aber existiert die innere Erlebniskapazität des Ichs nur auf Grund von primordialen Widersprüchen. Das Selbst ist nicht identisch in sich selbst, sondern in dem "Es". Das "Du" ist kein "Es", sondern ein "Ich". "Ich" andererseits bin sowohl ein "Es" wie ein "Du".

Diese intrikale Reflexionsstruktur wird in einer zweiwertigen Logik, die die Differenz zwischen Ich und Du in ihrer radikal seinsthematischen Ausrichtung geflissentlich ignoriert und als logisch irrelevant erklärt, schlechterdings nicht sichtbar. Deshalb aber bleibt auch einem "historischen" Denken, das sich an jener ontologischen Theorie des existenten (handelnden) Bewußtseins orientiert, alle seelischen Vorgänge, die sich zwischen drei urphänomenalen Erlebnismotiven abspielen, nicht nur verborgen. Sie gelten vielmehr als nicht existent. Für die klassische Logik gibt es den Menschen nur im Singular; nur als Ich, und nie als Ich und Du. Das Ich aber, das in der Welt allein ist, hat keine Geschichte. Adams Existenz allein im Garten Eden ist geschichtslos. Erst Eva setzt die Welthistorie in Bewegung.

Mit den bis dato realisierten zweiwertigen theoretischen Bewußtseinsstrukturen ist die bisherige transzendentale Geschichte des menschlichen Ichs weder auf der primitiven Stufe noch auf der nächsten der regionalen Hochkulturen sichtbar zu machen. Sie vollzieht sich im Rücken dieses Bewußtseins. Was heute, mit der Ausnahme der spekulativen

studienTEXT --- version aug.´09

Geschichtsphilosophen Fichte, Hegel und Schelling, als sogenannte Geschichte des Menschen ins wissenschaftliche Blickfeld gerückt ist, hat nichts mit der Transzendentalhistorie des menschlichen Ichs zu tun. Es ist Handlungsgeschichte des empirischen Menschen und deshalb (mit Recht) wesentlich Kriegsgeschichte. Da Handlungen einen metaphyischen Bedeutungshintergrund aber erst auf der Basis eines zweiwertigen Bewußtseins erhalten, erscheint die Geschichte des einwertigen archaischen Ichs merkwürdig leer, soweit prinzpielles Handeln in Frage kommt. Man sieht nirgends, daß der Mensch auf dieser ersten Stufe seiner Existenz ein übermächtiges Schicksal in autonomen Entscheidungen herausfordert und ihm selbst im Unterliegen trotzt. Keinem primitiven Bewußtsein können die Spittlerschen Verse in den Mund gelegt werden:

> Uns ficht des Schicksals Feindschaft bloß von außen an ...
> (Es) kann uns nicht in unsre ewige Seele langen,
> In Glück und Unglück bleibt mein Geist zusammenhangen.
> Prometheus heiß ich. Was mir außen widerfährt,
> ob Lust und Leid, das acht ich nicht bemerkenswert.
> Der Wert, der Stolz, das Selbstbewußtsein wohnt mir innen.
> Ich hab ein Schloß aus Luft gebaut mit Turm und Zinnen,
> Ein Tausendwandergarten ist darum geländet
> auf dreizehn Bogen. Zwölf der Bogen sind vollendet,
> den letzten, schönsten Bogen aber werd ich biegen,
> wenn wir gefangen in des Hades Kerker liegen.
> Wie eng er sei, er muß dem Geist ein Plätzlein räumen,
> und wenn der Schlaf mich zwingt, je nun, so werd ichs träumen.[232]

Das ist Zweiwertigkeit in der höchsten Potenz. Hier spricht eine eminent historische Seele, die ihre endgültige Autonomie der Welt (dem Schicksal) gegenüber erlangt hat, denn die Introjektion des Ichs in das objektive Sein, die zu der Heteronomie des archaischen Bewußtseins führte, gehört jetzt der Vergangenheit an. Die Seele ruht ganz in sich selber. "Der Wert, der Stolz, das Selbstbewußtsein wohnt mir innen." Zugleich aber enthüllen diese Zeilen, die mehr enthalten als der Durchschnittsleser ahnt, eine inhärente Schwäche dieser höheren historischen Existenz des Menschen. Denn was die Handlungen dieses erstmalig befreiten Bewußtseins bauen, ist ein "Schloß aus Luft". Wir werden hier an die Kurzlebigkeit und existentielle Unstabilität der regionalen Hochkulturen erinnert. Und mehr noch: nur zwölf der dreizehn Bogen, auf denen Schloß und Garten ruhen, sind "vollendet". Der "letzte, schönste" Bogen aber fehlt. Das heißt nichts anderes, als daß der Seele, die sich statt in die objektive Transzendenz jetzt auf der zweiten Stufe ihrer Geschichte in die subjektive Introszendenz wirft, demselben Schicksal begegnet wie die Identifikation mit dem Sein: der Versuch glückt nur teilweise, und der letzte Bogen bleibt einer ewigen Zukunft und dem Träumen überlassen. Doch wir greifen hier mit dem Dichter unseren eigenen Analysen vor.

Wir stehen vorerst noch bei dem ersten Rückzug des archaischen Bewußtseins aus seiner Ich-Introjektion in die Umwelt. Diese Introjektion sowohl wie ihre partielle Rücknahme sind Etappen einer durch alle vergangenen und künftigen welthistorischen Perioden hindurchgehenden kontinuierlichen Geschichte des Menschseins überhaupt. Erst auf dieser transzendentalen Fundierungsgeschichte bauen sich in zweiter und dritter usw. Ordnung die individuellen Geschichtsabläufe der einzelnen weltgeschichtlichen Stufen auf. Ein solcher Geschichtstypus zweiter Ordnung ist z.B. die Spenglersche Geschichtsidee, die in den Entwicklungen der regionalen Hochkulturen verwirklicht ist.

Damit läßt sich endlich das originär-historische Grundverhältnis bestimmen, in dem das Zeitalter der primitiven Kultur zu der folgenden weltgeschichtlichen Epoche der Hochkulturen

---

232 *Olympischer Frühling I*, S. 38.

studienTEXT --- version aug.´09

der östlichen Hemisphäre steht. Die archaische Existenz des Menschen ist geschichtlich nur im Sinn einer Entwicklung der allgemeinen, jedem erlebenden Ich zugehörigen Transzendentalkategorien des Bewußtseins. Diese absolut urphänomenalen Sinnstrukturen vernünftigen Erlebens bleiben auf dieser Stufe (dank ihrer Einwertigkeit) ganz allgemein und haben noch nicht jene individuelle Beweglichkeit erlangt, die später durch die Möglichkeit apriorischen Stellungsnehmens und Entscheidens, die erst einem zwei- oder mehrwertigen Bewußtsein gegeben ist, (und) sie in vielerlei historischen Varianten auftreten läßt. Freilich solange diese Sinnstrukturen archaisch-einwertig bleiben, sind sie historisch monoton. D.h. der Mensch kann sich in ihnen schlechterdings nur als abstraktes Bewußtsein überhaupt durchsetzen, weshalb primitive Existenz auf diesem Planeten strukturell nirgends variiert. Die materiellen Varianten, die wir beobachten, sind nicht Ausdruck eines verschiedenen Seelentums, sie sind ausschließlich umweltdiktiert. Man kann nicht erwarten, daß ein Eskimo sich dieselben Behausungen baut wie ein Südseeinsulaner.

Wir nennen diese Geschichte der Entwicklung urphänomenaler Sinnstrukturen im menschlichen Bewußtsein überhaupt "Geschichte erster Ordnung".[233] Und primitive Kultur als Ganzes hat Geschichte hat nur Geschichte in diesem Sinn. Das ist leicht zu sehen, wenn man sich die "historischen" Konsequenzen der Ich-Introjektion in die Welt genau vergegenwärtigt. Ist nämlich die eigene Seele mit einem Seelenstein, einem Tier, einer Wolke, kurz mit dem Objekt überhaupt identisch, dann werden in einer solchen Introjektion alle Individuen als solche genau so von einander isoliert, wie Stein, Tier und Wolke isolierte (selbständige) Objekte in einer Welt sind, die sich aus einer addierten Vielfalt von Sinneseindrücken und Wahrnehmungen zusammensetzt. So wie der Stein, der am Wege liegt oder der Vogel, der einsam durch der Abend fliegt, isolierte Teilexistenzen im Ganzen der Welt sind, so isoliert sich der sein Bewußtsein in die Welt werfende Mensch radikal. Er wird zum Objekt unter Objekten. Alle Kommunikation mit dem Du – das auch nur ein Objekt ist – wird selber objektiv. Die Subjektivität als solche kann sich in ihr nicht verständigen, weshalb das Individuum innerlich auf sich selbst beschränkt bleibt.

Schiller hat diesen Zustand des primitiven Bewußtseins in seinen geschichtsphilosophischen Analysen auf unübertreffliche Weise geschildert. Es heißt dort von dem Menschen der ersten Geschichtsstufe: "Nie erblickt er Andere in sich, nur sich in Anderen, und die Gesellschaft anstatt ihn zur Gattung auszudehnen, schließt ihn nur enger und enger in sein Individuum ein. In dieser dumpfen Beschränkung irrt er durch das nachtvolle Leben, bis eine günstige Natur die Last des Stoffes von seinen verfinsterten Sinnen wälzt, die Reflexion ihn selbst von den Dingen scheidet und im Widerscheine des Bewußtseins sich endlich die Gegenstände zeigen."[234]

Wir finden hier bereits die wesentlichen geschichtsmetaphysischen Kategorien unserer Betrachtungsweise: die Ich-Introjektion in der "Last des Stoffs", der Rückzug aus der Identifikation mit dem Sein und die schließlich daraus resultierende Zweiwertigkeit des Erlebens, wenn sich "endlich die Gegenstände zeigen". Schiller hat auch bereits erkannt, warum es auf dieser Stufe menschlicher Existenz zu keiner höheren Geschichte kommt. Das Individuum kann sein Bewußtsein (das ja im Sein verfangen ist), nicht auf die "Gattung ausdehnen". Daher kommt es nicht zur Staatenbildung. Der Staat aber ist der Träger jener

---

233 Es ist dieser und nur dieser Geschichtsbegriff, der der Entwicklung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zugrunde liegt.

234 *Briefe über die ästhetische Erziehung*, A.a.O., III, S. 82.

neuen und sehr andersartigen Geschichte, die auf der zweiten welthistorischen Stufe in der Entwicklung des Menschen beginnt.[235]

Jene sehr andersartige Geschichte, die jetzt beginnt und in der der Mensch zum ersten mal als Gattung handelt[236], wollen wir, im Gegensatz zur archaischen Historie des primitiven Menschseins, "Geschichte zweiter Ordnung" nennen.

studienTEXT --- version aug.´09

Hier ist eine Warnung am Platz. Der Eintritt einer Geschichte zweiter Ordnung (Spenglers Geschichtsbegriff) in die Existenz des Menschen darf keineswegs so verstanden werden, als ob damit die Geschichte erster Ordnung, d.h. die primordiale Entwicklung urphänomenaler Erlebnisstrukturen für Menschsein überhaupt, ihren Zweck erfüllt hat, vom historischen Schauplatz abtritt und als existentielle Bewegung des Menschseins aufhört.

Das genaue Gegenteil ist der Fall. Diese Geschichte erster Ordnung geht als mächtiger Unterstrom weiter und sie hört durch den ganzen Ablauf der einzelnen regionalen Hochkulturen nicht auf, die Geschichte zweiter Ordnung, die sich in diesen individuellen Lebensgebilden abspielt, inhaltlich aufs Tiefste zu beeinflussen. Überdies bestimmt sie auf genaueste die Bewußtseinsgrenzen, innerhalb derer sich die letztere in allen ihren apriorischen Varianten abspielen kann.

In dieser Geschichte erster Ordnung hängen alle individuellen Hochkulturen zusammen; aus ihr schöpfen sie ihre urphänomenalen Bewußtseinsmotive und soweit die konkreten historischen Schöpfungen in jene generelle metaphysische Elementarstruktur von sinnhaftem Erleben überhaupt rückübersetzbar sind, ebensoweit können sie auch von einer Kultur in die andere mitgeteilt werden. Soweit eine historische Variante aber reine Gattungsindividualität ist und das Individuelle chinesisch, indisch, ägyptisch, magisch usw. irreduzierbar bleibt, ebensoweit ist die seelische Kluft, die jeden dieser ontologisch parallelen Geschichtsabläufe von dem nächsten trennt.

Diese Unterscheidung von Geschichte erster und zweiter Ordnung wird zwei einander sich scheinbar gegenseitig ausschließenden Tatbeständen gerecht, die sich speziell in dem Verhältnis der abendländischen Kultur zur Antike bemerkbar machen. Wenigstens liegt das Problem hier unserem modernen Interesse am nächsten. Es existiert aber überall dort, wo zwei Kulturen mit einander in Berührung treten, etwa die Antike mit Indien in den Alexanderzügen, Indien mit China in der Infiltration des Buddhismus, oder die Auseinandersetzung der magischen Kultur mit dem Gedankengut des Hellenismus. Wir wollen das Problem hier ausschließlich an unserem modernen Verhältnis zur Antike illustrieren.

Es kann kaum Zweifel unterliegen, daß gewisse grundlegende Bewußtseinsmotive, die griechisches Leben und Geschichte dominieren, für den abendländischen Menschen nicht nachvollziehbar sind. Z.B. die antike Interpretation des Raumes. Der Raum ist für dieses Erleben das Nichts (Timäus). Es ist das aller Existenz grundsätzlich Entgegengesetzte, das ..... . Folglich ist aller Seinscharakter unabhängig von dem Im-Raum-Sein. In dieser Erlebnisqualität führt keine Brücke vom antiken Menschen zu uns. Was auch immer der Raum ist, er sit auf alle Fälle "etwas" für uns. Dieser Charakter des "etwas" ist unbedingt erlebnisnotwendig für uns, weshalb wir uns nicht einmal in unserer Phantasie ein fremdes

---

235 "Die Völker als Staaten sind ... die eigentlichen Mächte alles menschlichen Geschehens. Es gibt in der Welt als Geschichte nichts über ihnen. Sie sind das Schicksal." *Untergang... II*, S. 446. Ebenso: "Mit dem geformten Staat hat auch die hohe Geschichte sich schlafen gelegt." p. 543

236 Siehe Manuskript: Mappe 245 E, Seite 618/443 (handschriftlich eingefügt und in der Kopie kaum zu lesen)

studienTEXT --- version aug.´09

Erlebnis konstruieren können, für das der Raum ein absolutes Nichts ist. Umgekehrt ist unser Begriff der Energie der Lage, d.h. die Erfahrung, daß ein Körper dank einer bestimmten Location im Raum potentielle Energie besitzt, rational nicht nachvollziehbar, wenn wir den ontischen Charakter des Raumes bestreiten.[237]

Hier führt also keine Brücke vom antiken zum faustischen Menschen. Antikes und modernes Raumgefühl sind durch einen unüberschreitbaren Abgrund zwischen zwei individuellen Seelenformen auf dem Boden der Geschichte zweiter Ordnung in der zweiten Periode der Weltgeschichte (erster Ordnung) getrennt. Trotzdem haben wir von den Griechen die Euklidische Geometrie nicht als ein unbegreifliches Museumsstück, sondern als auch für uns verbindliche Systematisierung des Anschauungsraumes, in dem sich unsere Handlungen vollziehen, übernommen. Die geometrischen Lehrsätze sind für uns genau so erlebnisevident, wie für den antiken Menschen, weshalb wir sie unseren Kindern in der Schule beibringen.

In dieser Haltung ist nichts inkonsequent. Beiden Raum-Konzeptionen, der antiken sowohl wir der faustischen, liegt die gleiche primordiale Bewußtseinsstruktur von sinnlichen Raumerleben überhaupt (vornehmlich durch das Auge) zugrunde. Dieselbe wird durch kulturelle Differenzierungen überhaupt nicht berührt. Diese generelle Erlebnisstruktur ist "transzendental". D.h. sie bestimmt, was erlebt wird. In kantischer Formulierung: diese Strukturelemente konstituieren den Gegenstand. Was sie aber nicht bestimmen, ist die Art und Weise, wie er in allen möglichen subjektiven Stellungnahmen erfahren wird. Was geometrische Beziehungen festlegen, ist also nur die Allgemeingültigkeit ihres Gegenstandes für alles Handeln, das sich auf ihn bezieht. Sie liefern aber nicht die Allgemeinheit einer inneren subjektiven Erlebnisform, die für alle Individuen aller Zeiten und aller Kulturen seelisch in gleicher Weise verbindlich ist. Der Raum mag von dem einen Seelentum als "Weg", von dem anderen als "Welthöhle", von einem dritten als "Unendlichkeit" in innerlicher Stellungnahme erlebt werden, und darin ihre subjektive Allgemeinheit besitzen, die ausschließlich für den Angehörigen einer bestimmten Kultur erlebbar und zwingend ist; das ändert nichts an der objektiven Tatsache, das für jedes dieser Individuen, wenn es seine Felder ausmißt, die Summe der Winkel im ebenen Dreieck gleich zwei Rechten ist. Das ist auf chinesischen Reisfeldern ebenso richtig wie im Niltal oder auf den Äckern eines flandrischen Bauern.

Wenn aber die euklidische Geometrie als reine Systematik der handelnden Orientierung im raum für alle Kulturen gleicher Weise gültig ist, dann muß dies auch von den nicht-euklidischen Raumtheorien gelten. Spenglers Annahme, daß die Nicht-Euklidik auf ein anderes subjektives historisches Raum-Apriori zurückgeht, als es der Antike eigen gewesen ist, dürfte dann kaum haltbar sein. Jede Geometrie, gleichgültig welche Gestalt sie hat, bezieht sich ausschließlich auf das Phänomen: Raum überhaupt, und ist ganz indifferent gegenüber den unterschiedlichen spirituellen Stellungnahmen, die in den verschiedenen Hochkulturen diesem objektiven Erlebnisdatum gegenüber emotional durchgeführt werden.

Trotzdem aber bleibt die Differenz von euklidischer und nicht-euklidischer Raumsystematik von tiefer historischer Bedeutung. Nur hat dieser Unterschied nichts mit den subjektiv apriorischen Varianten der höheren Geschichte in den individuellen regionalen Hochkulturen zu tun. Keine Geometrie ist das exklusive Eigentum des einen oder anderen regionalen Geschichtsablaufes, weil alle diese Systeme theoretische Verfassungen derselben generellen zweiwertigen Bewußtseinsstruktur des Menschen darstellen, wenn er in der Reflexion mit dem Raumproblem konfrontiert wird. Diese Zweiwertigkeit des Erlebens aber ist die allgemeinste Voraussetzung des spirituellen Lebens in allen bisherigen Hochkulturen. Unter diesen Umständen ist es sehr gleichgültig, ob eine Kultur eine Geometrie entwickelt oder nicht. Denn die in einem anderen hohen Geschichtsablauf entdeckte Raumsystematik ist bindend für jedes

---

237 vgl. hierzu O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes I*, S. 108ff.

Bewußtsein, daß seelisch wenigstens auf der Basis des zweiten Zeitalters der Weltgeschichte des Menschen existiert.[238]

Wir erinnern hier an unsere Unterscheidung von Geschichte erster und zweiter Ordnung. Alle Geschichte erster Ordnung ist indifferent gegenüber den unterschiedlichen Gestalten des zweiwertigen Seelentums in den verschiedenen Hochkulturen. Sie geht in gleicher Weise durch alle hindurch, und was sich in ihrer Dimension vollzieht, gilt in gleicher Weise in China, im alten Ägypten oder einer modernen westeuropäischen Großstadt. Ein seelisches Phänomen, das historisch ausschließlich im Sinn der Geschichte erster Ordnung anzusehen ist, ist z.B. die Mystik, von der mit Recht betont worden ist (R. Otto), daß sie überall dasselbe Wesen besitzt, gleichgültig ob wir sie den Büchern Chuang-tzes, Hinduistischen Texten oder den Predigten Eckhardts entnehmen.

Anders verhält es sich mit der Geschichte zweiter Ordnung. Was in dieser Existenz- und Schicksalsdimension in China vor sich geht, ist ganz exklusiv chinesisch ud kann von einem Individuum, das nicht diesem Seelentum angehört, platterdings nicht verstanden und erlebnismäßig nachvollzogen werden. Chinesische Gartenlandschaften sind Ausdruck eines spezifischen Naturgefühls, für das weder der indischen, der antiken oder der abendländischen Seele das geringste Organ zur Verfügung steht. Chinesische Hortikultur gehört ebenso wie das magische Ornament oder ägyptische Totenkult in die Geschichte zweiter Ordnung, die in ebenso vielen konkreten, von einander unabhängigen Varianten auftritt, wie wir einzelne regionale Hochkulturen zählen.

Geometrien aber, um zu unserem ursprünglichen Beispiel zurückzukehren, sind historisch in der Geschichte erster Ordnung lokalisiert. Es fragt sich nur, wie dann der Unterschied zwischen euklidischen und nicht-euklidischen Systematisieren des Raumes zu erklären ist, wenn wir ihn nicht auf die seelischen Differenzen zweier verschiedener Hochkulturen im Bezugssystem der Geschichte zweiter Ordnung zurückführen dürfen. Darauf kann nur eine einzige Antwort gegeben werden: in der Entwicklung des Raumdenkens von der euklidischen zu den nicht-euklidischen Geometrien vollzieht sich ein Stück Geschichte erster Ordnung. Die historische Konstituierung des primordialen Bewußtseins, das das alleinige Subjekt der primitiven Epoche ist, ist mit dem Übergang von der ersten zur zweiten Stufe der Weltgeschichte keineswegs abgeschlossen. Sie geht auch in der neuen Epoche weiter und manifestiert sich in der Entwicklung aller derjenigen Lebensformen des höheren Niveaus, die für den Kulturmenschen schlechthin allgemeinverbindlich sind, gleichgültig ob er in Peking, Byzanz oder Madrid zuhause ist.

Es ist üblich geworden, wenn man vom archaischen Bewußtsein des Menschen spricht, an eine endgültig abgeschlossene Konstitutionsperiode des menschlichen Ichs zu denken, die gar nicht weiter gehen könnte, weil sich die inneren und äußeren Ereignisabläufe der regionalen Hochkulturen an ihre Stelle setzten. In anderen Worten, man stellt sich das so vor, als ob die eine Entwicklung durch die andere in der Auseinandersetzung mit der Welt "verdrängt" würde, und damit keine historische Existenz mehr hat.

Diese falsche Schematik historischen Denkens liegt allen unseren modernen Geschichtsurteilen zugrunde. Sie hat Spengler dazu gebracht zu behaupten, daß die einzelnen regionalen Hochkulturen keine gemeinsame Geschichte haben. In ihr wurzelt die Kolonisations- und Minimumspolitik der westeuropäischen Mächte, die auf der Voraussetzung beruht, daß der archaische oder re-archaisierte Mensch nur ein Objekt, und nicht mehr handelndes Subjekt der Geschichte sein kann. Und es ist schließlich dasselbe Vorurteil, das uns bisher verhindert hat zu sehen, das auf die zweite weltgeschichtliche Epoche, in deren Abschluß wir jetzt stehen,

238 Diese Raumsystematiken sind von da an für jedes Bewußtsein gültig, das sich über das primitive Niveau erhoben hat. Also auch für die menschliche Mentalität in einem hypothetischen dritten oder vierten usw. Zeitalter der Weltgeschichte.

studienTEXT --- version aug.'09

eine dritte metaphysische Periode des menschlichen Bewußtseins folgen kann und muß; eine neue Stufe, die sich über das gegenwärtig geschichtliche Niveau mindestens ebenso hoch erhebt, wie sich die regionalen Hochkulturen des zweiten Zeitalters über die Existenzebene des primitiven Lebens erhoben haben.

Die Idee von der "Verdrängung" einer historischen Daseinsform durch die andere hat man fälschlich aus der Analogie mit dem empirischen Ich der individuellen Einzelperson gezogen.[239] Die Geschichte des transzendentalen Bewußtseins des Menschen spiegelt sich aber nur sehr annäherungsweise und mit beträchtlichen perspektivischen Verzerrungen in der Ontogenese eines beliebigen individuellen Ichs.

Wir haben weiter oben bemerkt, daß "Geschichte" im weitesten Sinne des Wortes bedeutet, daß der Mensch sich in der Welt wiederholt. Wenn der Mensch aber seine erste Geschichtsperiode hinter sich hat, dann gehört diese Geschichte zu ihm und wenn er sich auf einem neuen und höheren historischen Daseinsniveau ein nächstes Mall im Sein wiederholt, so wiederholt er auch die vorangegangene Geschichte der niederen Periode in einem frischen Reflexionsmedium. D.h. die archaische Auseinandersetzung mit der Umwelt vollzieht sich auf der höheren Ebene erneut in einer vorher nicht dagewesenen Bewußtseinsproblematik. Dies ist, was wir Geschichte erster Ordnung auf der zweiten Stufe der Weltgeschichte genannt haben. Neben dieser "archaischen" Geschichte und in einem tiefen Sinn von ihm abhängig, spielt sich, sobald wir das primitive Niveau verlassen haben, eine Geschichte zweiter Ordnung ab. Sie manifestiert sich in den individuellen Physiognomien der einzelnen regionalen Hochkulturen von China bis Westeuropa, und die innere Rangordnung dieser begrenzten Geschichtsabläufe bestimmt sich in dem Verhältnis, das sie zu der ihnen allen gemeinsamen Geschichte erster Ordnung haben. Denn nur in jener primordialen Geschichte weisen sie über sich selbst in eine ihnen allen gemeinschaftlich eigene archaische Vergangenheit zurück. Und nur durch die Kontinuität jener primordial-historischen Seinsbasis weisen sie über sich hinaus in die mögliche Zukunft einer dritten weltgeschichtlichen Epoche des Menschen.

Der Fortschritt der Geometrie von der Euklidik bis zu der allgemeinen Geometrie von Hilbert vollzieht sich nun – wie überhaupt die Entwicklung aller allgemeingültiger "leerer" Abstraktionskategorien – in der Dimension der archaischen Geschichte, die ihre fundierende transzendentale Struktur jetzt auf dem Boden einer höheren Bewußtseinsproblematik wiederholt. Wir wollen hier, für Illustrationszwecke, bei unserem geometrischen Beispiel bleiben, es läßt sich aber ganz generell sagen, daß sich die exakte Wissenschaftsgeschichte des Menschen in dem historischen Ereignisraum der Geschichte erster Ordnung vollzieht und deshalb innerlich allen regionalen Hochkulturen in gleicher Weise angehört, unabhängig davon, wo ein wissenschaftlicher Satz gefunden und formuliert worden ist. Die Entdeckung der "Null" als eines arithmetrischen Stellenwertes kommt ganz aus dem Geist der indischen Metaphysik, aber ohne diese Konzeption einer fremden Hochkultur ist die ganze "faustische" Mathematik ein Unding. Die Null-Idee gehört wieder der Geschichte erster Ordnung an, während die ihr intim verwandte Idee des Nirvāna (im Hīnayāna) in die Geschichte zweiter Ordnung zu weisen ist.

Was nun die spirituelle Entwicklung der Geometrie von Euklid bis Hilbert anbetrifft, so vollzieht sich in ihr ein Stück "archaischer" Bewußtseinsgeschichte auf dem Niveau der Hochkulturen. In der klassischen Geometrie Euklids wiederholt sich in zweiter reflektierter Bewußtseinsschicht die Raumsystematik der primitiven Ich-Introjektion in die Welt. Infolge der Einwertigkeit des archaischen Bewußtseins gibt es nur eine Form der spirituellen

239 Und es ist höchst fraglich, ob diese Vorstellungen selbst "psycho-analytisch" korrekt in dem Sinne sind, daß das Verdrängte zwar die Seelengeschichte des Individuums dauernd beeinflußt, selbst aber keine autonome Historie hat, die parallel zu und gleichzeitig mit den Vorgängen an der Oberfläche des Bewußtseins weitergeht.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Bestätigung dieses Raumbildes für den Menschen dieser Kulturstufe, nämlich die praktische Handlung, da dem Ich der theoretische Abstand, den das zweiwertige Bewußtsein den Gegenständen gegenüber verleiht, noch versagt ist. In allen Handlungen aber, deren der menschliche Körper fähig ist, ist der Raum euklidisch. Wo immer man auch den Abstand zweier Parallelen praktisch mißt, dort haben sie den gleichen Abstand voneinander. Der Raum, in dem der tätige Mensch Handlungen ausführen kann, ist grundsätzlich endlich, und euklidische Parallelen konvergieren erst im Unendlichen gegeneinander. Im euklidischen Raum identifiziert sich das Ich ohne reflexive Vorbehalte mit dem Ausgedehnten. Diese Identifikation ist ein Faktum, aber das Bewußtsein weiß um sie nicht, da es sich dieselbe nur in der zugreifenden Handlung, aber nicht in der distanzierenden (und damit wissenden) Reflexion bestätigt.

Primitive Geschichte aber hat zwei transzendente Komponenten: erstens jene Ich-Introjektion und zweitens den (gleichrangigen, nur systematisch ihr folgenden) Rückzug aus derselben. In diesem Rückzug liegt bereits die Tendenz, das, was eben war und jetzt emotionell verleugnet wird, auch zu wissen. Denn der Rückzug setzt Distanz. Vorerst zwar nur in der Gestalt der Furcht und anderer negativ abwehrender Erlebnisformen. Aber damit wird doch eine positive Entfremdung des Ichs von seiner Erlebniswelt herbeigeführt, die es auf die Aufgabe einer ersten Reflexion in sich selbst – anstatt in Anderes – vorbereitet. Diesen Übergang von der einwertigen zur zweiwertigen Bewußtseinsstufe hat Schiller im zwanzigsten und fünfundzwanzigsten Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen in sehr klarer Weise beschrieben. Es gibt nämlich eine transzendentale Situation, "wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Notwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht ist, weil der Mensch noch nicht angefangen ... ." Wir erkennen hier leicht in dieser Schilderung die primitive Bewußtseinslage einer völligen Ich-Introjektion in die Welt wieder. Der Schillersche Text geht dann unmittelbar weiter: "... denn in dem Menschen selbst kann es keine andere Macht als den Willen geben. Aber im Zustand des Denkens, zu welchem der Mensch jetzt übergehen soll, soll gerade umgekehrt die Vernunft eine Macht sein, und eine logische und moralische Notwendigkeit soll an die Stelle jener physischen treten. Es ist also nicht damit getan, daß etwas anfange, was noch nicht war; es muß zuvor etwas aufhören, welches war. Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muß einen Schritt zurücktun[240], weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muß also, um Leiden mit Selbsttätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen ... von aller Bestimmung frei sein[241]und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen. Mithin muß er auf gewisse Weise zu jenem negativen Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit zurückkehren, in welchem er sich befand, ehe noch irgend etwas auf seinem Sinn Eindruck machte. Jener Zustand aber war an Inhalt völlig leer, und jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Bestimmungslosigkeit und eine gleiche unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus diesem Zustand etwas Positives erfolgen soll. Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muß also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf; zugleich aber muß sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit statt finden soll. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten, welches uns auf die einzige Art möglich ist, daß man ihr eine andere entgegensetzt. Die Schalen einer Wage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich, wenn sie gleiche Gewichte enthalten."[242]

---

240 Schillers Sperrung.

241 Schillers Sperrung.

242 A.a.O., S. 68.

Diese Betrachtungen über den Rückzug des Menschen aus dem einwertigen Erlebniszustand der primitiven Epoche und über den Übergang in die zweiwertige Bewußtseinslage, werden im fünfundzwanzigsten Brief durch die folgenden unübertrefflichen Ausführungen ergänzt: "Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloß leidend in sich aufnimmt, bloß empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloß Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stand sie außer sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen.[243]

Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zum Weltall, das in umgibt. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbare umgreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigentum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet. Die Notwendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der bloßen Empfindung mit ungeteilter Gewalt beherrschte, läßt bei der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit selbst, das ewig Wandelnde, steht still, indem des Bewußtseins zerstreute Strahlen sie sammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die Form, reflektiert sich auf vergänglichem Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen vor dieser großen Begebenheit im Inneren des Menschen als von einer Revolution in der Außenwelt reden und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus versinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt.

Aus einem Sklaven der Natur, so lang er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vor dem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Objekt vor seinem richtenden Blick. Was ihm Objekt ist, hat keine Gewalt über ihn, denn, um Objekt zu sein, muß es die seinige erfahren. Soweit er der Materie Form gibt, und solang er sie gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nicht verletzen, als was ihm die Freiheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet. Nur, wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen unsicheren Grenzen die trüben Umrisse schwanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schrecknis der Natur ist der Mensch über legen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Objekt zu verwandeln weiß. o wie er anfängt, seine Selbständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie

---

243 An dieser Stelle macht Schiller in einer Anmerkung darauf aufmerksam, "daß diese beiden Perioden zwar in der Idee notwendig voneinander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch muß man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Zustand sich befunden, und eine Zeit, wo er sich ganz von demselben losgemacht hätte. Sobald der Mensch einen Gegenstand sieht, so ist er schon nicht mehr in einem bloß physischen Zustand, und, solange er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird er auch jenen physischen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur sehen kann, insofern er empfindet. Jene ... Momente ... sind also zwar, im Ganzen betrachtet, ... verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen; aber sie lassen sich auch bei jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objektes unterscheiden und sind mit einem Wort die notwendigen Bedingungen jeder Erkenntnis, die wir durch die Sinne erhalten."
Also auch Schiller wehrt sich hier schon gegen die Auffassung, daß eine Epoche geschichtlich schlechtweg abtritt, wenn die nächste beginnt. Sie besteht vielmehr in der letzteren weiter, was uns zu unserer Unterscheidung von Geschichte erster und zweiter Ordnung geführt hat. Historische Epochen beginnen zwar – und der Zeitpunkt ihres Beginnens bestimmt ihre Ordnungskategorie – aber sie enden niemals, solange Geschichte überhaupt weitergeht.
Es muß angemerkt werden, daß Schiller hier drei Epochen zählt. Sein Grund dafür ist der folgende: Da er die Epochen "in der Idee" beschreibt, zählt für ihn der Übergang von der einen zu der anderen als selbständige Periode. Wir schließen uns dieser Zählung nicht an, da wir von konkreten historischen Zeitaltern sprechen und damit der "Übergang" in beide zugleich fällt.

studienTEXT --- version aug.´09

werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eigenen Bild, indem sie seine Vorstellung werden. ... Das Reich der Titanen fällt, und die unendliche Kraft ist durch die unendliche Form gebändigt."[244]

Wir haben diese Beschreibung des Überganges von primitivem Dasein des Menchen (das Reich des Saturnus) in die zweiwertigen Bewußtseinsformen der Hochkulturen, die in der ganzen geschichtsphilosophischen Literatur des Abendlandes nicht ihresgleichen hat, in vollem Umfang wiedergegeben, weil sie außer den schon weiter oben[245] bei Schiller festgestellten historischen Fundamentalkategorien der Ich-Identifikation mit dem Sein, der Rücknahme aus dem Identifizierungsprozeß und der Zweiwertigkeit des Erlebens weiter Einsichten von gleichen metaphysischen Rang enthalten. Im "Reich des Saturnus", also in der archaischen Bewußtseinshaltung, unterwirft sich der Mensch dem Sein. Er ist ein "Sklave der Natur". In der folgenden Epoche – die für alle bisherigen Geschichtsbilder von St. Augustin bis Hegel und Spengler – die letzte ist[246], unterwirft sich der Mensch die Objektivität und macht sich zum Herrn über das Sein. Die Zweiwertigkeit des Bewußtseins, die das Ich in absoluten Gegensatz zum gesamten Universum stellt, sichert ihm die Freiheit, die auf der ersten Stufe noch durch den Naturzusammenhang aus seinen Handlungen abgeschirmt ist. Damit aber ist zu gleicher Zeit die Furcht als historisch konstituierende Daseinskategorie auf die (archaische) Geschichte erster Ordnung eingeschränkt. Dort allerdings ist sie entscheidendes Kriterium der emotionellen Rückseite einer einwertigen Bewußtseinsstruktur.[247] –

Diese grundsätzlichen Erörterungen sollten uns jetzt in den Stand setzen, die historischen Relationen des Geometrieproblems in ausreichender Weise aufzudecken. Das primitive Bewußtsein ist, soweit seine räumlichen Orientierungserlebnisse in Frage kommen, strikt euklidisch, wie bereits angemerkt, aber da es einwertig ist, weiß es noch nicht, mit Hilfe welcher abstrakter Kategorien es sich das Ausgedehnte systematisch ordnet. Es ist prinzipiell unmöglich, diese Ordnung von der Außenwelt zu abstrahieren, weil das Ich, das jene Arbeit leisten sollte, sich selbst noch nicht aus der Umwelt zurückgezogen hat. Ist diese Flucht aus der Introjektion in das Sein aber erst einmal durchgeführt, und hat sich das Bewußtsein mit einem eigenen zweiten Wert der Welt gegenüber etabliert, dann kann auch die unmittelbare Erlebnisstruktur des ausgedehnt Mannigfaltigen formuliert werden. (Schiller weist ausdrücklich darauf hin, daß etwas in "ein Objekt zu verwandeln" und "ihm Form zu geben" einerlei ist.) In anderen Worten, das geometrische Denken bildet jetzt die eigene ursprüngliche Bewußtseinsstruktur, in der es sich einstmals mit dem Sein identifizierte, in Gestalt des euklidischen Systems ab.

Damit wird in der Reflexion (Abstraktion) die urphänomenale Existenzbefindlichkeit des primitiven Ichs, so wie sie sich originär in der archaischen Geschichte konkret realisiert hat, noch einmal wiederholt. Wir haben aber bereits darauf hingewiesen, das auf der zweiten Stufe der Weltgeschichte die ganze archaische Historie in einem neuen Medium und in neuer Gestalt

---

244 A.a.O., S. 87f. Sperrungen wieder von Schiller.

245 Vgl. Seite XXX

246 Es ist sehr bezeichnend, daß Schiller, in diesem Punkt ein direkter Vorläufer von Spengler, geneigt ist, von Geschichte im strengen Sinn des Wortes nur in der zweiten Epoche zu sprechen. Indikativ hierfür ist die Bemerkung: "Die erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist ... noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit." A.a.O., S. 85. In diesem Zusammenhang nennt er die primitive Menschheit auch "eine ins Absolute strebende Tierheit." (A.a.O., S. 84.)

247 Dies wird von Schiller in der folgenden interessanten Weise dargestellt. Wenn den Menschen "mitten in seiner Tierheit" (Einwertigkeit) "der Trieb zum Absoluten" überrascht, so bringt ihn derselbe, der "auf sein Denken angewendet" (Zweiwertigkeit) ihn zur Wahrheit führen "sollte", auf dieser niederen Stufe, "nur auf sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegrenztes Verlangen, als ein absolutes Bedürfnis hervor. Die ersten Früchte, die er in dem Geisterreicht erntet, sind also Sorge und Furcht; beides Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstand vergreift und ihrem Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet." (A.a.O., S. 84.)

studienTEXT --- version aug.´09

wiederkehrt. Dazu gehört aber nicht nur die Art und Weise, in der das Ich sich unmittelbar in das Sein hineinprojiziert und widerspruchslos dessen Substanz und Gesetzlichkeit annimmt, dazu gehört erst recht der in jeder dieser Projektion implizierte Rückzug in die anonyme Emotionalität.

Wenn nun die reflektierende Abstraktion, das, was vorher konkrete Geschichte war, jetzt in ihre Formenbildung übernimmt, dann eignet sie sich nicht nur jenes euklidische Raumerlebnis des archaischen Bewußtseins an und transformiert es in geometrische Begriff und Theoreme, sondern die Reflexion bemächtigt sich ebenfalls der negativen Zurücknahme des Bewußtseins aus dieser Existenzbefindlichkeit und deutet die letztere in gleicher Weise in eine geometrische Theorie um.

Das bedeutet, daß zuerst der Raum der primitiven Handlungsentwürfe auf der nächsten geschichtlichen Stufe als gewußtes System einer abstrakten Theorie der Ausdehnung im denkenden Bewußtsein erscheint, daß aber das reflektierende Ich bei diesem Resultat nicht stehen bleiben kann und sehr schnell beginnt, sich aus seiner Euklidik zurückzuziehen und neue geometrische Reflexionen zu bilden, die schließlich zu den individuellen nicht euklidischen Geometrien führen. Der prinzipielle Unterschied zwischen euklidischer und nicht-euklidischen Systematik des Ausgedehnten ist der, daß im ersten Fall der Begriff der Geraden, d.h. der gedachten Beziehung zwischen zwei beliebigen (nicht unmittelbar benachbarten) Raumpunkten[248] als ein abstraktes, nicht weiter reflektierbares Datum betrachtet wird. Eine solche Gerade ist der kürzeste "Weg" zwischen zwei Punkten. Dies setzt voraus, wie jedermann weiß, der sich auch nur flüchtig mit Geometrieproblemen beschäftigt hat, daß der Raum, den die besprochene Gerade repräsentiert, das Krümmungsmaß Null hat. Eine solche Voraussetzung aber liefert uns den logisch und metaphysisch ausgezeichneten Fall[249] einer historisch existentiellen Bewußtseinssituation.

Der euklidische Raum ist nämlich der einzige, in dem Sein und Denken vollkommen zusammenfallen, weshalb nur in ihm die archaische Ich-Introjektion in die Welt adäquat vollzogen werden kann. Das ist leicht zu verstehen, wenn man sich für einen Moment vergegenwärtigt, welche unterschiedliche Bedeutung die Gerade im euklidischen und in irgend einem nicht-euklidischen Raum besitzt. Eine "Gerade" ist in allen Räumen, ganz gleichgültig welche strukturellen Eigenschaften sie haben mögen, der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ihres eigenen Raumes. Das ist ein analytischer Satz, denn wir definieren eine Gerade als die kürzeste Verbindung. Gibt es einen kürzeren meßbaren Abstand, als den, welche eine gegebene Linie durchmißt, so ist dieselbe sinnanalytisch bereits ausgeschlossen, als Gerade interpretiert zu werden. Aus diesem definitorischen Charakter der Geraden folgt, daß jede Linie, die als

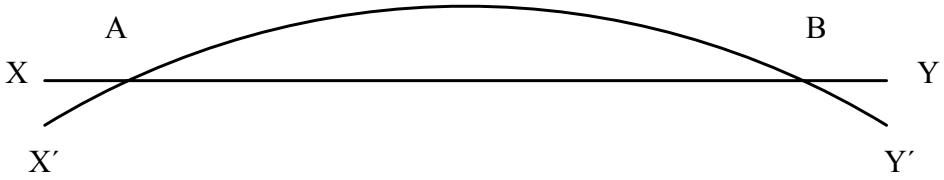
248 Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß, da wir im Text von der Bewußtseinsgeschichte des Menschen reden, wir auch vom logischen und nicht vom physikalischen Begriff des Raumes handeln. Jeder physikalische Raum hat mindestens drei Dimensionen. Er mag mehr haben. Das ist hier irrelevant. Wesentlich ist aber, daß ein Minimum von drei Dimensionen dazu gehört, einen solchen Raum zu konstituieren. Für den logischen Begriff des Raumes aber ist jegliche Dimensionszahl unwesentlich. Wir können und müssen hier deshalb von eindimensionalen (Linien), zweidimensionalen (Flächen) usw. "Räumen" sprechen.

249 Daß es sich hier um einen logisch ausgezeichneten Fall handelt, hat schon Bavink in sehr klarer Weise hervorgehoben, wenn er schreibt: "In der üblichen erkenntnistheoretischen Begründung der nicht-euklidischen Geometrie wird zu wenig beachtet, daß ein Raum (n-ter Ordnung) mit dem Krümmungsmaß Null zwar rein mathematisch angesehen als ein bloßer Spezialfall von unendlich vielen denkbaren Räumen beliebigen Krümmungsmaßes angesehen werden kann, daß aber, logisch angesehen, die Abwesenheit jeder Krümmung doch ein einzelner ausgezeichneter Fall ist, dem alle anderen Räume als "gekrümmt" und dann natürlich mit individuellen Konstanten behaftet, gegenüberstehen. Tatsächlich ist der euklidische Raum (die Gerade, Ebene, usw.) der einzige, dem als solchem keine individuellen Größen eigentümlich sind, und der daher in jedem Augenblick und überall eindeutig wieder herstellbar ist." (Bernhard Bavink, *Ergebnisse und Problem der Naturwissenschaften*, Leipzig 1930, S. 141) Logische Sonderstellung bedeutet aber immer auch metaphysische Sonderstellung, wie oben im Text angeführt wird.

studienTEXT --- version aug.´09

"gerade" definiert ist, genau dem Krümmungsradius des Raumes folgt, in welchem sie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten darstellt. Dieser Krümmungsradius ist in einer euklidischen Ausdehnung = Null. In allen anderen Fällen hat er einen von Null verschiedenen, individuellen Wert.

Dies hat enorme metaphysische Folgen. Wenn nämlich das Bewußtsein vom euklidischen Raum zu einem nicht euklidischen übergeht, gibt es das Bild einer Mannigfaltigkeit auf, mit der sich das Ich rational voll identifizieren kann. Das folgende Schema soll den Rückzug aus der geometrischen Identifikation erläutern:



Es seien X Y und X'Y' zwei "Geraden" im euklidischen und nichteuklidischen Raum. A und B seien zwei identifizierbare Raumpunkte, die beiden "Geraden" gemeinsam sind. Im euklidischen Raum führt jetzt der kürzeste Weg von A zu B über die X'Y' strecke. In der nicht euklidischen Mannigfaltigkeit dagegen ist "gerade" Verbindung von A und B durch die Linienführung von X' nach Y' hergestellt. Es ist ein Irrtum, wenn auf unserem gegenwärtigen Wissenschaftsniveau hier allein ein objektiv "metrischer" Unterschied gesehen wird.

Die euklidische Distanz AB hat nämlich die folgenden Eigenschaften: sie ist erstens objektiv in ihrem Raum der kürzeste Weg von dem einen designiertem Punkt zu dem anderen; sie ist außerdem die kürzeste Strecke für meine Handlungen, wenn ich mich von A nach B fortbewegen will; drittens ist sie auch für mich denknotwendig die kürzeste Distanz. D.h. es ist prinzipiell unmöglich, daß ich sage, diese Strecke ist zwar unter den spezifischen Voraussetzungen der euklidischen Metrik die objektiv geringste Distanz und wenn ich mich in diesem Raum befinde, muß ich ihr praktisch folgen, solange ich mich geradlinig fortbewegen kann. Ich kann mir aber trotzdem eine kürzere Strecke wenigstens denken, die die Distanz von A zu B verringern würde. Eine solche Annahme ist, wie gesagt, absurd! Eine euklidische Gerade ist nicht nur objektiv und für meine Handlungen die kürzeste Verbindung für zwei auf ihr liegende Punkte, sie ist es auch denknotwendig. Es widerspricht dem logischen Wesen unseres Erlebens überhaupt, daß wir uns zwischen zwei euklidisch distanzierten Punkten eine kürzere Verbindung als eben eine euklidische Gerade denken können. In anderen Worten: in der Objektivität dieses Raumes gehen nicht nur die praktischen Gesetze unseres Handelns, es geht in ihm auch unser Denken restlos auf. Aus diesem Grund beschreibt die euklidische Metrik das exakte Raumbewußtsein, in dem sich das Ich restlos mit der Welt identifiziert.

Nun wollen wir aber annehmen, daß der Raum, in dem sich die Punkte A und B befinden, nicht euklidisch ist, und die kürzeste Verbindung von A nach B durch die Gerade X'Y' beschrieben wird. Das heißt erstens, das sich A und B objektiv am nächsten nicht mehr über XY, sondern X'Y' sind, das bedeutet weiter, daß, wenn meine Handlungen mich auf dem kürzesten Weg von A nach B bringen sollen, ich die X'Y'-Route einschlagen muß. Es heißt aber nicht, daß die kürzeste Verbindung zwischen beiden Punkten denknotwendig mit der X'Y'-Distanz identifiziert werden muß. Wir müssen zwar zugeben, daß für meine Anschauung und unsere Handlungen X'Y' eine gerade Strecke und damit effektiv die kürzeste Verbindung von A nach B liefert. Es hindert uns aber nichts, in unserem Denken darauf zu bestehen, daß wir uns in Begriffen eine kürzere Strecke zwischen den fraglichen Punkte konstruieren können.

Es ist dazu nichts weiter nötig, als daß wir uns dazu wieder auf die Euklidik direkt zurückziehen und darauf hinweisen, daß für das Denken die XY-Verbindung von A und B immer die Kürzeste bleibt. Man mag uns dann nämlich (mit Recht) entgegnen, daß euklidische Beziehungen prinzipiell nur zwischen unendlich benachbarten Punkten existent sind (Riemans Infinitesimalgeometrie), daß dort aber die Euklidik im Denken nicht ausgezeichnet werden

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

kann, weil im Infinitesimalen die Strecken aller Krümmungsradien identisch sind. Wir können aber unsererseits ausführen, daß jemand, der diesen Einwand vorbringt, zwar inhaltlich Richtiges feststellt, daß aber der Einwand als solcher an dem zur Diskussion stehenden Problem vorbeigeht. Denn wir reden hier nicht von der physikalischen Metrik des Raumes, sondern von den transzendentalen Bedingungen, unter denen Raum überhaupt gedacht werden kann. Nun kann aber grundsätzlich zu jeder Geraden, die einen von Null abweichenden individuellen Krümmungsradius hat, eine zweite gedacht werden, die (*sit venia verbo*) "gerader" ist, insofern als ihr die individuelle Krümmung der anderen fehlt.

Das bedeutet aber, daß sich im Übergang von der Euklidik zur Nicht-Euklidik die Reflexion aus dem eigenen konstruierten Raumbewußtsein (Geometrik) zurückzieht. Sie schreitet von einer apriorisch-theoretischen Raumkonzeption, mit der sich das Denken voll identifizieren kann, zu einer solchen fort, die empirisch kontingent ist und der gegenüber das Denken sagen kann: Diese mag die physikalisch gegebene Metrik der räumlichen Mannigfaltigkeit sein, es sind aber darüber hinaus Relationen im Ausgedehnten denkbar, die analytisch denknotwendig sind und die die begriffliche Matrize liefern, die aller empirisch-objektiver Raumauffassung zugrunde liegt.

In einem solchen Urteil hat sich das subjektive Raumdenken von dem objektiven Raumsein völlig getrennt. Der (vorläufig) letzte Schritt auf diesem Weg ist in Hilberts Geometrie vollzogen worden.[250] Jetzt sind "Punkt", "Gerade", "Ebene" sowie alle anderen grundlegenden Begriffe nur noch abstrakte Symbole, die Beliebiges bedeuten können. Der konkrete Sinn, der ihnen in einem speziellen Fall zugeschrieben werden soll, bestimmt sich ausschließlich aus den Postulaten, die die logischen Relationen zwischen ihnen definieren. Damit aber sind im Grunde genommen "Punkt", "Gerade" usw. überhaupt nicht mehr die Gegenstände der Geometrie. An ihre Stelle treten vielmehr die zwischen ihnen als möglich gedachten Relationsbeziehungen, von denen nur noch verlangt wird, daß sie sich in einer widerspruchsfreien Systematik darstellen lassen.[251] Die Frage, ob der Raum so "ist", wie ihn eine dieser Geometrien relational darstellt, wird hier gänzlich sinnlos. Solche Systeme beantworten nur noch die Frage, ob Mannigfaltigkeitsbeziehungen so gedacht werden können, ohne das sich das Denken dabei in Widersprüche mit sich selbst verwickelt.

In dieser Etappe der geometrischen Reflexion hat sich ds Denken völlig aus der Identifikation mit dem Raumerlebnis einer sich in die Welt introjizieren Subjekts herausgezogen.[252] Und die archaische Geschichte des Bewußtseins hat sich in der Geschichte der Geometrie (soweit das Raumerlebnis in Frage kommt) präzis wiederholt. Der Identifikationsprozeß des primitiven Ichs mit der es umgebenden Umwelt entspricht auf der nächsten Stufe der Geschichte des

---

250 Vrgl. D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie* (7. Aufl.) Bln. 1930

251 An dieser Bedingung muß allerdings festgehalten werden, wenn sich dieses allgemeiner geometrische Denken überhaupt als ein Rückzug aus der Welt konstituieren will. Wenn nämlich eine Geometrie sich als widerspruchsfrei erweist, die anderen aber Widersprüche enthalten, dann ist damit der Anschluß des Denkens an die objektive Realität wieder hergestellt. Die widerspruchsfreie Systematik ist dann notwendig diejenige, die die wirkliche Welt beschreibt. Sie ist nämlich die einzige in der nur solche Sätze bewiesen werden können, die echte topologische Verhältnisse der Realität darstellen. In einer nicht widerspruchsfreien Systematik kann aber jeder Satz bewiesen werden. Das ergibt sich aus der Formel $(p \cdot \sim p) \rightarrow q$ des Aussagenkalküls. D.h. ein Widerspruch impliziert jeden Satz. Wir wollen jetzt einmal annehmen, daß die nichteuklidischen Geometrien selbst widersprüchlich sind. Dann soll "p" das Parallelenaxiom sein, und "A" die Konjunktion aller übrigen euklidischen Axiome. Ist dies der Fall dann führen "p" und "A" zusammen zu einem Widerspruch. Folglich folgt "p" aus "A". In anderen Worten, der Selbstwiderspruch der nichteuklidischen Geometrie würde erlauben, das Parallelenaxiom aus den übrigen euklidischen Axiomen zu deduzieren. Damit aber wäre dieser Raumlehre der Anspruch gesichert, absolut objektive Weltverhältnisse zu beschreiben.

252 "Pure geometry has ceased to be an science of nature." W.H. Werkmeister, *A Philosphy of Science*, New York, London 1940. S. 197. Vrgl auch A. Einstein, *Geometrie und Erfahrung*, Bln. 1921, auf das sich Werkmeister beruft und wo die gleiche Auffassung vertreten ist.

studienTEXT --- version aug.´09

Menschen (soweit das Raumproblem in Frage kommt) die in der Reflexion durchgeführte abstrakte Systematisierung des Umweltraumes in der Gestalt der euklidischen Geometrie. Das Denken entwirft hier das Bild der Außenwelt, in das es selbst völlig eingehen kann. Denn was wirklich ist, das ist hier auch denknotwendig, und umgekehrt folgt aus der Denknotwendigkeit die Realität des Gedachten. Also das, was auf der ersten Stufe reell existierte, die vollkommene Identifikation des reflektierenden Ichs mit seiner Umwelt, wird nun auf dem folgenden historischen Niveau in dem Bewußtseinsraum einer Seele, die sich von der Umwelt kraft ihrer Zweiwertigkeit gelöst hat, in Form einer rationalen Theorie wiederholt. In der Euklidik fällt zwar nicht mehr Sein und Seele existentiell zusammen, aber die Begriffe von Sein und die Begriffe, die die Reflexion von sich selbst hat, decken sich. Die euklidische Raummetrik ist die geometrische Variante der allgemeinen Thesis, das Denken und Sein metaphysisch identisch sind, sobald nur die Zweiwertigkeit des erlebenden Bewußtseins, die die Begriffe von ihren Gegenständen trennt, wieder rückgängig gemacht wird.

In der Entwicklung dieser Raumsystematik ist also (immer auf einem speziellen Gebiet) die erste Komponente der archaischen Geschichte der primitiven Seele auf dem höheren historischen Niveau wiederholt. Diese Geschichte hat aber, wie wir wissen, noch eine zweite, der ersten ebenbürtige Komponente. In jeder Identifikation des Ichs mit dem Sein – ganz gleichgültig, auf welcher historischen Stufe sich dieselbe vollzieht – bleibt immer ein Reflexionsüberschuß der Subjektivität, der sich der Abbildung auf das Objekt unweigerlich entzieht. Das ist auch hier so und das tätige Ich fließt, sobald es dem Introjektionsprozeß beendet und die eigene gegenständliche Seite ganz auf die Objektivität projiziert hat, wieder in jenem Reflexionsüberschuß zurück. Da aber, im Fall des primitiven Ichs, in Folge der Einwertigkeit, die Umwelt das einzige Realisationsmedium der Subjektivität bleibt, hat die sich aus der Umwelt mit dem Sein wieder zurückziehende Seele keine Möglichkeit, ihren Reflexionsüberschuß anderweitig "unterzubringen". Er bleibt heimatlose Bewegung des Ichs, das seine eigene Beweglichkeit damit als etwas Fremdes und Unheimliches erlebt. Hier entwickelt sich die Furcht und das Grauen. Der Gespensterglaube ist die Nicht-Euklidik der der primitiven Seele.

Parallel dieser Retrogressivität in der Identifikation des Ichs mit seiner Umwelt, geht auf der nächsten historischen Stufe die Abwanderung des metrischen Denkens aus der Euklidik, d.h. aus der Raumvorstellung, in der das, was objektiv wirklich ist, auch notwendig als solches gedacht werden muß. Die Einheit von Denken und Sein wird hier durch das System garantiert. Aber diese Metrik ist kaum vollendet, als die Reflexion auch schon beginnt, sich aus ihr zurückzuziehen. Schon in hellenistischen Zeiten regten sich Zweifel am Parallelenaxiom, diesem metaphysischen Symbol[253] eines sich ganz mit dem Sein identifizierenden Denkens. Von da ab hört die Reflexion nicht auf, mit der Euklidik zu spielen und sich gelegentlich, experimentell wenigstens von ihr zu distanzieren. Christop Clavins findet (1574) ein äquivalentes Axiom für den Parallelsatz. Henry Savile schreibt 1621: "duo sunt naevi, duae labes ner quod sciam plures, in quibus eluendis et emaculendis cum veterum tum recentiorum ... vigilavit industria." Die beiden "Flecken" sind der Parallelsatz und die Theorie der Proportion. Bei Girolamo Saccheri finden wir dann die ersten einwandfreien nicht euklidischen Resultate.[254] Ebenso bei Johann Heinrich Lambert[255], der von den drei Hypothesen Saccheris nur die zweite ausdrücklich verurteilt.

---

253 Auf die Bedeutung, die diesem Axiom als metaphysischem Symbol einer urphänomenalen Bewußtseinshaltung zukommt, hat bereits Spengler ausdrücklich hingewiesen. Die Unbeweisbarkeit dieses Satzes macht ihn, wie wir im "Untergang des Abendlandes" lesen, "zum Dogma gegenüber aller Erfahrung und damit zum metaphysischen Mittelpunkt ..." (I, S. 228 Anm.)

254 Vrgl. G. Saccheri, *Euclides ab omni naevo vindicatus*, Mailand 1733. Saccheri unterscheidet hypothetisch bereits die Geometrien (von denen eine seiner Auffassung nach die objektiv wahre sein muß). Er errichtet auf einer Geraden AB zwei Senkrechte von gleicher Höhe AC und BD. Dann verbindet er C und D und

studienTEXT --- version aug.´09

Die Epoche der eigentlichen Nicht-Euklidik datiert man allgemein von Karl Friedrich Gauss ab. In dieser Periode, die von Felix Klein in drei progressive Entwicklungsstufen geteilt wird, läßt sich der allmähliche Ablösungsprozeß des geometrischen Denkens von der Realität sehr deutlich verfolgen. In der ersten Etappe der Gesamtperiode, zu welcher außer Gauss auch Lobatschewsky und Bolyai rechnen, ist das geometrische Denken noch stark von Euklid abhängig. Das Kardinalproblem ist nämlich immer noch die Frage: welche der möglichen Geometrien ist die objektiv richtige (abgesehen von der formalen Widerspruchslosigkeit der konkurrierenden Systeme)? Dies wird illustriert durch Gauß' bekanntes Experiment, das Dreieck Brocken, Inselberg und Hoher Hagen auszumessen zum Zweck der Feststellung, ob die Winkelsumme im Dreieck wirklich genau 2R betrage. Obwohl hier die Möglichkeit mehrerer Geometrien bereits feststeht, wird in diesem Stadium des metrischen Denkens noch vorausgesetzt, daß eine allen überhaupt möglichen Geometrien allein dem räumlichen Aufbau der Wirklichkeit entspricht, während alle anderen als freies Spiel der Reflexion zu gelten haben.

Es ist deutlich, daß man hier schon einen erheblichen Schritt von der Ausgangsposition, in der sich die ganze geometrische Reflexion mit der Mannigfaltigkeitsstruktur der Umwelt identifizierte, abgewichen ist. Der Rückzug des Ichs aus der unlimitierten Identifikationsproblematik von Sein und (metrischen) Denken, der bei Männern wie Clavius und Sacheri nur unternommen wurde, um sich damit selbst zu beweisen, wie absurd eine solche Trennung der Reflexion von ihrem Gegenstande sei, wird bei Gauß und seinen Nachfolgern bereits als unvermeidlich angesehen. Freilich glauben sie nur an einen partiellen Rückzug. Auf dem jetzt eingenommen Standpunkt soll sich das metrische Bewußtsein partiell mit der Realität decken. In anderen Worten, es besitzt ein bevorzugtes System, das mit der Wirklichkeit zusammenfällt, und darüber hinaus sekundär geometrische Reflexionskapazität, in denen sich das Ich in sich selbst zurückgezogen hat, und abgelöst von der Welt in subjektiven Regionen bloßer spiritueller Möglichkeiten spielt. Vornehmste Aufgabe bleibt hier aber noch jene unbekannte Geometrie zu finden, welche sich tatsächlich mit der Wirklichkeit deckt. Dies ist der metaphysische Standpunkt der ersten Etappe der Nicht-Euklidik.

Die nächste Stufe im Prozeß der Rückkehr des metrischen Denkens aus der Realität wird durch Riemanns Inauguraldissertation[256] eingeleitet. Neben Riemann wird für den jetzt gemachten Fortschritt besonders Eugenio Beltrani repräsentativ.[257] Leibnizens Programm einer allgemeinen *analysis situs* wird hier im Wesentlichen durchgeführt. Die jetzt dominierende analytische Methode[258] verwandelt die bisher noch festgehaltene Raumkonzeption in eine abstrakte Mannigfaltigkeit, in der alle Reflexion zu einer sinnlichen Raumanschauung ganz irrelevant werden. Mit anderen Worten, der Raum selbst verschwindet aus den geometrischen Problemen. Was auf dieser Etappe noch übrig bleibt, ist die abstrakte Idee aller möglichen gedachten Räume. Damit hat sich die Reflexion hier zwar schon von der faktischen Räumlichkeit seiner Umwelt ganz abgelöst, aber als Überrest seiner früheren Attachierung an

---

stellt fest, daß jetzt drei geometrische Hypothesen möglich sind. Erstens ACD und BDC sind beides Rechte. Zweitens beide Winkel sind stumpf und drittens, beide Winkel sind spitz. Damit ist den Lobatschefskyschen und Bolyaischen Gedankengängen vorgegriffen. – Die historische Ironie dieses Werkes ist, daß es sich als eine Verteidigung Euklids gibt.

255 Vgl. Seine *Theorie der Parallelen* (geschrieben 1766 und posthum erschienen 1786). Es ist interessant, daß die von Lambert abgelehnte Hypothese diejenige ist, die zur Riemannschen Geometrie führt. Man war damals seelisch offenkundig noch nicht so weit. Es mußten noch ca. 100 weitere Jahre vergehen, ehe man sich mit der Riemannschen Idee endlicher aber geschlossener Geraden vertraut machen konnte.

256 *Über die Hypothesen, welche die Geometrie zu Grunde liegen*, Publiziert 1867. Vgl. Ges. math. Werke. S. 254-269

257 Vgl. hierzu: *Saggio die interpretazione della geometria non-Euclides*, Giornale die matematiche, VI, 1868 und *Teoria fondamentale degli spezii die curvatura constante*, Annali di matematica II, 1868/69.

258 Siehe hierzu: W. Killing, *Die nicht-euklidischen Raumformen in analytischer Behandlung*, Leipzig 1885.

das objektive Sein lauert im Begriff seiner geordneten Mannigfaltigkeit immer noch die Idee des Raumes als eines denktranszendenten Äußeren. Der Prozeß der Rückkehr der Reflexion aus der Idee des Seins ist also noch nicht vollendet, weshalb die Entwicklung des geometrischen Denkens bei den von Riemann und Beltrani gesetzten Marksteinen nicht stehen bleibt.

Es folgt die dritte und letzte Periode der Nicht-Euklidik. Man geht jetzt, dem Vorbild Cayley`s folgend, mehr und mehr zur projektiven Methode über. Die metrischen Gesichtspunkte erscheinen nun als abgeleitet.[259] Die drei Grundformen der Geometrie, die projektive, die darstellende und die metrische Systematik, haben, transzendental betrachtet, sehr verschiedene Bedeutungsakzente.[260] Das metrische Denken ist wesentlich ontologisch orientiert. D.h. es setzt eine kontingente Welt voraus, in der Messungen vorgenommen werden können (von Euklid bis Gauss). Die projektive Betrachtungsweise hingegen eliminiert nicht nur den Begriff der Welt, sondern sogar den des eines (ontisch zu interpretierenden) Raumes. An seine Stelle tritt eine abstrakt logische Dimensionalität. Die darstellende Methode steht zwischen beiden Extremen.

Bezeichnenderweise haben alle drei Systematiken nur einen Grundbegriff gemeinsam: den Punkt. Dazu fügt die projektive Geometrie die projektive (unbegrenzte) Gerade, die darstellende Methode, die geradlinige Strecke und das metrische Prinzip, Entfernung und Kongruenz. D.h. der gemeinsame logische Denominator aller dreier Betrachtungsweisen ist das absolut Unräumliche. Räumliche Kategorien treten in die Reflexion erst dank der Differenzierung in die drei verschiedenen Disziplinen auf. Es wird also zu erwarten sein, daß, wenn es gelungen ist, diese Differentiation logisch auf eine einzige Systematik zu reduzieren, das Raumproblem, also die Orientierung an der Objektivität, auch wieder aus dem Denken verschwinden wird. Nun geht zwar die metrische Geometrie, als die uns allen vertraute Elementar-Geomerie historisch der projektiven und darstellenden Methode voraus. Systematisch und begrifflich aber ist die projektive Geometrie die allgemeinste. Ihr spezieller Terminus, die (unbegrenzte) Gerade als unterschieden von Strecke und Entfernung, ist nur noch die Idee einer logischen und jedenfalls keiner räumlichen Dimension. Ja, man kann hier sogar soweit gehen, den Begriff der Dimension überhaupt auszuschalten. Anlaß dazu gibt das Prinzip der Dualität der projektiven Geometrie.[261] Dieses Prinzip löst endgültig das geometrische Denken von der letzten Gegenständlichkeit, die es noch besaß, völlig ab, denn es zwingt zu der Folgerung, "daß die Wahrheit der Sätze der Geometrie (und der Mathematik überhaupt) nicht vom Sinn der Grundbegriffe abhängt, sondern ausschließlich von ihren Grundbeziehungen (wie sie in den Definitionen und Postulaten ausgesprochen werden); daß demzufolge die Sätze formale Konsequenzen jener Postulate sind, und daß die ganze Geometrie in logischer Weise von jenen sich ableiten läßt."[262]

---

259 Die Legitimität dieser Ableitung wird durch Sophus Lies Theorie der Kongruenz begründet.

260 In dieser Dreiteilung ist eine Betrachtungsweise ignoriert, die, wie der Verf. glaubt, in ihren vollen Konsequenzen bereits aus dem Bereich des klassischen Denkens (in den die nicht euklidischen Geometrien noch gehören!) heraus fällt, nämlich die der Topologie.

261 Dieses Prinzip etabliert eine Dualität zwischen Punkten und Ebenen, die darin besteht, daß jeder projektive Satz seine Gültigkeit behält (wenigstens innerhalb einer dreidimensionalen Mannigfaltigkeit), wenn man in ihm den Begriff "Punkt" durch "Ebene" oder umgekehrt ersetzt, und dabei die Geraden in den Relationen bestätigt, die ihnen, sei es gegenüber "Punkten" oder "Ebenen" zukommen.

262 Louis Couturat, *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik*, Leipzig 1908 S. 164. In dieselbe Richtung weist der von Couturat beifällig zitierte Satz von Pasch: "Es muß in der Tat, wenn anders die Geometrie wirklich deduktiv sein soll, der Prozeß der Folgen überall unabhängig sein, vom Sinn der geometrischen Begriff, wie er unabhängig sein muß von den Figuren; nur die in den benutzten Sätzen, beziehungsweise Definitionen wiedergegebenen Beziehungen zwischen den geometrischen Begriffen dürfen in Betracht kommen." Pasch, *Einleitung in die Differential- und Integralrechnung*, Leipzig 1882, S. 98.

studienTEXT --- version aug.´09

studienTEXT --- version aug.´09

Damit ist der endgültige Schritt getan, die (geometrische) Reflexion löst sich endgültig von der Welt und wie sich auf der primitiven Stufe die archaische Seele in der anonymen Emotionalität von der objektiv realen Umwelt ablöste, so löst sich jetzt das Denken in der Wiederholung dieses Prozesses auf der nächst höheren historischen Stufe von der gedachten objektiven Welt ab. Der Anonymität der Emotionalität in der primitiven Existenz entspricht jetzt die absolute Inhaltslosigkeit des geometrischen Denkens, in dem nicht einmal mehr "Punkt", "Gerade", "Ebene" usw. als Denkobjekte existieren und durch die gegenständliche Unangreifbarkeit von Relationen und definitorischen Prozeduren abgelöst werden. Die ursprüngliche Lehre von der Welt als Existenzraum ist zu einem Spezialfall abstrakter Logik geworden. "Mit einem Worte, die Geometrie ist nichts anderes als die einfache Weiterführung der Logik."[263] In der Logik aber ist das Denken ganz bei sich selbst und außer ihm existiert absolut nichts.

Umgekehrt ist die metrische Geometrie, eben dank ihres metrischen Charakters, ganz am Sein und seiner Kontingenz orientiert. Darum hebt sie die vollständige, in der projektiven Methode zwischen Strecken und Winkeln existierende logische Analyse in ihrem eigenen Gesichtspunkt auf. Sie ersetzt Notwendigkeit durch Faktizität: "Zwischen einer Geraden und den Strahlen eines Büschels (in perspektivischer Lage) gibt es vom projektiven Gesichtspunkte aus ein absolutes Entsprechen: die beiden Figuren sind geschlossene Folgen; die Strecken der Geraden und die Winkel (die die "Strecken" des Büschels sind) entsprechen einander vollständig. Dasselbe gilt nicht mehr, sobald man die Strecken und die Winkel metrisch definiert: Die Winkel haben ein Maximum, während die Strecken eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Größen bilden. Dies schreibt sich von der Tatsache her, daß vom metrischen Gesichtspunkte aus die Winkel eine absolute Größe haben, im Verhältnis zu einer natürlichen Einheit, welche der rechte Winkel, oder der gestreckte Winkel (zwei rechte Winkel), oder der Vollwinkel (vier rechte Winkel) ist, während etwas Analoges für Strecken nicht besteht. Es ist wahr, daß auch die Winkel unbegrenzte Größen werden (ja selbst in doppelten entgegengesetzten Sinne), sobald man (wie in der Trigonometrie) Winkel annimmt, die größer als ein Vollwinkel sind; allein die Winkel, die sich nur um ein ganzes Vielfaches eines Vollwinkels unterscheiden, sind geometrisch ununterscheidbar, und dies bringt in die unbegrenzte Folge dieser Größen eine Periodizität, welche der Folge der linearen Größen mangelt. Für alle Fälle gibt es kein projektives Entsprechen mehr zwischen den Strecken mehr und den Winkel (einem endlichem Winkel entspricht eine unendliche Strecke), und dies erklärt die auf das Unendliche bezügliche Paradoxa der metrischen Geometrie."[264]

Die metrische Raumkonzeption designiert also zwei grundlegende Eigenschaften alles objektiven Seins, seine innere Diskontinuität (die Entsprechung von Strecken und Winkeln ist aufgehoben) und seine gegenständliche Endlichkeit (weshalb die Seinsgeometrie dem Unendlichen gegenüber paradox wird). Alle Euklidik, als originäre Wurzel sämtlicher metrischer Rauminterpretationen, setzt metaphysisch die Endlichkeit der Welt voraus. Dies ist der existentielle Standpunkt des primitiven Bewußtseins, der sich hier noch einmal in der Reflexion wiederholt. es ist in den späteren Kulturen noch der Standpunkt des Kindes und der unmittelbaren naiven Weltschau. "Die antike Geometrie ist die des Kindes, die eines jeden Laien ... . Der Alltagsverstand wird sie stets für die einzig richtige und wahre halten."[265] Das Bewußtsein des Kindes aber ist wesentlich noch archaische Subjektivität und auch im

---

263 Couturat, A.a.O., S. 218. Vgl. Auch S. 223. "Man kann, wenn man will, den Namen Geometrie der reinen Geometrie verweigern und sagen, daß sie einfach ein Zweig der Analysis ist; man würde damit nichts anderes tun als unsere Behauptung bekräftigen, die aus der reinen Geometrie eine Anwendung der Logik macht; und man könnte dann die (angewandte) Geometrie auf der Anschauung beruhen lassen." Ebenso etwas weiter oben: "Die Anschauung wird von der reinen ... [vgo: hier bricht das Zitat ab]

264 Couturat, A.a.O., S. 215f. Die erste Sperrung ist vom Autor des Zitates, die zweite ist von uns.

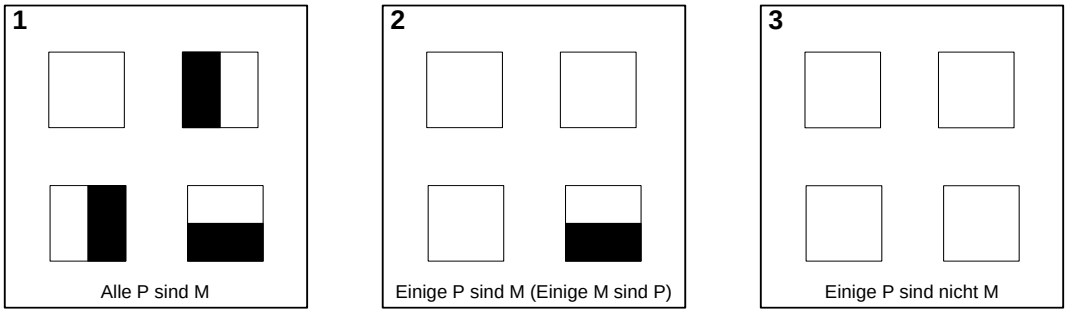
265 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes I*, S. 418.

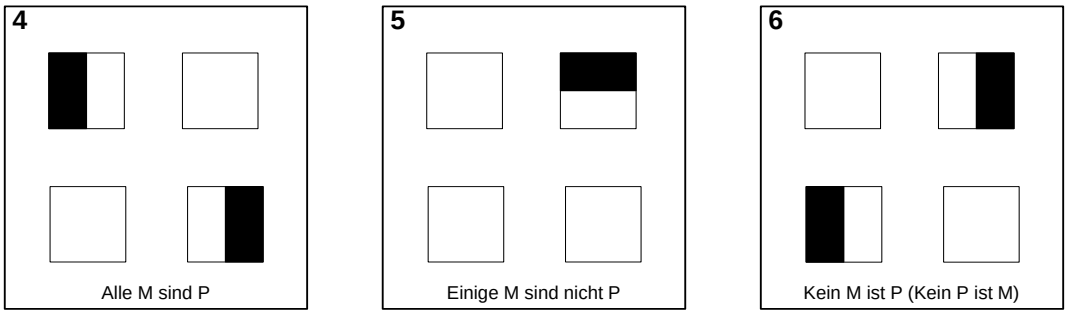
Erwachsenen bleibt diese Schicht die spirituelle Grundlage, auf der sich in den höheren Kulturebenen die zusätzlichen spirituellen Determinationen aufbauen.

Ende der Mappe 245 E – Ende Manuskript

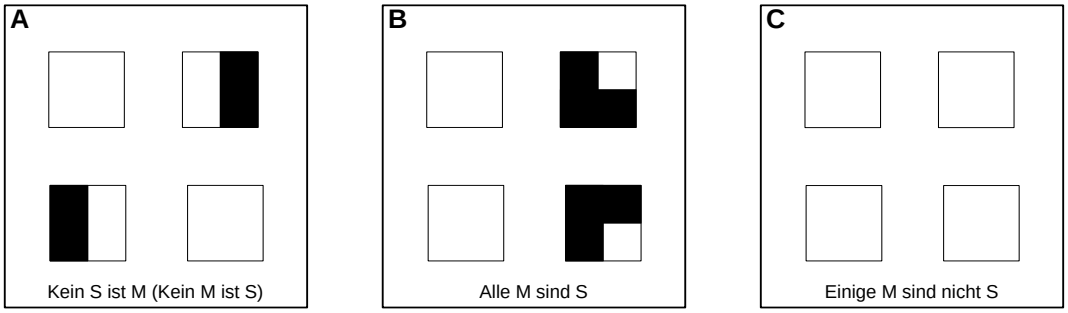
studienTEXT --- version aug.´09

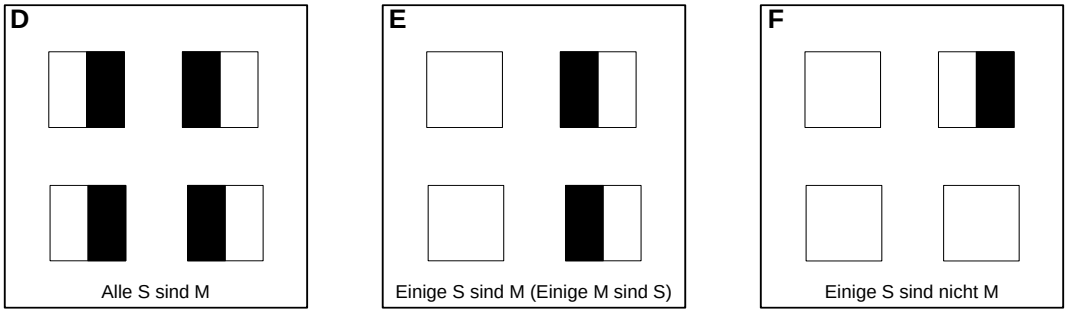
Anhang: Denkmaschine



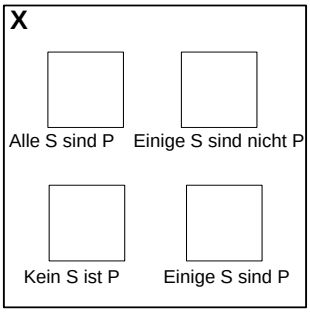


Die Karten 1) bis 6) repräsentieren die logischen Obersätze (propositio major) eines jeden Syllogismus. Wir zeichen jetzt in der gleichen Weise die Arten A) bis F), die die logsichen Untersätze (propositio minor) darstellen sollen. Sie haben folgende Gestalt:





Um unsere Denkmaschine zu vollenden ist eine weitere Karet X) notwendig, die das antike Quadrat der Urteile darstellt:



studienTEXT --- version aug.´09

Wir schneiden jetzt in allen Karten die nicht schraffierten Vierecke aus und unsere Syllogismusmaschine ist gebrauchsfertig. Wir betrachten jetzt den folgenden Syllogismus:

Alle Griechen sind Menschen
Alle Menschen sind sterblich

Alle Griechen sind sterblich

In der Konklusion dieses Syllogismus ist das Subjekt (S) "alle Griechen"; und "sterblich sein" ist das Prädikat (P). Es soll nun festgestllt werden, ob die Konklusion logisch korrekt aus den Prämissen, in denen (S) und (P) durch die Media (M) = "Menschen" aufeinander bezogen sind generell formuliert: Alle M sind P. Die Prämisse mit (S) ist die Minor, generell ausgedrückt: Alle S sind M. Aus beiden soll also folgen: Alle S sind P.

Die mit Nummern versehenen Karten enthalten nun alle Major Prämissen und die mit den Buchstaben A bis F versehenen Karten alle möglichen Miniors. Die vier möglichen Formen der syllogistischen Konklusion sind auf der verbleibenden Karte (X) verzeichnet. Wir nehmen jetzt die numerierte Karte, die "alle M sind P" enthält und legen sie auf die durch Buchstaben bezeichnete Karte, die "Alle S sind M" repräsentiert und legen dann die (X) Karte auf beide. Wir können dann feststellen, daß das Fenster oben links in der (X) Karte völlig mit Schraffierung ausgefüllt ist. Unsere syllogistische Maschine teilt uns also mit, daß die Konklusion logisch gültig ist. Es ist aber auch das rechte untere Fenster mit Schraffierung ausgefüllt. D.h. unser Denkmechanismus teilt uns weiter mit, daß unsere Prämissen weiterhin den Satz "Einige S sind P" implizieren. Die anderen beiden Fenster sind nur teilweise durch Schraffierung ausgefüllt. D.h. sie repräsentieren keine Sätze, die in diesem Fall als logisch gültig anzusehen sind.

Es ist selbstverständlich, daß der in diesen Karten dargestellte Mechanismus nicht denkt. Es ist aber ebenso selbstverständlich, daß der Entwurf dieser Karten erhebliches Denken voraussetzt, das hier auf einen Abdeckmechanismus projiziert wird und von dem letzteren vollgültig vertreten wird. (Zum Entwurf der Karten vgl. Martin Gardener, *Logic Machines*, Scientific American, Vol.186, Nr.3, p. 68-73)

studienTEXT --- version aug.´09