

# Zwischen Gedanken und Tat

*Versuch einer Toponomie der Philosophie der Gegenwart*

Von DANILO PEJOVIĆ (Zagreb)

Das Höchste wäre: zu begreifen,  
daß alles Faktische schon Theorie ist.  
Goethe

In dem Augenblick, da das Denken beginnt, Unzufriedenheit zu verspüren angesichts der eigenen Unfähigkeit, alle Geheimnisse dieser Welt zu durchdringen, erwachen in ihm Enttäuschung und Empörung über diese Welt. In seinem Bemühen um Wirklichkeitsnähe greift es nach der Tat als dem einzigen Rettungsanker, um sich von diesem Unbehagen zu befreien, während die Philosophie ein schlechtes Gewissen zeigt, weil sie ihrer selbst nicht mehr sicher ist, allmählich an Ernst einbüßt und öffentlich die eigene Krisis eingestehen muß. In diesem Augenblick entstehen Zweifel, ob die Krisis der Philosophie nicht ein Anzeichen des baldigen Absterbens jedes Denkens ist, oder ob die Fraglichkeit ihres weltlichen Daseins nicht ganz einfach die Geburtswehen einer neuen Epoche des postphilosophischen Denkens und Lebens sind.

Jede Philosophie befindet sich heute in solch einer wesentlichen Konstellation und sieht sich gezwungen, dem Vorwurf zu begegnen, sie sei eigentlich in der heutigen Welt überflüssig. Von den verschiedensten Seiten wird die Philosophie auf die verschiedenste Weise getadelt wegen ihrer Ohnmacht, Nutzlosigkeit, ja sogar wegen ihrer „Schädlichkeit“ für das „konstruktive“ Wirken. Ja, wenn man genauer hinsieht, merkt man, daß solche Einwände nicht nur von verschiedenen, sondern sogar von entgegengesetzten Standpunkten aus gemacht werden.

Einerseits wird nämlich der Philosophie vorgeworfen, sie sei zu „abstrakt“, sie schwebe im luftleeren Raum des „abstrakten Humanismus“ und gleite auf den Wolken der Phantasie dahin, und da sie ja nur bloßes Denken oder Theorie ist, wird ihr der Vorwurf gemacht, daß sie sich von dem Alltag „unserer Wirklichkeit“ fernhalte, und gerade deshalb – so wird behauptet –, weil sie dem „Konkreten fern“ sei, verbleibe die Philosophie in der Kontemplation, statt „die Welt zu verändern“!

Von anderer Seite wird aber der Philosophie genau das Gegenteil vorgeworfen. Man sagt, sie sei zu „konkret“, „zu eng an die Praxis gebunden“ und zu wenig Theorie, ja sogar, daß sie sich „völlig grundlos politisiere“ und „in einer übertriebenen Engagiertheit erschöpfe“, während angeblich ihr wahrer Platz gerade in den akademischen Höhen strenger Distanziertheit vom rohen Alltag, also in dem reinen Denken über die Ewigkeit sei!

Es gibt zweifelsohne auch andere Einwände außer den eben angeführten, aber es ist ebenso sicher, daß man alle zeitgenössischen Vorwürfe gegen die Philosophie auch bei allen gegenseitigen Unterschieden letzten Endes doch auf

diese zwei, sich einander gegenüberstehenden und sich einander ergänzenden Grundformen der Kritik zurückführen kann. Von entgegengesetzten Standpunkten ausgehend beanstanden beide ein und dasselbe, nämlich daß die Philosophie „eigentlich nicht das ist, was sie sein sollte“, oder besser gesagt, daß die Wirklichkeit der Philosophie nicht den Vorstellungen derjenigen entspreche, die diese Kritik bis zum Überdruß wiederholen.

Damit soll keinesfalls gesagt werden, daß man gegen die Philosophie im allgemeinen, die heutige Philosophie und ganz besonders gegen die kroatische wirklich nichts einwenden könne. Ganz im Gegenteil, so manches wäre zu beanstanden, und es ist sicher, daß man nach einem kürzeren Nachdenken auch auf so ernste Einwände und Kritiken an der Philosophie stoßen würde, die ihre „guten Gründe“ haben und die nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen wären. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die erwähnten Vorwürfe von der „Abstraktheit“ beziehungsweise von der „Konkretheit“ der Philosophie begründet sind, oder ob sie nicht etwa aus Unmut, bloßem Dünkel oder Animosität gegen die Philosophie hervorgehen.

Vielleicht sind solche Einwände der Ausfluß bloßer Unkenntnis, eines rohen Primitivismus und des Mangels an Bildung, und treffen deswegen nicht das Wesen der Philosophie. Unter der Voraussetzung, daß dem so sei, ist der Grund dafür, daß die Philosophie einigen „zu konkret“ und den anderen wieder „zu abstrakt“ erscheint, nicht in der Domäne der Philosophie selbst zu suchen, sondern außerhalb ihrer selbst in der Meinung derjenigen, die außerstande sind, sie zu verstehen, so daß sich letzten Endes ihr Geschrei als das erweist, was es von allem Anfang an gewesen ist, nämlich als sinnlose Nörgelei.

Die kritische Stellung der Philosophie in unserer Zeit hat andere Gründe. Als traditionsbedingter „Kulturwert“ vegetiert die Philosophie auch heute noch aufgrund irgendeines Beharrungsvermögens, obwohl sie „den bewegten Zeiten des Umsturzes unangemessen“ zu sein scheint. Die Philosophie schafft und wirkt in der Tat in einer Zeit nie dagewesener Umwälzungen und Entwicklungen, deren Ausgang in keiner Weise abzusehen ist.

Auf der einen Seite erscheint dieser totale Umsturz der Welt als gesellschaftlich-politisches Geschehen mit der Tendenz, alte Institutionen der Gesellschaft, des Rechtes und der Politik in der ganzen Welt zu zerschlagen und zu zersetzen. Solch eine *soziale Revolution* nimmt an einigen Stellen die Form einer allmählichen Umschichtung gesellschaftlicher Formationen und Klassen an, an einer anderen Stelle jedoch die Form kompromißloser Gewalttätigkeit und des totalen Umsturzes: sie verwandelt sich in eine *sozialistische Revolution* von größtmöglicher Verschiedenheit in Intensität und Tempo, die sich über einen Raum von Zentraleuropa bis zum Fernen Osten ausbreitet. Ja, die Vielzahl an Formen dieses gesellschaftlichen Umsturzes verdeckt oft seinen Kern und verschleiert den wahren Gehalt der politischen Ereignisse in der Welt.

Auf der anderen Seite führt der Umschwung in dem wissenschaftlichen Weltbild seit dem Anfang dieses Jahrhunderts zur *wissenschaftlich-technischen Revolution*. Es handelt sich nicht nur um die Industrialisierung in der ganzen Welt oder nur um die Automation in den hochentwickelten Ländern als zweite (oder

ditte) Industrierevolution, wie es die Soziologen oder Ökonomen zu formulieren pflegen. Die Automation wird von einer ganzen Reihe neuer Techniken und technologischer Verfahren, wie beispielsweise Elektronik, Kybernetik, Kernphysik, Raketentechnik usw. begleitet. Der Vorstoß in den unermesslichen Raum unendlich kleiner Strukturen der Materie und der unendlich großen Entfernungen des Alls scheint an beiden entgegengesetzten Polen, sowohl im Mikrokosmos als auch im Makrokosmos, die ungeahnte Macht des Menschen und die Machtlosigkeit der Natur, sich der menschlichen Herrschaft über sie zu widersetzen, zu beweisen.

Überall auf der Weltkugel, also sowohl in der Gesellschaft als auch in der Natur, ja letzten Endes auch in uns selbst, die wir in solch einer Zeit leben, begegnen wir der absoluten Vorherrschaft der Aktion über die Kontemplation, überall ereignet sich nur die *Tat*, die das machtlose Denken weggefegt hat. Es ist, als ob sich die Worte eines der Großen aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts bewahrheiten würden, der so eine Zeit vorausgesagt hat. Im *Faust* setzt J. W. Goethe den Worten aus dem Johannesevangelium „Im Anfang war das Wort“ die These „Im Anfang war die Tat“ entgegen, und diese Maxime wird zum Credo des alten Doktor Faustus, der dem Mephisto seine Seele verschreibt, um Jugend und Macht wiederzuerlangen.

Wohin immer man sich wenden mag – das Handeln, wohin immer man blickt – die Tat; es scheint als ob der Macht des Menschen keine Grenzen gesetzt wären. Als Wissen verbreitet sich diese Macht tatsächlich in einem atemberaubenden Tempo, und dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis kann niemand mehr genau folgen. In solch einer Zeit ist es nur zu verständlich, wenn jemand sich die Frage stellt:

### *Wozu noch das Denken in einer Zeit der Tat?*

Was kann man mit der Philosophie als dem bloßen Nachdenken über Alles und Nichts, mit dem Besinnen der Besinnung wegen beginnen, wenn man auf Schritt und Tritt nur der Tat begegnet, einem Aktivismus, den die bisherige Geschichte noch nie erlebt hat? Die traditionelle Philosophie faßt sich selbst noch seit Aristoteles' Zeiten her als THEORIA und als NOESIS NOESEOS auf, also als Gedanken, dessen Zweck in ihm selbst und nicht in etwas anderem enthalten ist. Ist solch eine „Betrachtung der Welt“, die allein der Besinnung wegen und aus gar keinem anderen Grund da ist, nicht nutzlos, ja sogar schädlich, weil sie ganz unnützerweise Selbstverständlichkeiten bewundert, den gesunden Menschenverstand beunruhigt, klare Begriffe verwirrt und den Menschen von der so sehnüchtig angestrebten Aktion ablenkt?

Um allgemein verbreiteten Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier vorweggenommen, daß wir keinesfalls beabsichtigen, das „Ansehen“ der Philosophie als wissenschaftlicher Disziplin in Schutz zu nehmen, noch irgendein „professionelles Interesse“ der Philosophen zu vertreten, die Angst haben, sie könnten brotlos bleiben, und noch viel weniger ist es unser Bestreben, irgendeine „Innung der Philosophen“, Professoren und anderer „Müßiggänger“ zu gründen. Die

Philosophen können fürs erste noch Arbeit genug finden, ihr bürgerlicher Beruf ist noch lange nicht gefährdet, niemand schwebt in der Gefahr, obdachlos zu bleiben. Nein, darum geht es nicht.

Uns drängt sich vielmehr die wesentliche und unumgängliche Frage aller Menschen des Atomzeitalters auf, die lautet: Was soll das Denken in einer Zeit der Aktion? Hat das nachsinnige Denken überhaupt noch irgendeinen Sinn, wenn die Wissenschaft bereits alles entdeckt und die Technik schon die Welt verändert hat; was brauchen wir obendrein noch eine Philosophie?

Aber gerade heute, da sich die Macht des Menschen auf ihrem Höhepunkt befindet, beschleicht uns auf Schritt und Tritt ein Gefühl des Unbehagens, daß wir vor lauter Tun nicht mehr wissen, *was* wir tun; es ist, als ob wir von unserer Arbeit auf allen Gebieten derart besessen wären, daß es uns völlig entfallen ist, *warum* wir das alles tun, es ist, als ob uns der Sinn der *Ganzheit* des Geschehens nicht mehr präsent wäre und als ob wir uns deshalb fragten, *wohin* uns eigentlich das atemberaubende Tempo des alltäglichen Rennens nach Erfolg führe. Je schneller diese Bewegung ist, desto ungewisser ist ihr Ziel; und wenn es scheint, daß es sich schon in Reichweite befindet, entrückt es uns wieder, so daß wir immer aufs neue die Frage stellen:

*Was soll dieses beständige und rastlose Tun?*

In dem Maße, in dem die Wirklichkeit unserer Tat undurchsichtig und ihr Endzweck undeutlich zu werden beginnt, entzieht sich auch die Wirklichkeit dem Denken als etwas Unerreichbares, was immer hartnäckiger seinen inneren Sinn verschleiert und verdeckt: je mehr der Gedanke auf die Tat ausgerichtet ist, desto machtloser ist er der Wirklichkeit gegenüber.

Heißt das also, daß jeder Gedanke in die Tat münden und ausschließlich der Aktion dienen muß, und umgekehrt, daß jede Tat bereits als Tat für jeden Sinn blind ist?

Keinesfalls. Die Tat, von der die Rede ist, ist die wirksame Arbeit, und das Wissen, das ihr die Sicht verleiht, ist eine zwingend-gewisse und allgemeingültige wissenschaftliche Erkenntnis. Aber genau so wie die Tat nicht eo ipso nutzbringend sein muß, muß auch nicht jeder Gedanke, um Gedanke zu sein, zwangsläufig das Schema zur Erzielung einer Leistung darstellen. Ein nützlicher Gedanke und eine nutzbringende Tat – beide sind nur das Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Konstellation, und die Tatsache, daß sie heute das Übergewicht über alle anderen Formen des Denkens und des Tuns haben, bedeutet noch immer nicht, daß es immer so sein muß.

Wenn wir also von solch einer nutzbringenden Tat ausgehen und nach ihrem nicht unmittelbaren, sondern letzten Sinn fragen, oder wenn wir von einem Denken ausgehen, das nicht davon Abstand nehmen kann, unmittelbar seine Ergebnisse am Erfolg zu messen, und wenn wir uns also fragen, was das Denken überhaupt sei, dann haben wir bereits durch diesen Denkkakt die unmittelbare Wirklichkeit des nutzbringenden Denkens und der Tat überschritten und befinden uns in einem anderen Bereich, wo lauter wesentliche Fragen nach der Wahr-

heit, dem Zweck und Sinn alles Bestehenden ihren Platz haben. Solchen Fragen kann der Mensch als Mensch, falls er in der Welt sein Dasein hat, auf gar keine Weise aus dem Wege gehen, ohne Rücksicht darauf, was für einen Beruf er ausübt und auf welchem Bildungsniveau er sich befindet, obwohl er sich dieser Fragen nicht ganz bewußt sein muß. Der Mensch ist allerdings nicht imstande, sie ganz und gar zu lösen; das hat Immanuel Kant dazu veranlaßt, den Menschen als ein *animal metaphysicum* zu bezeichnen!

Aus dieser Sicht wird es deutlich, daß Gedanke und Tat nicht nur einander widersprechen, sondern daß sie sich auch wechselseitig bedingen, daß eines ohne das andere nicht sein kann. Sie weisen also eine Struktur auf, die die Philosophie als eine *dialektische* bezeichnet, oder im einzelnen als Setzen, Entgegensetzen und Aufheben, kurz als *Vermittlung* eines jeden Seienden bestimmt. Die dialektische Struktur der Wechselbeziehung zwischen Gedanken und Tat enthält zweifelsohne in sich Momente der Konkretion und Abstraktion, aber gerade das wird vom Gemeinverstand vorweggenommen, wenn er gedankenlos der Philosophie einseitige Vorhaltungen macht, die zwischen den Extremen des „Abstrakten“ und „Konkreten“ oszillieren. Eine solche Kritik des gesunden Menschenverstandes an der Philosophie beruht auf dem Unverständnis des Wesens der Philosophie, bei näherer Betrachtung zeigt es sich aber, daß sie – zum eigenen Schaden – aus dem Nichtverstehen ihrer selbst erstet.

Die Kritik des analytischen Verstandes an der Philosophie hat immer nur den Gedanken *oder* die Tat im Auge, und zwar einzig in ihren verdinglichten (reifizierten) Formen. Obzwar sie sich schon heiser geschrien hat, indem sie sich ständig auf Marx „als den Denker der Tat“ und den angeblichen Theoretiker der absoluten Aktion beruft, zeigt diese Kritik an der philosophischen Denkweise eine fundamentale Blindheit für die wesentlichen philosophischen Probleme, die sich aus dem gegenwärtigen Geschehen unserer geschichtlichen Epoche ergeben und die ihr in ihrer rein erscheinungsmäßigen Form Recht zu geben *scheinen*.

Versucht man nun Schritt für Schritt zu analysieren, was sich eigentlich hinter dem Einwand von der „Unzeitgemäßheit der Philosophie“ in unserer Gegenwart verbirgt, dann zeigt es sich bald, daß sich diese Einwände aus dem totalen Unverständnis der *zentralen* Fragen der Philosophie ergeben, die sich im alltäglichen Leben als Rätsel manifestieren: Das sind die Rätsel der Verhältnisse zwischen: Natur und Geschichte, Natur und Technik, Sein und Denken, Praxis und Theorie.

Wir haben bereits betont, daß das Verhältnis dieser kategorialen Strukturen zueinander von der Dialektik bestimmt wird und daß die Schwierigkeiten, denen das Denken des gesunden Menschenverstandes ausgesetzt ist, wenn es sich um ein Verständnis dieser Kategorien bemüht, in erster Linie auf die Unfähigkeit, dialektisch zu denken, zurückzuführen sind. Wenn dieses Denken auf die Dialektik der Kategorien stößt, die die prozessuale Wirklichkeit der Welt artikulieren, beginnt das Denken des gesunden Menschenverstandes zu streiken: zuerst protestiert es gegen die „Verworrenheit“ der Dialektik, dann wird es von Zorn ergriffen über die Ohnmacht der Logik der abstrakten Identität, den

realen Gegensatz zu verstehen, und letzten Endes, um sich irgendwie vor sich selbst zu rechtfertigen und seine Ehre zu retten, wirft das Denken des gesunden Menschenverstandes verächtlich ein, „daß die Wirklichkeit klar sei, von der Philosophie aber ganz unnötig verworren werde“, nur damit die Philosophen ihre Prätentiosität als Weltweisheit ausgeben und ihre Existenz rechtfertigen könnten.

Wie viele solcher Einwände, offen oder verschleiert, an die Adresse der Philosophen schon seit Heraklits Zeiten gerichtet wurden, das weiß nur Gott allein. Aber gewiß ist, daß es eine derartige Kritik an der Philosophie geben wird, solange die Welt und die Philosophie existieren werden, obwohl diese Kritiker oft eine Aggressivität und dummliche Aufgeblasenheit zeigen, ja sogar manchmal aufgrund ihrer Machtposition die Freiheit des Denkens gefährden. Denn die Philosophie ist entweder die Manifestierung der Freiheit – oder sie ist gar nichts!

Wir wollen aber lieber zu wirklichen Problemen zurückkehren. Wenn die oben genannten Strukturen dialektischen Charakter besitzen, kann eine Antwort auf die Frage, die schon seit geraumer Zeit die Philosophen beunruhigt, nicht umgangen werden; diese Frage lautet: *Erschöpft sich die Wahrheit des Verhältnisses dieser Kategorien in ihrer Dialektik oder weist sie darüber hinaus in etwas Unbekanntes?* Bleibt nicht irgendein *nicht*-dialektischer Rest, der absolut nicht dem Gegenstand der Logik der abstrakten Identität gleichgesetzt und noch viel weniger mit einem gemeinverständlichen „Denken“ in Verbindung gebracht werden kann?!

Eine derartige Annahme ist nur in dem Falle gerechtfertigt, wenn eine kurze Betrachtung der Wechselbeziehungen der erwähnten Kategorienpaare ein „irreduzibles“ Element aufdeckt, das in dem Bereich der dialektischen Struktur ihrer Verhältnisse *nicht erscheinen kann*. Falls dies also nicht nur eine bloße Konstruktion, sondern eine reale Möglichkeit ist, können wir letzten Endes die Notwendigkeit nicht von der Hand weisen, uns selbst Rechenschaft über die *Grenzen der Dialektik* zu geben.

1. *Natur und Geschichte*. Man kann schwerlich die triviale Tatsache ableugnen, daß der Mensch ein verhältnismäßig spätes Erzeugnis einer „generatio aequivoca“ ist, und daß sich im Einklang damit vieles in der Natur bereits vor dem Auftreten des Menschen abgespielt hat. Eine ganze Reihe tierischer und pflanzlicher Arten sind ihrer Entstehung nach älter als der Mensch, und der ganzen organischen Natur als einem ziemlich komplizierten Gebilde ist die unorganische vorangegangen, deren Alter bedeutend höher ist und deren Ursprung in die graue Vergangenheit des Erdballes zurückreicht. Gibt es denn nicht zahlreiche Hypothesen über die Entstehung der Erde, von der Frage nach dem Alter unseres Sonnensystems, der Entstehung der Galaxien usw. in dem unendlichen Weltall ganz zu schweigen? Über all das wird immer bedingt gesprochen als über die „Geschichte der Natur“, als über etwas, was der „Geschichte der Menschheit“ vorangeht, die als die einzige und wahre aufgefaßt wird und die über sich selbst in einer Unzahl von Zeugnissen redet. Aber lange vor den ersten Schriftdenkmälern ist der Zeitpunkt der Entstehung des Menschengeschlechtes

vom Mythos festgehalten worden, dem die heutige Unterscheidung von Natur *und* Geschichte völlig fremd war. Im Mythos sind Natur und Geschichte ursprünglich eins, und erst durch ein epochemachendes Ereignis beginnt die Geschichte; dieses Ereignis ist die Entstehung des Menschen. *Die Natur als Kosmos und Physis hat einen Logos als Mythos*. In dieser Form ist auch heute die Natur als Ursprung und Heimat in der *Kunst* anwesend, die Natur entdeckt ständig neue Gestalten desselben „Sinnes“ und inspiriert den Künstler, der sein Werk „gebirt“, genauso wie die Natur ständig aus sich selbst heraus schafft. In der Welt des Menschen ändert sich das Bild von der Natur je nach den verschiedenen Epochen, je nach dem „Maß der Zeit“. Das ständig wechselnde Verhältnis des Menschen zur Natur und zu sich selbst als Einzelmenschen wie auch als Gemeinschaft konstituiert sich als eine Ganzheit, und von nun an wird auch die Geschichte (des Menschen) in der entgegengesetzten Richtung wirken, nämlich indem sie die Natur bestimmt. In dieses Verhältnis zum Menschen eintretend wird auch sie von der Geschichte „abhängig“, wird durch sie *vermittelt* und erscheint jeder Epoche anders, geschichtlich modifiziert, d. h. ihre Wirklichkeit ist immer die durch die Geschichte begrenzte Wirklichkeit der Natur.

Wer könnte jedoch behaupten, daß sich in dieser obzwar progressiven Verkündigung ihres Sinnes auch der *Sinn der Natur* erschöpft? Das wäre nur dann möglich, wenn die ganze Natur in Geschichte „umgesetzt“ werden könnte, d. h. unter der Voraussetzung, daß sie sich extensiv erschöpfe und daß sich ein eventuelles Ende der Geschichte mit dem Ende der Natur decke. Außerdem müßte die geschichtliche Vermittlung, also das menschliche *Erzeugen* der Natur die Natur *intensiv* erschöpfen, ihrer Ursprünglichkeit ein Ende setzen und die Natur ihres Aufkommens von sich selbst her berauben. Dieses ursprüngliche Aufgehen der Natur ist die echte POIESIS, productio, fieri, natura naturans, und solch ein natürliches Erzeugen muß von der Faktenproduktion unterschieden werden und noch mehr von der geschichtlich modifizierten menschlichen Produktion. Die Natur ihrer Ursprünglichkeit berauben würde jedoch nicht nur ihr eigenes Ende, sondern auch das Ende des Menschen bedeuten, der *als* Mensch dadurch eine Geschichte hat, daß er die Natur vermittelt und nicht aufhört, ein natürliches Wesen zu sein mit seinen zwar geschichtlich modifizierten, aber deshalb nicht weniger natürlichen Bedürfnissen. Gerade diese *Bedürftigkeit*, d. h. wesentliche Dürftigkeit ist das Zeichen der Natur des Menschen: Die Befriedigung eines Bedürfnisses ruft ein neues hervor usw., und das völlige Gleichgewicht von Bedürfnis und Befriedigung bedeutet kein Leben mehr, sondern *ist* der Tod!

Demnach kann weder ein intensives noch ein extensives Vermitteln der Natur in der Geschichte ihr *prius* abschaffen, und dieses Angewiesensein des Menschen auf etwas, was ihn absolut übersteigt, beweist einwandfrei auch das *posterius* der Natur, nämlich die Möglichkeit, daß die Natur auch ohne den Menschen denkbar ist. Genauso wie sie einst ohne ihn auskam, könnte sie auch jetzt wieder so sein, wie sie früher war, und die menschliche Geschichte wäre auf eine winzige Episode der „Geschichte“ der Natur zurückzuführen. Die dialektische Vermittlung als menschliche Tat kann demnach nicht die Natur in ihrem ursprünglichen

und wesentlichen Aufgehen, und das heißt in ihrer Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit abschaffen.

2. *Natur und Technik.* Die kurze Darstellung des Verhältnisses zwischen Natur und Geschichte bildet den Rahmen für die Auffassung des Verhältnisses des zweiten Kategorienpaares, das sich aus dem ersten ergibt – des Verhältnisses zwischen Natur und Technik. Genauso wie die Natur ursprünglich ohne die äußere Hilfe schafft, genauso *imitiert* die Technik in ihrem Wesen *die Natur*, nur mit dem Unterschied, daß die Technik kein natürliches, sondern ein *künstliches Erzeugen* der Dinge ist: Die Ursache ihres Entstehens ist anderswo zu suchen. (Aristoteles' Differenzierung zwischen PHYSEI und TECHNEI ONTA.) Der geschichtliche Mensch dringt aufgrund seiner Erkenntnis in die verborgensten Strukturen der Natur ein, die sich ihm als mit seinem Verstand *identisch* enthüllen und es deshalb ermöglichen, daß bestimmte natürliche Dinge umgestaltet und zu menschlichen Zwecken gebraucht werden. Aber nicht genug damit. Die technische Erzeugung ermöglicht auch die Entdeckung neuer Naturgesetze (z. B. Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation wurde erst dank komplizierter physikalischer Apparate entdeckt). Die *Grenzen* der technischen Eingriffe in die Natur werden immer von der Geschichte bestimmt und verändern sich mit der Zeit. Der Fortschritt der Technik aufgrund des Progresses der rationalen Erkenntnis, die sich in Gestalt der exakten Wissenschaft systematisiert, wird von der *Grenze der Identität* der Strukturen des wissenschaftlichen Verstandes und der Struktur der Natur selbst bestimmt: die Grenze verändert sich extensiv und vergrößert sich quantitativ in die Breite und in die Tiefe. Aber der Fortschritt selbst der Wissenschaft und der Technik ist durch die intensive oder qualitative Unendlichkeit der Natur bedingt. Sie völlig erkennen würde ihr Ende bedeuten, und die Natur der Technik total unterordnen, würde das Ende der Technik bezeichnen. Der wissenschaftliche Zugang zur Natur und die Möglichkeit, sie mit Hilfe der Technik zu beherrschen, sind so wesentlich auf etwas anderes Noch-nicht-zur-Verfügung-Stehendes *angewiesen*, das sich immer wieder dem wissenschaftlich-technischen Zugriff als etwas wesentlich Nicht-rationales und demnach Nicht-verfügbares entzieht. Genauso wie sich die Natur geschichtlich enthüllt, ja sogar durch die geschichtlich modifizierte Erzeugung der menschlichen Welt komplettiert, in demselben Maße *verbüllt* sie sich auch, widersetzt sich der völligen Unterjochung und entzieht sich der Umgestaltung durch die Technik.

Jede technische Erzeugung ist als Beendigung der natürlichen Erzeugung ursprünglich durch die Natur selbst ermöglicht, aber eine solche technische Vermittlung erschöpft sie nicht in ihrem inhaltlichen Reichtum. Jenseits der Gegenständlichkeit der Naturwissenschaften und der Technik als der künstlichen Erzeugung bleibt noch etwas Nicht-bekanntes und Nicht-verfügbares, Nicht-erschöpfendes, weil ein Nicht-erschöpfbares in der Natur ist. Indem die Natur ihren rational zugänglichen Sinn enthüllt, verkündet sie sich nur einseitig in Wissenschaft und Technik. Jene andere, „dunkle“ Seite der Natur, die sich bereits im „Unerklärlichen“ der sogenannten natürlichen Konstanten manifestiert, bleibt als konstante Aufgabe für das philosophische Denken zurück. Hinter der dialektischen Vermittlung der Natur in den technischen Apparaten und Ma-

schinen, die nach Naturgesetzen funktionieren, äugt wieder die Nicht-vermittlung der Natur hervor: Die Naturgesetze können nicht geändert werden. Mit Hilfe anorganischer Materie kann ein Organismus zerstört werden, es ist aber zu bezweifeln, daß je ein neuer geschaffen werden wird, von den Tatsachen, daß die moderne Biologie die *Irreversibilität* der organischen Evolution bewiesen hat, ganz zu schweigen. Die Technik strebt zwar die absolute Identität mit der Natur, d. h. ihre Aufhebung an, aber die Fortschritte in dieser Richtung sind zu einer sogenannten schlechten Unendlichkeit verurteilt, d. h. zu einem Progreß in infinitum, der nie beendet werden kann. All das zeigt, daß die Natur in ihrer Unmittelbarkeit nicht nur ohne Technik sehr wohl möglich ist, sondern daß sie von der Technik nur einseitig entdeckt wird, und deshalb erscheint die Natur wieder als *absolutes prius* und *posterius* der Technik. Und eben darin konstituiert sich der „Gegenstand“ der Philosophie der Natur, Wissenschaft und Technik.

3. *Sein und Denken*. Seit den ältesten Zeiten wird die Natur in der Philosophie als das Sein bezeichnet, und die heutigen sprachlichen Gepflogenheiten bestätigen das immer noch durch Ausdrücke wie „menschliche Natur“, „Natur des Rechts“ usw., in denen „Natur“ soviel bedeutet wie „Wesen“ oder „was war sein“ (TO TI EN EINAI). Das Angewiesensein des Denkens auf das Sein wird erst in der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität in Frage gestellt, die mit dem Denken als ihrem Ausgangspunkt beginnt und die das „Sein“ als Gegenstand aus ihm „deduziert“. Dasselbe geschieht auch mit dem „unbewußten Geist“ oder dem „Anderssein des Denkens“. Das Denken wird überhaupt erst dann möglich, wenn seine Strukturen wenigstens zum Teil mit denen des Seins übereinstimmen und sie in Worten, Gedanken, Begriffen oder anderen Symbolen artikulieren. Falls man also nicht von dem Sein als dem *prius* des Denkens ausgeht und wenn sich das Denken selbst nicht als eine Sonderform des Seins herausstellt, wird das Verhältnis umgekehrt und das Sein wird zum *posterius* des Denkens, das sich selbst absolut setzt, sich selbst als ein gegenständliches Sein entgegensetzt, um am Ende diesen „Schein“ „aufzuheben“, und um die Selbstreflexion des Denkens ontologisch als Selbstvermittlung zu erklären: Denken = Sein. Dadurch wird die allgemeine Metaphysik oder Ontologie zur Logik, und wir befinden uns auf dem Boden des absoluten Idealismus. Erst von diesem Standpunkt aus ist die unerhörte „*Tathandlung*“ möglich, nämlich der Versuch, das Unübersteigbare *zwischen* Denken und Sein zu transzendieren: den Abgrund des Un-grunds! Die Geistesgeschichte wird zum Geburtsort der Natur, das Wissen erkennt in seinem Gegenstand nur sich selbst, und das Denken als Denken faßt in seiner Genesis vom unmittelbaren Wahrnehmen zum diskursiven Begreifen nur sich selbst als den absoluten Schöpfer der Wirklichkeit auf. Solche absolute Vermittlung wird als absolute Negativität oder Aufhebung der Selbständigkeit des eigenen Gegenstandes bestimmt. Auf diese Weise ist auch die Unmittelbarkeit „abgeschafft“, d. h. das Selbstsein des Natur-Seins, und das Sein ist auf ein „Moment“ des totalen Denkens reduziert, weil die Vermittlung nichts anderes als ein diskursives, logisches, das Sein erzeugendes Denken ist. Die Technik des Selbstkonstituierens des Wissens „bedarf“ des Seins ausschließ-

lich, um es „aufheben“ zu können, d. h. um die *totale Erkenntnis* zu erlangen. In einer solchen Philosophie bedeutet das absolute Wissen das Ende der Natur und der Geschichte, des Seins und des Denkens, weil das Auf-sich-selbst-angewiesen-Sein die Loslösung von allem anderen, das Absolute in seiner Totalität darstellt.

Können aber Natur und Geschichte in der Fülle ihrer Unmittelbarkeit „abgeschafft“ werden in ihrer wechselseitigen Vermittlung, gibt es ein Denken, das das Sein erschöpfen, das *alles erkennen* kann? Ein solches Allwissen wäre gar kein Wissen mehr und würde dadurch eigentlich sich selbst aufheben. Wenn sich das Sein im Denken auch enthüllt, so wird es dadurch doch nicht erschöpft, sondern bleibt zum Teil auch verhüllt, und gerade dadurch wird jede alltägliche, wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis erst ermöglicht. Wenn die Struktur des Seins und des Denkens absolut identisch wären, wäre die *Wahrheit* unmöglich. Dem Sein und Denken, der Natur und Geschichte begegnet man nur in der *Zeit* als dem einzigen Horizont der Welt des Menschen als eines endlichen Wesens. Der Mensch ist darauf angewiesen, die mögliche Identität von Sein und Denken zu suchen, und eben in dieser Suche ist die ganze Anmut und Würde seines Daseins enthalten. Wenn die Menschen alles wüßten, könnten sie auch alles tun, was wiederum bedeuten würde, daß sie aufgehört hätten, Menschen zu sein, weil sie zu absoluten Wesen geworden wären, zu Göttern, für die nichts mehr einen Sinn „haben“ könnte, weil sie ja der Sinn selbst wären!

Wenn aber die Gegenwartsphilosophie kein Absolutes mehr anerkennt, ist es noch weit weniger wahrscheinlich, daß der sterbliche und endliche Mensch je zum unsterblichen Gott werden wird. Die Vermittlung des Denkens kann nie die Unmittelbarkeit des Seins aufheben. Eine mögliche Rationalität ist kein Rationalismus. Das, was der Mensch zu erkennen fähig ist und was er in der Welt zu tun imstande ist, ist vielleicht nicht mehr als ein Staubkörnchen im Weltall.

4. *Praxis und Theorie*. Das Verhältnis zwischen Natur und Geschichte, Natur und Technik, Sein und Denken betrachtend, sind wir zu dem Schluß gekommen, daß trotz des dialektischen Verhältnisses zwischen ihnen auch ihre irreduzierbare Unmittelbarkeit nicht zu sein aufhört, die von nichts übertroffen werden kann. Es hat sich vielmehr gezeigt, daß diese Unmittelbarkeit jeder Vermittlung zwischen ihnen vorangeht und sich in gar keiner Vermittlung erschöpft. Darin wurzelt die relative und partiale Identität der Kategorienpaare, von denen die Rede ist. Besonders die Struktur des Verhältnisses von Sein und Denken hat uns in der Überzeugung bestärkt, daß diese beiden nicht absolut identisch sein können und daß sich daraus die Möglichkeit der Erkenntnis als eine der vielen möglichen Formen der Vermittlung ergibt. Überall zeigt sich eine unüberwindbare Grenze. Wenn sich aber Sein und Denken überhaupt nicht absolut identifizieren lassen, sondern immer verschieden bleiben, dann kann auch *für einen Einzelmenschen Sein und Denken nie zusammenfallen*. Bezeichnen wir nun das Sein des Menschen als „Praxis“ und sein Denken als „Theorie“, so führt uns das zu der uralten Frage nach dem Verhältnis zwischen Praxis und Theorie. Bei Aristoteles ist dieses Verhältnis eindeutig durchsichtig, und beide Glieder sind

*nicht aufeinander reduzierbar*. Die Dinge liegen jedoch anders, wenn die Praxis der Technik und die Theorie der Wissenschaft gleichgesetzt werden, wie es in der Neuzeit der Fall war. Falls das geschieht, können Praxis und Theorie nicht mehr auseinandergehalten werden, sie vermitteln sich ständig und kreisen in dem Gefüge des dialektischen Spiels. Und erst wenn sie die Logik der Vermittlung ihrer Unmittelbarkeit beraubt, sie als Momente auflöst, dann erst wird die Forderung laut, daß jede Theorie unbedingt auch praktisch zu sein habe und umgekehrt, daß jede Praxis wissenschaftlich sein müsse; und beides nimmt den technischen Charakter der *Arbeit* an. Von diesem Augenblick an muß jeder Gedanke einen praktischen Zweck vorweisen können, andernfalls wird er nicht als Theorie anerkannt. Ebenso muß jede Tat wissenschaftlich begründet sein, sonst wird ihr die theoretische Begründung abgesprochen und sie kann keinen Effekt erzielen. Kurz und bündig, der Gedanke entbehrt der Dignität *als Gedanke* und die Tat *als Tat*, wenn sie nicht unabdingbar der nutzbringenden Arbeit dienen. Wird aber ihr ursprünglicher Sinn in solch einer Vermittlung erschöpft, die ihnen ihre Eigenständigkeit und wirkliche Unmittelbarkeit nimmt? Gibt es in einer solchen von der Arbeit geprägten Welt überhaupt noch Platz für das Denken als Philosophie?

Wenn der ursprüngliche *Sinn* von Theorie und Praxis solcherart absolut in Frage gestellt wird, dann verschwindet dadurch eigentlich die selbständige Theorie und die Praxis, Sein und Denken, Natur und Technik, Natur und Geschichte, kurzum, alles wird wesenlos. Dieser Prozeß hat derart um sich gegriffen, daß der Sinn der Epoche nur noch als Un-sinn erscheint und so an seinen verlorengegangenen Ursprung gemahnt. Kann man dann noch die Frage stellen, warum dem so sei, kann man dann noch nach dem Grund der allgemeinen Un-wahrheit suchen?

Vielleicht entbehrt diese Frage aber doch nicht jeden Sinnes. In der Tat: Gibt es irgendeine Philosophie, die jenes Geschehen auf absolute Weise bestätigt und die Neuzeit in ihrer Ganzheit metaphysisch artikuliert?

Wenn eine solche Philosophie besteht, dann ist die Aufgabe, an ihr Kritik zu üben, nicht bloß ein philosophisches Unterfangen, sondern sie wird zur weltgeschichtlichen Aufgabe der gegenwärtigen Menschheit, mit dem Zweck, wirklich eine Welt zu überwinden, die sich im Zeichen der absoluten Vermittlung ereignet. Aber nach allem, was wir hier über die absolute Vermittlung ausgeführt haben, ist es mehr als klar, daß der Erfolg ihrer Überwindung nicht nur von unserem Wollen abhängig ist, sondern auch von dem uns Übersteigenden, worauf unser Denken angewiesen bleibt. Wenn solch ein Unternehmen gelänge, wäre allen jenen Einwänden gegen die Philosophie als der „reinen Theorie“, die wir am Anfang erwähnt haben, jede Grundlage genommen.

Wowon ist eigentlich die Rede?

Es ist die Rede von der *absoluten Dialektik* von Hegels Philosophie und von Marx' Kritik an dieser Dialektik als des spekulativen Ausdrucks des Seins der bürgerlichen Welt. Erst dank der Marx'schen Kritik an Hegel ist wieder die Philosophie als *Theorie einer menschlichen Praxis* möglich.

Der Kern von Hegels Dialektik ist in ihrer Auffassung vom Denken als der

absoluten Selbstvermittlung oder der *Arbeit des Begriffes* enthalten. Durch einen fast banalen Vergleich verrät Hegel auf eine unglaublich einfache Art das Geheimnis seiner Dialektik: „Von dem Verhältnisse der Unmittelbarkeit und Vermittlung im Bewußtsein . . . ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen*, keines *von beiden fehlen kann*, und daß sie in *unzertrennlicher* Verbindung sind . . . In der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar *Vorhandenen* – so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.“ (G. W. F. Hegel, *Encyclopädie*, par. 12, ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 43-44.)

Die Tatsache, daß Hegel als Beispiel der Vermittlung *das Verzehren* von etwas anführt, enthüllt den wahren Sinn der dialektischen Vermittlung: Sie ist die absolute Negation der Unmittelbarkeit als *Verzehren von Gegenständen*, und im Zeichen dieser spekulativen Aussage ereignet sich die Wirklichkeit der Empirie der bürgerlichen Welt. Die „Arbeit des Begriffes“ ist eigentlich der philosophische Ausdruck der *Arbeit* überhaupt als der *entfremdeten Produktion*, in der der Mensch des bürgerlichen Zeitalters als Herr des Seins erscheint, um in ihr nur Material zum Verzehr zu finden: Der einzige Sinn der Natur enthüllt sich darin, Rohstoff zu sein. Als „Konstruktion des Absoluten“ artikuliert die Philosophie auf totale Weise die Re-produktion der Arbeit = die Vermittlung der Natur und des Menschen in die Ware. „Begreifen“ bedeutet wörtlich, alles in dem totalen Kreisen der Vermittlung umfassen, das unendliche Wiederholen desselben Zyklus der kapitalistischen technischen Produktion. Der *Begriff* ist eine Mühle, die jedes Wesen zu einem absoluten Mehl zermalt. In einem Kreise der Selbstvermittlung ist „der Anfang das Resultat, und das Resultat der Anfang“, „alles, was wirklich ist, ist auch vernünftig, und alles, was vernünftig ist, ist auch wirklich“, das Seiende ist im Sein aufgelöst, was in folgendem spekulativen Lehrsatz zum Ausdruck kommt: „Alles Unmittelbare an und für sich ist schon vermittelt.“

Wenn es jemandem scheinen sollte, daß diese Abstraktionen mit dem Alltagsleben nichts zu tun hätten, dann muß man ihm entgegenhalten, daß sich die ganze gegenwärtige Welt noch immer im Zeichen dieser absoluten Dialektik ereignet, die alles in ein Nichts auflöst! Dieser Nihilismus kommt in einem rücksichtslosen *Zynismus* der universalen Sophistik und Sophisterei zum Ausdruck. Der Mensch ist außerstande, sich dem Nihilismus einer solchen Maschine zu widersetzen, wenn er sich nicht *über die Gesamtheit* des Geschehens erhebt. Vom Standpunkt seiner Dialektik der *Totalität* hatte Hegel Recht, indem er sagte, daß „das Gute an und für sich immer schon da sei“ oder „daß der Weltgeist immer rechtzeitig anlange“, weil sich in einer solchen Welt niemand der absoluten Notwendigkeit der Arbeit entziehen kann.

Marx hat diese „Naturnotwendigkeit“ des Gesetzes der bürgerlichen Gesellschaft als geschichtliches Phänomen, also als ein vergängliches aufgefaßt und hat die Dialektik als *Metaphysik der totalen Arbeit* bloßgestellt: „Diese Bewe-

gung in ihrer abstrakten Form als Dialektik gilt daher als das *wahrhaft menschliche Leben*, und weil es doch eine Abstraktion, eine Entfremdung des menschlichen Lebens ist, gilt es *als göttlicher Prozeß*, daher als der göttliche Prozeß des Menschen, den sein von ihm unterschiedenes, abstraktes, reines, absolutes Wesen selbst durchmacht.“ (K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*; vgl. *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlin 1953, S. 92-93.)

Die Dialektik kann demnach nicht einfach auf dialektische Art überwunden werden, weder negativ-destruktiv noch positiv-konstruktiv. Deshalb scheint uns, daß Bloch bei seinem Versuch, eine neue Dialektik der Natur aufzustellen, in einen hegelianischen Fehler zurückfällt:

„Die Mächtigkeit der Dialektik bleibt so entscheidend die Mächtigkeit des Daß-Faktors . . . Er ist in der menschlichen Geschichte der subjektive Faktor, in der vor- und außermenschlichen Welt (Natur), mit noch weniger ausgebrochener, bewußter Art, dieses, was als *Natura naturans* gedacht worden war.“ (Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt/Main 1961, S. 63.)

Noch fragwürdiger erscheint uns die Ambition Adornos, wenn er einfach nur die „konstruktive“ dreigliedrige Dialektik der Synthese verwirft, die zweigliedrige „negative“, „destruktive“ Dialektik der Antithese aber als Hauptwaffe der „kritischen Theorie der Gesellschaft“ und der Kulturkritik überhaupt beibehalten möchte: „Sie ist in der Tat wesentlich negativ: Kritik . . . Die Nichtidentität des Antagonistischen, auf die sie stößt und die sie mühselig zusammenbiegt, ist die jenes Ganzen, das nicht das Wahre, sondern das Unwahre, der absolute Gegensatz zur Gerechtigkeit ist.“ (Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/Main 1963, S. 43-44.)

Der Versuch der Dialektik durch die Spaltung in konstruktive und destruktive Elemente zu überwinden, bleibt einfach ein dialektischer Versuch. Demgegenüber überwindet Marx in der Formulierung seiner wesentlichen Thesen die Dialektik, indem er sich ihrer *kritisch* als eines Mittels der Forschung und einer Methode der Darstellung des Logos der bürgerlichen Gesellschaft als der Selbstbewegung des Kapitals bedient. Gerade weil die Menschen in der bürgerlichen Welt ihr Leben als Ware produzieren und weil sie sich der Natur gegenüber vermittels der entfremdeten Produktion oder der Arbeit verhalten, erscheint die Dialektik als Wahrheit ihres Lebens. Da ihre Vermittlung blind wie ein Naturgesetz wirkt, beherrscht sie die Menschen als die „Momente dieser Vermittlung“. In dem Augenblick jedoch, wenn diese praktische Entfremdung bewußt wird und wieder umschlägt, so daß das Unmittelbare, das in der Vermittlung verschwunden ist, wieder in seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit erscheint, werden Theorie und Praxis wieder als zwei wesentlich unvertauschbare Arten, Sein-Natur und sich miteinander zu begegnen vermögen. Die Humanisierung der Natur ist zugleich eine Naturalisierung des Menschen, und die Vermittlung zwischen ihnen wird aufhören, sie gegenseitig dialektisch zu nivellieren und zu anihilieren. Da auch die Vermittlung selbst aufhört, eine absolute zu sein, wird sie der Unmittelbarkeit untergeordnet sein. Die Dialektik kann

nicht mehr die Struktur des Seins bleiben, weil das Hervorbringen keine Arbeit mehr ist, die Geschichte nicht mehr die Natur unterwirft, sondern Natur und Geschichte sich miteinander freundschaftlich begegnen: Naturalismus = Humanismus!

Wie die menschliche Praxis in einer neuen Welt nicht mehr eine Arbeitstechnik ist, so kann auch das Denken nicht mehr dialektische Philosophie sein. Das post-dialektische Denken wird allmählich zur meta-philosophischen Besinnung, die ganz genau weiß, daß sich hinter allem Verfügbaren immer noch etwas Nicht-verfügbares befindet. Deshalb weiß diese Denkart von ihrem Unwissen, kennt die eigenen Grenzen und bemüht sich nicht um jeden Preis, diese Grenzen abzuschaffen. Nur als solche „docta ignorantia“ kann der Gedanke dem Sein als der ursprünglichen Natur, als der Materie, die auch bei allen Namen immer ein Namenloses bleibt, begegnen.

Wird diese neue Konstellation in ihrer ganzen Reichweite erfaßt, dann ergeben sich daraus klar und deutlich die epochalen Folgen für die neue Situation des Denkens in einer post-modernen Welt. Dieses Denken faßt sich selbst als Theorie in ihrer Ausrichtung auf die Praxis auf, genauso wie auch die Praxis als freies Menschenwerk da ist, und keines von beiden kann das andere ersetzen oder abschaffen. Genauso wie die ursprüngliche Geschichte und die ursprüngliche Natur „rehabilitiert“ werden, so wird aller Wahrscheinlichkeit nach eines Tages auch eine neue Technik zustandekommen, die verstehen wird, die Natur in acht zu nehmen. Zwischen den Kategorienpaaren, die als Natur – Geschichte, Natur – Technik, Sein – Denken und Praxis – Theorie erscheinen, wird ein neues Verhältnis hergestellt werden, daß keine vermittelte Unmittelbarkeit, sondern eine ursprüngliche Begegnung oder „wahre Freundschaft“ sein wird – nur ist im Augenblick solch eine Welt allzu neu, um das richtige Wort für die Beschreibung finden zu können: Das ist eine Welt der Versöhnung mit der Wahrheit. Diese Wahrheit *auf sich zukommen zu lassen*, bedeutet einen Dialog mit ihr zu halten. In diesem Dia-logos aber stirbt die Dialektik der Totalität.

In dem Raum zwischen Natur und Geschichte entsteht jener wahre „Ort“, wo sich das neue Denken ansiedelt. Nur weil der Gedanke auf ein anderes angewiesen bleibt, verliert er nicht sich selbst und hört auf dem Weg zur Tat nicht auf, Gedanke zu sein. In diesem *Weg* liegt seine Chance: zwischen der Absurdität des Unwissens und dem Dogma der Allwissenheit.

*Zwischen Gedanken und Tat* – das ist der wahre *Topos* der Philosophie der Gegenwart. Diejenigen Einwände, von denen eingangs die Rede war, zeigen sich nun als das, was sie in der Tat sind: eine hoffnungslose Unterwerfung unter den „Geist der Zeit“, die im Grunde genommen schon *vorbei ist*. Kann man dann also noch weiterhin in der Annahme verharren, daß der Gedanke wegen des Gedankens weniger wert sei als die Tat wegen der Tat?