

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Zeitkritik nach Heidegger*

Seinsvergessenheit oder Logosvergessenheit? Die Diagnose der Gegenwart nach Heidegger

Von Franco VOLPI (Padua)

Kaum ein Denker hat auf unser Jahrhundert so sehr gewirkt wie Martin Heidegger. Sollte es zutreffen, daß in jedem Jahrhundert nur ein Philosoph geboren wird, so ist Heidegger zweifellos der Philosoph des 20. Jahrhunderts. Mit einem Vergleich, der freilich gewagt erscheinen mag, der Proportionen aber nicht spottet, könnte man vielleicht sagen, daß Heidegger für uns heute am Ausgang des 20. Jahrhunderts den Stellenwert einnimmt, den Hegel für das vergangene Jahrhundert hatte. Nicht nur die Dimensionen und die Größe seines Werkes sind gemeint, noch die spekulative Höhe seines Denkens allein. Anvisiert ist hier ebenso Heideggers Diagnose und Kritik der gegenwärtigen Zeit. Denn Heideggers eigenen Äußerungen entgegen und trotz der Ambiguität seiner Stellungnahmen ist sein Denken alles andere als ein Ausweichen oder gar eine Flucht vor den konkreten Fragen unserer Kultur und unseres Zeitalters.

Achtet man genau darauf, so läßt sich bei Heidegger hinter der Konzentration auf die Seinsfrage eine unerwartete, extrem wache und feinfühligere Aufmerksamkeit für die fundamentalen Probleme unserer Zeit erkennen. Das Schwinden des religiösen Bewußtseins, die Krise traditioneller Werte, das Mißtrauen gegenüber einer bloß instrumentell fungierenden Vernunft, das Ende des Absoluten auf Erden und das Sichschließen des epochalen, nunmehr allumfassenden und bestimmenden Horizonts der Technik: das sind alles Probleme unseres nihilistischen Zeitalters, die Heidegger – im Gefolge Nietzsches – sehr klar gesehen und in ihrem Fundament zu erfassen und zu denken versucht hat. Hegels Diktum, die Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfaßt, trifft in diesem Sinne auch für das Denken Heideggers ohne weiteres zu.

Doch während Hegel im vorigen Jahrhundert noch glaubte, die Urmotivation der Philosophie, die sich zum erstenmal im griechischen Ideal des Logos und der Episteme bekundet, vom Standpunkt des Absoluten wiederaufnehmen und zur Verwirklichung und Vollendung bringen zu können, ist Heidegger in unserer Zeit die Symbolfigur für die Verabschiedung der Vernunft als des Vermögens des Absoluten und für den Verzicht auf Logos und Ratio als Formen des Denkens überhaupt. Heidegger tritt in diesem Sinne die finitistische und nihilistische Erbschaft von Nietzsches Metaphysikkritik an. Der Verzicht auf Metaphysik samt den ontotheologischen Formen und Inhalten des Denkens stützt sich – vor allem beim späten Heidegger – auf eine Diagnose und Kritik der Gegenwart, in der das

* Zu diesem Thema fand in Augsburg vom 9.–11. 5. 1984 eine vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (Essen) geförderte internationale Tagung statt, von der wir hier einige Vorträge veröffentlichen. Wir möchten noch darauf hinweisen, daß die Vorträge von Severin Müller (Augsburg), Maria Schätzle (Freiburg i. Br.) und Wolfgang Schirmacher (Hamburg) in der japanischen Zeitschrift *Shisō* 1985 veröffentlicht werden. Ein Teil des größeren Vortrages von Akihiro Takeichi (Kyoto) ist veröffentlicht in: Yoshihiro Nitta (Hg.), *Japanische Beiträge zur Phänomenologie* (Freiburg/München 1984). Siehe auch oben S. 1 den Beitrag von Heinrich Rombach (Würzburg), der den Eröffnungsvortrag gehalten hat.

Wesen der modernen Technik als die eigentliche Verwirklichung der Urmotivation von Philosophie und Episteme gedeutet wird. Diese Gegenwartsdiagnose, die uns mit einem fundamentalen und radikalen Wahrheitsanspruch angeht, gälte es nun in ihrem Wesenskern zu erfassen und in ihren Konsequenzen zu ermesen.

Man müßte dabei – was hier nicht möglich ist – wenigstens grobe Unterscheidungen treffen und zum Beispiel zwischen dem späten Heidegger und dem Heidegger von „Sein und Zeit“ differenzieren, der sicherlich noch nicht der Kritiker der Technik ist, der er später sein wird. Doch läßt sich generell wohl sagen, daß Schwerpunkt und Grundlage seiner Gegenwartsdiagnose in seinem Verständnis der Technik liegen. Die These Heideggers ist bekannt: Technik sei der epochale Horizont, der bestimmende und entscheidende Zug der Moderne. Ihr Fundament sei seinsgeschichtlich in der metaphysischen Grundentscheidung zu sehen, mit der bei den Griechen – bei Platon und Aristoteles – Philosophie und Wissenschaft beginnen, und die darin bestünde, den Blick vom Sein selbst auf das Seiende zu wenden und dieses – gemäß einer verkürzten Auslegung der Zeit als Gegenwart – als das Anwesende zu interpretieren. Mit dieser Vergessenheit des Seins zugunsten des Seienden im Sinne des Anwesenden seien zugleich die Grundlagen dafür gelegt, daß sich die Geschichte der okzidentalen Metaphysik als Geschichte der Subiectität bzw. Subjektivität entfalte, d. h. als Geschichte der kognitiven und operativen Beherrschung des Seienden durch den sich als Subjekt und Ich verstehenden und durchsetzenden Menschen. Dieses Beherrschungsprojekt sei im Wesen der modernen Technik zu seiner Vollendung gekommen. Das Wesen der modernen Technik sei daher vollendete Seinsvergessenheit, und zwar in einem doppelten Sinne: als Vergessenheit des Seins und als Vergessenheit dieser Seinsvergessenheit selbst.

Ohne auf Heideggers Analyse der Technik näher einzugehen, ist hier nur das Auszeichnende seiner Diagnose festzuhalten. Dies scheint darin zu bestehen, daß Heidegger einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Techne und Logos, zwischen dem Wesen der modernen Technik und dem griechischen Ideal von Philosophie und Episteme aufzuweisen sucht, und zwar mit einer philosophischen Radikalität und Entschlossenheit, die seit Hegel (und Nietzsche) kaum jemand mehr gewagt hatte. Dieser Wesenszusammenhang wird so verstanden, daß Technik als Verwirklichung und Vollendung der Urmotivation des philosophischen und epistemischen Wissens betrachtet, jene auf dieses zurückgeführt wird. Die Metaphysik und ihre sämtlichen Gestalten vom griechischen Logos bis zum Willen zur Macht werden als Figuren einer einheitlichen Geschichte interpretiert, die es auf das Seiende in seinem präsenzialen Charakter absähen und letztlich auf dessen Beherrschung durch Erkennen und Tun aus seien. Das Wesen der modernen Technik, in der dieses Verhalten zum Seienden total und absolut werde, sei so die letzte Gestalt der Metaphysik, in der diese zu ihrer Kulmination, zu ihrer Vollendung und ihrem Ende komme. Zudem sei dieses Schicksal der Metaphysik als Denken der Seinsvergessenheit und der Subjektivität keine Machenschaft des Menschen, sondern es wird vom späten Heidegger im Verweis auf die Seinsstruktur selbst als ein der Verfügung des Menschen sich entziehendes Geschehen gedeutet.

Eine Folge dieser Diagnose ist, daß die Genesung aus dem kranken Zustand der Metaphysik und der Technik, der in der Moderne akut wird, gar nicht mehr von traditionellen Kräften erhofft werden kann. Denn der Rekurs auf traditionell privilegierte Momente wie Logos oder Ratio, die ehemals die Funktion eines archimedischen Stützpunktes haben konnten, wird dadurch vereitelt, daß sie in Heideggers Augen nichts anderes als Momente der Vorgeschichte der Technik sind, als welche sie uns von der Technik nicht zu entlasten oder gar zu emanzipieren vermögen. Vielmehr verfangen wir uns durch einen solchen Rekurs immer mehr in den *circulus vitiosus* von Technik und Metaphysik. Verzicht sei so das alternative Gebot. Als Ausweg aus dem pathologischen Zustand der Moderne bleibt für

Heidegger in der Tat nur noch das Erwachen des Bewußtseins der Seinsvergessenheit. Und dies verspricht er sich aus einer Besinnung auf die seinsgeschichtlichen Fundamente von Metaphysik und Technik und auf der Suche nach dem Anderen, das vor der metaphysischen Entscheidung des okzidentalen Rationalismus stehe und diesen als verborgene und nicht-wahrgenommene, aber womöglich eintretende und zu ergreifende Alternative stets begleite.

Der Verweis auf die Dimension des Anderen gegenüber der Metaphysik und der Technik hat besonders die Theologie angesprochen, doch hat sich Heidegger immer wieder von einer theologischen Deutung seines Denkens distanziert und betont, er habe keine Heilmittel zu bieten. Unter der Stahllocke des Nihilismus, in der die Technik die entzauberte Welt opprimiert, hat er vielmehr eine heroische Haltung des Denkens gefordert, die allein es ermöglichen würde, im Sog des Nihilismus das Gleichgewicht zu bewahren und womöglich den neuen Anfang zu finden.

Was läßt sich nun zu Heideggers Diagnose der Gegenwart und Anamnese der Pathologien der Moderne sagen? Eine Antwort ist dadurch erschwert, daß Heidegger seine Einsichten in der heute als antiquiert empfundenen Form der Botschaft mitteilt und diese bei ihm trotz der luziden Wachsamkeit seines Denkens nicht ganz frei von apokalyptischen und messianischen Tönen ist. Doch wegen der Fundamentalität und Radikalität ihres Inhaltes kann man sich ihr gegenüber auf keinen Fall taubstellen, zumal sie genau jenen Aspekt unserer Zivilisation trifft und in Frage stellt, der generell vom kritischen Bewußtsein der Moderne als am meisten problematisch empfunden wird. Vielleicht nicht zuletzt deshalb ist es möglich gewesen, daß Heideggers Thesen vielerorts – etwa in Ländern wie Italien oder Frankreich – nachhaltig in die subkutane Schicht des kritischen Bewußtseins eingedrungen sind.¹

¹ Um den Erfolg von Heideggers Zeitdiagnose (die sich übrigens nicht als solche versteht und die als solche auch nicht ausdifferenziert ist) zu erklären, wäre es interessant zu zeigen, wie Heidegger in ontologischer Hinsicht seinen Ansatz radikaler sieht als es die zahlreichen Philosophien der Krise tun, von denen es in Deutschland zwischen den beiden Weltkriegen nur so wimmelt. Gemeint sind die Kulturphilosophien von O. Spengler, L. Klages, Th. Lessing, L. Ziegler und zum Teil auch des späten Scheler. Es wäre aufschlußreich zu verfolgen, wie bei diesen kulturphilosophischen Ansätzen der Interpretation der Krise des Abendlandes eine gleiche Grundvoraussetzung zugrunde liegt, nämlich die Voraussetzung einer fundamentalen Opposition von Leben und Geist, von Natur und Kultur, von Sinnlichkeit und Vernunft, was Heidegger zu unterlaufen versucht. So diagnostiziert Spengler im „Untergang des Abendlandes“ (1918/1922) die Krise des Abendlandes als Depauperisierung des Lebens durch den sich in der Form von Wissenschaft, Technik und Zivilisation entwickelten Geist. In seinem Werk „Der Geist als Widersacher der Seele“ (1929/1932) glaubt Klages den Geist und die Vernunft als Sucht und Krankheit erkennen zu können, welche die Seele, d. h. für ihn das Leben in seiner Ursprünglichkeit, zu bestehen und zu verwinden haben. Ein ähnlicher Kulturpessimismus wird auch von Th. Lessing geteilt, der sein Buch „Europa und Asien“ (1918) mehrmals (1924, 1930) unter dem signifikanten Titel „Der Untergang der Erde am Geist“ wiederauflagen ließ. Auch das bevorstehende neue Mittelalter, das L. Ziegler 1929 in „Der europäische Geist“ ankündigte, sollte durch den tiefen Gegensatz von Natur und Kultur gekennzeichnet sein, welcher erst nach einer langen Zeit von Obskurantismus überwunden werden könne. Schließlich liegt auch der Perspektive des späten Scheler gewissermaßen die Vorstellung zugrunde, daß die Krise der Moderne auf den Gegensatz von Leben und Geist zurückzuführen und deren Überwindung in der Erzielung eines neuen Ausgleichs beider Momente zu gewinnen sei („Die Stellung des Menschen im Kosmos“, 1928; „Philosophische Weltanschauung“, 1929). All diese kulturpessimistischen Gegenwartsdiagnosen, die in der Gefolgschaft Nietzsches im Gegensatz von Leben und Geist befangen bleiben, versucht nun Heidegger zu hinterfragen: zunächst (in fundamentalontologischer Perspektive) dadurch, daß er die grundlegende und einheitliche Seinsweise des Menschen als Dasein bestimmt, d. h. als eine Struktur, die ontologisch tiefer ansetzt als die Bestimmungen von Leben und Geist; später (in der Perspektive der Seinsgeschichte) dadurch, daß er sich davor hütet, Leben und Geist gegeneinander auszuspielen – etwa durch Hervorhe-

Dies vor Augen, sei hier der unmittelbare Übergang zu einer kritischen Überlegung gestattet. Dabei wird folgende These anvisiert: So sehr Heideggers Diagnose und Kritik des pathologischen Zustandes der modernen Welt der Technik triftig sein mag, so sehr erscheint seine Anamnese der Krankheit problematisch. Denn gerade deshalb, weil er den kranken Zustand der Moderne auf die Urmotivation der abendländischen Philosophie zurückführt und ihn schließlich im Rahmen eines notwendigen, dem Menschen entzogenen Seinsgeschehens deutet, muß sich Heidegger von jeder konkreten Anweisung und Rezeptverschreibung zurückhalten. Vernunft und Verstand bieten keine Orientierung mehr. Tugend und Moral sind ihm, der Nihilismus und Entzauberung der Welt erkannt hat, nicht mehr möglich. Auch Begriffe wie Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, an deren Dynamik Normativität abgelesen werden konnte, werden vom späten Heidegger fallen gelassen. Letzten Endes läßt er es auf Gelassenheit ankommen, d. h. auf jene heroische Haltung des Denkens, in der allein Nihilismus und Technik überstanden werden können. Doch dieser Heroismus, der nicht einmal mehr wie bei Husserl einer der Vernunft sein kann, läuft Gefahr, um sich herum eine Leere zu schaffen, in der allzu leicht restaurative Reaktionen oder utopische Projektionen Fuß fassen könnten.

Heidegger ist sich dessen bewußt, wie man es an einer signifikanten Stelle seiner Antwort auf Ernst Jünger lesen kann. Angesichts der Frage nach der Überwindung des Nihilismus, der die Moderne als Normalzustand bedroht, verbietet sich Heidegger die Unbeholfenheit all jener Versuche, welche die Linie des Nihilismus überqueren zu können glauben, ohne zuvor die Frage zu stellen und zu denken, die die Metaphysik, sei sie des lebendigen oder des toten Gottes, in die Vergessenheit verdrängt hat, nämlich die Seinsfrage. So kann er sagen: „Die Versuchung liegt heute besonders nahe, die Bedachtsamkeit des Denkens nach dem Tempo des Rechnens und Planens abzuschätzen, das seine technischen Erfindungen durch die wirtschaftlichen Erfolge bei jedermann unmittelbar rechtfertigt. Diese Abschätzung des Denkens überfordert es durch Maßstäbe, die ihm fremd sind. Zugleich unterstellt man dem Denken den überheblichen Anspruch, die Lösung der Rätsel zu wissen und das Heil zu bringen.“² Demgegenüber schließt sich Heidegger der Forderung an, „alle unversehrten Kraftquellen fließen zu lassen und jede Hilfe zur Wirkung zu bringen, um ‚im Sog des Nihilismus‘ zu bestehen“.³

Die Frage, die sich hierbei stellt, ist aber, wo diese unversehrten Kraftquellen ihren Ort haben und wie wir sie ausfindig machen können. Nachdem er Logos, Vernunft und Ratio als Bestimmungsgrößen der Vorgeschichte der Technik interpretiert und auf sie verzichtet hat, glaubt Heidegger die gesuchten Kräfte dadurch finden und sammeln zu können, daß er das Denken in die Nähe des Dichtens rückt und jene Form des dichterischen Denkens erprobt, das sich über das vorstellende und rechnende Denken der Metaphysik und der Technik hinaus weiß. Diese Haltung weist sicherlich zu Recht auf das Problem der Instrumentalisierung und Technisierung von Logos, Ratio und Vernunft hin, die in Neuzeit und Moderne

bung der Fundamentalität und Ursprünglichkeit des einen gegenüber dem anderen –, und beide als Momente einer einheitlichen Geschichte der Metaphysik der Subjektivität deutet. Der Rückgriff auf Leben oder gar auf eine Metaphysik des Lebens stellt für Heidegger keinen möglichen Ausweg aus der durch die Technik bestimmten und beherrschten Welt dar, denn Technik ist nur Vollendung des Subjektivitätscharakters, der schon dem Leben – zumal einem metaphysisch bestimmten – innewohnt. Zur Klärung dieser Fragestellung wäre es höchst instruktiv, die Kulturkritik der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno im Licht von Heideggers Gegenwartsdiagnose erneut zu lesen.

² Zur Seinsfrage (1955), jetzt in Gesamtausgabe IX, 406.

³ Ebd.

einer zunehmenden Reduzierung auf das Axiomatisch-Kalkulatorische unterworfen werden; sie stellt aber zugleich eine Preisgabe der Errungenschaft des okzidentalen Rationalismus dar, die problematisch erscheint. Denn – um Heraklit zu zitieren – Logos ist das, was die Menschen gemeinsam haben (Fr. 2); und während Logos die gemeinsame Welt der Wachen gründet, wenden sich Schlafende und Träumende von dieser ab, jeder in seine eigene Welt (Fr. 89).

Deshalb müßten die Voraussetzungen, aus denen sich Heideggers Verzicht auf den abendländischen Logos von Philosophie und Episteme ergibt, aufgedeckt, diskutiert und in Frage gestellt werden. Ich möchte hier wenigstens drei nennen.

1) Die erste besteht in der von Heidegger vollzogenen Umkehrung der traditionellen Überzeugung, daß Logos über Zeit steht. Für die traditionelle Metaphysik ist Logos der archimedische Punkt, aufgrund dessen der Mensch sich über die Partikularität und Perspektivität seiner Endlichkeit und Zeitlichkeit erheben kann und damit den Standpunkt des Universalen bzw. des Absoluten zu beziehen vermag. Nach Heidegger (der hierbei Hegels These vom zeitlichen Kern der Wahrheit und Nietzsches Behauptung der Perspektivität der Erkenntnis in Verbindung bringt) steht nicht mehr Logos über Zeit, sondern es ist umgekehrt die Zeit, die je Manifestation und Gestalten des Logos bedingt.

2) Sodann wäre die Überzeugung in Frage zu stellen, daß die Urmotivation von Logos im Wesen der modernen Technik verwirklicht werde, d. h. man müßte sich fragen, ob die Entwicklung des Logos von Philosophie und Wissenschaft im Sinne der axiomatischen und kalkulatorischen Vernunft der Technik tatsächlich die volle Entfaltung von Logos sei, und nicht vielmehr eine einseitige und verengende Entwicklung desselben.

3) In Frage stellen ließe sich schließlich auch Heideggers Rekonstruktion und Kritik der abendländischen Geschichte: zum einen weil er sich fast ausschließlich an Schriften großer Philosophen orientiert und so das Philosophische als Fundamentalhorizont zum Verständnis der Geschichte im ganzen voraussetzt;⁴ zum anderen deshalb, weil er das Philosophische mit dem Ontologischen, d. h. mit der Seinsfrage, identifiziert.⁵

Was die erstgenannte Voraussetzung angeht, so kann man natürlich das relative Recht von Heideggers finitistischer Haltung kaum ernsthaft abstreiten wollen. Denn in der Tat scheint es heutzutage keine privilegierte Perspektive, keinen archimedischen Punkt zu geben, von wo aus das Ganze sich erfassen und beschreiben ließe. Wenn diese Funktion traditionell dem Logos zugesprochen wurde, und wenn man immer wieder versucht hat, ein Moment des Ganzen zu finden, wie Religion oder Mythos, Kunst oder Philosophie, das diese Beschreibungsfunktion in bezug auf die Totalität ausüben könnte, so geraten heute all diese Versuche ins Stocken. Die nihilistische Entzauberung der Welt hat sie verzehrt. Und auch Technik

⁴ Im Rahmen einer positiven Aneignung der Heideggerschen Erbschaft hat vor allem Heinrich Rombach diese Einseitigkeit beobachtet und sie durch die in seinen Schriften vorgeschlagene Idee einer Fundamentalgeschichte, deren Rekonstruktion sich nicht primär an Philosophie, sondern auch an anderen Phänomenen wie etwa Religion, Mythos oder Kunst orientiert, zu überwinden versucht.

⁵ Diese Identifizierung von Philosophie und Ontologie, der zufolge die Seinsfrage die ursprüngliche Motivation der Philosophie ausmacht, hat Klaus Held in Frage gestellt. In seiner Untersuchung „Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft“ (1980) hat er überzeugend nachgewiesen, daß erst bei Platon und vor allem bei Aristoteles die Grundmotivation der Philosophie in der Seinsfrage besteht, während sie im vorsokratischen Denken (bei Heraklit und Parmenides) in der Instanz bestehe, das epistemische und philosophische Wissen von den partikulären und subjektiven Doxai abzusetzen. In diesem Sinne knüpft Heidegger mit der Stellung der Seinsfrage an die aristotelische Bestimmung der Philosophie als Ontologie an, nicht an die vorsokratische Urmotivation der Unterscheidung von Episteme und Doxa.

oder Kybernetik können – noch weniger als alles andere – die Funktion eines solchen archimedischen Punktes nicht beanspruchen. Die Moderne scheint zu einem Zustand gekommen zu sein, den man als Selbstbeschreibungskrise definieren könnte. Denn weder Religion noch Mythos, weder Kunst noch Philosophie können mehr für das Ganze, also im Namen aller anderen Standpunkte sprechen. Die heute weitverbreitete negative Terminologie – Krise der Werte, Sinnkrise, negatives Denken, Nihilismus – scheint mir ein Zeugnis dieser Selbstbeschreibungskrise der Moderne zu sein.

Doch wenn man Heideggers Finitismus auch teilt, so heißt das noch nicht, daß man auch seine Ätiologie und Anamnese des kranken Zustands der Gegenwart hinnehmen muß. So gelangen wir zur zweiten Voraussetzung, die fraglich erscheint, nämlich daß der heutige Zustand der totalen Technik eine Konsequenz der griechischen Urmotivation des Logos von Philosophie und Wissenschaft sei. Versteht man nämlich den Logos der Philosophie und der Episteme nicht primär in bezug auf die Seinsfrage, sondern als Gegensatz zum doxastischen Meinen, als Ideal der Entperspektivierung und Entsubjektivierung von Perspektivität und Subjektivität des Lebens, d. h. als Forderung, eine Dimension zu gewinnen, die selbst nicht noch einmal ein partikulärer und subjektiver Standpunkt ist, sondern Befreiung von aller Partikularität und Subjektivität, dann ist Technik als Verwirklichung und Vollendung von Subjektivität keineswegs die Realisation der Urmotivation und des Ideals des griechischen Logos von Philosophie und Episteme, sondern im Gegenteil deren Verfehlung und Verrat. Das heißt: Nur eine einseitige und einschränkende Entwicklung des Logos im Sinne der axiomatischen und kalkulatorischen Vernunft hat womöglich zum Wesen der modernen Technik geführt, nicht Logos schlechthin.

Akzeptiert man das, so läßt sich neben dem Logos der Techne auch noch an einen Logos des Prattein im Sinne der Phronesis denken und an einen Logos des Theorein im Sinne des Fragens, Hinterfragens und Infragestellens des philosophischen Diskurses. Hält man an dieser mehrfachen, für weitere Differenzierungen offenen Artikulation des Logos fest, so ließe sich die Vermutung formulieren, daß das Wesen der modernen Technik nicht so sehr Seinsvergessenheit, sondern Logosvergessenheit ist. Vergessenheit eines Logos, der sein Sinnfundament in der Mannigfalt lebensweltlicher Phänomene hat und daher Logos der Phänomene genannt werden könnte.

Eine der dringlichsten Aufgaben des postnihilistischen Denkens, d. h. eines Denkens, das das vollständige Spektrum des Logos wiedergewinnen könnte, wäre es zu zeigen, daß Logos in diesem kompletten Sinne die kulturelle Semantik von Religion oder Kunst, Mythos oder Philosophie, Moral oder Politik transparent zu machen vermöchte, und zwar nicht nur in ihren logoshaften Komponenten, sondern auch in ihrer je eigenen Spezifität, die man gelten zu lassen hätte. Damit wäre der Forderung entsprochen, die als dritte genannt wurde, nämlich der Forderung, eine breitere Referenzbasis zu haben als es die ist, die die Schriften großer Philosophen bieten. Damit wäre vielleicht die Möglichkeit gegeben, die Urmotivation des Logos zu retten, und so der Boden gewonnen, auf dem die postnihilistische Zukunft eines Tages vielleicht unsere Selbstbeschreibungskrise wird überwinden können.