

Karl Marx in der Kehre Heideggers. Über das Fernbleiben des Ereignisses in der Kunst als Event¹

HEINZ DIETER KITTSTEINER

Schicksal und Welt-Geschichte

DAS SCHICKSAL

Ich teile die Auffassung Paul Ricœurs, daß *Sein und Zeit* in einer »verwirrenden Ratlosigkeit« eher abbricht als endet.² Ein Aspekt dieser Ratlosigkeit bildet unseren Ausgangspunkt. Es ist der Übergang von der »einzelnen Geschichtlichkeit« zu einer »gemeinsamen Geschichte«. Ricœur moniert, daß Heidegger allzu selten auf das Existenzial des »Mitseins« rekurriere, und im § 27 nur dessen Verfallsform in der Alltäglichkeit herausstelle; daher rühre dann der abrupte Übergang vom einzelnen Schicksal zum gemeinsamen Geschick. Gerade an dieser Stelle bleibe er im Rekurs auf das »Volk« mit Begriffen wie Kampf, kämpfende Nachfolge und Treue im Bannkreis einer tragisch-heroischen politischen Philosophie.³

Der § 74 von *Sein und Zeit* expliziert die »Grundverfassung der Geschichtlichkeit« in der Absicht, »das *ontologische* Problem der Geschichte als existenziales zu exponieren.«⁴ Damit ist im Sinne des § 72 der Ort des Problems der Geschichte nicht die »Historie«; vielmehr soll,

1. Dieser Vortrag ist inzwischen zu einem Buch ausgearbeitet, das im Frühjahr 2004 unter dem Titel: »Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx« im Fink-Verlag, München, erscheinen wird. Eine kürzere Version des Vortrags erscheint unter dem Titel: »Karl Marx in der Kehre Heideggers« in: Stefan Deines/Stephan Jaeger/Ansgar Nünning: *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte*, Berlin, New York 2003, S. 25–46.

2. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, München 1991, S. 114ff.

3. Ricœur: ebd., S. 120f.

4. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (SuZ), Tübingen 1953, S. 382.

wie Geschichte möglicher Gegenstand der Historie werden kann, aus der Seinsart des Geschichtlichen und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit zu entnehmen sein.⁵ Das ist ein kühnes Programm, denn es besagt, daß die Geschichtlichkeit des Daseins nicht ›zeitlich‹ ist, weil es ›in der Geschichte steht‹, sondern daß es geschichtlich nur existiert, »weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.«⁶ Es ist eine Begründung der Geschichte in der Geschichtlichkeit angekündigt; um sie vorzubereiten, grenzt sich Heidegger gegen das »vulgäre Verständnis der Geschichte« ab. Was uns an diesem Abschnitt interessiert, ist der seltsame Begriff des »Welt-geschichtlichen.« Es soll sich um eine sekundäre Geschichtlichkeit des »nichtdaseinsmäßigen Seienden« handeln, denn: »Primär geschichtlich – behaupten wir – ist das Dasein.«⁷ Da die Welt-Geschichte den ganzen § 75 einnimmt, stellen wir diese uneigentliche Geschichtlichkeit zunächst zurück und wundern uns nur über folgende Aussage: »Daß im Grunde das menschliche Dasein das primäre ›Subjekt‹ der Geschichte ist, leugnet niemand, und der angeführte vulgäre Begriff der Geschichte sagt es deutlich genug.«⁸

Warum verwundern wir uns? Weil eben dies geleugnet werden kann und geleugnet worden ist. Die Geschichtsphilosophie seit Kant und Hegel kannte andere Geschichtssubjekte als das »menschliche Dasein«: eine *Naturabsicht*, einen *Weltgeist* – bis hin zu Marx' *Kapitalsubjekt*. An dieser Stelle sei eine erste These gewagt: Wenn wir an Heideggers *Kehre* kommen, werden auch diese fremden Geschichtssubjekte wiederkehren. Daß da etwas anderes Machthabendes in der Geschichte waltet als das »Subjekt«, zeigt sich schon im Übergang zum § 74, denn das »Dasein« soll keineswegs nur ein »Atom« im »Getriebe der Weltgeschichte« sein, ein »Spielball der Umstände und Ereignisse«.⁹ Diese eher beiläufigen Bemerkungen besagen aber: Die Begründung der Geschichte auf Geschichtlichkeit ist von der Frage gar nicht abzutrennen, ob und wie diese Situation des Ausgeliefertseins an eine »Weltgeschichte« überwunden werden soll.

Der § 74 rekapituliert nun die Bemühungen des Daseins, durch die »vorlaufende Entschlossenheit« der Verlorenheit des Selbst im Man zu entkommen. Denn das Dasein, das »gewählt hat« und die Möglichkeit des »Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens« also des ganzen Vokabulars des § 27 hinter sich läßt, bringt sich in die »Einfachheit seines *Schicksals*.«¹⁰ Meine Bemühungen gehen nun dahin, diesen

5. Heidegger: SuZ, S. 375.

6. Heidegger: SuZ, S. 376.

7. Heidegger: SuZ, S. 381.

8. Heidegger: SuZ, S. 382.

9. Heidegger: SuZ, S. 382.

10. Heidegger: SuZ, S. 384.

scheinbar so einfachen und Heidegger so geläufigen Begriff zu dechiffrieren: *Wir betrachten die Kategorie des ›Schicksals‹ als das ent-teleologisierte Geschichtssubjekt der klassischen Geschichtsphilosophie, das im Durchgang durch Nietzsche als Hintergrundmetapher weiterexistiert und die Übermacht der Geschichte über das »Subjekt« bzw. das »Dasein« ausdrückt.* Sich mit diesem Schicksal zusammenzuschließen, gilt als positive Auszeichnung; nur der Entschlossene kann ein »Schicksal« haben. Der »Unentschlossene« wird noch mehr als jener umgetrieben, »und kann gleichwohl kein Schicksal ›haben‹.«¹¹ Dieses »schicksalhafte Geschick« steht nun im »Mitsein mit Anderen«, im »Geschehen der Gemeinschaft des Volkes.«¹² Insofern ist das Mitsein mit dem Volk der Gegenwartswurf zum »Man« des § 27.

Wir verhalten einen Moment: Wir haben jetzt im Hintergrund eine »uneigentliche« Welt-Geschichte und zugleich ein »Schicksal«, das nur der Volks-Gemeinschaft der Entschlossenen zukommen kann. An dieser Trennlinie muß sich die Zeitlichkeit bewähren: »Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.«¹³ Heidegger macht eine Differenz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Geschichte; wir werden fragen, ob nicht die uneigentliche die *wirkliche* und die eigentliche die *unwirkliche* Geschichte ist. In einem weiter gefaßten kulturhistorischen Horizont, den wir hier nicht ausführen können, sehen wir darin eine Eigenart des deutschen Geschichtsdenkens, die sich nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg noch verschärft hat: Eine Abwendung von der Weltgeschichte und ein Sich-Einkapseln in eine vermeintlich eigentliche Geschichtlichkeit, mit der fernen Absicht, von diesem *Kraftzentrum* her die Weltgeschichte doch noch zu überwältigen. Erst nachdem diese Illusion zerstoßen war, verlagerte sich die Bemächtigung der Geschichte auf die Feier der »Kunst« als dem ungestörten Ort der *poiesis*. War nicht die Kunstbesessenheit der 50er/60er Jahre ein Nachklang jener gescheiterten Geschichtsbemächtigung?

Daß es sich bei dem Eingang in eine imaginierte Geschichte um eine *Kraftverstärkung* handelt, ist dem Deutschen Idealismus seit Fichte geläufig. Es ist kein Zufall, daß Heidegger die *Wiederholung* gerade an dieser Stelle ansetzt. Daß das Dasein in der Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit sich »seine Helden wählt« gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit. Die Wiederholung faßt

11. Heidegger: SuZ, S. 384.

12. Völlig zu recht bemerkt Ricœur, daß hier eine Übertragung des je eigenen Seins zum Tode auf die Gemeinschaft vorliege. Vgl. Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, S. 121, Anm. 29. – Der Generation des Ersten Weltkrieges lag diese Übertragung in ihrem Erfahrungsraum allerdings nahe.

13. Heidegger: SuZ, S. 385.

die drei Ekstasen der Zeitlichkeit zusammen; sie ist der Modus, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert.¹⁴ Da Heidegger sich wenig später auf Nietzsches *Zweite unzeitgemäße Betrachtung* bezieht und andeutet, die dort von Nietzsche entfaltete »Dreifachheit der Historie« sei in der Geschichtlichkeit des Daseins fundiert,¹⁵ halten wir es für berechtigt, Heideggers »Wiederholung« als die existenzialontologische Umschreibung von Nietzsches Begriff der »plastischen Kraft« zu lesen, die auch bei Nietzsche meint, die Gegenwart zu formen in Hinblick auf eine Zukunft, und sich dabei der Vergangenheit als einer »kräftigen Nahrung« zu bedienen.¹⁶ Heidegger nutzt dieses Motiv – das sich auch in Walter Benjamins *Thesen über den Begriff der Geschichte* findet – unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß die »Kraft« einer gewesenen Möglichkeit in die Gegenwart und deren Zukünftigkeit hereinschlagen solle.¹⁷ Um es zusammenzuhalten: Die im Mitsein des Volkes zusammengeschlossenen Entschlossenen, die den eigentlichen Gegenentwurf zur Welt des § 27 bilden, haben im Schicksal ihre vergangene Geschichte wiederholend in der Kraft des Möglichen auf die Zukunft ausgerichtet.

Wozu brauchen sie diese Kraft? Weil das uneigentliche geschichtliche Existieren so kraftlos nicht ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Nicht umsonst hatte Heidegger im § 27 konstatiert: »Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.«¹⁸ Diese Macht scheint so groß zu sein, daß Heidegger, wenn er zur Welt-Geschichte zurückkommt, nun fragt, ob nicht der »Zusammenhang des Lebens« in der uneigentlichen Geschichtlichkeit des Daseins den Zugang zur »eigentlichen Geschichtlichkeit« verlegen könne.¹⁹ Es ist dies ein Motiv, das in den »Beiträgen zur Philosophie« als Ausdruck der höchsten Not in der Notlosigkeit wiederkehrt.²⁰

14. Heidegger: SuZ, S. 385f.

15. Heidegger: SuZ, S. 396.

16. Friedrich Nietzsche: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« in: Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1988, S. 329.

17. »Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die ›Kraft‹ des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt«. Heidegger: SuZ, S. 395.

18. Heidegger: SuZ, S. 129.

19. Heidegger: SuZ, S. 387.

20. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, Frankfurt/Main 1989, S. 125.

Die Weltgeschichte

Zunächst und zumeist konstituiert das »Verstehen als Verständigkeit auch die uneigentliche Existenz des Man«. Nicht nur Zeug und Werk begegnen unweltlich, sondern es »begibt« sich damit die ganze Scala der Entfremdung: »die ›Geschäfte‹, Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle«. Heidegger bietet seine Abscheu-Worte aus dem § 27 auf, um dann zu fragen, ob dies nicht auch alles zur »Geschichte« gehöre, die hier allerdings nur in Anführungszeichen gesetzt ist.²¹ Dahinter ist noch die zweite Frage geschaltet, ob Geschichte denn etwa nur »das isolierte Ablaufen von ›Erlebnisströmen‹ in den einzelnen Subjekten« sei? Jeder Leser von *Sein und Zeit* weiß, daß Heidegger suggestiv fragt, wenn er ein Problem hat.

Seine Schwierigkeit hier ist klar: Hat er sich in der Entfaltung der »Grundverfassung der Geschichtlichkeit« (§ 74) so weit von der Geschichte entfernt,²² daß er nun nicht mehr zurückfindet und daher über keinen zwischen Subjekt und Objekt vermittelnden Begriff der *historischen Zeit* mehr verfügt?²³ Interessanterweise wechselt Heidegger an dieser Stelle das Vokabular: Er läßt die Existenzialien einen Moment auf sich beruhen und spricht vom Geschehen der Geschichte als der Verkettung von Subjekt und Objekt. Erst über die Frage nach der »Seinsart der Verkettung als solcher« kommt er auf die Versicherung zurück, das »Dasein« sei nicht etwa ein »weltloses Subjekt«, sondern existiere als »In-der-Welt-sein«. Das ist nichts Neues, warum muß es hier noch einmal gesagt werden? Weil dieses »Welt-Geschichtliche« des Seienden, in das das Dasein zunächst und zumeist eingelassen ist, über eine eigene Macht und Dynamik verfügt, die Heidegger ausklammert. Zunächst reduziert er die Weltgeschichte auf das nicht-Daseinsmäßige Seiende:

Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden. Was mit dem Zeug und Werk als solchem »geschieht«, hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt.²⁴

21. Heidegger: SuZ, S. 388.

22. »Geschichtlichkeit stellt Geschichte still ins Ungeschichtliche, unbekümmert um die geschichtlichen Bedingungen, denen innere Zusammensetzung und Konstellation von Subjekt und Objekt unterliegen.« Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1966, S. 133.

23. »Meine These ist nun, daß die besondere Weise, in der die Geschichte auf die Aporien der Phänomenologie antwortet, in der Ausarbeitung einer *dritten Zeit* – der eigentlich historischen Zeit – besteht, die zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit vermittelt.« Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, S. 159.

24. Heidegger: SuZ, S. 389.

Das ist insofern höchst bedeutsam, als diese spezifische »Bewegtheit« nicht erhellt wird, sondern im Dunklen bleibt. Da diese Stelle für meine Argumentation von zentraler Bedeutung ist, muß sie ausführlicher zitiert sein:

Dem Problem der ontologischen Struktur des welt-geschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, um so weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen.²⁵

Halten wir nur fest: Zugunsten einer Exposition des »ontologischen Rätsels der Bewegtheit des Geschehens überhaupt« stellt Heidegger die »ontologische Struktur des weltgeschichtlichen Geschehens« beiseite. Er kommt auch nicht mehr auf sie zurück. Was nun noch folgt, hat mit dieser Welt-Geschichte nichts mehr zu tun, sondern handelt nur davon, wie vor dem Hintergrund der »Zerstreuung« das Dasein sich »zusammenholen« muß, um die »*Treue* der Existenz zum eigenen Selbst« in der Entschlossenheit zu konstituieren.²⁶ Heidegger kehrt auf seine ursprüngliche Frage nach dem eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins zurück. Am Ende des Paragraphen steht die Überleitung zu der Frage nach der ontologischen Genese der »Historie als Wissenschaft aus der Geschichtlichkeit des Daseins« als Vorbereitung zu einer »historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie«. Das wird später bedeutsam werden. Dennoch schwelt das Problem der Welt-Geschichte im Hintergrunde weiter. Ohne daß ich jetzt näher darauf eingehen kann: Es ist präsent im »Ursprung des vulgären Zeitbegriffs« (§ 78) und vor allem im besorgenden Verfall an die Welt im § 79. Nur ist hier alles wieder zivilisationskritisch vom »Entschlossenen« und vom »Unentschlossenen« her gedacht: »An das Besorgte vielgeschäftig *sich* verlierend, *verliert* der Unentschlossene an es *seine Zeit*.«²⁷ Aber was ist dieses Es, an das der Unentschlossene seine Zeit verliert? Grammatikalisch ist es das Besorgte. Aber worin vollzieht sich das Besorgen? Hat dieses »worin« eine eigene Zeitstruktur, die vom Dasein und seinen Existenzialien her nicht aufgeschlüsselt werden kann? Auch die »Innerzeitigkeit« hilft nicht weiter – bis plötzlich in der Abgrenzung gegen Hegel die »Weltgeschichte« wieder auftritt.

Ich muß daran erinnern, daß ich oben gesagt hatte: Je näher wir der Kehre kommen, kehren auch die nicht-subjektiven, die fremden Subjekte der Geschichte wieder. Sie kehren aber nicht in ihrer eigenen Gestalt zurück, denn nach Nietzsche gibt es keinen göltigen ge-

25. Heidegger: SuZ, S. 389.

26. Heidegger: SuZ, S. 391.

27. Heidegger: SuZ, S. 410.

schichtsphilosophischen Begriff des »Geistes« oder des »Weltgeistes« mehr. Für Heidegger ist daher Hegel die radikalste Ausformulierung des vulgären Zeitbegriffs. Allerdings macht Hegel etwas, was Heidegger nicht mehr darf: Er läßt »*Geist und Zeit*« in eins fallen.²⁸ Dagegen muß sich nun *Sein und Zeit* absetzen. Es kann nicht meine Aufgabe sein, diesen komplexen § 82 zu referieren, der den existenzial-ontologischen Zusammenhang von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit in Abgrenzung gegen Hegels Beziehung zwischen Zeit und Geist zu behandeln verspricht. Dabei stößt Heidegger zwangsläufig auf Hegels Begriff der »Weltgeschichte«. Die Ausgangsfrage fragte nach der Verwirklichung des Geistes in der Zeit, die als Negation der Negation gedacht ist.²⁹ Dabei fällt frei nach Ricœur eine *Trauerarbeit an Hegel*³⁰ auf: Heidegger erinnert daran, daß für Hegel der »Fortschritt« nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gedacht war. Der Begriff erfüllte sich noch mit der Zeit. Und daher kann Hegel sagen: »Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raum die Idee als Natur auslegt.«³¹ Ein ausführliches Zitat aus dem Schlußkapitel der »Phänomenologie des Geistes« zeigt schließlich fast bedauernd, was nicht mehr geht: die schrittweise Realisierung des Geistes durch die Stufen seines Bewußtsein hindurch.

Was folgt, ist eine abrupte Entgegensetzung: »Die vorstehende existenziale Analytik des Daseins setzt dagegen in der ›Konkretion‹ der faktisch geworfenen Existenz selbst ein.«³² Das ist genug, um zu wissen, daß es die teleologische Einhüllung des Daseins in einen schützenden Gang des »Geistes« nicht mehr gibt und daß daher die Zeitlichkeit anders begründet werden muß. Hegels Zeitlichkeit in der Verschränkung von Zeit und Geist kann nicht mehr gedacht werden. Es gibt keine qualitative Weltgeschichte, keine »Vernunft in der Geschichte« mehr, die das »Dasein« noch in sich aufnehmen könnte. Die Frage stellt sich daher unabweislich: Wie sieht die ontologische Struktur einer *nicht-qualitativen* Weltgeschichte aus? Was Heidegger im § 75 weggeschoben hat, kehrt nun wieder als die Wiederkehr des Verdrängten. Auf der letzten Seite von *Sein und Zeit* setzt Heidegger ganz neu an, so als ob er seinen ganzen Entwurf in Frage stellen wollte. War es wirklich so einleuchtend, zwischen dem Sein des existierenden »Daseins« und dem »Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden« zu unterscheiden?³³ Der Philosoph könne sich dabei nicht beruhigen. Das Buch en-

28. Heidegger: SuZ, S. 428.

29. Heidegger: SuZ, S. 433.

30. Zur »Trauerarbeit an Hegel« vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. III, S. 312ff.

31. Zit. nach Heidegger: SuZ, S. 434.

32. Heidegger: SuZ, S. 435.

det in einer Kaskade von Fragen. Was sind »Dinge«, von denen das Dasein doch innerweltlich umgeben ist? »Allein, was bedeutet Verdinglichung? [...] Warum kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft?« Man hat erwogen, ob Heidegger damit auf Georg Lukács' Verdinglichungsaufsatz aus »Geschichte und Klassenbewußtsein« hat anspielen wollen. Ich halte es für unwahrscheinlich.³⁴ Allerdings taucht dieser Begriff auf im Zusammenhang mit der Frage nach einem Übermächtigen in der Geschichte und seiner Zeitstruktur. Er taucht aber nur auf, um gleich wieder von der Frage nach dem »Sinn des Seins« verschüttet zu werden.

Zusammengefaßt: Heidegger entwickelt den Begriff des »Schicksals« als Existenzial des »Daseins«, das existentiell gewählt hat zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Seinsmodus. Hingegen klammert er die Frage nach der ontologischen Struktur der geschichtlichen Bewegung des nicht-daseinsmäßigen Seienden explizit aus. Gerade diese Struktur aber nennt er Welt-Geschichte. Eine Verbindung zwischen dem »Schicksal« der Entschlossenen und der Welt-Geschichte ist nicht ersichtlich, anders gewendet: Eine vom Dasein her zu denkende fundamentalontologische Geschichtlichkeit scheint an dieser Geschichte zu scheitern. In einer abschließenden Arbeit an Hegels Zeitbegriff wird deutlich, daß diese Welt-Geschichte zumindest nicht mehr Hegels teleologische »Weltgeschichte« sein kann. Nur das können wir vorläufig sagen: Sie scheint ent-teleologisiert werden zu müssen, sie besteht in einer Bewegung von Dingen, und wie das »Dasein« sich zu ihr verhalten kann, scheint fragwürdig.

Das Ge-stell des Karl Marx

Wer hat nicht schon über Heideggers »Ge-stell« gelacht? Über jenen verschrobenen Begriff aus dem Vortrag von 1953 über »Die Frage nach der Technik«. Und doch werden wir sehen, daß ausgerechnet in diesem Begriff die Frage nach dem zeitlichen Zusammenhang einer Welt-Geschichte wieder auftaucht. Um uns darauf vorzubereiten, müssen wir allerdings einen Sprung von Heidegger zu Karl Marx machen. Der Sinn dieses Übersprungs wird nach dem Bisherigen klar sein: Ich schlage vor, die Zeitlichkeit der Kapitalstruktur bei Marx in die offengebliebene Frage nach der Bewegung des nicht-daseinsmäßigen Seienden bei Heidegger einzusetzen. Es ist ein Experiment.

33. Heidegger: SuZ, S. 436.

34. Vgl. dazu die Diskussion bei Dieter Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt/Main 1990, S. 334f.

DAS KAPITAL-SUBJEKT UND DIE ZEITIGUNG SEINER ZEIT

Zunächst einige kursorische Worte zu Karl Marx. Wahrscheinlich hätte er zur Zeit der »Pariser Manuskripte« der Hegelkritik Heideggers in *Sein und Zeit* zugestimmt. Auch Marx kritisiert Hegels »Geist«, auch er setzt mit der konkreten, faktisch geworfenen Existenz ein. Das klingt bei ihm anders, weil er nicht über Kierkegaard, sondern über Bruno Bauer, Feuerbach und Moses Hess kommt, und die Entfremdung des arbeitenden Menschen in seinen Produkten analysiert. Dabei ist Marx ganz nahe am Begriff der »Objektivierung« wie ihn Dilthey später benutzt: Würden unsere Produktionen gelingen, so wären sie »ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete«³⁵ – das ist nicht Dilthey, das ist Marx. Nur interessiert sich der »kritische Kritiker« nicht für einen Wieder-Aufbau der Geisteswissenschaften, nachdem Hegels Geist-Begriff verschlissen ist, sondern er will das Mißlingen der Objektivierung in den Produkten der Arbeit mit der Genese des Geldes zusammenbringen. Dabei beschreibt der junge Marx ähnliche Phänomene, die Heidegger in das Licht der Zivilisationskritik des § 27 taucht. Die Parallelen zwischen Marx und Heidegger reichen aber weiter. Auch Marx hat seine *Kehre*. Sie wird nur nicht so genannt; Althusser hat seinerzeit mit dem Werkzeug des »epistemologischen Bruchs«³⁶ darin herumgestochert. Dabei geht es um fundamentalere Dinge: Es geht bei Marx nach seiner frühen Hegelkritik, die zunächst mit Feuerbach den »Menschen« ins Zentrum seiner Gattungsgeschichte stellt, um eine allmähliche Rückkehr zu Hegel insofern, als Marx den »Geist« nicht mehr wie Max Stirner für einen »Sparren« erklärt, sondern den Weltmarkt als die Wahrheit des Weltgeistes entdeckt.³⁷ Die »fremde Macht«, die Hegel beschrieben hatte, und deren Tyrannei wir unterworfen sind, existiert wirklich, sie läßt sich nicht nach der Manier der Junghegelianer ins »Ich« oder den Einzigen und sein Eigentum auflösen.

Betrachtet man den Übergang des frühen Marx zum Marx der »Kritik der Politischen Ökonomie« in seiner Beziehung zu Hegel, dann könnte man unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit den Junghegelianern sagen: Hegel hatte den subjektiven Anteil in der dialektischen Bewegung des Substanz-Subjekts zu hoch angesetzt. Jener Kernsatz aus der Phänomenologie: »Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so

35. Karl Marx: Auszüge aus Mills »Elements d'économie politique«, in: Marx-Engels-Werke (MEW). Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 463.

36. Louis Althusser: Für Marx, Frankfurt/Main 1968, S. 31ff.

37. Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1962, S. 37.

sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken³⁸, gibt den Einwirkungsmöglichkeiten des Subjekts zu viel Raum. Die Fallhöhe des Geistes liegt an dem »eben so sehr«. Die Substanz erweist sich als viel massiver, als der Deutsche Idealismus wahrhaben wollte. Die nächste Folge davon ist, daß Marx Hegel vorwirft, die Empirie nur zum Schein als Verwirklichungsform der Idee auszugeben: Hegel bringe es nur bis zu einer *Allegorie*.³⁹ Dieser scheinhaften Versöhnung stellt Marx eine Bewegung von gesellschaftlichen Formen entgegen, die nun nicht mehr vom »Geist«, sondern von einem gesellschaftlichen *a priori* generiert werden, von der Art und Weise der Verausgabung der gesamtgesellschaftlichen Arbeit über den Tausch der Produkte. Marx' Arbeitsweise ist »formgenetisch«. ⁴⁰ Um noch einmal die Parallele zu Dilthey zu ziehen: *Marx und Dilthey bilden die Extreme des Formbegriffs*. Was bei Dilthey »Objektivierung« des »Lebens«, ist bei Marx Form, Wertform, in der der »Wert«, »der begriffliche Ausdruck jenes gesellschaftlichen Verhältnisses im Tausch zweier Waren, sich vergegenständlicht. Diese Formgenese ist nicht (wie oft mißverstanden) historisch, sondern »logisch«. ⁴¹

Der Kürze halber sei nicht von der Entfaltung der Wertformen ausgegangen, sondern schon vom fertigen Resultat, der Verwertungsbewegung des Kapitals. Es geht um die Formel $G-W-G'$. Ich lasse alle inhaltlichen Bestimmungen beiseite und achte nur auf den philosophischen Hintergrund: Der Wert wird nacheinander als »das Subjekt eines Prozesses«, als das »übergreifende Subjekt eines solchen Prozesses« und schließlich als die »sich selbst bewegende Substanz« bezeichnet. ⁴² Das heißt nichts anderes als: Hegels Substanz-Subjekt (der Geist) ist substantziell Geld, aber das Geld in seiner Verwertungsbewegung unter Einschluß des Menschen. Denn das »W« in der Mitte von $G-W-G'$ impliziert den arbeitenden Menschen, der – ich springe jetzt in Heideggers Sprache – dem In-der-Welt-sein verfallen ist. In der Sprache von Marx: Das »falsche« Kapitalsubjekt hat sich zum Grund der Weltgeschichte gesetzt, denn in seiner Realität, der Konkurrenz der vielen

38. G.W.F. Hegel: Die Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 19.

39. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 216-313), in: MEW, Bd. 1, Berlin 1972, S. 241.

40. Marx: Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. 26.3., Berlin 1968, S. 491.

41. H.D. Kittsteiner: »Logisch« und »Historisch«. Über Differenzen des Marx-schen und Engelsschen Systems der Wissenschaft. (Engels Rezension »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« von 1859), in: IWK. Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 1 (1977), S. 1-47.

42. Marx: Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1964, S. 169.

Kapitale untereinander⁴³, vollzieht sich die Kapitalverwertung auf dem Weltmarkt und ordnet sich alle Verhältnisse unter, die noch nicht von dieser Verwertung erfaßt sind. Wir nennen das heute »Globalisierung«.

Diese Bewegung des Kapitals bringt eine spezifische *historische* Zeit hervor. Die »Zeit« bei Heidegger war eingeführt »als *Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins*«. Sie wurde sogleich vom »vulgären Zeitverständnis« abgegrenzt.⁴⁴ Dieses tritt auch im »vulgären Verständnis der Geschichte« wieder auf: Geschichte bedeutet das Ganze des Seienden »in der Zeit«⁴⁵ – und gerade gegen dieses vorgegebene »in der Zeit« führt Heidegger seine »Geschichtlichkeit« aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins ins Feld.⁴⁶ Wir sehen nun aber, daß Marx gar nicht von einem »in der Zeit« ausgeht und insofern das »vulgäre« Geschichtsverständnis für ihn nicht zutrifft.⁴⁷ Viel näher steht er den Andeutungen Heideggers über die »Weltzeit«, die aber noch »lückenhaft« und unvollständig behandelt sei.⁴⁸ Ohne es im einzelnen auszuführen: Das »Kapital« ist eine Bewegung von »nicht daseinsmäßigem Seienden«, vulgo von Dingen (Ware und Geld), die in ihrer Bewegung in der Einheit von Zirkulationssphäre und Produktionssphäre historische Zeit generieren, historische Zeit – und zwar permanent beschleunigte historische Zeit – deshalb, weil sowohl Zirkulationszeit als Produktionszeit⁴⁹ um der Verwertung willen beständig verkürzt werden.⁵⁰

Georg Simmel hatte das »Tempo des Lebens« an der Zahl der verschiedenen Eindrücke in einer Zeiteinheit messen wollen;⁵¹ wir

43. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953, S. 545.

44. Heidegger: SuZ, S. 17.

45. Heidegger: SuZ, S. 379.

46. Vgl. dazu die Kritik bei Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. III, S. 139ff.

47. Alle fünf Möglichkeiten des »vulgären Verständnisses der Geschichte« treffen für Marx nicht zu (Heidegger: SuZ, 378f.). Vielmehr muß er in die Linie mit Hegel gestellt werden (Heidegger: SuZ, S. 428), so aber, daß er einen vom »Geist« gereinigten Zeitbegriff anstrebt.

48. Heidegger: SuZ, S. 405.

49. So z.B. über die »künstliche Abkürzung der Produktionszeit«: Marx: Das Kapital, Bd. II, MEW, Bd. 24, Berlin 1968, S. 242.

50. »Je mehr die Zirkulationsmetamorphosen des Kapitals nur ideell sind, d.h. je mehr die Umlaufzeit = 0 wird oder sich Null nähert, um so mehr fungiert das Kapital, um so größer wird seine Produktivität und Selbstverwertung.« Karl Marx: Das Kapital, Bd. II, S. 127f. – Aussagen dieser Art wären heute zu überprüfen, weil sich die »Zirkulationsmetamorphosen« verselbständigt haben wie das gesamte »Kreditwesen«; vgl. Marx: Das Kapital, Bd. III, MEW 25, Berlin 1968, S. 404ff.

51. Georg Simmel: Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens, in:

werden von Marx her besser von einer Beschleunigung der Warengenerationen sprechen, die die Kapitalverwertung aus sich entläßt, die in unserem Lebenszeitraum an uns vorüberziehen und in unser Leben gestaltend eingreifen. Waren – um das noch einmal hervorzuheben – sind keine »Objektivationen« im Sinne Diltheys, sondern vom Wert zensierte und entstellte Gebrauchsgegenstände; sie haben also den im Marxschen Sinne nicht-menschlichen »formgenetischen« Teil ihrer Form in sich. Am weitesten auf dem Weg dieser Analyse ist Walter Benjamin mit seinem Begriff der »Phantasmagorie« gekommen.⁵² Zugleich generiert eine Kreisbewegung G-W-G' eine krisenhaft-dynamische, multidimensionale historische Zeit, die zwischen die subjektiv erfahrene Zeit und die kosmische Zeit eingeschoben werden muß.

Anders als Marx betrachten wir allerdings diese Zeit als entqualifiziert; Marx hatte noch einmal ein »Ziel« der Geschichte angenommen, und er hatte versucht, einen Zeit-Punkt theoretisch zu bestimmen, an dem die Entfaltung der Produktivkräfte über die Abnahme des Profits das Kapital zur historischen Schranke seiner selbst werden läßt.⁵³ Es sollte gegen seine Intention als List der Vernunft zum Schöpfer einer anderen Produktionsweise werden.⁵⁴ Wir lassen diese Utopie auf sich beruhen und fassen zusammen: Wenn man Marx' Generierung der historischen Zeit aus der Bewegung des Substanz-Subjekts »Kapital« in die von Heidegger offen gelassene Frage nach der Bewegung des nicht-daseinsmäßigen Seienden einsetzt, erhält man eine Zeitstruktur, die dem »Dasein« und seinem sorgenden In-der-Welt-sein vorgelagert ist. Diese Zeitstruktur ist über den Weltmarkt an die Zeit der Welt-Geschichte gekoppelt. Sie ergänzt Heidegger insofern, als Marx am konsequentesten alles »Daseinsmäßige« aus der Kapitalstruktur ausgeschaltet hat. Es handelt sich wirklich um eine Bewegung von Dingen, in die die Menschen nur als »ökonomische Charaktermasken« oder als »Warenhüter«, deren »Willen in jenen Dingen haust«, integriert sind.⁵⁵ Ist diese Einschaltung von Marx in Heidegger willkürlich, oder kommt ihr etwas im Denken Heideggers entgegen?

Klaus Lichtblau (Hg.), *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim 1998, S. 93ff. – H.D. Kittsteiner: *Erfahrungsraum, Erwartungshorizont und symbolische Repräsentation der Zeit*, in: Evelyn Schulz/Wolfgang Sonne (Hg.), *Kontinuität und Wandel. Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen*, Zürich 1999, S. 52-86.

52. Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, in: R. Tiedemann (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. V.2, Frankfurt/Main 1982, S. 822.

53. Marx: *Grundrisse*, S. 634f.

54. Für diese Produktionsweise der gemeinsamen Planung der Geschichte hatte Marx auch einen eigenen Zeitbegriff bereitgestellt: »Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Ökonomie auf.« Marx: *Grundrisse*, S. 89.

55. Marx: *Das Kapital*, Bd. I, S. 16 und S. 99.

HEIDEGGERS »GE-STELL« ALS VER-STELLTE KAPITALISMUS-KRITIK

Wer den § 27 in *Sein und Zeit* als Kritik der Entfremdung liest, auch in den Schriften der 30er und 40er Jahre darauf geachtet hat, daß Heidegger erwägt, ob der anfänglich begrüßte National-Sozialismus kapitalistisch degeneriert⁵⁶, wird sich nicht wundern, wenn Heidegger in den 50er Jahren, die nun den Sieg des *demokratischen* Kapitals in der BRD nach dem Untergang des »nationalen Sozialismus« sehen, seine warnende Stimme erhebt. Seine Bedenken sind, wie in seiner Generation üblich, eingebettet in die »Frage nach der Technik«. Man fragt also, um mit Marx zu reden, von der Gebrauchswertseite, nicht von der Wertseite her. Und doch ist die Wertseite und ihre Zeitstruktur bei Heidegger begrifflich verstellt anwesend.

Ich erspare mir alles Gestaune über die Möglichkeiten der Technik und gehe gleich auf das Kernproblem: Ist Technik ein »Mittel« für menschliche Zwecksetzungen oder ist sie noch etwas anderes? Warum muß die Technik »gemeistert« werden, warum droht sie »der Herrschaft des Menschen zu entgleiten?«⁵⁷ Der Aufsatz breitet zunächst einen ursprünglich positiven Begriff der Technik aus: Sie sei eine Art der *alétheia*, eine Weise des Entbergens. Gegen diese Wesensbestimmung werde dann häufig eingewandt, das gelte vielleicht für die Griechen oder das liebe Handwerk, nicht aber für die »neuzeitliche Maschinenteknik«. ⁵⁸ Über die sentimentalische Entgegensetzung von »bäuerlichem Tun« und modernem Landbau kommt Heidegger dann zum ersten Teil seines Begriffs Ge-stell: Der moderne Landbau *stellt*⁵⁹ die Natur: »Ackerbau ist jetzt modernisierte Ernährungsindustrie«. Das wird hin- und hergewendet, nebst Anspielungen an Hegels Jenaer Realphilosophie⁶⁰, bis Heidegger plötzlich bemerkt, daß die Maschine selbst »unselbständig« ist. Sie ist vom »Bestellen des Bestellbaren« abhängig, z.B. von der »Holzverwertungsindustrie«. Das *Bestellen* scheint aber eine *besondere* Weise des Entbergens zu sein: »Wo und wie geschieht das Entbergen, wenn es kein bloßes Gemächtige des Menschen ist?« Am Ende wird es klar: »So ist denn die moderne Technik als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun.« Und dann, mit ei-

56. In den §§ 14, 15 und 16 des Buches *Mit Marx für Heidegger - mit Heidegger für Marx* findet sich eine genauere Analyse des Heideggerschen National-Sozialismus.

57. M. Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, S. 11.

58. Heidegger: Technik, S. 17.

59. Dieses *Stellen* der Natur, daß die Natur genötigt wird, auf eine ihr gestellte Frage zu antworten, ist bei Kant in der »Kopernikanischen Wende« beschrieben (vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie-Textausgabe, Bd. III, Berlin 1968, S. 10.

60. Heidegger: Technik, S. 21.

ner Entschuldigung, daß dieses Wort hier in einem ganz ungewohnten Sinn gebraucht werde: »Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.«⁶¹

Das Ge-stell stellt herausfordernd den Menschen, es ist etwas, das im »Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technische ist.«⁶² Was ist dieses Nicht-Technische? An dieser Stelle macht Heidegger eine Ausführung, auf die wir in anderem Zusammenhang noch zurückkommen müssen, weil sie für die in diesem Punkt von Nietzsche beeinflusste Generation typisch ist: Es ist die bodenlose Unterschätzung der Einsichten der Aufklärung und der Erfahrungen des späten 18. Jahrhunderts mit der politischen und vor allem der ökonomischen Doppelrevolution. Hier wie auch anderswo setzt Heidegger die Neuzeit immer mit Descartes an, als philosophische und physikalische Eroberung der Welt.⁶³ Daß diese »Moderne« im späten 18. Jahrhundert schon die Einsicht in die Unverfügbarkeit ihrer »technischen« Eroberung hat, ein Wissen, das sich in der Struktur der deutschen Geschichtsphilosophie und der schottischen Politischen Ökonomie fast gleichzeitig ausdrückt, ist dieser Generation von Denkern nicht denkwürdig erschienen. Anstatt nun jenes »Fremde« an der Technik zu analysieren, erklärt Heidegger die »neuzeitliche Physik« zum unbekannten Vorboten des Ge-stells.⁶⁴

An dieser Stelle tritt aber zum Ge-stell das *Geschick* hinzu, es bekommt eine Geschichte. Ich hatte oben gesagt, daß meine Bemühung dahin geht, die für Heidegger so geläufigen Begriffe »Schicksal« und »Geschick« in *Frage* zu stellen. Ich betrachte sie als ent-teleologisierte geschichtsphilosophische Begriffe, die die Übermacht eines Geschehens überlagern, das an sich selbst *nicht* auf ein »Ziel« zuläuft, sondern in einem entqualifizierten Marxschen Zeitbegriff ausgedrückt werden kann. Dieser qualitätslosen Weltgeschichte werden aber in der Auffassung als *Schicksal* und *Geschick* doch wiederum inhaltliche Momente zugeschrieben. Um es zu präzisieren: trotz der Ent-teleologisierung wiederholt sich zwanghaft⁶⁵ noch einmal der gleiche Vorgang, den auch die Geschichtsphilosophie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

61. Heidegger: Technik, S. 23.

62. Heidegger: ebd., S. 24.

63. M. Heidegger: Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege, Frankfurt/Main 1963, S. 87. F. Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Frankfurt/Main 1986, S. 185f.

64. Heidegger: Technik, S. 25.

65. »Sind die Menschen einmal über die Vormacht des Allgemeinen belehrt, so ist es ihnen fast unumgänglich, sie als das Höhere, das sie beschwichtigen müssen, zum Geist zu transfigurieren. Zwang wird ihnen zum Sinn.« Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966, S. 308.

mit der unverfügbaren Geschichte vorgenommen hatte. Nicht umsonst hatten wir eingangs »Schicksal« und »Welt-Geschichte« bei Heidegger als eigentliche und uneigentliche Geschichte gegenübergestellt. Wir können nun sagen: Das »Ge-stell« zeigt Merkmale der Kapitalverwertung. Sie ist aber nicht als solche aufgefaßt, sondern einem »Geschick« zugesellt, das zwar Bedrohliches zeigt, das dann aber in seiner Gefährlichkeit jene Gegenbewegung hervorruft, die in den Hölderlin-Ton einmündet: »Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch.«⁶⁶

Wenn das Ge-stell als Geschick waltet, »dann ist es die höchste Gefahr«. Die besteht in dem trügerischen Schein, der Mensch sei der »Herr der Erde«, und alles, was bestehe, sei nur sein »Gemächte«. Nun ist Heidegger in vertrautem Fahrwasser: »Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestandes alles Entbergen«, ja sogar der Grundzug des Entbergens, die *poiesis* wird verstellt.⁶⁷ Das Ge-stell *stellt* und fordert heraus, aber es hat seine immanente Dialektik. Die größte Nähe zu Marx findet sich in Aussagen zur Entfremdung und zur Beschleunigung: Das Ge-stell präsentiert sich als die »vermeintlich einzige Weise der Entbergung« und droht den Menschen in die Preisgabe seines Wesens »fortzureißen«. Das »Rasende des Bestellens«⁶⁸ erinnert stark an das, was Heidegger 1935 der USA und der UdSSR gleichermaßen vorgeworfen hatte: die trostlose Raserei der entfesselten Technik und die bodenlose Organisation des Normalmenschen.⁶⁹ *Raserei, fortreißen* – alles das sind Zeitbegriffe, die die Übermacht eines welt-geschichtlichen Zusammenhangs andeuten, in den die »Technik« eingelassen ist. Übersetzen wir all das in Marx, so würde es heißen: Die naturwüchsige Kapitalverwertung treibt die Geschichte vorwärts, bis zu einem Punkt, an dem die Verwertung in die Krise führt, die eine Revolution auslösen soll. Marx – der alte Kommunist des 19. Jahrhunderts – denkt primär von der Wertseite her, sie soll den Umschlag einleiten. Heidegger, der entfremdungstheoretische Existenzialontologe des 20. Jahrhunderts beginnt mit der Gebrauchswertseite, eben der »Technik«, unterstellt sie aber der fremden Herrschaft des Ge-stells. In der Erfahrung der Gefährdung von Mensch und Natur erfolgt ebenfalls ein Umschlag: In der Besinnung auf das »Wesen der Technik«, die zugleich zum »Wesen der Wahrheit« führt. »So erscheint der Aufgang des Rettenden.«

Bei Marx ist es der Sozialismus, der das eigentliche Wesen der Technik hervorbringt, nämlich ihre Befreiung von der Eigenschaft, Ka-

66. Heidegger: Technik, S. 39.

67. Heidegger: ebd., S. 33.

68. Heidegger: ebd., S. 36f.

69. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987, S. 28.

pital sein zu müssen.⁷⁰ Umschlagspunkt ist eine vom Substanz-Subjekt »Kapital« objektiv ermöglichte Revolution, die subjektiv ergriffen werden soll. Heidegger hat eine andere »Revolution« zu bieten – das Ereignis.

Doch wir können erstaunen. Wovor? Vor der anderen Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.

Ein solcher erster Bereich des Ereignisses ist – die Kunst.⁷¹ Doch bevor wir auf die *Kehre*, das »Ereignis« und die »Kunst« eingehen, fassen sich die bisherigen Überlegungen so zusammen:

- In *Sein und Zeit* entfaltet Heidegger die »Geschichtlichkeit« des Daseins bis hin zum »Schicksal«, läßt aber die ontologische Struktur der Welt-Geschichte außerhalb seines Gesichtskreises. In den Abschnitten über Hegels Zeitbegriff tritt sie aber als nicht mehr nachahmbare Möglichkeit wieder auf.
- Interpoliert man an dieser Stelle Marx in Heidegger, der auf seine Weise Hegels Weltgeist in den Weltmarkt transformiert hat, so erhält man für die Weltgeschichte eine Zeitigung der Zeit des Weltmarktes (=Weltgeschichte) aus dem Kapitalbegriff.
- Die Kritik am Kapitalismus läuft im 19. Jahrhundert über zwei Linien: Die eine, vor 1848 entstanden, mündet in den »Sozialismus« und kritisiert das Kapital im Namen der Arbeiterklasse; die andere kommt über Nietzsche und kritisiert das Kapital nach 1848 kulturkritisch. Bei Marx ist es ausbeutend, bei Nietzsche ist es hässlich.⁷² Heidegger gehört zu dieser zweiten Linie; es gibt aber streckenweise Überschneidungen mit der sozialistischen Kritik, eine Konstellation, die nicht zuletzt in den National-Sozialismus geführt hat. Heidegger, nachdem er seine Zivilisationskritik seit 1935/36 auch gegen den Nationalsozialismus in Stellung gebracht hat,⁷³ nimmt in den 50er Jahren seine Kritik am Kapital wieder auf. Da sie aber nur bis zu einer »Gefährdung« reicht, ist sie nicht radikal genug gedacht.
- Marx und Heidegger – obwohl sie doch beide Hegel kritisieren – ist

70. Marx: Grundrisse, S. 593ff. – Es ist ganz hübsch zu sehen, daß ein Linksheideggerianer sich eben diese Passagen ausersehen hatte: Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, Berlin 1967, S. 56.

71. Heidegger: Technik, S. 39.

72. Vgl. zur Genese dieses Kulturbegriffs: Georg Bollenbeck: Tradition – Avantgarde – Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945, Frankfurt/Main 1999.

73. Vgl. dazu die §§ 16-18 des Buches: Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx (vgl. Anm. 1).

die Weigerung gemeinsam, eine radikal entqualifizierte Zeit zu denken, die sich dennoch »zeitigt«. Beide folgen im Grunde dem Schema: »Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.« An diesem Punkt darf man sich von beiden Denkern verabschieden.

- Um diese These zu verdeutlichen, fragen wir: Ist es der richtige Weg, heute einen *entqualifizierten* Marx in die Kehre Heideggers zu implantieren, um die Struktur der Weltgeschichte freizulegen, der von der »Geschichtlichkeit« des Daseins her nicht beizukommen ist? Was dann noch »Dasein« heißen mag? »Komm! ins Offene, Freund!«

Fragen an die »Kehre«

Im Aufsatz über die »Technik«, um den »möglichen Aufgang des Rettenden« anzukündigen, zitiert Heidegger vom *Wesen der Wahrheit*, 1943, S. 16f.⁷⁴ Wie wir aus der Humanismus-Schrift wissen, wird diese schmale Broschüre als der Ort der *Kehre* angesprochen. Der dritte Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit* wurde zurückgehalten, »weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.« Wir versuchen den Satz »Hier kehrt sich das Ganze um«⁷⁵, in der Schrift vom *Wesen der Wahrheit* zu lokalisieren. Was die *Kehre* selbst betrifft, halten wir uns an die alte Wegweisung von Walter Schulz, die sich ihrerseits auf Heideggers Selbstdarstellung von 1949 stützt. Sie läuft darauf hinaus, daß das »Dasein« von Anfang an nicht als seiner mächtig bestimmt war, so daß es in der *Kehre* als vom Sein ausgesetzt verstanden werden muß.⁷⁶ Als zentraler Satz der Kehre kann die Aussage aus dem Abschnitt über das »Wesen der Freiheit« gelten:

Der Mensch »besitzt« die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daß einzig *sie* einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt.⁷⁷

Gehörte im Umfeld von *Sein und Zeit* zum Grund des Daseins noch das Nichts⁷⁸ und der existenziale Sinn der Geworfenheit⁷⁹, so enthüllt

74. Heidegger: Technik, S. 28.

75. Heidegger: Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1981, S. 19.

76. Orlando Pugliese: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Freiburg, München 1965, S. 20f.

77. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/Main 1943, S. 17.

78. »Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle

sich dieses »Nichts« nun als das Sein selbst, das sich entbergend zu verstehen gibt.⁸⁰ Denn das Sein-lassen wird nun als das »Sicheinlassen« auf das Seiende verstanden. Zuvor war das Wesen der Wahrheit als die Freiheit bestimmt.⁸¹ Der Mensch ek-sistiert nun als »Eigentum dieser Freiheit« und wird so überhaupt erst »geschichtsfähig«.⁸² Da aber auch die Unwahrheit aus dem Wesen der Wahrheit kommt, geht der Mensch in die Irre, und das nicht beiläufig, sondern notwendig, denn »die Irre gehört zur inneren Verfassung des Da-seins, in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist.«⁸³ Die Entbergung des »Seienden als eines solchen« setzt den Durchgang durch die Irre voraus; sie ist ein Teil des Wesens der Wahrheit: »Die Irre, in der jeweils ein geschichtliches Menschentum gehen muß, damit sein Gang irrig sei, fügt wesentlich mit die Offenheit des Da-seins.«⁸⁴ Im Jahre 1943, als dieser Satz zum Druck gegeben wird, klingt er zumindest nach einer schicksalhaften Legitimation der »Irre«, an deren Ende die Lichtung steht.

An dieser Stelle nur eine einzige Frage: Was bedeutet das? Wie kommt Heidegger dazu, einen zunächst vom »Dasein« und einer fundamentalontologischen Analytik des Daseins her gedachten Entwurf umzukehren, und nun das Da-sein als »Eigentum« eines anderen zu bestimmen? Er selbst beschreibt es so, daß in *Sein und Zeit* der Entwurfbereich, die Frage nach der Offenheit, »d.h. nach der Wahrheit des Seins« absichtlich unentfaltet geblieben sei.⁸⁵ Nimmt man jetzt aber die Dialektik von Wahrheit und Irre hinzu – die an die Arbeit des Negativen bei Hegel erinnert – und denkt man an seine respektvolle Erwähnung der Hegelschen Geschichtsphilosophie insgesamt als einer gleichwohl nicht mehr gangbaren Möglichkeit⁸⁶, dann liegt die Frage nahe, ob Heidegger in der *Kehre* nun eine eigene Geschichtsphilosophie entwirft, die die Kritik der klassischen deutschen Geschichtsphilosophie zur Voraussetzung hat, die aber deren Grundzug wiederholt: *Die schützende Einbettung des Subjekts in einen Prozeß, der mit ihm und*

Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen.« Heidegger: Was ist Metaphysik?, Bonn 1929, S. 27.

79. Heidegger: SuZ, S. 284f.

80. Walter Schulz: Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart 1994, S. 95.

81. Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, S. 13.

82. Heidegger: ebd., S. 18.

83. Heidegger: ebd., S. 23.

84. Heidegger: ebd., S. 24.

85. Heidegger: ebd., S. 28. Er bezieht sich auf SuZ, S. 151.

86. Über Hegel als Kulminationspunkt der Vermittlung von Geschichte und Wahrheit, der gleichwohl nicht mehr gedacht werden kann, vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. III., S. 332f.

über es abläuft, und der für es zurechtbringt, was das »Dasein« selbst nicht vermag.

Was war das Proprium der Geschichtsphilosophie? Daß der Mensch seiner Geschichte nicht mächtig ist, daß er sie nicht planen und nicht machen kann. Das ist am deutlichsten bei Kant ausgedrückt.⁸⁷ Bei Kant enthüllt sich aber noch mehr. Woher kommt denn die Gewißheit, daß, um der Verzweiflung zu entgehen, eine »Teleologie in praktischer Absicht« überhaupt gedacht werden darf? Sucht man Rat in Kants Religionsschrift und nimmt die dritte Frage aus dem Ende der *Kritik der reinen Vernunft* hinzu: »Wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?« so enthüllt sich die in eine neue Position zur Moralphilosophie gebrachte Gnade als Kern der geschichtsphilosophischen Teleologie. Die Eckpunkte dieser Umstellung heißen Kant und Luther. Luther hatte das Ethos auf die Gnade begründet und es insofern *bedingt*, Kant fordert im Kategorischen Imperativ *unbedingt* und überläßt es dann der Gnade, ob sie auf das Ethos folgen will.⁸⁸ Dieses Sein-lassen der Gnade ist nun aber nicht mehr als Vollzug des Heilshandelns Gottes gedacht, sondern die Gnade fällt gleichsam in die dynamisierte Geschichte als deren Ende. In diesem Sinne stand bei Kant die Gnade am Anfang der Geschichtsphilosophie; es sieht so aus, als ob sie bei Heidegger auch an deren Ende stünde.

Das hat Folgen, selbst wenn Geschichts-Philosophie nach Nietzsche nicht mehr in den Spuren Hegels gedacht werden kann, gleichwohl aber Kants und Hegels (und Schellings)⁸⁹ Problem der unverfügbaren Geschichte im Hintergrund bestehen bleibt. Man wird dann darauf achten müssen, welche neuen Formen dieses Problem annimmt. Zugleich würde dann deutlich, daß Geschichtsphilosophie (in welcher Form auch immer) zum fundamentalen Bestand der Philosophie gehört, solange diese Grundlage im realhistorischen Prozeß besteht und das Fragen der Philosophie auf sich lenkt. Daß Heidegger sich wieder von einer neuen Geschichtsphilosophie/Geschichtstheologie einfangen läßt, wäre dann dieser Situation geschuldet. Es scheinen sich hier zwei Bereiche zu überlagern: ein theoretischer und ein politischer. Ohne

87. I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 17. Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. ebd., S. 310.

88. H.D. Kittsteiner: Religion, Aufklärung und Geschichte in Kants »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, in: ders. (Hg.), *Listen der Vernunft*, Frankfurt/Main 1998, S. 73-87.

89. Vgl. dazu H.D. Kittsteiner: Freiheit und Notwendigkeit in Schellings System des transzendentalen Idealismus – Zur Aktualität des geschichtsphilosophischen Denkens, in: Moshe Zuckermann (Hg.), *Geschichte denken: Philosophie, Theorien, Methode*. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Bd. XXIX (2000), S. 85-104.

daß ich jetzt der Länge nach darauf eingehen kann, möchte ich die These vorbringen, daß Heidegger zweifach *entwegt* worden ist.⁹⁰

1. Die erste *Entwegung* ist verborgen unter der *Kehre* selbst. Warum konnte er beim »Dasein« nicht bleiben? Deshalb nicht, weil es seiner selbst nicht mächtig war, anders: weil wesentliche Bereiche wie die »Welt-Geschichte« ausgeklammert bleiben mußten, weil ihre Zeitstruktur nicht vom Dasein und seinen Existenzialien her zu denken war. Insofern behauptet diese Entwegung ein wirkliches Scheitern von *Sein und Zeit* und ist nicht mit Hinweis auf eine schon mitgedachte *Kehre* zu beschwichtigen. Daß Heidegger, anstatt sich der Weltgeschichte zu stellen, auf ein qualitatives, auf Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit bezogenes »Schicksal« im Mitsein des Volkes ausweicht, ist bereits eine erste geschichts-philosophische Antwort auf das ungelöste Problem des »Daseins« inmitten der Welt-Geschichte.

Diese noch unspezifische Antizipation von 1927 scheint 1933 Wirklichkeit zu werden. Ich will jetzt nicht auf die *Selbstbehauptungsschrift* eingehen; sie bietet einen philosophierenden National-Sozialismus mit leichten Abweichungen⁹¹ bei genereller Übereinstimmung, so wie viele damals glaubten, dieser »Bewegung« ihre Prägung geben zu können.

2. Die zweite *Entwegung* Heideggers ist die Enttäuschung über den Nationalsozialismus. Seit 1934 und auch noch in der Nachkriegszeit bis zu seinem Augstein-Interview arbeitet er sich daran ab. Wie gezeigt, ist die Schrift »Über die Technik« eine kapitalismuskritische Spätform jener Position. Wir werden nun fragen dürfen, ob beide Bereiche sich überschneiden: Hat die Einhüllung des Daseins in eine neue Form der »Geschichtsphilosophie« der Entbergung des Seins, die sich aber zunehmend von der wirklichen Geschichte ablöst, sich mit einer partiellen Kritik am Nationalsozialismus auf der Grundlage eines bereits vorher entwickelten zivilisationskritischen Vokabulars überlagert? Damit komme ich zu den *Beiträgen zur Philosophie*.

90. Vgl. ähnliche Überlegungen bei Tom Rockmore: Heidegger und der Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre?, in: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler (Hg.), Zur Philosophischen Aktualität Heideggers, Frankfurt/Main 1991, S. 409-424.

91. »Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden.« Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat, Frankfurt/Main 1983, S. 18.

Das »Ereignis«

»WIEDERHOLUNG« UND »WIEDERBRINGUNG«

Nicht umsonst wurde mit der »Wiederholung« aus *Sein und Zeit* begonnen. Sie war als fundamentalontologische Umschreibung der »plastischen Kraft« Nietzsches gedeutet, die die drei Ekstasen der Zeit: Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart als »Geschichtlichkeit« zusammenbringt. Das war vom »Dasein« her gedacht und entsprechend aktivistisch war die Sprache: Es ging um die Wiederholung der »Kraft« des Möglichen durch den Rückgang in die Möglichkeiten einer dagewesenen Existenz. Das »Dasein« wählte sich seine »Helden«; die Vergangenheit diene als Kraftverstärkung für die Gegenwart in Hinblick auf deren Zukunft.⁹² An die Stelle dieser »Wiederholung« ist nun in der *Kehre* die »Wiederbringung« getreten. Die »Wiederbringung« ist aber ein theologisch vorbelasteter Begriff: Er ist präsent in der »Wiederbringung aller Dinge«, in der Lehre von der *Apokatastasis* des häretischen Kirchenvaters Origenes, der ungeachtet seiner Häresie einen großen Einfluß auf das Geschichtsdenken des Abendlandes gehabt hat. Sie besagt, daß, anders als bei Augustinus, die Welt nicht in zwei Teile – Himmel und Hölle – zerfällt, sondern daß das Ende in Gott zurückgeht, so daß »Gott ist alles in Allem«.⁹³ Wir wollen damit Heidegger nicht in die zahlreiche Gefolgschaft des Origenes stellen, sondern nur sagen, daß solche Begriffe zwangsläufig wieder auftreten, wenn sich *Geschichtsphilosophie* in *Geschichtstheologie* zurückverwandelt. Denn darum scheint es sich in den 20er und 30er Jahren zu handeln: Die politisch gewordenen Geschichtsphilosophien blamieren sich; die Denker ziehen sich in die Theologie zurück. In diesem Punkt bilden Martin Heidegger und Walter Benjamin eine zeitgenössische *coincidentia oppositorum*.

In den Sog dieser Transformation ist nun die »Wiederbringung« geraten. Ihre höchste Aufgabe ist die »*Die Wiederbringung des Seienden aus der Wahrheit des Seyns*«. Diese Wiederbringung ist als »Geschichte« gedacht, die aber das »Historische« überspringt.⁹⁴ Daß Heidegger die reale Geschichte als »vulgäre« Geschichte ausklammert und vor der Welt-Geschichte zurückschreckt, haben wir schon gesehen. Hier aber wird eine *esoterische* Geschichte der Wiederbringung mit einem neuen Argument auf den Weg gebracht: »Ein Entwurf der Wesung des Seyns als *das Ereignis* muß gewagt werden, weil wir den Auftrag unserer Ge-

92. Heidegger: SuZ, S. 385 und S. 395.

93. Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien, hg. v. Herwig Görgenmanns/Heinrich Karpp, Darmstadt 1992, S. 659ff. (III 6, 6-9).

94. Heidegger: Beiträge, S. 10.

schichte *nicht* kennen.«⁹⁵ Aber Hallo! 1935 in der Metaphysikvorlesung kannte Heidegger doch den Auftrag »unserer Geschichte« noch genau. Es war die Entscheidung über das »geistige Schicksal des Abendlandes« aus der »Bändigung der Gefahr der Weltverdüsterung«⁹⁶ und ein Plädoyer für ein »Übernehmen der geschichtlichen Sendung unseres Volkes in der abendländischen Mitte – sofern es sich seinem – Heideggers – Fragen doch noch öffnet.⁹⁷ Wir hatten von der zwiefachen *Entwegung* Heideggers gesprochen und seine politische Entwegung als die Enttäuschung über den Nationalsozialismus betrachtet. Man kann die Metaphysikvorlesung auch als einen vorletzten Anlauf zur Akkomodierung deuten – danach scheint sich Heidegger auf ein Denken in sehr langen Zeiträumen eingerichtet zu haben.

Denn diese »geschichtliche Sendung« ist inzwischen fragwürdig geworden, so daß Heidegger sich nun eine *andere* Geschichte aufbaut, von der her die reale Geschichte – auch die des Dritten Reiches – in die Kritik gerät. Es wäre reizvoll, die Momente der Kritik am Nationalsozialismus aus den »Beiträgen« zusammenzustellen: Es käme dabei heraus, daß Heidegger nicht das kritisiert, was inzwischen *uns* als kritikwürdig erscheint, sondern daß er die Gefahr sieht, daß der Nationalsozialismus in die Richtung des § 27 aus *Sein und Zeit* abdriftet.⁹⁸ Dazu gehört der ganze Bereich der »Not der Notlosigkeit«, die Kritik am »Riesenhaften«⁹⁹, aber auch der Verlust der Transzendenz, der gleichbedeutend sei mit der Einsetzung des »Volkes« als Geschichtsziel.¹⁰⁰ Letzteres erscheint als besonders bedenklich, denn es sieht ganz so aus, als zweifelte Heidegger daran, daß dem NS die Volkwerdung der Massen – so ein geläufiges Schlagwort – durch »Organisieren« gelingen könnte. Die Massen können zwar eingedämmt, können sie aber auch *verwandelt* werden? »Hier bedarf es einer anderen Herrschaft noch, einer verborgenen, verhaltenen, langhin vereinzelt und stillen.«¹⁰¹

95. Heidegger: ebd., S. 11.

96. »Weltverdüsterung« ist ein Terminus aus Nietzsches *Willen zur Macht*. Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/Main 1992, S. 3 und S. 59ff. Er tritt bei Heidegger auf im Zusammenhang mit äußerster Zivilisationskritik, die in der Vorstellung von der »Flucht der Götter« kulminiert. Ursprungsorte der Weltverdüsterung sind Amerika und Rußland. M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 28f. und S. 38. – Vgl. dazu: H.D. Kittsteiner: Heideggers Amerika als Ursprungsort der Weltverdüsterung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4 (1997), S. 559-617.

97. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 38.

98. Heidegger: Beiträge, z.B. S. 25, S. 37, S. 113, und S. 125.

99. Heidegger: ebd., S. 442.

100. Heidegger: ebd., S. 24 und S. 139.

101. Heidegger: ebd., S. 61f.

Anders gesagt: Heidegger rechnet ernsthaft mit einem 1000-jährigen Reich, das sich nur langsam wandeln wird in die Richtung seines Denkens, das im Zarathustra-Ton »Für die Wenigen Für die Seltenen«¹⁰² niedergeschrieben wird. Die *Beiträge* waren gedacht als eine *Flaschenpost* im Rahmen des Dritten Reiches.

An die Stelle der exoterischen, lauten, riesenhaften Sendung Hitlerdeutschlands ist nun ein esoterisches Ereignis getreten, für dessen Kommen Heidegger den Begriff der »Geschichte« reserviert. »Geschichte« wird ein Prozeß, der sich ganz losgelöst vom »Historischen« zwischen dem *ersten* und dem *anderen* Anfang (d.h. dem zweiten Anfang) ausspinnt.¹⁰³ Die Wiederholung des ersten Anfangs öffnet den Ursprung des »anderen Anfangs«.¹⁰⁴ Der andere Anfang? Der letzte Gott?¹⁰⁵ Jacob Taubes hatte einmal die Frage gestellt: »War Walter Benjamin Marcionit?«¹⁰⁶ denn für den Ketzer Marcion war der Gott des Anfangs nicht der Gott des Endes, sondern nur ein Demiurg, verantwortlich für eine mißlungene Welt, die erst mit dem kommenden Gott des Endes zurechtgebracht wird. Hans Jonas hatte bereits *Sein und Zeit* zur Interpretation gnostischer Schriften herangezogen und dabei im Umkehrschluss auf gnostisches Potential bei Heidegger aufmerksam gemacht.¹⁰⁷

Sollte das in erhöhtem Maße für die *Beiträge zur Philosophie* gelten?

DIE ÜBERBIETUNG DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE DURCH DIE GESCHICHTSTHEOLOGIE DES »EREIGNISSES«

Ich lese den § 12 der »Beiträge«: »Ereignis und Geschichte« um die Ebenen von Geschichte und Ereignis näher zu bestimmen. Von Vornherein ist »Geschichte« nicht gefaßt »als ein Bereich des Seienden unter anderen, sondern einzig im Blick auf die ›Wesung des Seyns selbst‹«. ¹⁰⁸ Von Vornherein haben wir es wieder mit zwei Geschichten zu tun, einer eigentlichen und einer uneigentlichen. Das wäre die Sprache von *Sein und Zeit*. Heidegger bestätigt das im nächsten Satz. Es handelt sich um eine andere »Geschichtlichkeit« mit einer interessan-

102. Heidegger: ebd., S. 11.

103. Heidegger: ebd., S. 171ff.

104. Heidegger: ebd., S. 504.

105. Heidegger: ebd., S. 409ff.

106. Jakob Taubes: Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?, in: Richard Faber (Hg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ›Passagen‹*, Würzburg 1986, S. 138–147.

107. Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1988, S. 107f.

108. Heidegger: *Beiträge*, S. 32.

ten Wendung: Auch schon die fundamentalontologische Absicht in *Sein und Zeit* sei nicht als »Beitrag zur *vorhandenen* [Hervorh. von mir] Geschichtsphilosophie« zu verstehen gewesen. Nein, sicher nicht. Aber was war es dann? *Auch* eine Geschichts-Philosophie?

Die Parallelen bleiben in der Kehre. Das »Wesen des Seyns« kann nur geschichtlich begriffen werden, doch diese Geschichte darf nicht auf einen »Geschichtsbegriff« gebracht werden. Es gibt einen kaum aussagbaren »Ab-Grund der Geschichte«, aus dem die Wahrheit des Seins emaniert.

Der Weg zum Wesen der Geschichte ist aus der Wesung des Seyns selbst begriffen, ist »fundamentalontologisch« vorbereitet durch die Gründung der Geschichtlichkeit auf die Zeitlichkeit.¹⁰⁹

Also werden wir es auch hier mit einer »Zeitlichkeit« zu tun bekommen, die von den Kategorien der Geschichtsphilosophie, ja selbst von den Existenzialien von *Sein und Zeit* sich abgelöst hat. Dieser »ursprüngliche Begriff der Geschichte« ist als Überbietung aller Denkfiguren der Geschichtsphilosophie eingeführt. Ich hatte oben gesagt: Das Proprium der klassischen Geschichtsphilosophie besteht in Denkfiguren wie »List der Vernunft«, die besagen, daß Geschichte mehr sei als intentionales Handeln. Heidegger setzt hier seine Überbietung an: Mit dieser »ursprünglichen Geschichte« ist ein »Bereich gewonnen, in dem sich zeigt, warum und wie Geschichte ›mehr‹ ist als Tat und Wille. Auch ›Schicksal‹ gehört zur Geschichte und erschöpft nicht ihr Wesen.« Daß Geschichte mehr ist als »Tat und Wille« ist trivial und mag zugleich als Kritik am NS gelesen werden – daß aber auch sein eigener vormaliger Begriff des »Schicksals« unter die Räder kommt, das ist bedeutsam. Was ist dieses Andere der »Geschichte des Seyns«?

Vielleicht hilft es weiter, sich einige seiner Bemerkungen zu Hegel anzusehen. »Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen, und doch ganz entgegengesetzt denken.«¹¹⁰ Dann: Hegels »aus seinem Fragen gesehene Geschichte der Philosophie war die *erste philosophische* Geschichte der Philosophie, die erste angemessene Geschichtsbefragung, aber auch die letzte und letztmögliche zugleich dieser Art.«¹¹¹ Was heißt das? Das heißt zunächst, daß Heidegger in seiner »Geschichte des Seyns« sich an Hegel orientiert – und zwar an der »Geschichte der Philosophie«, nicht etwa an der »Philosophie der Geschichte«. Der lange Abschnitt 259 »Die Philosophie« gibt eine Vorstellung von der Heideggerschen Philosophiegeschichte als der Geschichte

109. Heidegger: ebd., S. 33.

110. Heidegger: ebd., S. 176.

111. Heidegger: ebd., S. 214.

des Seyns. Die zentrale Zäsur ist der Übergang von der vormaligen Metaphysik (der Frage nach dem Sein des Seienden), die immer vom Seienden ausgeht, um dann zu fragen »was es sei.«¹¹² Die noch erst zu gründende neue »Metaphysik« fragt nicht mehr vom »Seienden« her, sondern sie erfragt die »Wahrheit des Seyns«. Das Seyn muß »erdacht« werden.¹¹³ In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegt noch einmal Hegel. Hat nicht bei ihm das Seiende schon seinen Vorrang vor dem Sein verloren, wenn man jeden sinnlichen Gegenstand als die Verwirklichung des Absoluten Geistes denken muß?¹¹⁴

Hier liefert Heidegger eine Kritik an Hegel, die von der Marx'schen nicht so verschieden ist. Marx hatte Hegel vorgeworfen, daß er es nur zu »Allegorien« bringt, d.h. zu einer scheinhaften Vermittlung von Empirie und Geist. Die Empirie erscheint als das Gefäß des Geistes, der Geist hat aber keine anderen »Gefäße« zur Verfügung, als die gerade existierende Empirie.¹¹⁵ Nicht viel anders urteilt Heidegger,¹¹⁶ der absolute Idealismus löse die Gegenständlichkeit nur zum *Schein* auf, um desto gewisser die Vormacht des Seienden zu behaupten.¹¹⁷ Aber waren nicht gerade darum die Kämpfe der Junghegelianer gegangen, wobei immer Nietzsche als zu spät gekommener Junghegelianer mitzurechnen ist, der den von Löwith konstatierten Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts mitträgt? Und hatte nicht der Junghegelianer Karl Marx gegen seine vormaligen Gefährten die Konsequenz gezogen, die *Vormacht des Seienden* nicht mehr unter dem Schein der Idee zu verbergen, sondern sie wirklich und schamlos absolut zu setzen? Diese absolute Schamlosigkeit führte in den Kapitalbegriff.

An genau diesem Punkt geht Heidegger den anderen Weg. Hegels Fehler war die Vermittlung von Geist und Welt gewesen, eigentlich ein christliches Motiv. Heidegger nimmt die Geisthaftigkeit der Welt wieder zurück. Deren »Geschichte« setzt er eine andere entgegen, die mit der »vulgären« Geschichte nicht mehr vermengt ist. Frei nach Sig-

112. Heidegger: ebd., S. 424f.

113. Heidegger: ebd., S. 428, S. 265.

114. Heidegger: ebd., S. 426. – Hegels Satz: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt.« – Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 28 – besagt ja, daß das Bekannte erst erkannt werden kann, wenn es in den Gang des Geistes eingestellt ist. Dann aber hat es seine Eingständigkeit als »Seiendes« schon verloren.

115. Marx: Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEW, Bd. 1, S. 206-210.

116. »Jede Gegenständlichkeit, jede Stufe derselben ist zwar aus der absoluten bestimmt. Allein, die Gegenständlichkeit als solche ist schon ihrem Wesen nach, von ihrer seinsgeschichtlichen Herkunft ganz zu schweigen, nicht nur auf den Gegenstand bezogen, sondern *vom* Gegenstand *her* als einer bestimmten Auslegung des Seienden auf Grund des Ausgehens von diesem auch bestimmt.« Heidegger: Beiträge, S. 427.

117. Heidegger: Beiträge, S. 427.

mund Freud könnte man sagen: Heidegger nimmt eine *Entmischung*¹¹⁸ vor, weil er es in der Vermischung nicht aushält. Denn nicht zufällig folgt auf diesen Abschnitt »Das Riesenhafte«, dessen wesentliche Bestimmung eine *posthistoire* etwa wie bei A. Gehlen umschreibt:

Das Riesenhafte der *Verlangsamung* der Geschichte (des Ausbleibens wesentlicher Entscheidungen bis zur Geschichtslosigkeit) im Schein der Schnelligkeit und Lenkbarkeit der »historischen« Entwicklung und ihrer Vorwagnahmen.¹¹⁹

Eben das ist die Gegenwelt der Geschichte des Seyns. In *dieser* Geschichte er-eignet sich Nichts, dafür ist die Geschichte welt-geschichtlich. In Heideggers »seynsgeschichtlicher Erfragung des Seyns« ereignet sich zwar das Ereignis, es bleibt aber umgekehrt der Geschichtsbegriff ein Mysterium. Er ist keine geschichtsphilosophische Vermittlung mehr wie bei Hegel, aber auch nichts von dem, was wir als »Geschichte« bezeichnen würden. Das ist für Heidegger »Historie«. Heidegger liefert eine Geschichtstheologie, die den klugen Grundzug guter Geschichtstheologien sich bewahrt hat: Sie läßt sich nicht zu präzise auf ihren Verwirklichungsort in der Geschichte ein, sondern verbleibt in einer schwebenden Parallelaktion.¹²⁰ In dieser Ortlosigkeit liegt auch ihre Überbietung. War die klassische Geschichtsphilosophie schon eine Begnadigung der Geschichte, so haben wir es hier – nach ihrem Scheitern – mit dem Er-denken einer geschichtsjenseitig zu denkenden Begnadigung zu tun, die sich als Reminiszenz des vormaligen Scheiterns aber noch als »Geschichte« bezeichnet.

Wie soll man sie denken? Zunächst und zumeist in der Sprache, als ein »Sagen des Seins«¹²¹ im Dichterwort Hölderlins,¹²² in der Kunst. In der Kunst? Der Abschnitt 277: »Die ›Metaphysik‹ und der Ursprung des Kunstwerks« hat eine bedeutsame Pointe. Der Augenblick einer »*kunst-losen Geschichte*« kann geschichtlicher und schöpferischer sein als »Zeiten eines ausgedehnten Kunstbetriebs.« Das sollte nicht als rückwirkende Kritik an der Weimarer Republik aus der Sicht des Nationalsozialismus gelesen werden, denn Heideggers Sorge geht ja dahin, daß der NS im neuen »Man« veralltäglichen werde. *Betrieb* ist eines der Worte aus dem Kraftfeld des § 27 *Sein und Zeit*; Heidegger benutzt es oft und gern, um in der Kunst zwischen eben diesem Betrieb

118. Sigmund Freud: Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke, Bd. XIII, Frankfurt/Main 1963ff., S. 269f.

119. Heidegger: Beiträge, S. 441.

120. Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, S. 159.

121. Heidegger: Beiträge, S. 497.

122. »Die geschichtliche Bestimmung der Philosophie gipfelt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen.« Heidegger: ebd., S. 422.

und ihrem Wesen zu unterscheiden.¹²³ So ist es auch hier: Kunst als »Betriebsmittel« bringt nicht die Wahrheit des Seyns zur Entscheidung; ja, auch sei fraglich, ob die Kunstgenußgenießer entscheiden können, ob die von ihnen genossene Kunst überhaupt aus dem »Wesensumkreis der Kunst stammt«.¹²⁴ Das kann man als Provinzialismen eines obzwar denkenden, so doch ressentimentgeladenen Kleinbürgers aus Meßkirch abtun, der eben von der Notwendigkeit des Kunstbetriebes nichts verstand. Man kann sich aber auch darauf einlassen.

Der Triumph des § 27 und die Kunst als »Event«

Wenn Heidegger in seiner Metaphysikvorlesung von 1935 gegen die Theologen stichelt, dann wirft er ihnen vor, daß sie nicht *eigentlich* mehr fragen können, weil sie auf ihr Fragen bereits die geoffenbarte Antwort wissen, und nur noch »so tun als ob«.¹²⁵ Hat er sich nun mit der *Kehre* selbst in diese Position gebracht? Hat er eine Antwort gegeben, oder hat er eine gnostisch schillernde Frage offengehalten? Zunächst ein radikaler Schnitt: Wir gehen auf *Sein und Zeit* zurück und klammern aus, ob und wie weit die Kehre zu »Zeit und Sein« schon vorgedacht war.¹²⁶

Der § 27, vorbereitet durch die Frage nach dem »wer« in der »Alltäglichkeit des Daseins«¹²⁷ und durch den § 38 (»Das Verfallen und die Geworfenheit«) überleitend in die »Sorge als Sein des Daseins« ist einer der Höhepunkte der Heideggerschen Zivilisationskritik und zugleich ein zentraler Bereich seiner Entfremdungstheorie.¹²⁸ Das Vokabular des § 27 scheint vordergründig Allgemeingut der *heroischen Mo-*

123. »Auch die Kunst läßt sich als ein Sektor des Kulturbetriebes vorstellen. Aber man erfährt dann nichts von ihrem Wesen. Auf dieses gesehen, ist die Kunst eine Weihe und ein Hort, worin das Wirkliche seinen bislang verborgenen Glanz jedesmal neu dem Menschen verschenkt, damit er in solcher Helle reiner schaue und klarer höre, was seinem Wesen zuspricht.« Heidegger: Wissenschaft und Besinnung, in: ders., Vorträge und Aufsätze, S. 41.

124. Heidegger: Beiträge, S. 505.

125. Heidegger: Metaphysik, S. 5.

126. So heißt es aus der Sicht der »Beiträge«: »In ›Sein und Zeit‹ erstmals begriffen als ›Seinsverständnis‹, wobei Verstehen als Entwurf zu fassen und die Entwerfung als *geworfene* und das will sagen zugehörig der Er-eignung durch das Seyn selbst.« Heidegger: Beiträge, S. 252.

127. Heidegger: SuZ, S. 114 und S. 128.

128. Vgl. dazu Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule, Frankfurt/Main 1988, S. 117ff.

derne¹²⁹ zu sein. Schon der Begriff der »Abständigkeit«¹³⁰, der – ob intendiert oder nicht – eine gewisse Nähe zu Kants Begriff der »ungeselligen Geselligkeit« hat, zeigt aber, daß es hier um eine kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft insgesamt geht. Der Unterschied ist allerdings beträchtlich: Bei Kant ist die »ungesellige Geselligkeit« der Motor des Fortschritts, der noch von den Subjekten und ihrem Verhalten her gedachte Vorläufer der Marxschen Formel G-W-G'. Bei Heidegger ist das »Man« die lähmende Diktatur der *Durchschnittlichkeit*, die »Einebnung aller Seinsmöglichkeiten«. Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren die »Öffentlichkeit«.¹³¹ Wenn wir bedenken, daß die *Beiträge* genau mit diesem Begriff von »Öffentlichkeit« einsetzen, halten wir unsere Auffassung für bestätigt, daß Heideggers NS-Kritik wesentlich auf diese Zusammenhänge zielte.

DIE UNIVERSALISIERUNG DER ENTFREMDUNG

Ich führe das Vokabular kurz an: Alles wird geglättet, alles Er kämpfte wird handlich, jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Nichteingehen auf die »Sache«, alle Unterschiede werden nivelliert. Das Man – überall dabei und überall davongeschlichen. Seinsentlastung. Leichtnehmen und Leichtmachen. Das Man-Selbst, die Zerstreuung. Doch dann die Warnung: Diese Seinsart des Dasein ist nicht etwa Nichts, sie ist ein »ens realissimum«, und, wie gesagt: »*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*«¹³² Bestätigungen dieser Art ziehen sich quer durch *Sein und Zeit*. Der alltäglichen Ausgelegtheit des Daseins vermag sich niemand zu entziehen.¹³³ Das durch die existenziale Struktur des Gewissens bezugte eigentliche Seinkönnen vermag die Herrschaft der »Unentschlossenheit des Man« nicht zu beseitigen – sie begnügt sich in Lutherischer Wendung damit, daß es die »entschlossene Existenz« nicht *anzufechten* vermag.¹³⁴ Schließlich komme das Dasein nie »hinter seine

129. Mit dem Begriff »heroische Moderne« bezeichne ich eine spezifische Haltung zur Geschichte seit Nietzsche. Ihr geht eine *evolutive* und eine *Stabilisierungsmoderne* voran. Mit diesem in sich abgestuften Modell einer »Moderne« versuche ich die Zeit zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert zu kennzeichnen. Vgl. dazu demnächst: H.D. Kittsteiner: Die Stufen der Moderne, in: Johannes Rohbeck (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik*, Darmstadt 2003, S. 91-117.

130. Heidegger: SuZ, S. 126.

131. Heidegger: ebd., S. 127.

132. Heidegger: ebd., S. 128f.

133. Heidegger: ebd., S. 169.

134. Heidegger: ebd., S. 299.

Geworfenheit zurück.«¹³⁵ Resümiert *Man* all das, wird es um so bedauerlicher, daß Heidegger vor einer existenzialontologischen Analyse der »Welt-geschichte« haltgemacht hat. Es zeigt sich aber auch das Große am § 27, vielleicht sogar an *Sein und Zeit* insgesamt.

Diese Größe des philosophischen Entwurfs besteht darin, daß Heidegger das Phänomen der »Entfremdung« universalisiert hat. Das wird deutlich, wenn man es mit »Geschichte und Klassenbewußtsein« vergleicht. Dort ist in einer eleganten und sehr pointierten philosophischen Zumutung die »Entfremdung« ein letztes Mal als das Erkenntnisprivileg einer bestimmten Klasse dargestellt.¹³⁶ Inzwischen fühlt sich aber nicht nur die Arbeiterklasse, sondern auch das gebildete Bürgertum in seinem Mit-Sein mit Anderen entfremdet. *Man* mag einwenden, das sei spätestens seit Schopenhauer und Nietzsche so; *man* sollte aber nicht vergessen, daß gerade Nietzsche in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg schon als ein bereits veralteter Romantiker galt, so bei Spengler, so bei Ernst Jünger. Seine Botschaft mußte *wieder-geholt* werden und Heidegger ist ihr Prophet. Das »Dasein«, dem es in seinem Sein »um dieses Sein selbst geht«¹³⁷, ist klassenspezifisch neutral. Das leuchtete ein. Man mußte sich als Intellektueller nicht mehr der Arbeiterbewegung anschließen; denn das erforderte in der zweiten Hälfte der 20er Jahre zunehmend ein *sacrificium intellectus*, denn die SPD war seit 1914 und dann vor allem seit 1918/19 diskreditiert, und die KPD erging sich im Stalinismus und schloss ihre Intellektuellen aus.¹³⁸

Die Entfremdung ist universal – und der Gehalt des § 27 ist es ebenfalls. Zusammen mit der Marxschen Analyse der Weltgeschichte als einer Bewegung von Dingen kann er als eine neue Grundlage der Kritik des globalisierten Kapitalismus dienen. Dabei würde sich allerdings zeigen, daß die Ausgänge aus dem § 27 heute nicht mehr gangbar sind. Der historische Heidegger suchte einen Ausweg, aber dessen Stationen verblieben in einer »Haltung« oder sie führten in die politische Irre. Denn auf der Ebene von *Sein und Zeit* vermochte bekanntlich die existenziale Analyse nicht zu erörtern, »wozu sich das Dasein je faktisch entschließt«¹³⁹, und als Heidegger eine Möglichkeit für ein Nicht-

135. »Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück.« Heidegger: SuZ, S. 284. Vgl. auch S. 323.

136. Das »Bewußtsein des Proletariats« sollte zum »Bewußtsein des Prozesses selbst« und damit das Proletariat zum »identischen Subjekt-Objekt der Geschichte« werden. Georg Lukács: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 216.

137. Heidegger: SuZ, S. 12.

138. So z.B. Karl Korsch. Lukács hielt sich seit 1924 nur noch mit großen Verrenkungen.

139. Heidegger: SuZ, S. 383. – Heidegger wirkte zunächst auf die Studenten

Entfremdetes Dasein im Rahmen des »Volkes« zu sehen glaubte, war es – wie er bald einsehen mußte – die falsche. Was blieb, war eine *esoterische* Geschichte des Seyns, die sich, wie wir uns bemüht haben zu zeigen, von der *exoterischen* Geschichte abgekoppelt hat.¹⁴⁰ Aber auch die Kunst, als Refugium der Entbergung der Wahrheit des Seyns, ist zunächst und zumeist Bürger zweier Welten: Im Werk der Kunst, soll sich die »Wahrheit des Seienden ins Werk setzen«¹⁴¹; zugleich ist sie aber in den »Betrieb« eingelassen und in dieser Funktion ein Ehrenmitglied des § 27.

Aus diesem Doppelcharakter der Kunst zieht Heidegger immer wieder Paradoxes: »Beethovens Quartette liegen in den Lagerräumen des Verlagshauses wie die Kartoffeln im Keller.« Das stört aber nicht, sondern gehört zu ihrer Dinghaftigkeit.¹⁴² Wie ist es aber mit ihrer Eigenschaft, Gegenstand des Kunstbetriebes zu sein?

Die Werke werden dem öffentlichen und vereinzelt Kunstgenuß zugänglich gemacht. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Werke. Kunstkennner und Kunstrichter machen sich mit ihnen zu schaffen. Der Kunsthandel sorgt für den Markt. Die Kunstgeschichtsforschung macht die Werke zum Gegenstand einer Wissenschaft. Doch begegnen uns in diesem mannigfachen Umtrieb die Werke selbst?¹⁴³

Nun ist der Aufsatz *Über das Wesen des Kunstwerks* von 1935/36 eher auf der argumentativen Ebene der Metaphysikvorlesung anzusiedeln; wir dürfen uns also nicht wundern, daß der Ursprung des Kunstwerkes in das »geschichtliche Dasein eines Volkes« gelegt wird.¹⁴⁴ Wenn da nicht ein *Nachwort* wäre, das in Teilen »später geschrieben«¹⁴⁵ wurde. Und da wird es interessant.

Das Rätsel der Kunst soll nicht gelöst, sondern nur »gesehen« werden. Für die Ästhetik ist das Kunstwerk Gegenstand der *aisthesis*,

durch den Appell an das bloße Wollen. »Erst später wurde uns klar, daß dieses Eine eigentlich nichts war, eine pure Entschlossenheit, von der nicht feststand, wozu? ›Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu‹, hieß der treffliche Witz, den ein Student eines Tages erfand« (Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1983, S. 29).

140. »Das Seyn als Er-eignis ist die Geschichte; von hier aus muß deren Wesen, unabhängig von der Werdens- und Entwicklungsvorstellung, unabhängig von der historischen Betrachtung und Erklärung, bestimmt werden.« Heidegger: *Beiträge*, S. 494.

141. Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: ders., *Holzwege*, S. 25.

142. Ebd., S. 9.

143. Ebd., S. 29.

144. Mit zweifelnden Fragen: »Sind wir in unserem Dasein geschichtlich am Ursprung?« (ebd., S. 65).

145. Heidegger: *Holzwege*, Anmerkungen, S. 344.

des »sinnlichen Vernehmens.« Dieses Vernehmen wird »heute« als »Erleben« bezeichnet. Es gilt für den Kunstschaffenden wie für den Rezipienten: »Alles ist Erlebnis. Doch vielleicht ist das Erlebnis das Element, in dem die Kunst stirbt.« An dieser Stelle erinnert Heidegger an Hegel. Dessen Behauptung vom Ende der Kunst, daß die Zeit kein »absolutes Bedürfnis« mehr habe, »einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen«¹⁴⁶, nimmt er auf: »Allein die Frage bleibt: Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser Geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst das nicht mehr?« Die Entscheidung über Hegels Satz sei noch nicht gefallen. Den Zusammenhang von *Erlebnis* und *Kunstbetrieb* hat er in diesem Zusammenhang aus dem Auge verloren. Wir wollen ihn daher nachtragen. Ich hatte oben die Universalisierung der Entfremdung als das Große von *Sein und Zeit* herausgestellt und angedeutet, daß Heideggers Ausgänge aus ihr heute nicht mehr gangbar sind. Das »Man« als Existenzial ernst zu nehmen heißt, es in seinen Phänomenen neu zu beschreiben, vor allem aber, als *ubiquitär* und *unverlassbar* zu setzen. Heideggers »Man« wäre zu Adornos »Bann« geworden. Spätere Nachträge zur »Analyse der Weltgeschichte« bestätigen das sogar; da man nicht annehmen muß, daß Heidegger den späten Marx kannte, darf man Sätze wie den folgenden nur als Umschreibung einer vagen Vermutung lesen: »Diese Kreisbewegung der Vernutzung um des Verbrauchs willen ist der einzige Vorgang, der die Geschichte einer Welt auszeichnet, die zur Umwelt geworden ist.«¹⁴⁷ In diese Vernutzung um des Verbrauchs willen – in den Worten von Marx: um des Profits willen – in einer zunehmenden *Umwelt* ist die Kunst eingelassen. Wie steht es da um sie?

DAS ENDE DER KUNST BEI HEGEL UND HEIDEGGER

Heidegger zitiert im »Ursprung des Kunstwerks« aus der Einleitung zu Hegels *Ästhetik*. Dort ist ausgeführt, daß Kunst nicht mehr »diejenige Befriedigung der geistigen Bedürfnisse gewährt« wie in früheren Zeiten. Die schönen Tage der griechischen Kunst und die »goldene Zeit des späten Mittelalters« seien vorüber.¹⁴⁸ Kunst nach der Seite ihrer

146. Heidegger: *Kunstwerk*, S. 66.

147. Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, S. 92.

148. Heidegger: *Kunstwerk*, S. 66. – »Wenn wir dagegen jetzt einen griechischen Gott oder als heutige Protestanten eine Maria zum Gegenstande eines Skulpturwerks oder Gemäldes machen wollen, so ist es uns kein wahrer Ernst mit solchem Stoffe« (G.W.F. Hegel: *Ästhetik*, Bd. 1, hg. v. Friedrich Bassenge, Berlin, Weimar 1965, S. 577).

höchsten Bestimmung ist »für uns ein Vergangenes.« Diese Vergangenheit ist zugleich die Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Erkennbarkeit: Aus dem Vergangensein der Kunst erwächst die Ästhetik als *Wissenschaft* von der Kunst.¹⁴⁹ Die Eule der Minerva fliegt auch hier erst, wenn eine Gestalt grau geworden ist.

Um es so trocken als möglich zu machen, halten wir uns an Hegels *Enzyklopädie*. Dort fungieren als die Stufen des Absoluten Geistes die *Kunst*, die *geoffenbarte Religion* und die *Philosophie*. Die Kunst hat daher keinen unmittelbaren Übergang zur Philosophie, sondern nur zur Religion, sie hat »ihre Zukunft in der wahrhaften Religion«.¹⁵⁰ Die wahre Religion hat aber durch die Heraussetzung und Zurücknahme des Sohnes in Gott die Schlußform »der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst«.¹⁵¹ Die Wahrheit der Kunst ist die Religion, die Wahrheit der Religion ist die Philosophie. Insofern tritt nun doch die Philosophie als die »Einheit der Kunst und Religion« auf. »Dies Wissen ist damit der denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist.«¹⁵² Es ist eine klare Rangfolge, die in der Philosophie gipfelt, und als deren untergeordnete Momente Religion und Kunst erscheinen. Fast wundert man sich, daß Hegel bei diesem Gang des Geistes durch seine Gestalten auch an die Äußerlichkeiten des Kunstbetriebes gedacht hat. Hat er aber.

In seiner Ästhetik gibt es sowohl den Abschnitt über »Die Äußerlichkeit des idealen Kunstwerks im Verhältnis zum Publikum« als die Sequenz über den »Künstler«. Kunst ist ein Objekt nicht *für sich*, sondern *für uns*, »für ein Publikum, welches das Kunstwerk anschaut und es genießt«.¹⁵³ Der Abschnitt endet in der Darstellung der »wahren Objektivität« des Kunstwerkes, eigentlich in einer Ermahnung an das Publikum, sich dieser Objektivität würdig zu erweisen.¹⁵⁴ Diese Objektivität entspringt nun der »Phantasie« des Künstlers – und da wird es problematisch. Denn nun fällt der Möglichkeit nach auseinander, was in der *Enzyklopädie* so wohlgeordnet war. Hegel bestimmt, daß ein »idealischer Anfang« in der Kunst und Poesie immer verdächtig sei, denn der Künstler habe aus der Überfülle der Wirklichkeit, nicht je-

149. »Die Kunst ladet uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen« (G.W.F. Hegel: *Ästhetik*, ebd., S. 22).

150. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hg. v. Friedhelm Nicolai/Otto Pöggeler, Hamburg 1959, S. 445 (§ 563).

151. Hegel: ebd., S. 449 (§ 571).

152. Hegel: ebd., S. 450 (§ 572).

153. Hegel: *Ästhetik*, Bd. 1, S. 259.

154. Hegel: ebd., S. 274.

doch »aus der Überfülle abstrakter Allgemeinheiten zu schöpfen, indem in der Kunst nicht wie in der Philosophie der Gedanke, sondern die wirkliche äußere Gestaltung das Element der Produktion abgibt.« Deutlicher: Philosophie ist für den Künstler nicht notwendig, »und denkt er in philosophischer Weise, so treibt er damit ein der Kunst in betreff auf die Form des Wissens gerade entgegengesetztes Geschäft.«¹⁵⁵

Hegel sieht sehr wohl, daß er mit diesen Forderungen die Künstler in ein Dilemma stürzt. Zwar sollen sie die »eigene Zeitbildung« im Kunstwerk geltend machen¹⁵⁶, die Gegenwart ist aber »ihrem allgemeinen Zustande nach der Kunst nicht günstig«. Denn die Gegenwart ist die Zeit der Reflexion, und der ausübende Künstler wird dazu verleitet und angesteckt, »in seine Arbeiten selbst mehr Gedanken hineinzubringen«, als es der Bestimmung der Kunst dienlich ist.¹⁵⁷ Ist Kunst in Philosophie übergegangen? In zwei Werken hat Arthur C. Danto diese Frage im Geiste Hegels aufgegriffen, dabei aber die Stufenfolge des Geistes verlassen.¹⁵⁸ Was bei Hegel unmöglich war und ein Ende bedeutete, wird nun, als *Kunst nach dem Ende der Kunst*, zu ihrem Lebensnerv. Ist Kunst – selbstreflexiv – zur philosophischen Frage nach dem Wesen der Kunst vorgestoßen? Danto sieht diese Wendung in der *Brillo Box* Warhols, bei der Vorläuferschaft der *ready mades* von Marcel Duchamp als gegeben an.¹⁵⁹

Wenn Danto das Philosophischwerden der Kunst in der Frage nach ihrem Wesen als »Philosophie im Medium von Kunst« darin sieht, daß der Kunstgegenstand von den »Gebrauchsformen des Alltags« nicht mehr zu unterscheiden ist¹⁶⁰, dann sind umgekehrt diese Gebrauchsgegenstände ebenfalls Kunst. Nun haben wir uns nicht so lange bei Marx, der *Wertform* und ihrer Welt-Markt-Geschichte, bei Heideggers Ge-stell, beim »Betrieb« und beim § 27 aus *Sein und Zeit* aufgehalten, um uns nun mit dem unschuldigen Begriff einer »Gebrauchsform« abspeisen zu lassen. Die philosophische Selbstreflexion der Kunst setzt ein mit ihrem absoluten Werden zur *Ware*. Es wäre der Sache nicht angemessen, sich bei Klagen über den Kunstmarkt¹⁶¹ oder bei dem Phä-

155. Hegel: ebd., S. 275f.

156. Hegel: ebd., S. 261.

157. Hegel: ebd., S. 22.

158. Arthur C. Danto: Die philosophische Entmündigung der Kunst, München 1993. – Ders.: *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München 1996.

159. Danto: *Die Kunst nach dem Ende der Kunst*, S. 18.

160. Vgl. Hans Belting: *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 1995, S. 29.

161. Vgl. dazu z.B. Rudolf Zwirner: *Ausverkauf der Moderne. Die Entwicklung des Kunsthandels nach 1945*, in: Joachim Jäger/Klaus-Peter Schuster (Hg.), *Das Ende des XX. Jahrhunderts. Standpunkte zur Kunst in Deutschland*, Köln 2000, S. 47-68.

nomen Saatchi¹⁶² aufzuhalten. Daß sich Kunst der Warenwelt angegliedert hat, spricht nicht gegen sie. Warum soll es ihr besser ergehen, als anderen Bereichen der Gesellschaft, etwa der Durchkapitalisierung der Wissenschaft und der Universitäten? Die Ware ist aber ein menschlich-unmenschliches Ding; sie ist eine Gebrauchsform, an die sich eine Wertform angeheftet hat, die im strikten Sinne nichtmenschlichen Ursprungs ist, sondern die aus einer Verdoppelung von Dingen, der Verdoppelung von Ware in Ware und Geld resultiert. Von Interesse wäre es daher zu bestimmen, um was für eine *Form* der Kunst es sich unter diesen Prämissen handelt. Ich kann – um bei meiner Kompetenz zu bleiben – diese Bestimmung nicht kunsttheoretisch, sondern nur geschichtsphilosophisch vornehmen. Hegels Position ist deutlich: Er hierarchisiert die Stufen des »absoluten Geistes«, hinterlässt aber schon für die Kunst seiner Zeit ein Dilemma. Man könnte dann sagen, daß A.C. Danto aus diesem Dilemma die Konsequenzen gezogen hat. Aus der Sicht von Heidegger und ganz und gar von Marx allerdings sieht die Sache anders aus.

Dem § 27 *Sein und Zeit* wohnt eine eigenartige Ambivalenz inne: Einerseits betont Heidegger, daß das »eigentliche Selbstsein« nicht auf einem »vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts«, sondern auf einer »*existenziellen Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*« beruhe.¹⁶³ An anderen Stellen bestimmt er umgekehrt das Man-Selbst als »eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst«. ¹⁶⁴ Man mag darin einen Vorverweis auf die *Kehre* sehen, die Ausführungen aus dem § 64 führen aber nur in die Entschlossenheit als »Ständigkeit des Selbst« gegenüber dem unentschlossenen Verfallen.¹⁶⁵ Ich möchte an diese Ambivalenz eine andere Frage richten, die sich verschärft, wenn man Marx in die *Kehre* einsetzt: Bis zu welchem Grad ist ein Ausgang aus dem »Verfallen« überhaupt denkbar? Das setzt zunächst voraus, daß man bei Heidegger auf die Position von *Sein und Zeit* zurückgeht, und die *Kehre* kritisch befragt.

Ich hatte versucht auszuführen, daß ich Heideggers *Kehre* unter geschichtsphilosophischem Aspekt als eine *Wiederholung* der schützenden Einhüllung des Subjekts in den Gang des »Geistes« betrachte – nun allerdings unter der Erschwerung, daß Hegels Lösung nicht mehr möglich ist. Mein Eindruck war, daß Heidegger in dieser Wiederholung nichts anders übrig bleibt, als eine »Geschichte des Seyns« zu konstruieren, die starke Annäherungen an eine Geschichtstheologie zeigt. Dem

162. Vgl. dazu z.B. Georges Wasser: »Ich – ein Künstler? Ich bin ein Markenname!« in: Neue Zürcher Zeitung, S. 4-5 (August 2001), S. 52.

163. Heidegger: SuZ, S. 130.

164. Heidegger: ebd., S. 317.

165. Heidegger: ebd., S. 322.

würde zumindest die These von Karl Löwith kontradiktorisch entsprechen, daß überhaupt nur eine jüdische Theologie der Geschichte »möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein künstliches Gebilde darstellt«. ¹⁶⁶ Aus dem künstlichen Gebilde der christlichen Geschichtsphilosophie will Heidegger heraus – wo aber will er hin? Seine Rede vom »letzten Gott« und seinem Vorbeigang im »Ereignis« gäben darauf einen Wink. »Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.« ¹⁶⁷ Zugleich aber hatte sich diese – nota bene synergetische – Geschichtstheologie des »Seyns« von der realen Geschichte abgekoppelt, so daß mit einer Epiphanie des »Ereignisses« im Rahmen der »Historie« nicht gerechnet werden kann. Es bliebe dann kein anderer Ausweg, als letztlich Heideggers *Kehre* mit Kant zu erklären, und das »Ereignis« als regulative Idee zu betrachten. Sie wäre von keinem »konstitutiven Gebrauch«, sondern nur ein oberster Gesichtspunkt der Erfassung des Seins im Ganzen. ¹⁶⁸

Für Heideggers *andere Form* der Geschichtstheologie würde dann gelten, was für die klassische Geschichtsphilosophie gesagt werden kann, sofern auch sie eine Form der Metaphysik ist:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. ¹⁶⁹

Daß Heidegger sich auf die Metaphysik als zur »Natur des Menschen« ¹⁷⁰ gehörend beruft, würde dem nur korrespondieren. Das Verdienst der *Kehre* wäre es, diese Frage nach der Metaphysik in neuer Form offengehalten zu haben. Um zurück auf die Kunst zu kommen: Frei nach Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« müßte dann auch über sie gesagt werden: Nichts Historisches kann sich auf diese Geschichts-

166. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 179.

167. Heidegger: Beiträge, S. 411.

168. Die Möglichkeit, nicht Kant mit Heidegger, sondern Heidegger mit Kant auszulegen kann hier nicht näher erörtert werden. Sie würde darauf hinauslaufen, auch Heideggers »Verwindung der Metaphysik« noch als eine Form der Metaphysik im Kantischen Sinne zu betrachten.

169. Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, S. VII.

170. »Die Metaphysik gehört zur »Natur des Menschen«. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle – sie ist *das Grundgeschehen im und als Dasein selbst*.« Heidegger: Was ist Metaphysik?, Frankfurt/Main 1929, S. 28.

theologie beziehen wollen.¹⁷¹ Die offengehaltene Frage nach der »Wahrheit des Seyns« als regulative Idee aufzufassen bedeutet, daß sie eben nicht von konstitutivem Gebrauch ist. Das bedeutet auch, daß sie keine Kunst konstituieren kann. Kunst verbleibt im »Betrieb«. Und im Betrieb herrscht eine brisante Hybridform der »ökonomischen Charaktermaske« des Karl Marx mit dem »Man« des § 27 aus *Sein und Zeit* des Martin Heidegger. Dieser Betrieb saugt seit langem alles in sich hinein; es gibt kein Entrinnen. Marcel Duchamp hatte gesagt, er wolle kein »Anti-Künstler« sein, denn der Anti-Künstler sei immer noch Künstler. Er schlug den Begriff »A-Künstler« (an-artist) vor. »A-Künstler, das heißt, kein Künstler überhaupt.«¹⁷² Der Kunstmarkt schafft es jedoch, auch den Typus des »kein Künstler überhaupt« sich einzuverleiben und seinen Wert-Regeln zu unterwerfen. Auch ein solcher »Künstler« gilt nur als ein *Man*, das sich mit radikalem Anspruch besonders geschickt in den Machtzentren der Kunstvermarktung plazierte hat. Insofern könnte es scheinen, als sei Kunst jenseits des Betriebes abgestorben.

So weit die Kunst als »Event«. Vorstellungen vom Scheinen der Idee im Sinnlichen oder von einer Entbergung der Wahrheit im Kunstwerk sind hier inkommensurabel. Die Kunst ist ins »Ge-stell« gestellt. Und wo Gefahr ist, wächst das Rettende nicht. Und dennoch: Faßt man das »Ereignis« als regulative Idee auf, dann bliebe zum wenigsten die »Ahndung« eines Anderen als eines Abwesenden, die Empfindung eines Mangels. Nur diese Empfindung aufrecht erhalten zu haben, wäre schon eine Legitimation. Hingegen zu behaupten, das »Ereignis« sei im »Event« anwesend, ist Blasphemie.

171. Walter Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, in: ders., *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/Main 1961, S. 280.

172. Marcel Duchamp: Interviews und Statements, hg. v. S. Stauffer, Stuttgart 1992, S. 59.

Literatur

- Adorno, Theodor W.:** Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966.
- Althusser, Louis:** Für Marx, Frankfurt/Main 1968.
- Belting, Hans:** Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren, München 1995.
- Benjamin, Walter:** Das Passagenwerk, in: Rolf Tiedemann/Herrmann Schweppenhäuser (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Bd. V.2, Frankfurt/Main 1982.
- Theologisch-politisches Fragment, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/Main 1961, S. 262-263.
- Bollenbeck, Georg:** Tradition – Avantgarde – Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945, Frankfurt/Main 1999.
- Danto, Arthur C.:** Kunst nach dem Ende der Kunst, München 1996.
- Die philosophische Entmündigung der Kunst, München 1993.
- Duchamp, Marcel:** Interviews und Statements, hg. v. S. Stauffer, Stuttgart 1992.
- Freud, Sigmund:** Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke Bd. XIII, Frankfurt/Main 5. Aufl. 1967, S. 235-289.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Ästhetik Bd.1, hg. v. Friedrich Bassenge, Berlin, Weimar 1965.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. von Friedrich Nicolai/Otto Pöggeler, Hamburg 1959.
 - Die Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
- Heidegger, Martin:** Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), Frankfurt/Main 1989.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987.
 - Die Frage nach der Technik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, S. 9-40.
 - Holzwege, Frankfurt/Main 1963.
 - Sein und Zeit, Tübingen 1953.
 - Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat, Frankfurt/Main 1983.
 - Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1981.
 - Überwindung der Metaphysik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, S. 67-95.
 - Der Ursprung des Kunstwerks, in: ders., Holzwege 1963, S. 7-68.
 - Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/Main 1943.
 - Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985.
 - Was ist Metaphysik?, Bonn 1929.
 - Wissenschaft und Besinnung, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1985, S. 41-66.
 - Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege, Frankfurt/Main 1963, S. 69-104.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1988.

Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Akademie Textausgabe Bd. VIII, Berlin 1968, S. 15-32.

– Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie Textausgabe Bd. III, Berlin 1968.

Kittsteiner, Heinz Dieter: Erfahrungsraum, Erwartungshorizont und symbolische Repräsentation der Zeit, in: Evelyn Schulz/Wolfgang Sonne (Hg.), Kontinuität und Wandel. Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen, Zürich 1999.

– Freiheit und Notwendigkeit in Schellings System des transzendentalen Idealismus – Zur Aktualität des geschichtsphilosophischen Denkens, in: Moshe Zuckermann (Hg.), Geschichte denken: Philosophie, Theorien, Methode. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Bd. XXIX (2000), S.85-104.

– Heideggers Amerika als Ursprungsort der Weltverdüsterung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 4 (1997), S.559-617.

– ›Logisch‹ und ›Historisch‹. Über Differenzen des Marxschen und Engelsschen Systems der Wissenschaft. (Engels Rezension, Zur Kritik der Politischen Ökonomie von 1859), in: IWK. Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 1 (1977), S.1-47.

– Religion, Aufklärung und Geschichte in Kants ›Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹, in: ders., Listen der Vernunft, Frankfurt/Main 1998.

– Die Stufen der Moderne, in: Johannes Rohbeck (Hg.), Geschichtsphilosophie und Kulturkritik, Darmstadt 2003.

Löwith, Karl: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart 1983.

– Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.

Lukács, Georg: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 94-228.

Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, Berlin 1967.

Marx, Karl: Auszüge aus Mills Elements d'économie politique, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 443-463.

– Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953.

– Das Kapital Bd.1, in: MEW 23, Berlin 1964.

– Das Kapital Bd. 2, in: MEW 24, Berlin 1977.

– Das Kapital Bd. 3, in: MEW 25, Berlin 1977.

– Theorien über den Mehrwert, in: MEW 26.3, Berlin 1968.

– Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313), in: MEW 1, Berlin 1972, S. 201 – 333

- Marx, Karl/Engels, Friedrich:** Die deutsche Ideologie, in: MEW 3, Berlin 1962, S. 9-530.
- Nietzsche, Friedrich:** Der europäische Nihilismus, Frankfurt/Main 1986.
- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, München 1988, S. 245-334.
 - Der Wille zur Macht, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/Main 1992.
- Origenes:** Vier Bücher von den Prinzipien, hg. v. Herwig Görgemanns/Heinrich Knapp, Darmstadt 1992.
- Pugliese, Orlando:** Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Freiburg, München 1965.
- Ricœur, Paul:** Zeit und Erzählung, Band III, München 1991.
- Rockmore, Tom:** Heidegger und der Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre?, in: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler, Zur Philosophischen Aktualität Heideggers, Frankfurt/Main 1991, S. 409-424.
- Schulz, Walter:** Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart 1994.
- Simmel, Georg:** Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens, in: Klaus Lichtblau (Hg.), Soziologische Ästhetik, Bodenheim 1998.
- Taubes, Jacob:** Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?, in: Richard Faber (Hg.), Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ›Passagen‹, Würzburg 1986.
- Thomä, Dieter:** Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt/Main 1990.
- Wasser, Georges:** »Ich – ein Künstler? Ich bin ein Markenname!«, in: Neue Zürcher Zeitung, August 2001.
- Wiggershaus, Rolf:** Die Frankfurter Schule, Frankfurt/Main 1988.
- Zwirner, Rudolf:** Ausverkauf der Moderne. Die Entwicklung des Kunsthandels nach 1945, in: Joachim Jäger/Klaus-Peter Schuster (Hg.), Das Ende des XX. Jahrhunderts. Standpunkte zur Kunst in Deutschland, Köln 2000.