

Briefe aus der Mitte des Jahrhunderts

Hannah Arendt, Martin Heidegger, Briefe und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz. Frankfurt/Main 1998

Denken wir das Wirkliche – das Unumgehbare, Nichtzuleugnende – als notwendig, weil wir keine andere Möglichkeit sehen, uns mit ihm zu „versöhnen“?

[H. Arendt, Sept. 1967, Dok. 97]

Noch im Jahr 1982 machte die große Arendt-Biographie E. Young-Bruehls die Welt zum erstenmal auf eine erstaunliche Beziehung und auf einen Briefwechsel aufmerksam, worin sie zum Teil ihren Niederschlag gefunden hatte. Sie wies auf die Existenz einer praktisch unbekannt, doppelt lebensbedeutsamen, sowohl leidenschaftlichen wie treu-freundschaftlichen Beziehung zwischen Hannah Arendt und Martin Heidegger hin, die mit Unterbrechungen fünfzig Jahre umspannte. Für die weithin vorherrschende politisch-moralische Weltsicht auf das schlechthin Trennende und Verbindende in diesem Jahrhundert erschien diese Beziehung als etwas schier *Unmögliches*. Ebenso strikt undenkbar war zunächst – sowohl für das „politologische“ und politische, als auch für das philosophisch-akademische Theorieverständnis – der Gedanke einer tieferliegenden intellektuellen Beziehung, ja einer – nach 1950 – spannungsvoll geteilten Denk- und Geschichtserfahrung zwischen den beiden.

Einer Freundin in Budapest, so erzählte Agnes Heller einmal, habe sie von der Affaire Heidegger-Arendt berichtet, so wie diese bei Young-Bruehl Erwähnung findet. Darauf erwiderte besagte Freundin: „Du meinst wohl nicht im Ernst, du könntest mich glauben machen, Arendt hätte nach 1945 noch ein Wort mit diesem Nazi gewechselt.“ Wie wir noch sehen werden, hatten „erste“ Reaktionen dieser Art eine Pointe, die in der Folge weitgehend abgeschliffen wurde und so verloren ging: *Entweder* war nämlich das von Young-Bruehl Berichtete falsch, *oder* etwas stimmte grundsätzlich nicht an den ethisch-geschichtlichen Einordnungen, in die es als „Faktum“ eben nicht einzuordnen war. Wie wir es aus analytischen Zugängen zu rationalisierenden Kompromißformationen kennen, erhalten „skandalöse“ Fakten dieser Art eine gewisse neutralisierende Ummantelung, durch die sie wieder mit den hergebrachten Weisen des Dafürhaltens kompatibel werden. Dies hieße dann aber: diesen Briefwechsel neu auf sein Unerwartetes hin lesen.

In der ersten Dokumentation dieses nun in seinen übriggebliebenen Fragmenten vorliegenden Briefwechsels kam etwas bereits damals gleich dreifach Unglaubliches, ja Wundersames zum Vorschein: Erstens die Tatsache einer intensiven Liebesbeziehung, die von 1924 bis 1928 andauerte, und später die intellektuelle Beziehung zwischen *der* emblematischen Figur des jüdisch-intellektuellen Exilschicksals und *der* „bête noir“ der zeitgenössischen deutschen Geistes- und Philosophiegeschichte.

Unglaublich war *zweitens*, daß ausgerechnet jenes Werk in der zweiten Jahrhunderthälfte, das sich am intensivsten aus einer Praxis-Befragung des politischen Handlungsrahmens und seiner hervorgehobenen ethisch-politischen Bedeutung erschließt, dem – nunmehr dokumentierten – eigenen Bekunden zufolge entscheidende „philosophische“ wie theoretische Anregungen aus einem Werk erhalten hat, in dem gemäß der gängigen Wahrnehmung nicht nur ein Verständnis des Politischen keineswegs anwesend ist und das radikal politikfern sei, sondern das auch dort, wo es sich einmal auf Politisches und Geschichtliches einläßt, dies Heidegger mit in die fatalste Verirrung der deutschen Geschichte hineinführt.

Drittens ist verblüffend, daß sich bei diesen beiden für die Welt dieses Jahrhunderts zentralen Gestalten überhaupt die Existenz eines werkbedeutsamen „Zwischen“ herausbildete.

Was das erste, das Medium der Liebe dieses „Zwischen“ betrifft: Nichts in dieser Dokumentation berechtigt zu der Annahme, daß in Marburg, im Jahr 1924, ein naives, vaterloses, achtzehnjähriges Mädchen einem siebzehn Jahre älteren Manipulator in die Hände fällt, wie uns das E. Ettinger glaubhaft zu machen versucht [E. Ettinger, Hannah Arendt/Martin Heidegger. Eine Geschichte, München 1995]. Im Kontext dieser Dokumente müssen wir auch eine Einordnung aus der Young-Bruehl-Biographie glatt umkehren. Es war nicht Arendts „Jugendliebe zu Heidegger“, die sie in eine existenzielle Verängstigung hineintrieb, die im Manuskript „Schatten“ [Dok. 11] ihren beeindruckendsten

Ausdruck gefunden hat. [s. Young-Bruehl, Hannah Arendt: For Love of The World, Yale Univ. Press 1982; deutsch 1986, S. 427]

Eine andere Frage am Rande drängt sich zum Arendt-Dokument „Schatten“ auf: In welchem Maße, könnte man fragen, waren dem auf diesen Text eingehenden Martin Heidegger Formulierungen daraus („gegenstandslose Angst“; Angst, nicht „vor einem bestimmten Was, sondern Angst vor dem Dasein überhaupt“) im Ohr, als er in „Sein und Zeit“ die „Angst“ als „Grundgeschehen unseres Daseins“ behandelt hat. Die Frage scheint nur dann unangemessen zu sein, wenn wir, die Mehrdimensionalität des Arendtschen und Heideggerschen „Zwischen“ beiseite schiebend, uns zwanghaft, wie so viele Autoren, ängstlich auf die Frage „wer hat mehr Einfluß auf wen?“ fixieren würden. Wie wir es noch sehen werden, hat das Arendtsche Werk vor allem eine „nachträgliche“, „zurückbeleuchtende“ Wirkung auf das Heideggersche Spätwerk.

Dieses Liebesverhältnis hat sie, nach all dem, was die Dokumente vermitteln, eher aus ihr herausgeführt. Nirgends dokumentiert sich dies eindringlicher, als aus dem Brief Arendts an Heidegger Ende September 1929. Da schreibt eine bereits Vierundzwanzigjährige fast 5 Jahre nach der „Hochphase“ der Beziehung – nach ihrer Promotion bei Jaspers und soeben eher formell mit G. Stern verheiratet: „... wie sehr und tief ich weiß, daß unsere Liebe der Segen meines Lebens geworden ist“. [Dok. 43, 1929, S.66] Ein in seiner Verschlüsselung gleichermaßen erschütterndes Wort, das Arendt nach dem Verlust schreibt – sollte man von Sublimierung sprechen? Jedenfalls fordert es, über das Faktum hinaus, nicht zu Mutmaßungen durch uns auf, an die es nicht gerichtet ist.

Der anfängliche Schock des Überraschenden und nicht vordergründig Erklärbaren dieser drei Momente wuch in der intellektuellen Welt in den darauf folgenden Jahren einerseits der Gewöhnung und andererseits einer fast automatischen Suche nach den „unguten“, pathologischen Verhaltensstörungen – bei M. Heidegger sowieso, aber auch bei H. Arendt –, die sodann die normale Erklärbarkeit des mehrfach „zu denken gebenden“ Phänomens wiederherstellen sollten. Das erwähnte Buch Ettingers ist dabei nur die Spitze eines Eisbergs.

Schon Catherine Clément erwähnte in ihrem Artikel (in der H. Arendt gewidmeten Nummer des *Magazine littéraire*) staunend, wie die massiven „Beziehungserklärungen“ es sich nach diesem Muster ersparen, auf die Fragen der Werke, auf das, „was sie intellektuell eint und trennt“, einzugehen. [C. Clément, Histoire d'un grand amour, in: Magazine littéraire, Nov. 1995] Es gehörte, wie wir sehen werden, oft zum „guten Ton“, sich gegenüber den scheinbaren „Unverständlichkeiten“ des Heideggerschen Spätwerks – aber auch gegenüber „ausgefallenen“ Aspekten des Arendtschen Oeuvres – „dumm zu stellen“.

Es wäre hier anzumerken, daß die angesprochenen Probleme der „richtigen Einordnung“ der Arendt-Heidegger-Beziehung bislang beinahe ausschließlich „Probleme“ einer eher linksliberalen, intellektuellen Welt und ihrer Bezüge auf Arendt waren. Für weite Teile eines sich durch Werk-Immanenz und philosophische Selbstbezogenheit „schützenden“ Heidegger-Umkreises ist eben die auf Heidegger bezogene Problematik der fraglichen Beziehung noch überhaupt nicht wahrnehmbar geworden.

Eine solche Wahrnehmung hätte die – hier zum erstenmal dokumentierte – Aussage Heideggers: „Du hast vor allen anderen die innere Bewegung meines Denkens und der Lehrtätigkeit getroffen“ ernstzunehmen und nach ihren Bedingungen im „Zwischenraum“ fragen.

Ein neuer „Stand der Dinge“ durch die Publikation des Briefwechsels?

Aus dem Vorhergehenden sollte hervorgehen, daß einige Annahmen, die beträchtliche Anteile der Wahrnehmung des Arendt-Heidegger-Bezuges abstützen, nach dieser Veröffentlichung hinfällig werden. Zu diesen gehört die auch in der Young-Bruehl-Biographie durchgehaltene Sichtweise, derzufolge Arendts Verhältnis zum Heideggerschen Werk durch die Bevorzugung von „Sein und Zeit“ vor dem Spätwerk geprägt worden sei. [Young- Bruehl, S. 420]

Diese ja nicht nebensächliche Tatsache weist darauf hin, daß das Spannende und Neue der Briefdokumentation sich weniger „direkt“ als durch ihre Einbettung in die Werke beider erschließt.

Um dazu nur eine Stelle aus einem Brief Arendts vom 12. März 1970 anzuführen: „Immer wieder lese ich *Zur Sache des Denkens*, vor allem den Abschnitt von dem ‚Ende der Philosophie und der Aufgabe des Denkens‘. Natürlich ist dies auch das Ende des Positivismus und der vielen neo-positivistischen Versuche. Ich bin schon seit vielen Jahren der Meinung – seit ich die Einführung in die Metaphysik las –, daß Du mit dem Zu-Ende-Denken der Metaphysik und der Philosophie nun wirklich Raum gemacht hast für das Denken – ohne Geländer, vermutlich auch ohne Spekulation, aber in Freiheit.“ [Dok. 120, S.198]

Wenn dem so ist, so hat allerdings dieses „Zwischen“ auch jene paradoxe Eigenheit, die M. Canovan auf den Punkt bringt,

In Canovans Formulierung betrifft dieses Paradox zunächst folgendes: „Readers are asked to believe that setting Arendt’s ideas in context renders them not only more comprehensible but also more generally relevant“. Dann wäre aber auch dieses „Zwischen“ relevant für dasjenige, was Canovan als die Arendtsche Analyse der Moderne – als „the unnatural growth of the natural“ – bezeichnet und für die sie ein „thorough reassessment“ fordert. [M. Canovan, H. Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, Cambridge University Press 1992, S. 279/280]

und es ist nicht durch den gemeinsamen Bezug auf eine allgemeine philosophische

Grundlage gekennzeichnet, wie dies in einer Parallelisierung von „Sein und Zeit“ und „Vita activa“ erscheinen könnte.

Zu dem neuen Stand der Dinge gehört aber auch etwas anderes, das nicht objektiv-werkbezogen darstellbar ist: Eine durchgehende und natürlich auch die Person betreffende freundschaftliche Hochschätzung. Es ist diese und nicht bloß irgendwelche „sachlichen Übereinstimmungen“, was den wiederholten Gebrauch eines „Wir“ und die Formulierung „unser Denken“ in der Korrespondenz ermöglicht. Wir werden darauf zurückkommen.

Der Corpus

Zurück zur Ausgabe selbst. Zunächst: Man darf wetten, daß diese Edition ohne die pflegliche und erschließende Aufmerksamkeit der Herausgeberin Ursula Ludz, die sie hier ebenso wie in die jahrelange Editionsarbeit Arendtscher Werke investiert hat, so nicht zustande gekommen wäre.

Es war eine besonders glückliche Entscheidung von U. Ludz, die sie, dem Hinweis auf eine Streitkorrespondenz mit Hugo Friedrich im Brief H. Arendts vom 8. Mai 1954 folgend, eine Passage aus den Hannah-Arendt-Papers im Apparat anschließen ließ (S. 316/317) –, eine der außerordentlichsten Passagen Arendts, die genau belegen, was Heidegger in dem Satz sagt: „Du hast vor allen anderen die innere Bewegung meines Denkens ... getroffen“. In seiner Kürze steht der Text fast ebenbürtig neben zwei anderen [der Rede „M. Heidegger ist 80“ und dem Aufsatz zu W. Benjamin, beide in „Menschen in finsternen Zeiten“, München-Zürich 1989]. In wenigen, aber erstaunlich präzisen Sätzen läßt Arendt dort eine entscheidende Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und Benjamin aufleuchten: Als einzigartige Antworten auf den Verlust von „Überlieferung“ (S. 238) Die von Ludz zusätzlich aufgenommene Passage ist deshalb so wichtig, weil sie Heidegger nicht als „neuen Philosophen“ und Interpreten des Vergangenheitsverständnisses zeigt, sondern als „Ereignis“ in der Vergangenheitslektüre der westlichen Moderne.

Nicht nur, daß sich das Buch in einer Ordnung darbietet, die sorgfältig und genau aus dem Material extrapoliert ist. Es ist der Sache nach auch bereits mitgestaltet aus dem anstehenden wichtigen Schritt der Arendt-Edition: die in naher Zukunft erscheinenden „Denktagebücher“, deren Neugewinn für das weitergehende Arendt-Verständnis hier in einer Reihe von bedeutsamen Fundstellen und Querverweisen schon aufscheint.

Um einen knappen Überblick über den Corpus zu geben: Seine übergeordnete Gestaltung folgt einer zeitlichen Dreiteilung. Am Anfang stehen – unter dem Titel „Blick“ – im wesentlichen die Briefe Heideggers. In diesem ersten Zeitabschnitt (zwischen Februar 1925 und dem Winter 1932/33) stammen lediglich vier der insgesamt 45 Dokumente von Hannah Arendt: drei Briefentwürfe – die frühen Briefe selbst wurden gemäß einer Übereinkunft zwischen beiden vernichtet – und das Manuskript „Schatten“. Aus der zweiten Phase, den auf den „Wieder-Blick“ folgenden Jahren 1950 bis 1965, sind uns von 44 Dokumenten wiederum nur drei direkt an Martin Heidegger gerichtete Briefe Arendts – Kopien aus dem eigenen Nachlass – überliefert.

In diesem Zeitabschnitt läßt sich ein weiterer Schnitt ausmachen, nach dem letzten Besuch H. Arendts bei Heidegger am 5. Juni 1952. Vermutlich haben sich beide erst 15 Jahre später, im Juli 1967, wiedergesehen.

Erst der dritte Abschnitt („Herbst“), die Jahre von 1966 bis 1975, dem Todesjahr Hannah Arendts, kann überhaupt „Korrespondenz“ genannt werden. (Zusätzlich finden sich im Anhang, im Anschluß an den ausführlichen Apparat der Herausgeberin, Denktagebucheintragen, Grüße und 21 Gedichte Arendts.

Die Gedichte Martin Heidegger sind in die fortlaufenden Dokumente selbst eingefügt. Zu den schönsten gehört eines, das er einer todkranken Freundin Arendts zugeignet hatte [Dok. 50, S. 80]. Darin heißt es: „Tod ist das Gebirg des Seyns/im Gedicht der Welt“. Im zweiten Band vom „Leben des Geistes“ zitiert Arendt diese Stelle aus dem damals unveröffentlichten Gedicht anders: „... Ge-birg des Seins in dem Spiel der Welt“. [Vom Leben des Geistes, Bd. 2, Das Wollen, München 1989, S. 183] Dieser Weg, den die Metapher und das „Sagen“ vom „Gedicht der Welt“ zum „Spiel der Welt“ zurücklegen, und die darin anklingende Bedeutungsverschiebung – Arendt stellt das Zitat unmittelbar in einen Gedankengang zum Wandel des Todes-Begriffs in Heideggers Spätschriften – verdient ein eingehenderes Bedenken. Siehe dazu auch den Brief Arendts an Heidegger nach dem Tod Blüchers.

Bemerkenswert sind dabei zwei Daten: Hannah Arendt bewahrt – von zwei Ausnahmen abgesehen – ab dem 29. April 1954 im eigenen Nachlass ihre Briefe an Martin Heidegger regelmäßig auf; seit dem 19. Oktober 1966 finden sich Arendt-Briefe im Heidegger-Nachlass.

... denn im Spiel bleibt spielend, ein Gott, Aphrodite.

(Sophokles, Antigone; in der Übersetzung von M. Heidegger für H. Arendt, Febr./März 1950)

Kommen wir damit zu Frage nach dem Erhellenden, das sich aus den „Briefen“ für die Neuwahrnehmung des „Zwischen“ ergibt. Die denkgeschichtliche Würdigung der gerade genannten beiden Daten hält uns erneut dazu an, nicht darüber hinwegzusehen, daß sich in diesem symbolischen Kleid einer Beziehung auch ein tragend-haltender „Ort des Denkens“ abzeichnet. In einem Brief vom 8. Mai 1954 – etwa vier Jahre nach den ersten Besuchen in Freiburg und zwei Jahre nach der Teilnahme an zwei Vorlesungsstunden Heideggers im Sommersemester 1952 („Was ist Denken?“) – wird zunächst das mehrdimensionale „Zwischen“ im Arendtschen Werk deutlich, das sich hier in dem Vorhaben zur „Vita activa“ erläutert findet.

„... also Arbeiten – Herstellen – Handeln, wobei Arbeiten und Handeln am Modell des Herstellens verstanden wurden: die Arbeit wurde ‚produktiv‘ und das Handeln im Mittel-Zweck-Zusammenhang interpretiert. (Dies könnte ich nicht, wenn ich es kann, ohne das, was ich in der Jugend bei Dir gelernt habe.)“ (S. 145/146) Inzwischen kennen wir das Wesentlichste aus den Marburger Aristoteles-Vorlesungen Heideggers. Heute, am Ende des Jahrhunderts, können wir auch ermessen, welchen epochalen Einschnitt der Metaphysik- und Ontologiedekonstruktion diese scheinbar einfachen Unterscheidungen ankündigen. In ihnen arbeitet zum ersten Mal ein entontologisierendes Handlungsverständnis, das nicht nur die Subjekt-bezogene Freiheit des Handelns, sondern auch das zwanghafte Verhältnis zu dem, was später „Strukturnotwendigkeit“ heißt, unterläuft. Das *phronesis* dieses Handlungsverständnisses ist nicht auf das „wahre philosophische Denken“ angewiesen. Und nur, weil damals in Marburg diese Unterscheidungen „gemacht“ wurden, kann R. Rorty in unseren Tagen in einem radikalen Sinn von der „Priorität der Demokratie vor der Philosophie“ sprechen. [14 Dok. 86, Brief vom 8. Mai 1954, S. 144-147]

In keiner anderen Arendt-Korrespondenz ist, weit über dieses Beispiel hinaus, die Entstehungsdimension dieses Werkes so präsent wie

hier. Aber, und dies mag noch unwahrscheinlicher klingen: Es gibt aller Voraussicht nach auch keine Heidegger-Korrespondenz, die werkbedeutsamer wäre.

In der ersten Periode ist diese doppelte Verwobenheit nicht ablösbar von der Liebesbeziehung selbst – und damit von einem Schreiben und Sprechen, das nicht für uns geschrieben und gesprochen wurde. Vor einiger Zeit hat der französische Philosoph A. Badiou den eigentlich platonischen Gedanken in Erinnerung gebracht, daß die Künste, die Wissenschaften, die Politik und die Erfahrung der Liebe als verschiedene Orte existieren, an denen sich das Denken bildet, jeder einzelne irreduzibel, denen gegenüber der Philosophie nichts Erstes oder Gründendes zukommt. [A. Badiou, *Nous pouvons redéployer la philosophie*, in: *Les grands entretiens du Monde*, Mai 1994] Im Gegenteil geben diese auch der Philosophie ihre pluralen Voraussetzungen und befreien das Denken von der Macht des „Einen“. Das wenige, das wir von der Liebesbeziehung der beiden wissen, zeigt eher eine Nähe zu dieser Dimension der Erfahrung und Prüfung. Es scheint gerade die Verbindung dieser Liebe mit ihrem existenziell Prägenden gewesen zu sein, aus der heraus sich dieses „Zwischen“ gibt, das weder durch Philosophie noch durch Wissenschaft konstituierbar ist.

Anders verhält es sich mit dem im Jahr 1950 beginnenden Zeitabschnitt, der in der Tat durch ein *Neuanfangen* markiert ist. Greifen wir einige Momente heraus, zu denen es anderswo kaum einen Zugang gibt: Wenn M. Heidegger im Februar 1950 – kurze Zeit nach der ersten Wiederbegegnung nach jenen mehr als zwanzig Jahren, an deren Anfang er unterwegs zu jener „Bewegung“ war, die H. Arendt aus dem Land und die Welt in die Katastrophe trieb – schreibt: „Hören befreit. Daß Du der Stimme folgst, löst alles ins Gute und verschenkt die neue Gewähr der retractatio“, so kann die der Sprache der Theologie entstammende „retractatio“ wohl als „Fehl eingestehenden Widerruf“ übersetzt werden. (Die Schwere des Heideggerschen Fehl- und Verantwortungsbekenntnisses löst sich, so scheint es, noch am ehesten in der Radikalität des theologischen Mediums und dort, wo es auf

das „Hören“ und nicht auf die Einforderung des *mea culpa* trifft.) [16 Dok. 51]

Von doch hoher Bedeutsamkeit ist, daß unter den ersten Texten, die Heidegger gleich bei der ersten Begegnung übergibt, sich ein Manuskript aus den Jahren 1938/39 über die Macht befindet. Das Außerordentliche an dieser scheinbar sekundären Tatsache ist, daß damit H. Arendt im Jahr 1950 einen Zugang zu der Art und Weise erhalten hat, in der M. Heidegger schon in großer Radikalität beginnt, die totalitäre Verdichtung der „Geschichte der Macht“ zu denken. Wir können annehmen, daß die Kenntnis dieses Manuskripts einen nicht unerheblichen Einfluß auf die Arendtsche Einschätzung der Denkentwicklung Heideggers nach 1934 gehabt hat. Dieser Text wurde für die Öffentlichkeit erst im vorigen Jahr bekannt. Das Totalitäre hat dort eindeutig die Gestalt sowohl des Bolschewistischen wie auch des Nationalsozialistischen. Wir erlauben uns daraus ein erhellendes Zitat: „Innerhalb der Entfaltungsgeschichte des unbedingten Machtwesens ist daher (aufgrund der Weisen der ‚Durchmachtung des Volkes‘ – H.S./Z.S) der ‚Sozialismus‘ notwendig, aber gleich notwendig kann er nie ein bloßer ‚Sozialismus‘ für sich sein, sondern stets ein ... sozialismus.“

Die „planetarischen Hauptverbrecher“ lassen sich „nicht nach sittlich-rechtlichen Maßstäben beurteilen“; für sie gibt es „keine Strafe, die groß genug wäre, sie zu züchtigen.“ Vordergründig „sich breitmachende Unterschiede dienen nur dazu, das Verbrechen ins Harmlose zu verkleinern und gar noch sein Vollbringen als ‚moralisch‘ notwendig im ‚Interesse‘ der Menschheit darzutun.“ [M. Heidegger, *Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe Bd. 69, Frankfurt am Main 1998, S. 62ff] Es ist unglaublich, daß der Herausgeber dieses Manuskripts in seinem Nachwort dies nur auf den „Kommunismus“ verstanden haben will und auf die offenbare Ergänzung des „... sozialismus“ erst gar nicht aufmerksam wird.

Dabei ist auch zu erwähnen, daß H. Arendt beim ersten direkten Austausch von Texten und Manuskripten ihren Aufsatz „Organisierte Schuld“ an Heidegger übergibt: Das Eingehen auf diesen Text – in dem „organisierte Schuld“ die vom *Nationalsozialismus* her organisierte Anstrengung bedeutet, das Volk der Deutschen in die Komplizenschaft der Verbrechen hineinzuziehen, und so der Gleichung „Deutsche = Nazis“ gerade im Laufe der sich ankündigenden Niederlage

„herzustellen“ – ist das erste positive Eingehen
Heideggers auf einen Arendtschen Text.

„Der Aufsatz von 1944 enthält eine *wesentliche* Einsicht (M.H. unterstreicht), der über
den Fall des deutschen Volkes weit hinaus reicht.“ [Dok. 51, Febr. 1950]

Die Dokumente *bestätigen* auch etwas
Wesentliches, das wir bereits aus anderen
direkten und indirekten Zeugnissen gewußt
haben: Schon nach den Aussprachen im Früh-
jahr 1950 sowie nach der ersten ernsthaften
Beschäftigung mit dem Heidegger nach der
„Kehre“ werden für H. Arendt sowohl die
personen- wie werkbezogenen negativen Urteile
zu M. Heidegger, die sie in der Schrift „Was
ist Existenz-Philosophie?“ niedergelegt hatte,
eindeutig hinfällig. Nichts berechtigt dazu, sie
als wesentliche und bleibende Urteile Arendts
zu behandeln.

Schon W. Heuer [„Citizen“, Berlin 1992] zitierte (auf S. 215) einen Brief Arendts vom
Jahr 1955 an C. Schrag: „Ich muß Sie vor meinem Aufsatz über den Existenzialismus war-
nen, besonders vor dem Teil über Heidegger, der nicht nur völlig unangemessen, sondern
teilweise einfach falsch ist.“ Auch U. Ludz machte eine diesbezügliche Bemerkung [PIN,
Heft 13, S. 50 u. 52] bei den Züricher H. Arendt-Tagen 1996. Sie stellte uns jetzt den
Beleg zur Verfügung, der klarstellt, daß H. Arendt später keine weitere Veröffentlichung
des besagten Textes wünschte: Nachdem in den 70er Jahren Uwe Johnson sich beim Suhr-
kamp-Verlag für eine Neuveröffentlichung der „Sechs Essays“ („Die verborgene Tradition“)
eingesetzt hatte, schloß Arendt – in einem Brief an Johnson vom Februar 1974 – „Was
ist Existenzphilosophie?“ ausdrücklich von der Veröffentlichung in diesem Band aus. Weiß
man, daß dahinter mehr steckt als eine simple Meinungsäußerung Arendts (es geht auch
um die Zurücknahme von Urteilen, die auf der Basis von sich als eindeutig verleumde-
risch herausstellenden Kolportagen zum Verhalten Heideggers gegenüber Husserl gefällt
worden sind), so ist die noch immer verbreitete Insistenz auf die irreführenden Einstellun-
gen des fraglichen Arendt-Textes mehr als verwunderlich.

Wir wissen natürlich, daß die nach den Wie-
derbegegnungen des Jahres 1950 *aufgelösten*
schroffen Entgegensetzungen nicht das Ende
der vielfältigen Arendtschen Irritationen an
den Gehalten *und* Formen des Heidegger-
schen Spätwerks bedeutet haben. Diese blei-
ben, in widersprüchlichen Weisen, bis in die
letzten von ihr geschriebenen Seiten präsent.
Allerdings heißt das dann auch: Das Verblüf-
fende an der Art der – in der Korrespondenz
nach 1950 und besonders nach 1966 – wahr-
nehmbaren gedanklichen und geschichtsden-
kenden „interplays“ nimmt *zu* und nicht *ab*,
wenn wir, in der Korrespondenz selber, die
primäre Bedeutsamkeit des Heideggerschen
„nach-Kehre-Denkens“ für Arendt feststellen.

In der Tat: Scheint nicht der Heidegger einer
phänomenologischen Daseinsanalytik noch
wenigstens ein „Verhältnis“ (wenn auch ein in
seinem „Pluralismusmanko“ negatives) zur
Handlungszentrierung der „Vita activa“ zu
haben? Und ist nicht der Bezug der neuen
Arendtschen Politikzentrierung zur spät-
heideggerschen „Gelassenheit“ oder zum
„Gestell“ dagegen schlicht ein Nicht-Verhält-
nis? Macht *dies* es dem *Gros* der – aus dem
Politologischen, Sozialwissenschaftlichen oder
Klassisch-Philosophischen her stammenden –
Arendt-Verständnisse und Interpretationen so
leicht, zu meinen, ihre – an dem Arendtschen
Verständnis von Heidegger gemessen – klar
defizitären Zugänge besonders zu Heideggers
Spätwerk beeinträchtigt nicht im geringsten
ihre Fähigkeit, den „Sinn“ des Arendtschen
Zugangs zu „treffen“?

Und doch: Als H. Arendt im Mai 1954
M. Heidegger über die Arbeiten schreibt, in
denen sie versucht, „an die Sache heranzu-
kommen“ – Arbeiten, die sowohl in die „Vita
activa“ wie auch in die Entwicklungsstränge
von „Was ist Politik?“ einmünden werden –,
beziehen sich zwei entscheidende Stellen auf
Heideggersche „Öffnungen“: auf die in der
gesamten „Philosophiegeschichte“ uner-
hörten Marburger „Interpretationen“ der
Nichomachischen Ethik und auf Platons
Höhlengleichnis (auf es selbst und auf seine
Heideggersche Lesart). [vgl. M. Heidegger, Platons
Lehre von der Wahrheit, Vortragsmanuskript von
1940, Bern 1947]

Dies ist übrigens nicht die einzige Stelle bei Arendt,
in der ein Bezug zu den Schriften erscheint, die in
dieser Ausgabe zusammen publiziert worden sind.
Young-Bruehl (S. 357) zitiert eine Notiz, die Arendt
auf das Blatt eines am 8. 6. 1949 von David Riesman
erhaltenen Briefes schrieb: „Die Realität ist zu ihrem
Schutz auf uns angewiesen. Wenn wir die Welt erwei-
tern können, so heißt dies, daß Gott uns als ihre
Hüter geschaffen hat; genauso sind wir auch die
Hüter der Wahrheit.“ Im Brief über den „Humanismus“
im oben zitierten Band lesen wir auf S. 90: „Der
Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch
ist der Hirte des Seins.“ Und vier Seiten weiter ist von
der „Wächterschaft“ des Menschen „für die Wahrheit

des Seins“ die Rede. Young-Bruehl führt die Notiz Arendts als Beleg für ihre „undogmatische Religiosität“ an – als wüßten wir alle, was damit (und mit welchen Konsequenzen) angesprochen ist. Vielleicht wird mit dem Nachdenken darüber auch deutlicher, warum Heidegger an entsprechender Stelle nicht von Gott spricht.

Ist es möglich, daß Arendt es versteht, diese Öffnungen in einer Weise zu lesen, in der Heidegger sie nicht lesen konnte, die er aber vielleicht weit mehr repektierte, als es innerphilosophisch ersichtlich wäre?

Auf jeden Fall, so bemerkt schon die Herausgeberin in ihrem Nachwort, bricht diese Dokumentation mit der bislang als gesichert geltenden Ansicht einer generell fehlenden Schätzung Heideggers gegenüber dem Arendtschen Werk und ihrem Urteil. Die Belege dafür sind zahlreich. Sie erstrecken sich von der Wahrnehmung der Relevanz der „Vita activa“ [Dok. 129] bis hin zu einer im Juni 1972 ausgesprochenen Hoffnung, „über Deine Arbeit einiges zu hören; sonst habe ich keine Gelegenheit, noch zu lernen.“ [Dok. 148]

Trotz der Unsicherheit von U. Ludz, ob sie diesen Satz „augenzwinkernd“ begreifen soll oder nicht: Könnte es sein, daß er sich auf einen Respekt dieser Art bezieht?

Man mag sich fragen, was M. Heidegger bei den obigen Zeilen Arendts und bei dem nachfolgenden Passus, der eigentlich die Stellung von Platon und Aristoteles zur Polis als die Grundlage aller politischen Theorie ansieht, durch den Kopf gegangen ist. Etwas mehr als zehn Jahre zuvor hatte er nämlich für seine Parmenides-Vorlesung geschrieben: „Die Polis ist weder die Stadt noch der Staat und vollends nicht die fatale Mischung der beiden (...), sondern die Ortschaft des Ortes der Geschichte des Griechentums. (...) Kein moderner Begriff ‚des Politischen‘ reicht zu, um das Wesen der Polis zu fassen.“ [M. Heidegger, Parmenides, Vorlesung v. Wintersemester 1942/43, GA Bd. 54, Frankfurt am Main 1982; S. 133/135]

Dazu hier nur Folgendes: „Polis“ ist sowohl bei Arendt wie bei Heidegger kein historisches Faktum, noch ein Produkt der Nostal-

gie, sondern eben dasjenige, was in einem Dekonstruktionsvorgang als nicht positivierbarer Bezugspunkt der westlichen „politischen Erfahrung“ hervorkommt. Es ist mit dem oben erwähnten entontologisierenden Handlungsverständnis verknüpft und lockert unsere Zwänge, Geschichte als „Gattungsprozess“ wörtlich zu nehmen.

„Polis“ ist folglich weder „deskriptiv“ (R. Bernstein) noch „projekthaft“ erfaßbar.

Die Folgen einer Kompromißbildung

Genauer besehen ist der neue Stand der Dinge aber auch verstehbar als eine Bestätigung von Zugängen nicht nur auf Seiten der Arendt-Interpretation. Was wir hier mit einem Verstehen des „Zwischen“ hervorheben, findet sich in einer Reihe von Texten *de facto* vorweggenommen, die mit den Namen R. Schürmann, D. Villa, S. Forti und auch A. Heller verbunden sind. Wie kommt es, daß dies – trotz dieser sich vor allem an Schürmann anschließenden *Zugänge*, die es seit Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre gibt und deren Ansätze durch die Dokumente bestätigt werden,

Bestätigt vor allem darin, was die Ausgangspunkte dieser Arbeiten betrifft, die in den Dokumenten in der Tat auch als die bedeutsamsten Focussierungen des „Zwischen“ erscheinen. Man lese nur die Bemerkungen Arendts zum „Technik-Vortrag“ vom 8.5.1954, der ihrem Vortrag vor der „American Political Science Association“ („Concern with Politics in Recent European Political Thought“) im gleichen Jahr mit zugrundelag, oder die Korrespondenz zu den Mißverständnissen der „Seynsgeschichte“ als einer „Verfallsgeschichte“ (S. 112), sowie die – ihre Schwierigkeiten mit der Sache des unvollendet gebliebenen dritten Bandes „Vom Leben des Geistes“ aktualisierende – Arbeitsnotiz vom 26.7.1974. Hier ist nicht der Ort, dies auszuführen; es sei aber bemerkt, daß vor allem die beiden wichtigen Arbeiten von R. Schürmann [Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir, Paris 1982] und D.R. Villa [Arendt and Heidegger, The Fate of the Political, Princeton Univ. Press 1995] längst eine Übersetzung verdient hätten.

trotz auch der Tatsache, daß sie in der Literatur lobend Erwähnung finden – *in der öffentlichen Handhabung* des Arendt-Verständnisses, selbst innerhalb des Arendt-Revivals, kaum Anklang findet? Liegt dies nur an dem scheinbar Unproblematischen des Arendtschen-Heideggerschen „Zwischen“ für ein sich auch praktisch einbringendes Arendt-Verständnis?

Wir sprachen eingangs von einer Gewöhnung und von einem Abschleifen dessen, was sich in den Dokumenten in einer Weise zeigt, die wir gerade an dem Punkt der Wertschätzung ausgeführt haben. Von diesen beiden Punkten her besehen wird deutlich, daß dieses Leicht-Nehmen-Können nicht für sich alleine dasteht, sondern in einen eher verleugnenden *Circulus vitiosus* eingebunden ist: Verleugnet wird der sich selbst verstärkende Zirkel der Irrelevanz des fraglichen „Zwischen“ für die entscheidenden Dimensionen des Arendtschen Werks und der – von der objektiven Wertschätzung des Heideggerschen Werks scheinbar völlig separierbaren – *Verpönung* der Person unter den bekannten Vorzeichen wie „schändliches Schweigen“, „moralisch-charakterliches Versagen“.

Wir führten bereits an, daß die implizite Pointierung, die im anfänglichen Schock des Bekanntwerdens der durchgehenden Arendt-Heidegger-Beziehung aufgekommen war, einer rationalisierenden Kompromißbildung gewichen ist, die scheinbar ohne Schwierigkeiten die sogenannten objektiv-philosophischen und ethisch-moralischen Dimensionen meinte auseinanderhalten zu können. Man ist jedoch kaum geneigt, zu bemerken, in welchem Maße diese Kompromißbildung die Arendtsche Wahrnehmung und Erfahrung mit der Person Martin Heideggers nach 1950 radikal mißachtet. In diesem Sinne war die vielgeschmähte Ettinger nur konsequent: Sollte die Person Arendts in diese Kompromißbildung mit einbezogen werden, kann sie nur als pathologische Figur erscheinen. In diesem Sinne war auch der im Briefwechsel zwischen Arendt und Blücher dokumentierte Versuch Karl Jaspers, Arendt im Jahre 1956 fast „ultimativ“ zur Aufgabe der Beziehung zu Heidegger aufzufordern, [Hannah Arendt/Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968, München-Zürich 1996, S. 451] ebenfalls nur konsequent: Eine hochgeschätzte H. Arendt, die weiterhin mit Heidegger freundschaftlich verbunden bleibt, ist mit dem obigen Personenbild schlicht unvereinbar. Denn, wie Agnes Heller es in einem ihrer letzten Bücher formuliert hat: „Anständige Menschen haben keine unanständigen Freunde!“

Wenn wir uns spezifisch auf das Spätwerk Heideggers beziehen: Unmerklich verunmöglicht diese scheinbar das „Werk“ schonende Verpönung der Person es, wahrzunehmen, in welchem Maße dieses Spätwerk eine Antwort birgt, die eine ganz präzise Verantwortungsdimension aufgreift.

Wir können hier nur punktuell darauf hinweisen, daß Stephen K. White es unternimmt, die Art der Heideggerschen Verantwortung herauszuarbeiten, die auf jene unheimlichen Dimensionen der westlichen Metaphysikgeschichte zu antworten versucht, welche die Katastrophen des 20. Jh. möglich machten. White nennt dies „die Verantwortung gegenüber der Andersheit“. Für ihn ist *diese* Verantwortung bei Heidegger „in vielen Hinsichten unübertroffen.“ Davon setzt White jene „intersubjektive“, politische „Verantwortung zu handeln“ ab. [S. K. White, Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen Philosophie, in: Papenfuss/Pöggeler (Hg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2, Frankfurt a.M., S. 296-324] Wir meinen, daß das zu hohe Formalisierungsniveau der Whiteschen Unterscheidung daran hindert, diese einmalige Fähigkeit Arendts wahrzunehmen, mit der sie die „antimetaphysische Dimension des Politischen“ (Gargani) in den konkreten Öffnungen der westlichen politischen Geschichte wahrnehmen konnte.

Der Gang des Zirkels bestätigt sodann die Gewißheit einer Verstocktheit Heideggers, d.h. seine Unfähigkeit und seinen Unwillen, auf die Ereignisse zu antworten. Vieles scheint darauf hinzudeuten, daß die Verlaufsform des Zirkels seit den 80er Jahren auch die Qualität der Heideggerschen „Schweigeschuld“ mitverändert und noch „infizierender“ in Bezug auf das Werk gemacht hat. Wir meinen damit die *Verschiebung* einer im Abgrund des Totalitären verorteten Judenvernichtung – so, wie dies bei H. Arendt, C. Lefort und auch bei Z. Baumann verstanden ist – hin zu einer buchstäblichen Eigengeschichte der Deutschen und der Juden einerseits und in eine „Theologie des Bösen“ andererseits. Damit erhält die Involvierung Heideggers in die bekannte Frühphase der „nationalsozialistischen Revolution“ eine weitestgehend handlungsunabhängige Berührungsschuld, deren

Tilgung in der Antwortdimension des Spätwerks in keiner Weise mehr auszumachen ist. Dieser hintergründigen Verschiebung entsprechen auch die zwanghaften Rituale der Abstandswahrung, die die Geschichtsvernichtung des nationalsozialistischen Totalitären eher bestärken als durchbrechen.

In unserer Sichtung erwähnten wir das nachträglich Rückwirkende des Arendtschen Werks auf das Heideggersche Oeuvre. Es ist D. Villa, der in „Arendt and Heidegger, The Fate of the Political“ diese Frage, ausgehend von den in vieler Hinsicht bahnbrechenden Schürmannschen Beleuchtungen der politiköffnenden Entgründungsdimension im Spätwerk Heideggers, zuerst stellt. Er fragt mit Recht: Wäre diese Öffnung überhaupt wahrnehmbar, ohne daß wir mit H. Arendt zum ersten Mal auf eine westliche Geschichte der Moderne gestoßen wären, in der das Anfangen-Können der Freiheit einen konstitutiven Platz gegenüber den Sozialontologien der Höherentwicklung und einer sich von der Vergangenheit abtrennenden Emanzipation innehat?

Die von U. Ludz herausgegebene Brief- und Dokumentensammlung macht das Unerwartete dieses „Zwischen“ aufs Neue spannend und sichtbar. Sie lädt dazu ein und fordert dazu auf, nicht nur Arendt mit Heidegger, sondern auch Heidegger mit Arendt zu lesen: Daß wir uns mit der Wirklichkeit nicht durch ihre Notwendigkeit hindurch versöhnen müssen.

Es ist diese Frage, die wir als Motto vorangestellt haben, die Arendt auf eine Weise, die sich am besten mit dem englischen „anxious“ umschreiben ließe, an Heidegger stellt. Es betrifft genau dies, von dem das Adorno-Wort der „erpressten Versöhnung“ spricht, die noch bei jenen durchschlägt, die meinen, die Geschichtstheologie und auch eine „Logik der Geschichte“ von sich gewiesen zu haben. Die Frage Arendts und die – sie im übrigen beruhigende – Antwort Heideggers darauf, bei der über ihren konkreten Anlaß hinaus (die Klärung einer Textstelle aus „Kants These über das Sein“) hintergründig freilich das „Zwischen“ selbst auf dem Spiel steht, gibt uns einen weiteren Hinweis darauf, aus welchem Stoff dieses „Zwischen“ gewebt ist. [Dok. 97, Dok. 99]

Hans Scheulen, freier Publizist und Übersetzer, arbeitet zu Fragen der politischen Theorie und Philosophie im historischen Kontext; letzte Veröffentlichungen: „Übergänge der Freiheit“, Wiesbaden 1997; zus. mit Zoltan Szankay: „Zeit und Demokratie. H. Arendt und C. Lefort“, in: C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien 1999.

Zoltan Szankay, Mitinitiator des Vereins „Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken“, lehrt an der Universität Bremen (Fachbereich Sozialwissenschaft) zu Fragen politikphilosophischer und psychanalytischer Zugänge zum politischen Handlungsraum; letzte Veröffentlichungen: „The Green Threshold“, in: E. Laclau (Hg.), *The Making of Political Identities*, London/New York 1994; „Arendtsche Denkungsart und Öffnungsweisen der demokratischen Frage“, in: A. Grunenberg/L. Probst (Hg.), *Einschnitte*, Bremen 1996.

Kazuo Sato

Hannah Arendt in Japan 1989–1999

Hannah Arendt had been long forgotten in the Japanese intellectual world.

After the big political change in 1989, the scholars, philosophers and citizens have begun to re-think their own society regardless of the past criterion of right-or-left. In 1994 *The Life of the Mind* was translated for the first time and *Between Past and Future*, *The Human Condition* and *On Revolution* were renewedly published, all of which sold well unexpectedly. Just in the same year Arendt was criticized by one philosopher Tetsuya Takahashi whose main critical point was concentrated on Arendt's interpretation of "the holes of oblivion". Takahashi pointed out the change of her understanding

concerning the "the holes of oblivion" in history. At first Arendt stressed in *The Origins of Totalitarianism* that under totalitarian regimes the extermination of one nation had a very serious danger of resulting in holes of oblivion. Jewish people were e.g. in a very horrible situation of being totally exterminated and forgotten in history. Total extermination and isolation of the victims from others would bring them into oblivion.

But Arendt changed her opinion in her *Eichmann in Jerusalem*, in which she asserted "the holes of oblivion do not exist", for "there are simply too many people in the world to make oblivion possible. One man will always be left alive to tell the story". Takahashi noticed this degeneration very keenly: First, there could be always so many cases in extermination camps which were faced to the holes of oblivion. Second, it is undoubtedly clear that there were in fact many small cases that fell into the holes of oblivion, to say nothing of innumerable anonymous people who were slaughtered unnoticed. Fourth, in such enormous