

4. Mit Heidegger gegen Heidegger

4.1 Das Gerücht vom »heimlichen König im Reich des Denkens«

Wenn man Arendts Begriff von Politik nachvollziehen will, muss man sich neben ihren Erfahrungen als Jüdin vor allem mit ihrer Beziehung zu Martin Heidegger und Karl Jaspers beschäftigen. Arendt war zwar ein »Kind der deutschen Existenzphilosophie«, wie Hans Mommsen schreibt, gleichwohl ist ihre politische Philosophie vor allem als Kritik an Heidegger verstehtbar. Arendt folgte – wie viele andere später bekannt gewordenen jungen Intellektuellen, wie Hans Jonas, Herbert Marcuse, Karl Löwith, Gerhard Krüger und Günther Anders – dem »Gerücht vom heimlichen König« (Arendt) nach Marburg und studierte von 1924 bis 1929 bei Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Rudolf Bultmann, Edmund Husserl und Karl Jaspers. Heideggers früher Ruhm bezog sich zunächst allein auf seine Lehrtätigkeit. Die enttäuschen- den Erfahrungen des »großen Krieges« markierten für viele Künstler:innen, Dichter:innen und »Revolutionäre des Geistes«, wie für Heidegger und Jaspers, einen Traditionssbruch. Nicht mehr Kant, Hegel oder Marx, sondern Dilthey, Nietzsche, Kierkegaard, Hölderlin, Rilke und Trakl galten nun als geistige Vorbilder. Die Frage nach dem Sinn des Lebens und damit Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein stieg förmlich aus den Trümmern des Krieges auf. Weit verbreitet war ein Unbehagen an der Losgelöstheit des akademischen Lehrbetriebs von den wirklichen Problemen. Philosophie, säuberlich in Fächer aufgeteilt, »wurde nicht so sehr vermittelt als durch bodenlose Langeweile erledigt«¹, berichtet Arendt. Hans-Georg Gadamer, Schüler und späterer Freund Heideggers, beschreibt die Stimmungslage einer verlorenen Generation:

Auch im Bereich der Philosophie war freilich ein bloßes Fortsetzen dessen, was die ältere Generation geschaffen hatte, für uns Jüngere nicht mehr angängig. Der Neukantianismus [...] war in den Materialschlachten des Stellungskrieges ebenso

¹ Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, Oktoberheft 1969, Merkur, S. 258.

zugrunde gegangen wie das stolze Kulturbewusstsein des liberalen Zeitalters und sein auf Wissenschaft gegründeter Fortschrittsglaube.²

Heidegger und Jaspers, die Rebellen unter den jungen Philosophen, wünschen eine »Kampfgemeinschaft«³ gegen die weltabgewandte Professorenphilosophie aufzubauen. »Nicht einmal die N* ... haben solche Vorstellungen vom Dasein, wie sie in der heutigen wissenschaftlichen Philosophie umlaufen«, bemerkt Heidegger großmundig in einem Brief an Jaspers und fordert: Philosophie müsse radikal sein, »bis aufs Messer« (ebd.: 28f.). Faszination übte Heidegger bislang weniger durch Veröffentlichungen aus als durch seine Lehrtätigkeit ab 1915/16, d.h. durch seinen rebellischen Gestus. »Was die wenigen miteinander gemein hatten, war«, zitiert Arendt Heidegger, »dass sie ›zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache‹ unterscheiden konnten.«⁴ Erst bei Heidegger habe man das Denken gelernt. »Die Studenten erlebten, wie Denken als reine Tätigkeit, und das heißt weder vom Wissensdurst noch vom Erkenntnisdrang getrieben, zu einer Leidenschaft werden« kann, erinnert Arendt in ihrer Rede zum 80. Geburtstag Heideggers. »Denkweg« ist einer der Grundbegriffe Heideggers. »Die Strophe, mit der Heideggers ›Erfahrung des Denkens‹ schließt, lautet: »Geh und trage. Fehl und Frage. Deinen eigenen Pfad entlang.«⁵ Diesem »leidenschaftlichen« unvollendeten Denken Heideggers blieb sie ihr Leben lang verbunden.

In der Philosophie sollten nach dem Realitätsschock des Ersten Weltkrieges zwei Denksätze richtungsweisend werden: die Existenzphilosophie und die Phänomenologie. Beide knüpften an dem neuerwachten philosophischen Interesse an der »Lebenswelt« (Husserl), der unmittelbaren Lebenserfahrung, an oder, wie Hannah Arendt es formulierte, »weg von den Theorien, weg von den Büchern«, hin zu »den Sachen selbst« und die »Etablierung der Philosophie als einer strengen Wissenschaft, die sich neben anderen akademischen Disziplinen würde sehen lassen können«⁶. Mit Edmund Husserl⁷, dem Begründer der Phänomenologie,

2 Hans-Georg Gadamer: Selbstdarstellung, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 479f.

3 Heidegger an Jaspers, Brief vom 27.06.1922, in: Briefwechsel 1920–1963, hg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt/München/Zürich 1990, S. 29.

4 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 258.

5 Heinrich Wiegand Petzet: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976, Frankfurt a.M. 1983, S. 11.

6 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 258.

7 Heidegger knüpfte in seiner Daseinsanalyse an Husserls Phänomenologie und Diltheys Lebensphilosophie zwar an. Während Husserl in den Bewusstseinsakten – nämlich im Bewusstsein von – noch eine Möglichkeit objektiver Erkenntnis sah, auch wenn diese historisch geworden ist, ging es Heidegger im Anschluss an Dilthey um die immanente Auslegung des menschlichen Daseins aus sich selbst heraus ohne transzendentale Setzungen.

wurde eine Abgrenzung vom Neukantianismus, der die philosophischen Lehrstühle dominierte, vollzogen. Heidegger fasste in *Sein und Zeit* die Philosophie als ein Interpretieren und begründete sie als eine »temporale Interpretation«. Thema seiner philosophischer Reflexion ist, anknüpfend an Rainer Maria Rilke, die Fremdheit und Ungeborgenheit des Menschen und sein Aufgehen im Massendasein.

4.2 Heideggers Kritik am Wahrheitsanspruch der Subjektphilosophie

Gegenstand der Kritik Heideggers in *Sein und Zeit* ist die erkenntnistheoretische Tradition der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie von Descartes bis Kant⁸, an die Arendt in *Vita activa* kritisch anknüpfen wird. Gleichwohl ist ihr politisches Denken durch Heidegger stark geprägt. Heidegger meint im Neukantianismus eine letzte Form des Idealismus zu erkennen und spricht vom Menschen nicht als Ich, Bewusstsein oder als Subjekt, sondern als Dasein, das durch seinen unvermittelten Bezug zu seinem individuellen Sein bestimmt werde. Bei Kant liegen die Bedingungen der Erkenntnis im Subjekt, bei Heidegger im Sein. Das Dasein Heideggers ist weltlich. Er geht davon aus, dass der Mensch nicht durch rationale Erkenntnis zum Erkenntnisobjekt »draußen« gelangt, sondern immer schon draußen ist, bei den vertrauten Dingen, im Sinne von wohnen, gewohnt, verweilen, bebauen.⁹ Das meint Heidegger, aber auch Arendt, wenn sie von »In-der-Welt-sein« spricht. »Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins¹⁰. Heidegger geht es um Daseinserhellung und um Freiheit. Sein Ansatz ist vortheoretisch. Wir erschließen uns die Welt nicht erst, wenn wir über sie nachdenken, sondern wenn wir in ihr handeln (ebd.: 67). Wenn wir wissenschaftliche Betrachtungen über die Welt anstellen, entfremden wir uns dem ursprünglichen Erleben. Welt ist, so wird es auch Arendt später formulieren, die Ansammlung aller Gebilde von Menschenhand. In Form der Mit-Welt ist sie der Ort, in dem sich Menschen begegnen und Öffentlichkeit entstehen kann.

Der Wahrheitsbegriff wird von Heidegger – eine Denkfigur, die wir in ähnlicher Form auch bei Arendt finden – mit dem Dasein verknüpft und so eines Geltungsanspruchs enthoben. Seine Ontologie enthält keine Normativität. Die aktive, seine Welt gestaltende Rolle des transzendentalen Subjekts und transzendentale Werte

8 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 89ff.

9 Kognition, so die These der heutigen Verkörperungsphilosophie, findet nicht im Kopf statt, sondern in der Welt. Die Verkörperungsphilosophie bzw. Embodiment oder auch embodied cognition-Ansatz stellt eine spätestens seit den 1990er-Jahren zu verzeichnende philosophische Strömung dar.

10 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 62f.

werden hinfällig. Heideggers, von Dilthey und Nietzsche adaptierte Idee der Geschichtlichkeit zerstört jeden universalistischen Geltungsanspruch.¹¹

Wenn Heidegger vom Dasein spricht, geht es, anders als bei Arendt, um das eigene Sein, um den Rückzug in die Einsamkeit der »Jemeinigkeit«, auch um die Loslösung des Menschen aus allen transzendentalen und gesellschaftlichen Einbettungen. Der Sinn von Sein ist die Zeit. Sie gibt uns aber keine Orientierung. Was übrigbleibt, ist ein Nichts. Während für Kant die Endlichkeit des Erkenntnisvermögens zentral war, ging es Heidegger um die Endlichkeit des menschlichen Daseins, das durch Angst, Tod, Schuld und »Verfallenheit« an das »Man« gekennzeichnet ist, kurz: um das »Hineingehaltensein in das Nichts«. Dieses pessimistische und tragische Weltgefühl ist von dem Kants und Arendts völlig verschieden. Der deutsche Philosoph Ernst Cassirer beschreibt es so: »Kant ist und bleibt – in dem erhabensten und schönsten Sinne dieses Wortes – ein Denker der Aufklärung: Er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten Gründen des Seins nachsinnt.«¹² An diesem Beispiel lässt sich einer der Hauptunterschiede zwischen Heidegger und Arendt verdeutlichen. Arendt steht Kant näher als Heidegger; vor allem dem Kant, der die Idee des guten Willens, den *sensus communis* und die erweiterte Denkungsart kennt und der in der *Kritik der praktischen Vernunft* den Menschen als ein frei entscheidendes Wesen entwirft. Es ist das Vertrauen in den Menschen, in seinen Freiheitswillen und in die Humanität, die beide verbindet. Auch Kant ist ein vehementer Vertreter der Idee, dass im Menschen eine »moralische Anlage« zum Fortschritt enthalten sei.¹³

Wie für Kant wird auch für Arendt »die Humanität nicht in der Einsamkeit« gewonnen, sondern in der Öffentlichkeit:

Nur wer sein Leben und seine Person mit in das »Wagnis der Öffentlichkeit« nimmt, kann sie erreichen. Was daraus werde, wissen wir nie. Wir sind alle darauf angewiesen, Herr, vergib ihnen, was sie tun, denn sie wissen nicht, was sie tun, [...] weil man es nicht wissen kann. Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen,

¹¹ Walter Biemel notiert in seiner Heidegger-Biografie: »Fragen der klassischen Erkenntnistheorie wurden weggefegt; auch die übliche Trennung von systematischer und historischer Frage wurde hinfällig; denn im geschichtlichen Kontext allein kann die systematische Frage begriffen werden, sie ist immer geschichtlich«, vgl. Walter Biemel: Heidegger, Hamburg 1983, S. 37.

¹² Kant-Studien, Bd. XXXVI (1931), S. 24, zit.n. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gelegenheitsphilosophie, Stuttgart 1969, S. 186.

¹³ »Nun behaupte ich, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage«, so schreibt Kant 1798, »die Erreichung dieses Zweckes«, – nämlich einer republikanischen Verfassung – »und hiermit zugleich das, von da an nicht mehr gänzlich nicht mehr rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können.« Immanuel Kant: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?, in: Politische Schriften, hg. von Otto Heinrich von der Gablentz, Wiesbaden 1965, S. 160.

dass dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.¹⁴

4.3 Heideggers Flucht in die Weltlosigkeit und »Eigentlichkeit«

Heidegger spricht zwar auch, wie Arendt, von »Mit-Sein«, er meinte dabei aber nicht den individuellen, sondern den Menschen als Gattungswesen: der Mensch oder das »Dasein«. Für das »Dazwischen«, für die Basis von Pluralität und Politik, für das gesamte Panorama der Menschenwelt, in dem unterschiedliche Menschen mit unterschiedlichen Interessen aufeinandertreffen, hat er keinen Blick. Heidegger reduziert diese Vielfalt auf zwei Arten des Daseins: auf das *Selbst* und das *Man*¹⁵, auf das eigentliche und das uneigentliche Sein. Während für Heidegger das »Mit-Sein«, wir würden sagen, das »Unter-den-Menschen-Weilen«, mit der Gefahr des Sich-Verlierens an das »Man« verbunden ist, überträgt Arendt diesen Gedanken auf den Konformismus und Konsumismus in der Massengesellschaft als Gefahr für den Bestand der demokratischen Gesellschaft. Der von einer antideokratischen Tradition geprägte Heidegger stellte sich, wie viele der großbürgerlichen konservativen Mandarine damals, über die Parteien und blickte mit Verachtung auf die Politik. Heidegger lehnt die demokratische Öffentlichkeit, in der er bloß einen Tummelplatz des »Man«, einen Ort der Durchschnittlichkeit und angeblichen Niveaulosigkeit, einen Markt bloßer Meinungen sieht, ab. Arendt hingegen setzt auf Dialog mit den Menschen. Sie beharrt aber darauf, dass politische Urteile nicht mit einem Wahrheitsanspruch einhergehen sollen.

Die Eigenart des Menschen als Dasein besteht für Heidegger darin, dass er unabhängig von anderen Menschen seine Möglichkeiten ergreift und sich im Existieren auf die eigene Zukunft im Bewusstsein seines Todes entwirft. Jedem Seienden, betont Heidegger, gehe es immer um »sein eigenes Sein, nicht um irgendeine allgemeine Seinsweise« (ebd.: 42f.). Heideggers Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit, insofern sie für das Freisein, für die Freiheit des Sich-selbst-Wählens und Ergriffens plädiert.¹⁶ Auf diesem Wege finde der Mensch, wie es Heidegger formuliert, sein »eigentliches Selbst«, seine »Eigentlichkeit« – in der Entgegensetzung zu den Anderen. Die Struktur dieses Selbst ist der Selbstbezug, das Ziel: die »Steigerung

14 Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus (1964), in: Hannah Arendt: Ich will verstehen, München 1996, S. 70.

15 Das »Man« lebe in der Durchschnittlichkeit und Alltäglichkeit und »steht als alltägliches Mit-einandersein in der Botmäßigkeit der Anderen. [...] Nicht es selbst ist, die anderen haben ihm das Sein abgenommen« (M. Heidegger 1993: 126).

16 Nach Günter Figal ist Heideggers Philosophie als eine Philosophie der Freiheit zu lesen. Vgl. Günter Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Weinheim 2000.

des Daseinsgefühls«¹⁷. Der Mitmensch hat für seine »Eigentlichkeit« keine konstitutive Funktion. Es fehlt die wechselseitige »Anerkennung« (Hegel). Die Frage nach dem Sinn seines Seins bleibt unbeantwortet. Der Mensch ist »Nachbar des Seins« und nicht »Nachbar des Menschen«¹⁸.

4.4 Heidegger folgt dem »Ruf des Seins« – Arendt hilft Geflüchteten

Der deutsche Philosoph Michael Theunissen zeigt in seiner Studie *Der Andere*¹⁹, dass Heidegger eine nicht-dialogische Interpersonallehre vertritt. Die *Besinnung* des Menschen auf sein eigentliches Sein geschähe außerhalb des Seins mit anderen. Dies führe zu einer radikalen Vereinzelung (ebd.: 178ff.). Heideggers Fundamentalkategorien scheinen nicht nur seine Isolation widerzuspiegeln, sondern auch die soziale Atomisierung, die Einsamkeit weltloser Individuen in der Weimarer Republik – nach Arendt eine Bedingung für das Entstehen des Totalitarismus. Möglicherweise machten ihn seine Isolierung und seine »gottlose Theologie«²⁰ für die Versprechen von geistiger Führerschaft und »Solidarität« empfänglich. Heideggers Zeitgenosse Carl Schmitt verachtete wie Heidegger Liberalismus und Aufklärung. Schmitts pessimistische politische Theologie war Ausdruck seines Hasses auf die Welt. Wie Schmitt ging es Heidegger vor allem um die Erlösung des eigenen Ichs²¹ und um die Unterwerfung der Menschen unter eine autoritäre Ordnung.

Heidegger hat sich von Anfang an den Weg zur realen Geschichte verbaut. Schon die Vorbilder Heideggers haben sich zwar um die Begriffe von Leben und Wirklichkeit bemüht, aber nie das soziale Leben in der Gesellschaft in den Blick genommen. Der soziale Zusammenhang, die demokratische Öffentlichkeit und die Politik mit ihren Institutionen war für Heidegger Ausdruck der »Verfallenheit« an das »Man«. Das von Heidegger mit »Existenz« Bezeichnete ist nicht, wie gemeinhin vermutet wird, Ausdruck der Fülle des konkreten Lebens. Es ist der Gegensatz zum Geborgensein in der Welt. Verlassen von den Mitmenschen, von Werten und sinngebender

17 Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1994, S. 204.

18 Jürgen Habermas: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Victor Farías: Heidegger und der Nationalsozialismus, Darmstadt 1987, S. 29.

19 Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York 1977.

20 Thomas Rentsch: Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989, S. 100, 149.

21 Micha Brumlik: Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche, Hamburg 2016, S. 14.

Orientierung, bleibt diesem »Dasein« allein der Rückzug. Die Bereitstellung eines kritischen Potenzials gegen den Nationalsozialismus schien damit nicht möglich.²²

Während Heidegger dem »Ruf des Seins«, dem nationalsozialistischen Zeitgeist folgte, und die »deutsche Revolution« als leuchtenden »Weg, auf dem es kein Zurück mehr gibt«²³, begrüßte, entschloss sich Arendt, Verantwortung zu übernehmen. Nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler wurde ihre Wohnung am Breitenbachplatz in Berlin zur Durchgangsstelle für Geflüchtete und Verfolgte. Auf die Bitte des deutsch-jüdischen Zionisten Kurt Blumenfeld, Präsident der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD), unterstützte sie die deutsche zionistische Organisation bei der Sammlung antisemitischer Hetzartikel in deutschen Zeitungen. Im Juli 1933 wurde Arendt in Berlin mit ihrer Mutter durch die Gestapo verhaftet und ins Polizeipräsidium am Alexanderplatz gebracht. Sie hatte Glück und kam nach acht Tagen wieder frei. Das war der Beginn für Arendts Politisierung. Zwei Monate, nachdem sie mit ihrer Mutter Deutschland über die grüne Grenze zur Tschechoslowakei verlassen hatte, suchte Heidegger die »Steigerung seines Daseinsgefühls« auch in der Politik, als er die Pluralität der Menschenwelt am 11. November 1933 bei der »Kundgebung der deutschen Wissenschaft für Adolf Hitler« in Leipzig, auf »das Volk« übertrug. Das eigentliche »Wir« ist jetzt »das Volk«, das »sein eigenes Wesen behalten und retten muss«. Dieser völkische Singular stellt Heidegger »unter das Existenzial des Selbstseins« (Safranski 1994: 310). In seiner Logik-Vorlesung vom Sommer 1934 heißt es, das »uneigentliche Wir« sei das »Man«, das »eigentliche Wir« ist das Volk, das sich wie ein Mann behauptet. »Ein Volksganzes ist also ein Mensch im Großen.«²⁴

4.5 Arendt: »Es gibt Dinge, die sind stärker als der Mensch«

Schon 1928, ein Jahr nach Erscheinen von *Sein und Zeit*, erfuhr die Daseinsanalytik Heideggers seine vielleicht noch immer bedeutsamste Kritik in der Habilitations-schrift seines Schülers Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*²⁵, der sich Arendt mit ihrem Essay *Was ist Existenzphilosophie* (1946) zunächst anschloss. Hier deutet sie Heideggers Philosophie als Ausdruck seiner eigenen Isolation. Diese radikale Trennung des Selbst von seinen Mitmenschen versteht Arendt als eine der geistigen Wurzeln seines Übertritts zum Nationalsozialismus. (WEX: 36ff.) Arendt

22 Noch am Ende seines Lebens setzte Heidegger seine Hoffnung auf »einen« Gott, der uns retten kann. Zit. nach Jürgen Habermas: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: V. Farias: Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 18.

23 Zit. nach Thomas Wild: *Hannah Arendt. Leben, Werk, Wirkung*, Frankfurt a.M. 2006, S. 25.

24 Martin Heidegger: Logik, Vorlesung Sommersemester 1934, S. 26ff. Zit. nach R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 311.

25 Karl Löwith: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Bd. 1, Stuttgart 1981.

glaubt in Heideggers Einstellung zum Begriff der menschlichen Pluralität die »alte Feindschaft des Philosophen gegenüber der Polis«²⁶ zu erkennen. Das politisch Totalitäre, analysiert Arendt Anfang der 1950er-Jahre in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, sei demnach Folge der existenzielle Isolationismus, eine Folge der Einsamkeit der atomisierten Massen. Die Entdeckung der menschlichen Pluralität ist Arendts Antwort auf Heideggers Isolationismus. Auf Heideggers »Freiheit des Sich-selbst-Wählens« wird Arendt mit der Konstituierung des Welt- und Selbstverhältnisses der Menschen durch Politik, auf Heideggers »Verfallenheit an das Man« mit dem *amor mundi* – der Liebe zur Welt – der *Vita activa* antworten. Heideggers Begriff vom Selbst bildet für sie den Gegenbegriff zum Menschen.

Arendt meinte kurz nach Kriegsende in dem an Kant orientierten Begriff der Menschenwürde den »archimedischen Punkt« einer politischen Ethik zu erkennen, dass der Mensch niemals bloß Mittel, sondern höchster Zweck sei. In Kant sah sie nun den »eigentlichen, wenn auch gleichsam heimlichen Urheber der neueren Philosophie, der gleichzeitig bis heute ihr heimlicher König geblieben« (WEX: 14) sei, und bemerkte zu Heidegger:

Wenn nämlich seit Kant das Wesen des Menschen darin bestand, dass jeder einzelne Mensch die Menschheit repräsentiert und es seit der Französischen Revolution und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zum Begriff des Menschen gehörte, dass in jedem Einzelnen die Menschheit geschändet oder gewürdigt werden konnte, so ist der Begriff des Selbst der Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existieren und niemand repräsentieren braucht als sich selbst – seine eigene Nichtigkeit. (WEX: 37)

Drei Jahre später distanzierte sie sich von ihrem Essay, insbesondere von ihren kritischen Ausführungen zu Heidegger²⁷ und verbot seine Wiederauflage. Im Februar 1950 fuhr sie nach Freiburg und traf Heidegger erstmals nach 25 Jahren. Einen Tag später schrieb sie in einem Brief an Heidegger: »Dieser Abend, dieser Morgen sind die Bestätigung eines ganzen Lebens. Eine im Grunde nie erwartete Bestätigung.« Als ihre Nichte Edna Brocke sie damals fragte, warum sie Heidegger besuchte, sagte Arendt: »Es gibt Dinge, die sind stärker als der Mensch.«²⁸ Von nun an unterschied sie Heideggers politische Reden und seine Rektoratstätigkeit von seinem Denken. Für beides sei er verantwortlich, aber nicht für die Folgen seines Denkens.²⁹ So we-

26 Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 1991, S. 417.

27 Antonia Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe, München 2006, S. 267.

28 Edna Brocke, in: Hannah Arendt. Denken und Leidenschaft, <https://www.youtube.com/watch?v=yvVQJ8Gncnk&t=192s>

29 Gleichwohl verschont sie Heidegger nicht mit Kritik. Sie bezeichnet ihn als »letzten Romantiker«, als Lügner mit »ausgesprochen pathologischem Einschlag« und wirft ihm »komplette Verantwortungslosigkeit« vor. Seine Distanzierung von Husserl nach 1933 macht ihn in ih-

nig wie Marx für den Bolschewismus, so wenig sei Heidegger für den Nationalsozialismus verantwortlich. Einen Zusammenhang von Philosophie und Politik bestritt Arendt – das Engagement für den Nationalsozialismus führte sie in ihrer Rede zum 80. Geburtstag Heideggers auf menschliches Versagen und auf eine »déformation professionnelle« zurück – obgleich sie die Unfähigkeit des politischen Urteilens in den Mittelpunkt ihrer Eichmann-Studie stellte und als eine der Hauptursache des Holocaust ausmachte.

Denn die Neigung zum Tyrannischen lässt sich theoretisch bei fast allen großen Denkern nachweisen (Kant ist die große Ausnahme). Bei diesen wenigen sei es letztlich gleichgültig, wohin die Stürme des Jahrhunderts sie verschlagen mögen. Denn der Sturm, der durch das Denken Heideggers zieht – wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus dem Werk Platons entgegenweht –, stammt nicht aus dem Jahrhundert. Er kommt aus dem Uralten und was er hinterlässt, ist ein Vollendetes, das, wie alles Vollendete, heimfällt, zum Uralten.³⁰

4.6 Heidegger: Propagandist des Nationalsozialismus

Im März 1950 schrieb Heidegger an Jaspers: »Lieber Jaspers! Ich bin seit 1933 nicht deshalb nicht mehr in Ihr Haus gekommen, weil dort eine jüdische Frau wohnte, sondern weil ich mich einfach schämte.«³¹ Er gestand, dass er »in die Maschinerie des Amtes (geriet)« und sei, »wenngleich nur für wenige Monate, wie meine Frau sagt, in einen ›Machtrausch‹ geraten.«³² Heideggers Sympathie für den Nationalsozialismus reichte bis in seine Anfänge zurück. Günther Anders und Max Müller, damals Studenten Heideggers, berichteten von Heideggers völkischer Mentalität und seiner Verwurzelung in »Blut und Boden«. Auch Hans-Georg Gadamer datierte Heideggers »offensichtliche Sympathie für den Nazi-Radikalismus«³³ weit vor 1933 (Faye 2009: 50). Karl Löwith erinnert sich 1936 an eine Begegnung mit Heidegger in Rom: »Ich [...] erklärte ihm, [...] dass ich der Meinung sei, dass seine Parteinahme für den Nationalsozialismus im Wesen seiner Philosophie läge. Heidegger stimmte mir ohne Vorbehalt zu.«³⁴ Im Herbst 1945 reichte die Universität Freiburg einen

ren Augen zum »potentiellen Mörder«. Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, München 1993, 09.07.1946.

30 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 258.

31 Ludger Lütkehaus: Briefe 1925–1975, Deutschlandfunk, 19.12.1998, <https://www.deutschlandfunk.de/briefe-1925-1975-und-andere-zeugnisse-100.html>

32 Heidegger an Jaspers, Brief vom 08.04.1950, in: Briefwechsel 1920–1963, S. 200.

33 Emmanuel Faye: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Berlin 2009.

34 Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland, Frankfurt a.M., 1990, S. 57.

Bericht des »Bereinigungsausschusses« ein. Darin hieß es: »Herrn Heidegger reizte die Macht. [...] Was ihn anzog, war die Aussicht, einen starken Einfluss auszuüben.«³⁵ Zu einer Kritik am Nationalsozialismus kam es nicht. Seine Verbindungen zur NSDAP brach er niemals ab. Bis zum Ende des Krieges blieb er Parteimitglied und zahlte stets seine Beiträge. Seit der Veröffentlichung seiner Äußerungen in den Denktagebüchern *Schwarze Hefte* im Jahr 2014 besteht Einigkeit unter den For-scher:innen, dass Heidegger Antisemit war. Im Jahr 1941 schreibt er, dass die »Ju-denfrage«, keine »rassische«, sondern eine »metaphysische«³⁶ Frage sei. Die Radikalität dieses ontologischen Rassismus zeigt, dass Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus kein Irrtum war, sondern Ergebnis seines Denkens. Günter Fi-gal, Nachfolger von Husserl und Heidegger in Freiburg und Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft, trat nach der Lektüre der Hefte zurück; die antisemitischen Passagen hätten ihn »schockiert« und »umgewendet«. »Die Verstrickung Heideggers in den Nationalsozialismus« sei »viel größer, als wir bisher wissen konnten«³⁷. Der deutsche Philosoph und Gründer des Martin-Heidegger-Instituts Peter Trawny zeigt, dass Heideggers Antisemitismus nicht nur sein Privatleben prägte, sondern auch seine Philosophie.³⁸ Er nehme »ganz banale Vorurteile gegen Juden auf und transformiere diese in einen philosophischen Kontext«³⁹. Noch heute gilt *Sein und Zeit* bei der antide-mokratischen Rechten als Inbegriff einer völkischen Philo-sophie.⁴⁰ Dass Heideggers Verstrickung mit der Intellektualität, mit seinem Beruf, zusammenhing, wie Arendt noch Anfang der 1960er-Jahre⁴¹ meinte, ist wenig über-zeugend. Der »Fall Heidegger« scheint uns erneut die Verführbarkeit eines Intellek-

35 Bericht über das Ergebnis der Verhandlungen im Bereinigungsausschuss vom 11. und 13.XII.45, Freiburg, den 19.12.1945, UAF B 34/31-2, S. 13f. Zit. nach A. Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger, S. 174.

36 Heidegger, Martin: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2014, Martin Heidegger Gesamtausgabe 96, S. 243.

37 Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten, SWR2, 16.01.2015, <https://www.presseportal.de/pm/7169/2927823>

38 Gleichwohl, so Jürgen Habermas, werde »Heidegger einer der größten Philosophen des 20. Jahrhunderts bleiben«. Er habe »einen so eminenten Stellenwert im philosophischen Denken« des 20. Jahrhunderts, dass »zwischen Werk und Person« kein »kurz schlüssiger Zu-sammenhang hergestellt« (Farías 1987: 34) werden sollte. Jürgen Habermas: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: V. Farías: Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 14.

39 Peter Trawny: »Schwarze Hefte« sorgen für Trubel, Westdeutsche Zeitung, 25.04.2014, https://www.wz.de/nrw/wuppertal/kultur/schwarze-hefte-sorgen-fuer-trubel_aid-29589443

40 Der Wiener Martin Sellner und der Bundesbürger Walter Spatz publizierten in Kubitscheks Antaios-Verlag ein Gespräch über Martin Heidegger, in dem sie seine Relevanz für die Neue Rechte ausloteten. Vgl. Micha Brumlik: Martin Heidegger. Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft, in: Das alte Denken der neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Re-volte, Berlin 2019.

41 E. Faye: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Klappentext.

tuellen⁴² durch die Macht zu demonstrieren. Und: »Der politische Sündenfall Heideggers ist zugleich Liebesverrat – der Verrat an der Liebe zu einer Jüdin.«⁴³

42 Es empfiehlt sich, Czesław Miłoszs Totalitarismus-Kritik »Verführtes Denken« (1953) zu lesen.

43 Ludger Lütkehaus: Briefe 1925–1975, Deutschlandfunk, 19.12.1998, <https://www.deutschlandfunk.de/briefe-1925-1975-und-andere-zeugnisse-100.html>

