

Arendt und Heidegger – Konvergenz in der „Welt“

Janita Hämäläinen, Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft und Women's Studies an der Universität Helsinki, lebt als freie Übersetzerin in Berlin.

Ich habe im März 1999 in Berlin einen Vortrag gehalten, in dem ich mich entgegen vieler Vorurteile für eine gemeinsame Basis oder das *Gemeinsame* in dem Denken von Arendt und Heidegger stark gemacht habe. In der hier vorliegenden Kurzfassung des Vortrags werde ich einige Aspekte dieser Gemeinsamkeit diskutieren, darüberhinaus aber auch auf Punkte eingehen, die in der Diskussion über Arendt-Heidegger eine Rolle spielen.

Vorweg: Eine Diskussion, die als Thema Arendt und Heidegger hat, ist meist zutiefst leidenschaftlich und polarisierend, sie fällt leicht in eine rigide Entweder-Oder-Positionierung. Die Gründe dafür liegen auf der Hand; schließlich haben wir es mit einem *Paar* zu tun, dessen Schicksal für die tiefe Zerrissenheit des 20. Jahrhunderts exemplarisch ist. Darauf weist nicht zuletzt das gängige Bild von der kosmopolitisch angehauchten jüdischen, politisch aktiven Theoretikerin auf der einen und dem mystisch inklinierten, hermetischen Seinsphilosophen mit Naziverwicklungen auf der anderen Seite hin. Was könnte weiter auseinanderliegen? Der allgegenwärtige brisante politische Hintergrund – man könnte es auch den Vordergrund, die Folie, nennen – macht eine Untersuchung der Konvergenz dieser beiden Denker schwierig, ebenso wie eine unvoreingenommene Diskussion darüber. Wie bei jeder philosophischen Angelegenheit wäre es aber auch hier wünschenswert, ärgerliche Einseitigkeiten, psychologisierende Kurzschlüsse und Textblindheit zu vermeiden. Ich will versuchen, einen Schritt in diese Richtung zu gehen.

Zur aktuellen Debatte: Innerhalb der Diskussion über das Verhältnis Arendt-Heidegger

bestehen einige Meinungen, die – egal aus welcher Perspektive sie entwickelt werden –, alle Diskussionsteilnehmer zu teilen scheinen. Es steht anscheinend außer Frage, dass Arendt *irgendwie* von Heideggers Denken geprägt worden ist. Dieses könnte man nicht leugnen, schließlich war sie seine Schülerin und – wie noch oft hinzugefügt wird – seine Geliebte. Innerhalb dieser Einhelligkeit sind jedoch die perspektivischen Differenzen und die Frage nach dem Inwieweit und Inwiefern solcher Prägung groß und führen zu ganz verschiedenen Einsichten. Im Moment lassen sich zwei klare Positionen erkennen, die sich kurioserweise – oder, wenn es um Heidegger geht, üblicherweise – mittels einer kulturellen und geopolitischen Demarkationslinie festlegen lassen:¹ Es gibt erstens die deutsch-angelsächsische Richtung, die von einer reinen Opposition und Abkehr von Arendt gegenüber Heidegger ausgeht. Innerhalb dieses Lagers kann man, mit Ernst Vollrath, von einer „diametralen Entgegengesetztheit“ und einer „Grundverschiedenheit des Typus des Denkens“ sprechen. Dieselbe Position wird auch in vorsichtigeren Wendungen ausgedrückt, zum Beispiel von der durch Habermas und die Frankfurter Schule geprägten Philosophin Sheyla Benhabib.² Zweitens haben wir die französisch-italienische Perspektive, die die theoretischen Spuren, die Heideggers Denken bei Arendt hinterlassen haben, deutlich akzentuiert und deren zentrale Bedeutung in keiner Hinsicht leugnet. Hier finden sich auch unterschiedliche Standpunkte, aber diese Unterschiede werden anders pointiert. Arendt habe in ihrem Denken Heidegger mit eigenen Mitteln überwunden, ähnlich etwa der heutigen Position Derridas: Arendt radikalisiere die Heideggersche Dekonstruktion der abendländischen Meta-

1 Vgl. die Aussage von Simona Forti: „Scontate le ovvie eccezioni, si può sostenere che la letteratura critica francese ed italiana sia più propensa di quella tedesca e di quella di ambito anglosassone a rintracciare nella filosofia di Martin Heidegger l'antecedente teorico più influente della riflessione arendtiana.“ in: *Vita Delle Mente e Tempo Della Polis*, Milano 1996, S. 43n.

2 E. Vollrath, *Hannah Arendt und Martin Heidegger*, in: Siefert/Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1988, S. 359f.; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London 1996 (dt. Berlin 1998).

physik – hier spezifisch: der Artikulation der Distinktion zwischen *praxis* und *poiesis* –, für ihre Zwecke, bringe die heideggersche *Sache* also weiter, als er sie gebracht hat, so die These Taminiaux oder etwa Bernasconis.³

Zu diesen zwei recht klaren Positionen kann man noch eine vagere dritte hinzufügen. Man könnte sagen, dass sie sich von der zweiten Perspektive ausgehend gebildet hat und versucht, differenzierter aus der Oppositions-Sackgasse der ersten beiden Positionen herauszukommen. Dana Villa zum Beispiel hat einen solchen Versuch gemacht, indem er einige gemeinsame Grundtendenzen (Freiheitsproblematik, Strategie der De(kon)struktion, Kritik der Moderne) thematisiert und detailliert ausarbeitet.⁴ Der Wunsch, sich mit den Konvergenzen beider Denker zu beschäftigen, wird auch anderswo ausgesprochen.⁵ Vor diesem Hintergrund stelle ich einige Thesen zur Diskussion.

Erstens geht es mir darum, eine gemeinsame Basis im Begriff *Welt* herauszuarbeiten. Wie auch immer das Verhältnis Arendt-Heidegger bestimmt wird – ob als entschiedene Abkehr oder fundamentale Übereinstimmung –, unbestritten ist, dass die heideggersche Figur des In-der-Welt-Seins bei Arendt zentral ist. Eine geläufige Vermutung ist, dass Arendt Heideggers Existenzial des Daseins, wie er es in *Sein und Zeit* formuliert hat, politisch umdeutet. Ich möchte dazu einige Fragen in den Raum stellen: Was für eine Umkehrung ist hier gemeint? Müßte die unexplizierte Gemeinsamkeit nicht erst deutlicher herausgearbeitet werden, damit Arendts politische Theorie in ihrer Fülle der Möglichkeiten besser verstanden werden könnte, und zwar indem ihr Vorhaben nicht bloß auf eine starre Oppositionshaltung reduziert wird? Indem ihre tatsächliche Ambivalenz gegenüber dem Denker Heidegger auch in ihrem positiven Gehalt untersucht wird? Und indem Heidegger zur gleichen Zeit aus der klischeehaften und vereinfachenden Ecke herausgenommen wird, in die er in solchen Entgegensetzungen oft allzu schnell verschwindet? Mit einer solchen Fragestellung möchte ich nicht insinuiieren, dass jegliche Differenz zwischen dem *Philosophen* und der *Nicht-Philosophin* durch eine genaue – und Arendt war sicherlich eine recht genaue Leserin Heideggers – Untersuchung von Heideggers Texten verschwinden würde, oder dass Heidegger gar schon etwas von der politischen Theorie Arendts vorweggenommen hätte. Dies ist nicht der Fall.

Mir geht es hier vor allem darum, einige bisher wenig beachtete Perspektiven aufzuzeigen, welche eine Konvergenz dieser beiden Denker aufweisen. Der Begriff *Welt* zieht sich durch das gesamte Werk Hannah Arendts, er ist von zentraler Bedeutung, ohne ihn wäre eine Arendtsche *Philosophie* gar nicht zu denken. Die strukturelle Funktion des Begriffs ist nur durch einen fortwährenden Dialog mit Heideggers eigenen Überlegungen verständlich. Dabei möchte ich ausdrücklich den funktionalen Charakter des Begriffs bei Heidegger betonen, um denen zu widersprechen, die die mangelnde *Substanz* der heideggerschen *Welt*, ihre *Leere* und ihr *gerippenhaftes*

3 J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*, Paris 1992; R. Bernasconi, *The Fate of the Distinction between praxis and poiesis*, in: *Heidegger Studies* 2, 1986.

4 D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996.

5 So z.B. bei S. Forti, *Vita Delle Mente E tempo Della Polis*, Milano 1996.

abstract Arendt and Heidegger – Convergence in the “World”

My aim here is to examine a possible convergence in the thinking of Hannah Arendt and Martin Heidegger. In contrast to a widely accepted and established *situation of opposites*, i.e. the view of a fundamental divergence between their thinking, I want to search for common ground, and will do this through the concept of world and Being-in-the-world as an exemplification of the opaque notion that I find guided both Arendt's and Heidegger's thinking: the between. My reading of Heidegger with its emphasis on the early philosophy of *Uneigentlichkeit* can be said to be inspired by Arendt, and it indeed tries to follow up a cryptic remark made by Arendt in a 1954 essay, but it in no way claims to give an *Arendtian reading* of Heidegger. The question of who influenced whom is of less interest than the breaking of petrified common notions, which tend to put these two thinkers into intellectually separate corners, and only permits them to come together in romantically inclined works of fiction. My interest lies in the parallels and the proximity found in their notions of *being-in* as forms of plurality.

Erscheinen kritisieren und damit als zentralen Begriff abtun. Eine Welt der Fülle, so wie es die Kulturphilosophen beschreiben, ist die heideggersche tatsächlich nicht. Sie ist vielmehr ein Struktur Ganzes, ein Netzwerk.

Zweitens: Betrachtet man *Welt* bei Heidegger als ein strukturiertes Netzwerk, so wird die gängige Oppositionsfigur Pluralität vs. Solipsismus als Trennungslinie zwischen Arendt und Heidegger fragwürdig. Ich begreife Struktur als *Welt der Bezüge*. Die Welt, die sich der phänomenologischen Tätigkeit darbietet, ist von dem traditionellen Begriff der Natur zu unterscheiden. „Es handelt sich also nicht um die vorgängig auswählende Hinstellung einer bestimmten Wirklichkeit, z.B. den *kosmos* der Natur und dessen Bezeichnung als Welt, worin Lebewesen vorkommen, sondern wächst aus dem durch das Verb *leben* angezeigten Phänomen, das sich als unser Leben, das wir leben, in bestimmter Weise zur Anschauung bringen lässt. Mit der phänomenologischen Kategorie *Welt* besprechen wir zugleich, und das ist wichtig, das, was gelebt wird, wovon Leben gehalten ist, woran es sich hält.“ (GA 61, S. 85f) Die Welt, die sich so durch das menschliche Leben zur Anschauung bringen lässt, ist vor allem ein Bezugsganzes, durchflochten von Bezügen zwischen Menschen unter sich, zwischen Menschen und Dingen, und Menschen und Natur. Dieses Ganze existiert lediglich in und aus diesen Bezügen, die wir als Phänomene auffassen. Die Bezüge, die eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung vermeiden oder sogar unterminieren sollen, stehen in verschiedener Weise im Vordergrund. Daher auch das wahre Dickicht einer *Grammatologie der Präpositionen* (Kisiel), durch die Heidegger uns hindurchführt, wenn er den Begriff der Welt durch die phänomenologische Interpretation des Phänomens Leben bestimmen will: „Die intransitiv-verbale Bedeutung *Leben* expliziert sich, konkret vergegenwärtigt, selbst immer als *in* etwas leben, *aus* etwas leben, *für* etwas leben, *mit* etwas leben, *gegen* etwas, *auf* etwas *hin*, leben, *von* etwas leben. Das *etwas*, was seine Beziehungsmannigfaltigkeit zu *Leben* anzeigt in diesen scheinbar nur gelegentlich

aufgerafften und aufgezählten präpositionalen Ausdrücken, fixieren wir mit dem Terminus Welt.“ (GA 61, S. 85)

Der *Reliefcharakter des Lebens* (GA 58), wie er mit dem Begriff Welt umrissen wird, ist nichts anderes als das Ganze – und zwar im Sinne eines fortwährend Entstehendem – der präpositional ausgedrückten Bezüge. Das Wort Relief benutzt Heidegger, um damit plastisch vor Augen zu führen, um was es ihm geht; er zitiert Stefan Georges Gedichtband, den *Teppich des Lebens*, um den Charakter des Erfahrenen als des Gemischten, des Vielerlei und des Gesprenkelten zu verdeutlichen (GA 58, S. 69). Für einen *Solipsisten* ein recht erstaunliches Interesse an Mannigfaltigkeit, mehr erinnert sie an das *Gewebe* der Bezugssysteme, wie sie Arendt in *Vita activa* beschreibt (VA, S. 225f).⁶

Drittens möchte ich an das Vorherige anknüpfend eine Vermutung wagen, die eine von Arendt unausgesprochene Heidegger-Deutung betrifft: Vielleicht waren genau diese, oft in Vergessenheit geratenen Elemente von Heideggers Denken ein Grund, weshalb Arendt in einem (erst 1994 veröffentlichten) Essay aus dem Jahr 1954, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, sich letztendlich klar ihren noch 1946 im Essay *What is Existential Philosophy?* vertretenden, Heidegger sehr kritisch betrachtenden Thesen widerspricht. Sie schreibt: „It may be – but I shall only hint at this – that Heidegger’s concept of *world*, which in many respects stands at the center of his philosophy, constitutes a step out of this difficulty“ (Essays, S. 433). Die Schwierigkeit, die hier gemeint ist, ist die traditionelle Weise der Philosophie, sich mit dem *theoretischen Gegenstand Mensch* immer im Singular zu beschäftigen. Die für die Politik notwendige Pluralität – denn ohne sie könnte Politik nicht existieren – wird nicht eigens thematisiert. Dies, behauptet Arendt, liege in der *Natur der Philosophie*. Und in diesem Punkt, meint sie recht überraschenderweise, solle Heidegger Abhilfe schaffen. Zwar sei es nicht ganz einfach, denn „it is almost impossible to render a clear account of Heidegger’s thoughts that

6 Welches beide mit Jaspers teilen, der in seiner dreibändigen Philosophie von 1929 schreibt: „In jeder gegenständlichen Lehre von der Welt muß Vielheit auftreten - diese Vielheiten stehen in Wechselwirkungszusammenhängen zusammen, und nur in dieser wahren, weil ursprünglicher Pluralität ist allein Existenz.“ Karl Jaspers, *Philosophie II* Existenzhellung, München, 1994, S. 430.

may be of political relevance without an elaborate report on his concept of *world*. This is all the more difficult because Heidegger himself has never articulated the implications of his philosophy in this regard (...)“ (*Essays*, S. 433n). Die Definition vom Menschen – d.h. von Leben, Dasein oder *den Sterblichen*, wie es bei Heidegger über die Jahre heißen wird – als In-der-Welt-Sein ist laut Arendt von allergrößter Bedeutung, und mag eine Richtung anzeigen, die die Philosophie aus der Sackgasse des Singulären und der Isolation des Denkers gegenüber der Welt herausführen kann. Denn das Dasein als In-der-Welt-Sein, d.h. der Mensch, befindet sich immer schon in der Welt der Bezüge, in bestimmten Situationen, die er dann natürlich auch mitgestaltet; er wird immer schon in eine Welt geboren, würde Arendt sagen (und damit meint sie die sogenannte *erste Geburt* im Gegensatz zu der *zweiten Geburt*, die durch eine Eigeninitiative des Handelns, des Neuanfangs, gekennzeichnet ist⁷), und dieses Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten geht allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus. Das Erschließen von Welt, in welche und zu welcher ein Dasein gehört, wird durch eine Vertrautheit ermöglicht. „Die phänomenale Ganzheit der Erschlossenheit, aus der her ein faktisch Begegnendes sich in sein Da bedeutet, ist selbst ein eigentümlicher Verweisungszusammenhang. Das Wie solchen verweisenden Bedeutens begegnet im Zuge einer jeweiligen Vertrautheit“ (GA 63, S. 99). Nur auf dem Grunde einer Vertrautheit kann in dem weltlichen Da, das sich jeder erschließt, *Fremdes* oder Nichtvertrautes vorkommen. Als Begegnendes ist dieses jedoch vorrangig, denn Weltbegegnungen sind primär vom Zufälligen bestimmt. Dieses Begegnen nennt Heidegger auch *komparativisch*, das nur auf der Basis von Vertrautheit *anders als, Zumeist-immer-irgendwie-anders* als man dachte, vorhatte usw., ist. Der Verweisungszusammenhang beinhaltet eine Pluralität möglicher *Weltbegegnungen*, und die Möglichkeit derselben weist Kontingenz auf, um dasselbe mit Arendtschen Begriffen auszudrücken. Wichtige Merkmale des In-der-Welt-Seins, die Bezüglichkeit, das Angewiesensein, die bedeutsamen kontingenten Begegnisse und

das jeweilige Erschließen von Welten (von den *Da* eines Daseins), dürften Bereiche sein, die Arendt mit ihrer kryptischen Bemerkung („I shall only hint at this“) im Hinterkopf hatte.

Viertens will ich auf eine Arendtsche Umschreibung der oben genannten Figur aufmerksam machen, die innerhalb der heutigen Diskussion gerne als Abgrenzungsbeweis benutzt wird, ohne jedoch eingehend erörtert zu werden. In *Vom Leben des Geistes* befindet sich gleich am Anfang, auf den ersten Seiten des Kapitels Erscheinung, die Stelle, in der Arendt diese Umschreibung durchführt: „die Lebewesen sind nicht bloß in der Welt, sie sind von dieser Welt“. Die letzten Wörter sind im Original durch Kursivschreibung betont. Auf der übernächsten Seite taucht der Satz erneut auf: „...doch wir sind von dieser Welt und nicht bloß in dieser Welt“ –/wobei sie nun den ganzen Satz kursiv setzt. Diese Bemerkung wird in Kommentaren immer wieder hervorgehoben, vor allem von Jacques Taminiaux, zu dessen Leistungen grundlegende und detaillierte Untersuchungen zu dem Verhältnis Arendt - Heidegger gehören.⁸ Die wenigen erklärenden Sätze, die dieser emphatischen Wiedergabe beigelegt werden, geben die Gegensätze wieder, mit denen Taminiaux Lesart operiert, welche außer den Oppositionspaaren *praxis - poiesis* und *bios politikos - bios theoretikos* auch das von *Singularität - Pluralität* beinhaltet.

Um eine reduktive Lesart zu vermeiden, versuche ich, den Grund für Arendts Wortwahl nicht direkt bei Heidegger zu situieren, sondern in einem theologischen Kontext, der insbesondere in den existenzial-ontologischen Paulus-Auslegungen ihrer Studienzeit zutage kommt. Die Hervorhebung der Innerlichkeit, der Inwendigkeit, der Kontemplation und Reaktion auf Gnade kommen in den bekannten *IN-Formulierungen* des Paulus hervor. „Wenn man zu Paulus übergeht, so verlagert sich der Schwerpunkt völlig vom Tun zum Glauben, vom äußeren Menschen, der in einer Welt der Erscheinungen lebt (...) auf eine Innerlichkeit, die sich definitionsgemäß nie eindeutig zeigt und nur von einem Gott

7 Vgl. Jaspers, der mit Arendt gemeinsam die Notwendigkeit, sich in der Welt zu verwirklichen, betont (Phil. I, S. 65). Seine *Weltanalyse* basiert jedoch nicht auf dem Verflechtungsmuster, das Arendt und Heidegger teilen. Jaspers spricht von der Welt als zum einen subjektivem Dasein und zum anderen als objektiver Wirklichkeit. Die verschiedenen subjektiven Welten werden in das Allgemeine mit einbezogen, oder besser: Das Allgemeine erwächst aus diesen heraus, der subjektive bzw. objektive Charakter der beiden wird jedoch beibehalten.

8 Siehe J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, 1992, S. 161; J. Taminiaux, *Heidegger and Praxis*, in: Rockmore & Margolis (ed.), *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, 1992, S. 188; zusätzlicher Appendix in: J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, 1997, S. 201; aber auch als unerklärte Übernahme bei D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996, S. 119.

geprüft werden kann, der ebenfalls nie eindeutig erscheint“, schreibt Arendt (*LdG*, S. 302). Es scheint mir keine zu waghalsige Vermutung, dass Arendt sich in ihrer Umschreibung des In-der-Welt-Seins, welche als Von-der-Welt-Sein ja keine positive Definition bekommt, eine gewisse Distanz zu genau diesen Konnotationen verschaffen wollte, und dass es sich hierbei nicht so sehr um eine explizite Opposition zu Heidegger handelte. Mag sein, dass auch Heidegger ihrer Meinung nach zu sehr von der paulinischen Formel geprägt ist – er jedenfalls geht in seiner Phänomenologie des religiösen Lebens (in der Vorlesung Einleitung in die Phänomenologie der Religion beschäftigt er sich vor allem mit Paulus) nicht explizit auf diese Formel ein, sondern untersucht vor allem die Parusie und verwendet Paulus als Beispiel einer exemplarischen Situiertheit des faktischen Lebens. An anderer Stelle wird das *in* sogar als verkürzte Rede für ein Vielfaches an Präpositionen – *in*, *aus* und *von* – die den Bezugscharakter bilden, bezeichnet (GA 61, S. 93).

9 Zwei aktuelle, aus vollkommen verschiedenen Perspektiven und Traditionen stammende Versuche einer solchen sind zu erwähnen: Jean-Luc Nancy's *Etre singulier pluriel* (Paris, 1996) macht den Versuch, *Sein und Zeit* neu über eine Ko-Existenzanalyse „archi-ethisch“ umzuschreiben, indem er die *Mitseinsfrage* gleichursprünglich mit der *Seinsfrage* behandelt; Frederick A. Olafson versucht wiederum in *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein* (Cambridge, 1998) eine transzendental-pragmatisch inspirierte Interpretation, welche die „Subjekt-Subjekt“-Beziehung als ethisches Fundament aufweist.

10 Vgl. D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, 1996, S. 130ff.

Fünftens knüpfe ich noch einmal an die in der dritten These thematisierten unausgesprochenen und weiterführenden Denkansätze Arendts an, in denen sie sich auf die gesamte Struktur der Existenzialien, das Dreiergespann von Verstehen, Befindlichkeit und Rede, genauso wie auf die der Gleichursprünglichkeit von In-der-Welt-Sein und Mit-Sein bezieht. Der Bereich, der für beide, Arendt und Heidegger, zentral ist, ist opak genug – es ist das sogenannte *Zwischen*. Arendt, die ja wie Heidegger vor 1925 von Mitwelt spricht, definiert es als den Zwischenraum, der uns aneinander bindet und gleichzeitig trennt, der also die Bezüge herstellt, in und durch die wir leben. Der Zwischenraum lässt sich schwer darstellen, er ist *ungreifbar* und weltlich zugleich (VA, S. 224f). Das *Zwischen* ist es, *in* und *von* dem der Mensch ist. Heidegger nennt es Dasein: Wenn man von Welt und Subjekt sprechen würde, wäre das Sein des Daseins das Sein des *Zwischen* Subjekt und Welt. Streng genommen darf das Dasein aber auch nicht als *Zwischen* gefasst werden, da die Rede von einem *Zwischen* Subjekt und Welt immer schon als zwei gegebene Seiende voraussetzt,

zwischen denen eine Relation bestehen soll. Das In-Sein ist jedoch kein *Zwischen* von realen Seienden, sondern das Sein des Daseins selbst, zu dem eine Welt jeweils mitgehört (vgl. GA 20, S. 347f.). Das *Zwischen* oder die Klärung desselben bringt uns in einen Zirkel, aus dem wir nur mittels einer Explikation anderer Phänomene herauskommen: Die Klärung des In-Seins als solchen verläuft, wie wir von *Sein und Zeit* kennen, über eine Analyse der *Existenzialien* Verstehen, Befindlichkeit und Rede. Diese drei miteinander verbundenen Phänomene sind – das soll noch einmal hervorgehoben werden – weltlich verankert und nicht in der Innerlichkeit eines Subjekts verwurzelt. Die Formen des Offen-seins (gegenüber der Welt), der Ko-Existenz, der Fürsorge, des Umwillen Anderer-sein, des Miteinanders als Aufgehen in der besorgten Welt muten nach ethischen Grundkonzeptionen an. Obwohl Heidegger es nicht direkt beabsichtigt „irgendwelche moralischen Anwendungen oder dergleichen von dem Gesagten zu machen“ (GA 20, S. 389), bieten diese Ansätze einen fruchtbaren Boden für (Re-)Konstruktionen einer Ethik mit und über Heidegger hinaus.⁹ Heidegger „besser zu verstehen als er es selbst tat“, ist zwar nie ein Vorhaben von Arendt gewesen, jedoch tragen ihre Bemerkungen und Hinweise dazu bei, auch neue Akzente in seiner Philosophie aufzuspüren und diese weiterzudenken.

Meiner jetzigen Lesart könnte vorgeworfen werden, dass sie ein Großteil von Heideggers bekanntesten frühen Thesen – die für alle *existenziellen* Interpretationen wesentlich sind: das Man, die Angst, das Sein zum Tode, etc. – einfach ignoriert. In bestimmter Hinsicht ist das richtig. Um einige Perspektiven hervorzuheben, vernachlässige ich andere, genauer: die Thematik des zweiten Abschnittes von *Sein und Zeit*. Dieser zweite Abschnitt des Werks ist der der sogenannten *Eigentlichkeit* (das jeweilige Dasein schöpft sein Seinkönnen aus sich selbst, existiert in seinen eigenen Möglichkeiten), der erste ist der Uneigentlichkeit (die Möglichkeiten des jeweiligen Seinkönnens werden durch die Mitwelt gegeben) gewidmet. Es ist gewissermaßen diese Distinktion, nur anders ausgedrückt mit dem

aristotelischen Begriffspaar *praxis* und *poiesis*, die auch Arendts politische Theorie strukturiert, wobei sie – wie wir wissen – immer die Seite der *Uneigentlichkeit* als nicht hintergehbare Ebene betont.¹⁰ Die frühen Vorlesungen der Freiburger und Marburger Zeit, die ich hier vorwiegend als Ausgangspunkt benutzte, geben jedoch diesen Schwerpunkt deutlich wieder: Sogar die als *Sein und Zeit*-Entwurf geltende (Kisiel) Vorlesung des Sommersemesters 1925 nimmt die *Eigentlichkeits*-Thematik nur auf den letzten vierzig von vierhundertvierzig Seiten auf; bei anderen Vorlesungen wird sie verhältnismäßig noch weniger oder gar nicht erwähnt. Für die Figur des In-seins, die ja gewissermaßen den Hintergrund für die Konvergenz von Arendt und Heidegger in der *Welt* ausmacht, ist der Schwerpunkt klar: Sie ist im *Uneigentlichen* angesiedelt, aber „daher,“ so Heidegger, „für jede Seinsart des Daseins konstitutiv – auch für eigentliches!“ (GA 20, S. 408). Das will heißen: Das In-Sein als In-der-Welt-Sein und Mitsein ist keine nebensächliche Angelegenheit einer ansonsten solipsistischen, hochabstrakten Philosophie, sondern macht tatsächlich den Kernstück einer Philosophie der Bezüge aus.

So viel Arendt auch an Heideggers Denken kritisch und polemisch auszusetzen hatte, so finden wir bei ihr meines Erachtens ein gewisses Gespür für genau dieses Kernstück. Es ist schade, dass Arendt dieses Gespür unexpliziert ließ und ihren eigenen Hinweis von 1954 nicht weiter verfolgt hat. Dagegen nimmt sie in *Vom Leben des Geistes* Schlüsselbegriffe aus *Sein und Zeit* auf, die eher noch in den zweiten Abschnitt des Werkes gehören, in einen Bereich, den sie recht leicht von sich weisen kann. Anstatt das *weitere Schicksal* von den Begriffen *Sorge*, *Tod*, und *Selbst* nachzugehen, oder eine recht erstaunliche „völlig neue und unerwartete Sicht des gesamten Seinsproblems“ im Anaximanderaufsatz zu entdecken (LdG, S. 409, 415), wäre es für ein tieferes Verständnis auch ihres eigenen Denkens viel interessanter gewesen, wäre sie Begriffen nachgegangen, von denen sie selbst Gebrauch machte und welche die *Grundbezüglichkeit* zum heideggerschen Denken reflektieren.

pauvre Hannah!

de: Catherine Clément, Martin et Hannah, Paris 1999.

»Martin, écoute, dit-elle. Il y a longtemps que je ne t'ai plus tutoyé. Nous n'avons jamais été en tête à tête depuis ... notre dernière nuit. Je ne sais pas, si nous nous reverrons. Si tu m'entends, lève un doigt, je t'en prie.

...

Les mains tavelées se crispèrent sur la couverture.

– C'est peut-être notre dernière fois! cria-t-elle. Il faut que tu le saches, je n'ai jamais cessé de t'aimer! Entends-tu, Martin? Jamais depuis 1924 à Marbourg ... Hannah serra les poings et attendit.

– Quand tu es devenu nazi, dit-elle, et sa voix baissa aussitôt, je me suis cru guérie de toi. J'ai résisté jusqu'à la fin de la guerre, et voilà! Je te suis revenue et je reviens encore. Il avait bougé. Imperceptiblement, mais il avait bougé.
– Tu es là, chuchota-t-elle. je le sais. Maintenant, il faut que je sache, Martin. As-tu pensé à moi en ce temps-là? était-ce pour m'oublier, dis? La tête du vieil homme retomba vers avant.

...

– J'ai soixante-neuf ans et toi bien davantage, supplia-t-elle, ne me laisse pas seule! Fais un effort ... Je t'ai toujours aidé. Dis-moi que je ne me suis pas trompée. Dis-moi que je reste la seule passion de ta vie, martin! Dis-le!«

...

Cette nuit-là sous le toit de sa propre maison, Martin s'était endormi sur les seins d'Hannah. Vers trois heures du matin il s'était éveillé en se frottant les yeux, geste enfantin. Puis il avait tâté son menton, rugueux des poils blancs de la veille. Il s'était regardé dans la glace et s'était adressé un coup d'oeil malicieux. Le bon tour que Martin et Hannah venaient de jouer à la vie!«