

ÜBER VERSÖHNUNG

Einige gedankliche Auseinandersetzungen mit dem Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Martin Heidegger von 1925 bis 1975 als Versuch, über moralische Verantwortung, ethische Verpflichtung und die Rolle von Intellektuellen in Zeiten politischer Spannung nachzudenken. Den Impuls dazu gab Dora García und ihr schlossen sich Simon Asencio, Rebecka Katz Thor, Nikola Mirković, Anna-Sophie Springer, Mark Thomas, Yuliya Tsutserova, Etienne Turpin und Adriano Wilfert Jensen an.

ÜBER VERSÖHNUNG

ON RECONCILIATION/ÜBERVERSÖHNUNG
edited by Dora García

Managing Editor
Anna-Sophie Springer

Associate Editor
Etienne Turpin

Copy Editor
Jeffrey Malecki

Translators
Herwig Engelmann (EN>DE: Asencio,
García, Katz Thor, Springer, Thomas, Tsutserova,
Turpin, Wilfert Jensen)
Kevin Kennedy (DE>EN: Mirković)

Editorial Assistants
Andreas Döpke
Louis Steven

Designer
Katharina Tauer

Printing and Binding
Tallinna Raamatutrükikoja OÜ,
Tallinn, Estonia

© each author, artist, designer,
translator, and the co-publishers.

The letters reproduced in this publication
were published in: Hannah Arendt and
Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere
Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz.
© Vittorio Klostermann, Frankfurt 1998.
4th edition 2013.

The facsimile reproductions of the letters
were provided by the German Literature
Archive Marbach.

The English translations of the letters were
reprinted with the kind permission of the
translator Andrew Shields.
© A. Shields

Published by
K. Verlag
Herzbergstr. 40–43
D-10365 Berlin
info@k-verlag.org
k-verlag.org

K.

Co-published by
The Academy of Fine Art Oslo/
Oslo National Academy of the Arts
Fossveien 24
0551 Oslo, Norway
khio.no

Gallery for Contemporary Art
E-WERK Freiburg
Eschholzstrasse 77
79106 Freiburg, Germany
ewerk-freiburg.de

*Limited open access version
available at*
brage.bibsys.no/xmlui
/handle/11250/160070

ISBN 978-3-9818635-2-9

This publication is published following
the exhibition *Performing Grounds: Performance
as Situation, Installation, and Sculptural
Intervention*, curated by Heidi Brunnschweiler
at the Gallery for Contemporary Art, E-WERK,
Freiburg, between 10 September and
2 October 2016; it is launched on the occasion
of the exhibition *Dora García: Second Time
Around* at the Museo Reina Sofía, Madrid,
on 28 June 2018.

It was made possible with the kind
support of the Oslo National Academy of the Arts.

KUNSTHØGSKOLEN I OSLO
OSLO NATIONAL ACADEMY OF THE ARTS

ÜBERVERSÖHNUNG

Einige gedankliche Auseinandersetzungen mit dem
Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Martin
Heidegger von 1925 bis 1975 als Versuch, über moralische
Verantwortung, ethische Verpflichtung und die Rolle
von Intellektuellen in Zeiten politischer Spannung
nachzudenken. Den Impuls dazu gab Dora García und
ihr schlossen sich Simon Asencio, Rebecka Katz Thor,
Nikola Mirković, Anna-Sophie Springer, Mark Thomas,
Yuliya Tsutserova, Etienne Turpin und Adriano Wilfert
Jensen an.

K. Verlag
2018

INHALT

- 7 Über Versöhnung
DORA GARCIA
- 13 Einleitung der Verleger
ANNA-SOPHIE SPRINGER UND ETIENNE TURPIN
- 29 Über die Versöhnung in Aktion:
Über Ursprung, Möglichkeit und Notwendigkeit einer
öffentlichen Lesung des Briefwechsels zwischen
Hannah Arendt und Martin Heidegger
DORA GARCIA, SIMON ASECIO UND ADRIANO WILFERT JENSEN
- 41 Heidegger und die Autorität des Philosophen
MARK J. THOMAS
- 59 Die Leidenschaft des Seyns und Denkens:
Mit Heidegger unterwegs zu einer Möglichkeit der Versöhnung
YULIYA A. TSUTSEROVA
- 71 Grenzen der Versöhnbarkeit:
Arendt, Eichmann und Heidegger
REBECCA KATZ THOR
- 85 Was heißt es, eine Welt zu teilen?
NIKOLA MIRKOVIC
- 103 Hannah Arendt und Martin Heidegger
Briefe 1925 bis 1975
Ausgewählte Abschriften
- 123 Hannah Arendt und Martin Heidegger
Briefe 1925 bis 1975
Ausgewählte Handschriftenreproduktionen

In Zeiten wie diesen, in dieser großen Zeit.¹

In Zeiten wie diesen, da anscheinend ein großer Paradigmenwechsel bevorsteht; in dieser Zeit, da der Faschismus aufmarschiert, um ungehindert und in zügellosen Kapitalismus gekleidet die wenigen vor den vielen zu beschützen; in dieser paradoxen Zeit, da die Medien, wie heuchlerisch auch immer, plötzlich auf die lange unerhörten Stimmen der Frauen achten; in diesen Zeiten, die anscheinend endlich dem Patriarchat spürbar einheizen: In Zeiten wie diesen bekleidet ein erklärter Frauenbelästiger und wandelnder Inbegriff des Patriarchats das mächtigste politische Amt der Welt, während der Feminismus auf dem Kamm seiner vierten Welle scheinbar triumphiert. In solchen Zeiten, in dieser großen Zeit, beginnt auch das private Verhalten von Künstlerinnen, Künstlern und Intellektuellen, dem bisher nur wenig Interesse entgegengebracht wurde, für die Rezeption künstlerischer oder geistiger Werke wichtiger zu werden. In dieser Zeit lesen wir einmal mehr den Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Martin Heidegger.

Diese Korrespondenz erstreckt sich über eine Zeitspanne von 50 Jahren: von 1925 bis 1975, vom Aufkommen des Faschismus in Europa über

¹ Dieser Satz verweist auf den Aufsatz „In dieser großen Zeit“ (1914) von Karl Kraus. Siehe Karl Kraus, *In dieser großen Zeit: Essays und Aufsätze 1914–1925*, Tredition, Hamburg 2011; online unter gutenberg.spiegel.de/buch/-5673/28.

8 den Zweiten Weltkrieg, die Entnazifizierung, die Gründung des Staates Israel und die Deutsche Teilung bis zum Kalten Krieg, von der Entwicklung der Phänomenologie über den Existenzialismus und Strukturalismus bis zum Aufkommen der Kulturwissenschaften. Als Künstlerin interessiert mich dieser Briefwechsel, weil mir das Verhältnis zwischen Arendt und Heidegger von großer Bedeutung für die heutige Zeit scheint. Kann es uns als Schablone, als Beispiel dienen und dabei helfen, sowohl die Umstände, unter denen diese Briefe geschrieben wurden, als auch unsere heutigen verworrenen Gemengelagen besser zu verstehen?

Gleich nach ihrer ersten Begegnung 1925 begannen die beiden einander zu schreiben. Sie war neunzehn, er fünfunddreißig. Ihr Verhältnis hätte ablaufen können wie hunderte andere Lehrer-Schülerinnen-Liebschaften auch: banal und vorhersehbar. Aber dies waren Hannah Arendt, eine brillante jüdische Studentin, und Martin Heidegger, der als Autor von *Sein und Zeit* schnell wissenschaftlichen Ruhm erlangte. Ihr Verhältnis war alles andere als gewöhnlich. Als sie einander 1950 wieder sahen, hatte Deutschland den Krieg verloren, und nun war Arendt die weltberühmte Autorin, er dagegen, als reueloser Unterstützer des Naziregimes, ein Verfemter. Dennoch sah sie weiter zu ihm auf und lernte in einer Aussprache, die sehr klischeehaft ausfallen hätte können und dies beinahe auch tat, sogar seine Frau kennen.

Nach dieser Wieder-Begegnung verband die beiden dem Anschein nach eine langjährige, stille,

9 auf gegenseitiger Unterstützung und geistigem Austausch beruhende Kameradschaft. Doch so ganz stimmt dieser Eindruck nicht. Heidegger behandelte Arendt nie wirklich auf Augenhöhe, sondern immer nur als Bewunderin und Schülerin. Arendt selbst gab sich keine große Mühe, diesen absurden Anachronismus zu korrigieren. Stattdessen entfaltete sie (zunächst in ihrem Tagebuch) den Begriff der Versöhnung und strebte auf dieser Grundlage nach einer Aussöhnung mit Heidegger. Sie fasste diesen Entschluss sehr plötzlich und schrieb im Brief 48 vom 9. Februar 1950 über das Wiedersehen mit ihm:

Als der Kellner Deinen Namen sagte (ich hatte Dich nicht eigentlich erwartet, hatte ja den Brief nicht bekommen), war es als stünde plötzlich die Zeit stille. Da kam mir blitzartig zu Bewußtsein, was ich vorher nicht mir und nicht Dir und keinem zugestanden hätte, daß mich der Zwang des Impulses, nachdem Friedrich mir die Adresse gegeben hatte, gnädig bewahrt hat, die einzig wirklich unverzeihliche Untreue zu begehen und mein Leben zu verwirken.²

→S. 113

Mit diesem Projekt habe ich ein gemeinsames Lesen und Wiederlesen dieses wunderbaren Briefwechsels in Angriff genommen. Wenn die Geschichte auch fraktal ist, so will ich anhand dieser Briefe doch versuchen zu verstehen, was die Beziehung dieser

² Hannah Arendt und Martin Heidegger, „Brief 48, vom 9. Februar 1950“, in *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. v. Ursula Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, S. 75f.

10 beiden Menschen uns heute zu sagen hat. Zu ihrer Versöhnung kam es ziemlich unvermittelt, wenn auch nicht ohne Hindernisse. Und auch wir, in dieser großen Zeit, die vielleicht gar nicht so anders ist als ihre, müssen uns aussöhnen.

Wir können zwar viele andere Künstler und Intellektuelle aus unserem Bewusstsein streichen, die heutigen moralischen Ansprüchen damals nicht gerecht wurden, weil es uns nicht weh tut, sie zu übergehen – weil das Vergessen ihres Werkes keine Leere hinterlässt und wir zumeist auch ohne sie gut gedeihen. Aber Heidegger können wir nicht übergehen, selbst wenn wir es uns noch so sehr wünschen. Sein Geist ist überall, in jedem Gedankenfaden, an dem wir ziehen. Und wenn wir Heidegger weder vergeben, noch ihn in einem Racheakt auslöschen können, müssen wir uns mit ihm versöhnen.

In dieser großen Zeit, in Zeiten wie diesen, da wir uns selbst so gern rechtschaffen vorkommen, hoffe ich auf die Möglichkeit, in eine Vergangenheit zu schauen, die zur Gegenwart spricht, und in der Versöhnung die ethisch annehmbare Erwiderung auf den Missetäter finden. Denn Versöhnung ist eine Möglichkeit, in einer gemeinsamen Welt der widersprüchlichen und denkbar auch gewalttätigen Haltungen unsere eigene Handlungsfähigkeit und unser politisches Urteilsvermögen zu behalten.

Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man –
vorübergehen –!

— Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*

In den Briefen spiegelt sich das Werk – oder gilt eher das Umgekehrte?

—Martin Heidegger an Hannah Arendt, Brief 98 vom 29. September 1967

Dora García interessiert sich seit langem für Fragen der Legitimität, Marginalität und Radikalität zumeist linken politischen Denkens sowie für dessen kulturelle Artikulation und veränderte Wahrnehmung im Lauf der Zeit. Sie hat sich mit der moralisierenden Hetzjagd auf den amerikanischen Komiker Lenny Bruce in den 1960er Jahren befasst, die sehr gegensätzliche Reaktionen auf die Antipsychiatrie-Bewegung in Italien und Frankreich erforscht, dem schwulen Filmemacher und Performancekünstler Jack Smith und dem Avantgarde-Theatermacher Antonin Artaud Arbeiten gewidmet sowie noch andere, meist männliche Künstler und Schriftsteller wie Julio Cortázar, James Joyce oder Franz Kafka in den Mittelpunkt ihres Schaffens gestellt. Ein durchgängiges Merkmal ihrer Arbeit ist das Lesen und Wiederlesen und gegebenenfalls auch Wiederveröffentlichen der jeweiligen Texte. Manchmal kommt es dabei auch zu einer Wiederauferstehung literarischer Figuren wie des Charles Filch aus Bertolt Brechts *Bettleroper* oder Herman Melvilles *Bartleby*. Indem sie solche Figuren aus ihren Werken, ihrer jeweiligen Kulturepoche und ihrem Land herauslöst, verschafft García ihnen ein zweites Leben in unserer echten, zeitgenössischen Welt. Sie arbeitet mit Schauspielern oder manchmal auch mit Laien, deren dramaturgisch strukturierte Auftritte oder öffentliche Lesungen ausgewählter Texte mit dem ursprünglichen Werk und seiner Inszenierung, aber auch mit unseren Allerweltsbegegnungen Rückkopplungen eingehen. Indem sie ein Ereignis anstößt, das eine Wechselwirkung zwischen Kultur, Geschichte, Partizipation und Verantwortung nach sich zieht, stellt Garcías Arbeit die Frage nach der Trennung von Kunst und Leben; und zumeist ergibt sich aus der Beschäftigung mit dieser Frage, dass schon die bloße Möglichkeit einer solchen Trennung sehr zweifelhaft ist.

Inwiefern begünstigt nun eine Trennung zwischen Kunst und Leben, wie sie uns in der Form des Lesens und Wiederlesens von Texten aus dem geistigen, künstlerischen, literarischen – mithin *kulturellen* – Erbe solcher adoptierter überlebensgroßer Figuren entgegentritt, das Überdenken ebendieser Trennung und all dessen, was aus ihr folgt? García richtet sich mit ihrer Arbeit auf verschiedene Weise in dieser Frage ein und ermutigt Betrachter und Mitwirkende, sie auf dem Weg zu einer anderen Wahrnehmung kulturell konditionierter Vertragsbedingungen der Leben-Kunst-Dualität zu begleiten.

Vor diesem Hintergrund überrascht es vielleicht, dass García das schwierige Erbe Martin Heideggers und dessen rassistische Überzeugungen zu einem Schwerpunkt ihrer Arbeit gemacht hat. Ihr Projekt *On Reconciliation* begann 2016 als Teil der Gruppenausstellung *Performing Grounds: Performance als Situation, Installation und skulpturale Intervention* in der Galerie für Gegenwartskunst des Freiburger E-WERK als Reaktion auf die Debatte, die vom Erscheinen der sogenannten *Schwarzen Hefte* Heideggers im Frühjahr 2014 ausgelöst wurde.¹ Diese Tagebuchnotizen bewiesen unwiderlegbar den Antisemitismus und die nationalsozialistische Gesinnung des Philosophen. Ihre Veröffentlichung stürzte die berühmte philosophische Fakultät der Universität Freiburg, an der Heidegger von 1928 bis 1946 und (nachdem er vom Entnazifizierungskomitee bis zur seiner Emeritierung Lehrverbot erhalten hatte) von 1951 bis 1976 lehrte, in eine gewaltige Identitätskrise. Auch viele Philosophen in der Tradition des kontinentaleuropäischen Denkens waren entsetzt von dem, was sie in den *Schwarzen Heften* lasen.² Was würde nun, da etliche anstößige Textstellen offenbarten, wie weit diese Überzeugungen gingen und wie lange Heidegger an ihnen festhielt, vom Erbe des Philosophen noch bestehen können? War seine Philosophie tatsächlich eine faschistische oder zumindest in Teilen ein Projekt im Geist des Faschismus? Welchen Stellenwert hatten Heideggers rassistische Bekundungen innerhalb seines philosophischen Werks? Und musste man nicht regelrecht Zuflucht zur Unterscheidung zwischen Heideggers Leben und Meinungen einerseits und seiner Philosophie andererseits nehmen, um wenigstens noch den Versuch zu wagen, sein philosophisches Erbe trotz des über die gesamten *Schwarzen Hefte* verteilten Rassismus zu retten?

In diesem Band sucht Dora García nach Anhaltspunkten, wie man mit Heideggers Erbe verfahren könnte, und geht dabei aus von einem ebenso differenzierten wie entschiedenen Vermischen seines Lebens und Werks. Im Mittelpunkt von *Über Versöhnung/On Reconciliation* steht der private Briefwechsel zwischen Heidegger und Hannah Arendt aus den Jahren 1925 bis 1975. Wie heute allgemein bekannt, begann er damit, dass sich Heidegger und seine zwanzig Jahre jüngere Studentin ineinander verliebten. Die spätere Freundschaft oder Kameradschaft im Geist, die bis zu Arendts Tod anhielt, wurde seither ausführlich unter anderem als „Liebe eines Jahrhunderts“ oder „Liebe

1 Die *Schwarzen Hefte* wurden von Peter Tawny herausgegeben und erscheinen im Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt, in folgenden Einzelbänden: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, Gesamtausgabe 94 (2014); *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Gesamtausgabe 95 (2014); *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, Gesamtausgabe 96 (2014); *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Gesamtausgabe 97 (2015); and, *Anmerkungen VI–IX*, Gesamtausgabe 98 (noch nicht erschienen).

2 Vgl. Ingo Farin und Jeff Malpas (Hrsg.), *Reading Heidegger's Black Notebooks, 1931–1941*, MIT Press, Cambridge 2016.

in Deutschland“ geschildert.³ Sämtliche erhaltenen Briefe im Deutschen Literaturarchiv Marbach sind in einem Band erschienen und in viele Sprachen übersetzt. Aus diesem Briefwechsel wählte García einige Beispiele aus, wobei sich die Auswahl aus ihrer eigenen Lektüre und aus den Erörterungen des Gelesenen mit Beteiligten an ihrem Projekt für die Ausstellung *Performing Grounds* am E-WERK ergab. Die Auszüge bieten momenthafte Einblicke in das emotionale und geistige Auf und Ab der Beziehung zwischen Arendt und Heidegger. Sowohl private Erlebnisse, als auch beider philosophische Anliegen, Vorspiegeln und Gedanken kommen darin zum Ausdruck.

Ausgangspunkt für die hier folgenden Erörterungen einiger schwieriger Fragen sind also weniger Heideggers offizielle philosophische Veröffentlichungen, als die uns vorliegenden persönlichen Briefe aus dem Archiv. Und obwohl in erster Linie Briefe von Heidegger an Arendt erhalten sind, legt die Auswahl in diesem Band das Gewicht umgekehrt auf Arendts Stimme, wenn es darum geht, mehr über die Bedeutung der Ethik im geistigen Schaffen, über das Verhältnis zwischen privatem und politischem Urteilsvermögen, das Nachwirken toxischer Männlichkeit im Erbe eines bedeutenden Philosophen des 20. Jahrhunderts und schließlich über das erst kürzlich zutage getretene Ausmaß Heideggers rassistischer Überzeugungen zu erfahren, an denen er noch lange nach dem Ende des 2. Weltkriegs festgehalten hat. Konzeptueller Hintergrund der Arbeit von García ist Arendts Gedanke der *Versöhnung*. Er versteht sich als ein Akt politischen Urteilens, der anders als die Vergeltung oder auch die Vergebung einen Umgang mit Tätern ermöglicht, bei dem das Schaffen und Bewahren einer gemeinsamen Welt immer noch vorgesehen und möglich sind. Nach Garcías Überzeugung hat Arendt den Begriff der Versöhnung nicht nur entwickelt, um die Welt nach den Gräueln des 2. Weltkriegs wieder erträglich zu machen, sondern auch, um ihre bedingungslose, in der Jugendliebe begründete Loyalität gegenüber Heidegger und die lebenslange Hingabe an sein philosophisches Werk zu rationalisieren.⁴ Versöhnung findet also irgendwo zwischen der privaten und der politischen Sphäre statt. Heidegger war bekennender, aktiver Nationalsozialist bis zum Ende des Krieges und ist zugleich bis heute einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts; Arendt war eine deutsche Jüdin, die vor dem Holocaust aus Europa floh und

3 Vgl. Ludger Lütkehaus, *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Eine Liebe in Deutschland*, Basiliken-Presse, Marburg 1999; Tatjana Noemi Trömmel, *Wille und Passion: Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Suhrkamp, Berlin 2013; Daniel Maier-Katkin, *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness*, W. W. Norton & Company, New York 2010.

4 Hannah Arendt an Erwin Loewenson, 23. Januar 1928, Deutsches Literaturarchiv Marbach. A: Arendt 76.956/2: Ob ich zur Freundschaft fähig bin, weiß ich nicht. [...] Aber fähig bin ich dessen, was Rahel Varnhagen einmal die ‚suchende Treue‘ nannte.“ Zitiert in Tatjana Noemi Trömmel, *Wille und Passion*, S. 26, Anm. 37.

im amerikanischen Exil zu einer berühmten politischen Denkerin und Historikerin wurde.⁵

Das Buch *Über Versöhnung/On Reconciliation* ist zweisprachig, und seine Beiträge gruppieren sich rund um die Handschriftenreproduktionen von neun Briefen Arendts und Heideggers, die mit Genehmigung der Erben beider Autoren sowie des Verlags Vittorio Klostermann und des Deutschen Literaturarchivs in Marbach abgedruckt sind. Dieser Mittelteil des Bandes ist beidseitig mit Abschriften der Briefe auf Deutsch beziehungsweise in englischer Übersetzung umrahmt. Die Briefe bilden das eigentliche Quellenmaterial, das in den Beiträgen und Aufsätzen der Mitwirkenden interpretiert, zitiert und diskutiert wird. García war von Anfang an daran gelegen, sich mit diesen Briefen eher aus „menschlicher“ als aus wissenschaftlicher Sicht auseinanderzusetzen. Das äußert sich schon im ersten Text dieses Bandes: der überarbeiteten Mitschrift einer Unterhaltung zwischen García und ihren beiden Mitwirkenden Simon Asencio und Adriano Wilfert Jensen, in der es um Erfahrungen und Eindrücke beim Lesen sowohl während der privaten Vorbereitung, als auch in den jeweiligen Rollen und verschiedenen Auftrittssituationen geht. Darauf folgen vier Aufsätze – zunächst einer von Mark J. Thomas, in dem der Autor eingehend erörtert, warum ein Philosoph, der sich einer faschistischen Ideologie verschrieben hat, unausweichlich in einen Widerspruch zu jeder Vorstellung von einem verlässlichen, ernsthaften Lehrer und einer intellektuellen Autorität gerät. Yuliya A. Tsutserova entfaltet im Anschluss daran eine philosophische Meditation über Denken, Sein und Ereignis, wie sie in Heideggers und Arendts Briefen als einzig möglicher Weg zu einem besseren Verständnis ihres außergewöhnlichen Verhältnisses erscheinen. Drittens entkräftet Rebecka Katz Thor Arendts Versöhnung mit Heidegger, indem sie vor dem Hintergrund des Eichmann-Prozesses Anfang der 1960er Jahre den Gedanken der Versöhnung als einen politischen, unlösbar mit Arendts *amor mundi*, der Liebe zur Welt, verbundenen Begriff herauslöst. Schließlich argumentiert Nikola Mirković ausgehend von Arendts Begründung gegenüber Heidegger, warum sie ihm nicht ihr Buch *Vita activa oder Vom tätigen Leben* gewidmet hatte, für eine differenzierte Einstellung Arendts zu Heidegger – nämlich eine Freundschaft in den Grenzen, die von unvereinbaren ethischen und politischen Überzeugungen

5 Zu Heidegger als aktivem Mitglied der NSDAP siehe die Einleitung der Herausgeber von Martin Heidegger, *Nature, State and History, 1933–1934*, hrsg. u. übers. v. Gregory Fried und Richard Polt, Bloomsbury, London 2015, S. 4–6. Fried und Polt nehmen hier ausdrücklich Bezug auf Heideggers Vorlesung „Vom Wesen der Wahrheit“, in der er zu „völliger Vernichtung“ von Deutschlands Feinden in der „innersten Wurzel des Daseins seines Volkes“ aufruft. Zu diesen Aussagen sowie zu Heideggers Bekenntnis zum Nationalsozialismus und zu Hitler siehe auch Peter E. Gordon, „Heidegger in Purgatory“, ebenda, bes. S. 87–9. Zu Reputation und Rezeption Heideggers nach dem Krieg siehe Lutz Hachmeister, *Heideggers Testament: Der Philosoph, der Spiegel und die SS*, Propyläen, Berlin 2014.

gezogen werden. Keiner dieser Texte gibt einfache Antworten, doch sie alle bekräftigen Arendts auch in ihrem Fernsehinterview mit dem Journalisten Günter Gaus artikulierten Anspruch, dass es kein Denken ohne das ihm gemäße eigene Erleben geben kann.⁶

*

Als Verleger des Bandes wollen wir zuvor dennoch erläutern, worin wir die Aktualität dieser Publikation sehen – nämlich zuerst und vor allem darin, dass Heideggers Meinungen und Arendts Umgang mit ihnen einen geradezu unheimlichen Resonanzboden für manche Auseinandersetzungen unserer Zeit bieten. Während der zweijährigen Arbeit an diesem Buch gab es immer wieder Momente, in denen das Tagesgeschehen die Legitimität und Notwendigkeit dieses Projekts bestätigte. Das waren politisch besorgniserregende, wenn nicht im höchsten Maß verstörende Ereignisse, die oft gerade in ihrem unbedingten Anspruch auf eine Politik des privaten Lebens radikal, häufig aber eben auch radikal abstoßend jegliches Empfinden sittlicher Vernunft verletzten. Eine Aufzählung ohne Anspruch auf Vollständigkeit enthielte unter anderem die Wahl des gegenwärtigen amerikanischen Präsidenten und den darauf folgenden triumphalen Aufmarsch des weißen Überlegenheitskomplexes in den USA, den Einzug der Rechtsaußen-Partei AfD in den Deutschen Bundestag, oder auch das brutale Vorgehen der spanischen Bundespolizei gegen die Wähler während der Volksabstimmung über die katalonische Unabhängigkeit. Kann man der außergewöhnlichen Freundschaft zwischen Arendt und Heidegger irgendwelche hilfreichen oder strategischen Hinweise für eine Auseinandersetzung mit einer Welt entnehmen, in der repressive, rechts-extreme und selbst unverhohlenen faschistische Politik allmählich die breite Mitte der Gesellschaften kontaminiert? Was sollen wir in diesen Zeiten einer neuen faschistischen Bedrohung von Arendts nachsichtigem Umgang mit Heidegger halten?⁷

Da diese Briefe zudem die außereheliche Affäre zwischen einer achtzehnjährigen Studentin und einem fünfunddreißigjährigen Universitätsprofessor dokumentieren, aus der erst später eine Jahrzehnte währende Freundschaft zwischen Mann und Frau wurde, spielen in unsere Lektüre des Briefwechsels unweigerlich auch politische Bedenken und Verdachtsmomente der Frauenfeindlichkeit hinein, wie sie zuletzt mit den #MeToo- und TimesUp-Bewegungen aufkamen. In diesem Zusammenhang schreibt Claire Dederer in ihrem kürzlich erschienenen Artikel „What Do We Do With the Art of Monstrous Men“:

6 Hannah Arendt, „Zur Person“, Fernsehinterview mit Günter Gaus, 1964, youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw.

7 Harald Welzer, „Die Rückkehr der Menschenfeindlichkeit“, in Die Zeit, 29. Mai 2018, zeit.de/2018/23/rechtspopulismus-rechtsruck-afd-migration-konsensverschiebung.

Sie haben Scheußliches verbrochen oder gesagt, und sie haben Großes geleistet. Das Scheußliche macht ihr großes Werk kaputt. Wir können es nicht ansehen oder anhören oder lesen, ohne an das Scheußliche zu denken. Wir versinken im Wissen um die Ungeheuerlichkeit des Autors und wenden uns ab, überwältigt von Ekel, oder ... eben auch nicht. Wir sehen weiter hin und unterscheiden den Künstler von der Kunst, oder wir versuchen es. Egal wie: Kaputt ist kaputt. Diese Leute sind geniale Ungeheuer, und ich weiß nicht, wie ich mit ihnen umgehen soll. [...] Sollten wir möglichst den Künstler von der Kunst trennen, den Erzeuger vom Erzeugten? [...] Oder glauben wir, dass Genies eine Sondererlaubnis, einen Generalpass für übles Benehmen haben? [...] Und wie kommt es, dass unsere Antwort je nach Situation mal so, mal anders ausfällt? [...] Oder sind wir ohnehin ganz eingenommen vom Schauspiel unserer eigenen Unschuld?⁸

Soweit es Arendt betraf, war ihr persönliches Verhältnis zu Heidegger ausgesöhnt, aber die von vielen anderen Forschern in etlichen Publikationen erwähnten Machtspiele, der Opportunismus und das Karrieredenken hinterlassen doch einen zwiespältigen Eindruck.⁹

Angsterfüllt ist unsere Zeit nicht zuletzt auch in Bezug auf das Ausstellen von Werken, die einzelne Überlebende traumatischer Gewalt brüskieren oder von bestimmten Opfergruppen in diesem Sinn aufgefasst werden könnten. Aus unterschiedlichen und im Einzelnen oft nicht vergleichbaren Gründen werden heute „schwierige“ Kunstwerke dem öffentlichen Blick entzogen, oder es wird ihre Entfernung und gar Zerstörung gefordert. Beispiele dafür sind das Bild „Open Casket“ von Diana Schutz im Whitney Museum of Modern Art oder das Gemälde „Träumende Thérèse“ von Balthus im New Yorker Metropolitan Museum of Art, die in jener Stadt vor Kurzem für politischen Streit sorgten. Ähnliches gilt für die Debatte rund um Ausstellungen von Werken des britischen Bildhauers und Kinder missbrauchenden Vaters Eric Gill (1882–1940) sowie für die vorübergehende Entfernung des erotischen Gemäldes „Hylas and the Nymphs“ (1896) von John William Waterhouse aus der Manchester Art Gallery als Teil einer Performance von Sonya Boyce. Alle derartigen Auseinandersetzungen deuten darauf hin, dass der Fragwürdigkeit der Trennung von Kunst und Leben überall dort vermehrt Aufmerksamkeit gilt, wo ein Kunstwerk als

⁸ Claire Dederer, „What Do We Do With the Art of Monstrous Men“, *The Paris Review*, 20. November 2017, theparisreview.org/blog/2017/11/20/art-monstrous-men.

⁹ Siehe Ludger Lütkehaus, *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Eine Liebe in Deutschland*; Bernd Neumann, *Hannah Arendt, Georg Blücher: Ein deutsch-jüdisches Gespräch*, Rohwohlt, Berlin 1998; Elisabeth Young-Brühl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1982; dieselbe, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, New Haven 2006.

Produkt von Gewaltverhältnissen aufgefasst wird.¹⁰ Sicher ist es wichtig, dem heute viel größeren Einzugsbereich individueller und kultureller Verantwortung Rechnung zu tragen. In diesen wichtigen Verhandlungen über gesellschaftliche Gerechtigkeit kommt es aber darauf an, weiteres Leid zu verhindern, ohne zugleich die Voraussetzungen für neue Unterdrückung zu schaffen. Wenn Forderungen nach gleich welcher Gerechtigkeit auf eine ohnehin bereits große Vorsicht der Institutionen treffen, was das Ausstellen politisch heikler oder kontroverser Werke betrifft, dann werden insbesondere in Kontexten rechter und autoritär gesinnter Regime meist gerade die Stimmen randständiger Künstler*innen und Kurator*innen zum Schweigen gebracht. Da das Abwägen kultureller und politischer Ansprüche in den Institutionen immer schon im Kontext vorhandener, ungleicher, oft höchst problematischer Matrizen der Macht geschieht, dienen Forderungen nach Zensur von außen schnell als Vorwände für das Abwürgen der eigentlich so dringend benötigten und so häufig ausgegrenzten Stimmen. Das ist umso problematischer, als die politische Rechte gezielt nach Möglichkeiten sucht, sich den Diskurs der sogenannten „politischen Korrektheit“ unter ihrem Banner der rechtschaffenen Empörung anzueignen. Um die Dreistigkeit dieser Aneignung zu ermessen, müssen wir uns nur an Condoleezza Rice erinnern, die als Verteidigungsministerin unter dem amerikanischen Präsidenten George W. Bush den imperialistischen Einmarsch in Afghanistan und im Irak als Militäroperation mit emanzipatorischen, feministischen Zielen gerechtfertigt hat.

Zugleich entsteht der Eindruck, dass sich die Kulturkämpfe des 20. Jahrhunderts wie das Reality-TV über die ganze Welt ausgebreitet haben. Wie in den militärischen Kämpfen sind wir alle gefordert, Stellung zu beziehen, wozu auch gehört, unsere Kultur- und Geistesgenüsse auf das Leben und Verhalten derjenigen abzustellen, die sie uns bescheren und die sich immer häufiger als fragwürdige, wenn nicht gar verbrecherische Gestalten erweisen. Der Filmkritiker Richard Brody beschrieb vor kurzem in „Watching Myself Watch Woody Allen Films“, einem Artikel für den *New Yorker*, hellsichtig über eigene kulturelle Komplizenschaft:

Selbstverständlich ist das Erkennen niederträchtiger Gefühle und Triebe kein Vorrecht von Verbrechern, und ebenso ist Schuld nichts, das allein echte Übeltäter quält. Die Tugendhaften fühlen sich umso wahrscheinlicher schuldig aufgrund alltäglicher menschlicher Verfehlungen, etwa der inneren Spannungen und

¹⁰ Rachel Cooke, „Eric Gill: Can We Separate the Artist From the Abuser?“, *The Guardian*, 9. April 2017, theguardian.com/artanddesign/2017/apr/09/eric-gill-the-body-ditchling-exhibition-rachel-cooke; Sonya Boyce, „Our removal of Waterhouse's naked nymphs painting was art in action“, *The Guardian*, 6. Februar 2018, theguardian.com/commentisfree/2018/feb/06/takedown-waterhouse-naked-nymphs-art-action-manchester-art-gallery-sonia-boyce.

Konflikte auch in ansonsten konstruktiven Familienverhältnissen, Liebesbeziehungen und Freundschaften oder aufgrund normaler Kompromisse in der Arbeitswelt, oder einfach auch angesichts ihres Dahintreibens von einem Tag zum anderen, ihrer gewollten Gleichgültigkeit, ihres Selbstbetrugs. Wenn es einem Künstler gelingt, diese mächtigen, allgegenwärtigen, zerstörerischen, sittlich verworrenen Gefühlslagen in eine Form zu bringen, sie in verschiedenen öffentlichen und privaten Kontexten vom Berufsleben über die Kunst bis in die häusliche Sphäre hinein zu dramatisieren, dann lohnt sein Werk eine Auseinandersetzung. Es ist ein schrecklicher Widerspruch, dass ausgerechnet dem modernen Filmemacher, der all diesen Gefühlen so unnachgiebig und beschämend und überzeugend wie kein anderer auf den Grund gegangen ist, heute Taten angelastet werden, die ihm allen Grund geben, solche Scham selbst zu empfinden.¹¹

Ob wir die kulturellen, ästhetischen oder denkerischen Ausgeburten nun gleich mit dem moralischen Verdikt über das jeweilige private Badewasser ausschütten, scheint mehr denn je eine Frage der genauen Kenntnisse der Toxizität in der Badewanne. Aber gerade daran mangelt es in einer von Skandal und Spektakel gebannten Kultur, die zugleich jederzeit bereit ist, falschen Reinheitsversprechen Gehör zu schenken.¹² Auch erscheint der Diskurs der „politischen Korrektheit“ umso fragwürdiger, je mehr er in alarmierender Weise von der politischen Rechten gegen deren Feindbilder von „entarteter“ Kunst, Kultur und Ideenbildung gewendet wird.¹³

In diesem zeitgenössischen politischen Kontext sind wir der Überzeugung, dass Heideggers offizielle, zu Lebzeiten veröffentlichte Werke ebenso wie seine verschiedenen Briefwechsel unter anderem mit Arendt sich seit dem Erscheinen der *Überlegungen* – das heißt der *Schwarzen Hefte* aus den Dreißiger- und Vierzigerjahren – im Jahr 2014 einfach nicht mehr so lesen lassen wie zuvor. Um sich ein Bild von der allgemeinen Rezeption der *Schwarzen Hefte* zu machen, bieten sich mehrere philosophische Stellungnahmen zu Heideggers Denken und seiner nationalsozialistischen Gesinnung an, insbesondere die von Gilles Deleuze, Félix Guattari und Jean-Luc Nancy.

11 Richard Brody, „Watching Myself Watch Woody Allen Films,” *The New Yorker*, 1. Dezember 2017, newyorker.com/culture/richard-brody/watching-myself-watch-woody-allen-films.

12 Zur buchstäblichen Giftigkeit von Körperpflegeprodukten wie Seife, siehe das einleitende Kapitel „Complexity and Complicity“ von Alexis Shotwell in ihrem Buch *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016, S. 3–6.

13 So behauptete der amerikanische Sender Fox News, Kendrick Lamar und der Rap allgemein seien für mehr tote Schwarze verantwortlich als der weiße Rassismus gegenüber Afroamerikanern. Lamar sampelte diesen Vorwurf später auf seinem mit dem Pulitzerpreis ausgezeichneten Album *DAMN*. Für eine explizite Diskussion von „Black Death“ in den USA, s. Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being* (Durham and London: Duke University Press, 2016).

Interessanterweise haben Deleuze und Guattari schon lange vor dem Erscheinen der *Schwarzen Hefte* in ihrem Buch *Was ist Philosophie?* Heidegger zum leibhaftigen Inbegriff der Schmach erklärt. Ihre Erläuterungen haben durch die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* nichts an Stichhaltigkeit und Überzeugungskraft verloren: „Die Affäre Heidegger hat die Dinge noch komplizierter gemacht: Ein großer Philosoph mußte sich tatsächlich am Nazismus reterritorialisieren, damit die sonderbarsten Kommentare sich kreuzten, teils, um seine Philosophie in Frage zu stellen, teils um ihm Absolution zu erteilen, unter Berufung auf derart komplizierte und verdrehte Argumente, daß man zu träumen glaubt.“¹⁴ Und weiter: „Es ist nicht immer leicht Heideggerianer zu sein. Man hätte ja noch verstanden, wenn ein großer Maler oder ein großer Musiker derart der Schmach verfallen wären (aber das gerade ist nicht geschehen). Es mußte ein Philosoph sein, als hätte die Scham in die Philosophie selbst einziehen müssen.“¹⁵ Nach Deleuze und Guattari hält mit Heidegger die Schande Einzug in die Philosophie, und zugleich gehen die Schrecken des Zweiten Weltkriegs in die Erfahrung des Menschseins ein, verändern dieses insgesamt. Unter Verweis auf Primo Levi schreiben sie: „Was aber Nazismus und Konzentrationslager uns nahelegen, meint er, das ist sehr viel mehr oder auch sehr viel weniger: ‚die Scham, ein Mensch zu sein‘ (weil selbst die Überlebenden paktieren, sich kompromittieren mußten ...). Nicht nur unsere Staaten, jeder von uns, jeder Demokrat ist zwar nicht für den Nazismus verantwortlich, wohl aber durch ihn besudelt.“¹⁶ Mit besonderer Sinnfälligkeit für die derzeitige Politik in Europa fügen sie hinzu:

Und die Scham ein Mensch zu sein überkommt uns nicht nur in den von Primo Levi geschilderten Extrem-Situationen, sondern auch unter minder bedeutsamen Umständen, angesichts der Niedertracht und Vulgarität der Existenz, die die Demokratien heimsucht, angesichts der Ausbreitung dieser Existenzweisen und dieses marktgerechten Denkens, angesichts der Werte, Ideale und Ansichten unserer Epoche. Die Schmach der uns gebotenen Lebensmöglichkeit kommt von innen zum Vorschein. Wir fühlen uns nicht außerhalb unserer Epoche, im Gegenteil: wir schließen unaufhörlich schändliche Kompromisse mit ihr. Dieses Schamgefühl ist eines der mächtigsten Motive der Philosophie.¹⁷

14 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, übers. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 126.

15 Ebenda.

16 Ebenda, S. 123f.

17 Ebenda, S. 125.

Wie verändert nun diese Schande als Antrieb zur Philosophie, diese Schande des Menschen und Schande Heideggers, im Gefolge der *Schwarzen Hefte* das Denken?

Im Wesentlichen hat die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* in jegliche Form von philosophischer Auseinandersetzung mit Heidegger eingeschlagen wie eine Bombe. Infolgedessen, aber in unserem Zusammenhang besonders auch, weil Arendt selbst *nicht wusste, was die Hefte beinhalteten*, sollten wir uns beim Lesen der folgenden Seiten immer wieder vor Augen halten, wie weit Heideggers Antisemitismus tatsächlich ging und in welchem Maß dieser Antisemitismus unter Umständen nicht nur eine Versöhnung mit ihm, sondern auch den Gedanken der Trennung zwischen Denken und Leben, Philosophie und Politik sei es in zwischenmenschlichen Beziehungen, sei es in öffentlicher Funktion kompromittiert. Hätte Arendt Heidegger ebenso verurteilt wie Eichmann, wenn sie die *Schwarzen Hefte* gekannt hätte? Mit dieser Frage haben wir bei der Arbeit an dem Buch und beim Lesen der Beiträge, Briefe und wissenschaftlichen Begleittexte andauernd gerungen. Am Ende wurden wir bei Jean-Luc Nancy fündig, dessen eigenes Werk sich aus der eingehenden Auseinanderlegung und Transformation des Heideggerschen Denkens entwickelt hat. Er war der Vergil, der uns beim Abstieg in die *Schwarzen Hefte* den Weg wies und uns half, deren Folgeschwere zu ermessen.

Wie Jeff Fort in der Vorbemerkung zu seiner englischen Übersetzung von Nancys *Banalität Heideggers* schreibt,

ist und bleibt Heidegger eine wichtige philosophische Fundgrube und einer der bedeutendsten Denker unserer Zeit, ob es uns gefällt oder nicht. Diese zweifelhafte Gestalt wird, ob es uns gefällt oder nicht, für immer einen herausragenden Platz in der europäischen Philosophielandschaft des 20. Jahrhunderts einnehmen – zwar sicher nicht den Rang der einzigen Stimme der Wahrheit in dieser Landschaft (für die Heidegger sich selbst manchmal wohl gehalten hat), aber auch nicht den einer bloß bedauernswerten Witzfigur am Rand des Geschehens (wenngleich selbst wohlwollende Leser Andeutungen dessen vernehmen mögen). Das Problem ist aber natürlich, dass er tatsächlich und ganz konkret ein Nazi war und dass er, wie wir heute wissen, als Denker und in seinem Denken die Stereotypen des Antisemitismus zur Anwendung gebracht hat.¹⁸

Auf diese Bemerkungen sind wir im Zuge von Garcías Projekt immer wieder zurückgekommen. Fort unterstreicht im weiteren, dass

18 Jeff Fort, „Translator's Introduction“, in Jean-Luc Nancy, *The Banality of Heidegger*, Fordham University Press, New York 2017, S. xiv.

Heidegger „sowohl ein ehemaliger, für antisemitische ‚Gedanken‘ anfälliger Nazi, als auch ein scharfsichtiger Philosoph war, dessen radikale Fragestellungen den Nöten seiner Zeit gehorchten. Heidegger ist weder zu verteidigen, noch einfach zu verwerfen. [...] Sowohl das Verteidigen, als auch das Verwerfen würde am Entscheidenden völlig vorübergehen.“¹⁹ Garcías Arbeit und die folgenden Seiten sind darauf eingestimmt, diesen Zwischenraum einzunehmen und zu denken. Doch wir können Nancys Deutung dabei nicht umgehen, denn Nancy scheint uns derjenige lebende Philosoph zu sein, der Heideggers Denkweg selbst am nächsten steht und der uns daher trotz seines völlig anderen Verhältnisses zu dem *Mann* Heidegger auch Hinweise darauf geben kann, wie Arendt auf die *Schwarzen Hefte* womöglich reagiert hätte, hätte sie deren Erscheinen noch erlebt.

Laut Nancy gehörte für Heidegger „das jüdische Volk [...] wesentlich zum Prozess der Verwüstung der Welt. Es ist ihr am besten identifizierbarer Akteur, weil es eine Figur darstellt, eine Form oder einen Typus, eine ‚Gestalt‘ – die der ‚Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens‘.“²⁰ Angereichert mit Heidegger-Zitaten erläutert Nancy:

Die jüdische Figur gestaltet den Typus der Verwüstungsnotwendigkeit: das Riesige, das Rechenhafte und die Rationalität, die geschäftig damit beschäftigt sind, die Welt zu vergleichgültigen und recht eigentlich zu zerstören: ihr jeden Boden zu entziehen. Die ‚Bodenlosigkeit‘, ‚die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht‘, ist ein distinktives Merkmal des ‚Judentums‘. So kann der ‚eigentliche Sieg, der Sieg der Geschichte über das Geschichtslose‘ nur errungen werden, ‚wo das Bodenlose sich selbst ausschließt‘ – man beachte den euphemistischen Charakter des Begriffs, der doch nur eine Vernichtung bezeichnen kann, eine Liquidierung.²¹

Kann es eine Versöhnung mit solchen Überzeugungen geben? Welchen Platz hat die Versöhnung als politischer Begriff in dieser Landschaft des Hasses?

Heideggers Antisemitismus speise sich, so Nancy weiter, „ganz einfach: aus dem banalsten, vulgärsten, trivialsten und schammigsten Diskurs, der seit langem in Europa umgeht und sich seit damals dreißig Jahren mit der elenden Publikation der *Protokolle der Weisen von Zion* ausgestattet hat.“²² Nancy zufolge: „[verknötet] Heidegger [...]“

19 Ebenda.

20 Jean-Luc Nancy, *Banalität Heideggers*, übers. v. Martine Hénissart und Thomas Laugstien, Diaphanes, Zürich/Berlin 2017, S. 23f.

21 Ebenda, S. 24.

22 Ebenda, S. 28.

die Dekonstruktion (den ‚Abbau‘) der metaphysischen Ontologie – eine philosophische Großtat, die die Prämissen Nietzsches, Kierkegaards und Husserls fortsetzt und weiterführt – mit der Destruktion (‚Zerstörung‘) dessen und derer, die ihm die Welt und die Geschichte zu zerstören scheinen.“²³ Auch andere staunten vielleicht am meisten darüber, dass sich Heideggers Selbstgespräch in den *Schwarzen Heften* so eindringlich mit einem systematischen Kulturwandel befasst und ausgehend von einem Größenwahnsinnigen Verständnis dessen, was „ihm gemäß auf dem Spiel steht“, einen „Neuanfang der Geschichte“ ins Auge fasste.²⁴

Trotz seiner verstörenden und oft unbesonnen Aussagen nicht nur in den *Schwarzen Heften*, sondern auch in öffentlichen Stellungnahmen, die bis zur Verherrlichung einer „völligen Vernichtung“ gingen, konnte Heidegger nach dem Krieg seine Anhänger davon überzeugen, dass seine Nähe zum Naziregime beruflich bedingt, nur vorübergehend und überdies von großer Naivität geprägt gewesen sei.²⁵ Bedenkt man das außerordentliche Kaliber seines Verstandes, so erscheinen derart viel Unwissenheit und Dilettantismus kaum glaubwürdig. Auch Nancy stellt fest: „Er, der sich so gut auf die Verfolgung der Herkunftslinien versteht, seien es die der griechischen Sprache oder die der modernen Verwüstung (Technik, Demokratie, Rechenmaschine), fragt sich nicht, woher der Antisemitismus kommt.“²⁶ Im Gegenteil: „Das soll auch heißen, dass er eine höhere Wahrheit des Antisemitismus erkennt. Eine in dem Maße höhere, dass sie nicht einmal veröffentlicht werden kann, ohne mit den (zwar unterschiedlichen, aber zusammenhängenden) Kritiken des Nationalsozialismus und des Christentums in Verbindung gebracht zu werden, mit denen die ‚Überlegungen‘ angefüllt sind, weshalb sie privat und einer ferneren Publikation vorbehalten bleiben. Diese höhere Wahrheit ist die, deren Schema ich skizziert habe. Es beruht auf der verbreitetsten, gehässigsten und borniertesten Vulgarität, weil diese Vulgarität auf ihre Weise die Wahrheit des ‚Judentums‘ ausspricht, einer gut erkennbaren Entität und Identität des Hineinstürzens der Welt in die Vulgarität, genau und in jedem Sinne des Wortes.“²⁷ Und so verabscheue Heidegger im Herzen des Abendlandes „[...] in sich selbst einen Fremdkörper, der es gerade deshalb bedroht, weil

23 Ebenda, S. 30.

24 Gregory Fried, „The King is Dead: Martin Heidegger after the *Black Notebooks*“, in: *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*, hrsg. v. Ingo Farin und Jeff Malpas, MIT Press, Cambridge 2016, S. 51.

25 Vgl. ebenda, wo Fried die Passage auf S. 53 ausführlich zitiert: „Umso schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, *sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen.*“ (Unsere Hervorhebung)

26 Nancy, *Banalität Heideggers*, S. 31.

27 Ebenda, S. 29.

er sein ‚Selbst‘ zerstreut, zersetzt oder verbirgt. Selbstzerstreuung, Selbstersetzung oder Selbstverbergung, das macht letztlich das Jüdische aus.“²⁸ Wie Nancy an anderer Stelle ergänzt, war „Heidegger [...] nicht nur Antisemit: Er wollte bis zu ihrer letzten Konsequenz eine grundlegende und historisch-schicksalhafte Notwendigkeit des Antisemitismus denken.“²⁹ So kann es seit Erscheinen der *Schwarzen Hefte* keinen wirklichen Zweifel mehr an der Klarheit von Heideggers rassistischer Vision einer „neuen Wirklichkeit, die unserem Denken die rechte Bahn und Stoßkraft gibt“ bestehen.³⁰ Er war berauscht vom faschistischen Traum einer nationalsozialistischen Erweckung.

Und doch kann es laut Nancy trotz allem – und, wie wir hinzufügen, auch eingedenk Arendts Gedanken der Versöhnung – nicht darum gehen,

Heidegger zu widerlegen. Im Gegenteil: Indem wir klarmachen, wie er sich hinreißen und abstumpfen ließ zu der schlimmsten der gehässigen Banalitäten, bis hin zum Unerträglichen, können wir besser verdeutlichen, was er selbst hätte sehen müssen und was er uns erkennen lässt. Heidegger konnte wissen, welche Falle die Sucht des Anfänglichen oder des Urbirgt. Er musste es wissen. Sein Denken hat es impliziert. Aber in der Gewalt des Paradigmas des Anfänglichen verdeckte der alte Selbsthass, der Groll des Abendlands gegen sich selbst, fortdauernd dieses Wissen.³¹

Vor allem können wir dem Briefwechsel zwischen Heidegger und Arendt in unserem derzeitigen politischen Klima entscheidende ethische Orientierungshilfen abgewinnen. Das betrifft insbesondere die anhaltende Notwendigkeit eines kritischen Bewusstseins für Verantwortung und Erinnerung. Nur so verstehen wir besser unseren eigenen Platz in den kontingenten Geschichtsverläufen, die zugleich Bedingung der Möglichkeit unseres eigenen Handelns sind. „Wie konnte ein Denken“, fragt Nancy, „das die Last eines morbiden Zustands der Zivilisation so stark verspürte, nichts anderes tun, als seiner Angst die von einem falschen oder bösen säkularen Bewusstsein geprägten Verwünschungen hinzuzufügen? Diese Frage betrifft nicht nur Heidegger: Sie wendet sich an uns, an uns alle, an jede Ausübung des Denkens gestern wie heute.“³² Wie aber stellt sich Hannah Arendt diese Frage, und wie lautet ihre Antwort?

28 Ebenda, S. 33.

29 Ebenda, S. 58.

30 Alfred J. Noll, „Heidegger vor Gericht!“, *Die Zeit*, 28. Dezember 2015, zeit.de/2015/52/martin-heidegger-nsdap-vergangenheit.

31 Ebenda, S. 49f.

32 Ebenda, S. 65.

Da Arendt, um noch einmal darauf hinzuweisen, vom Inhalt der *Schwarzen Hefte* keine Kenntnis hatte, erfordert jede Erörterung ihres Verhältnisses zu Heidegger und ihrer Versöhnung mit ihm nach dem Krieg sorgfältiges Abwägen. Vielleicht geht es für uns in diesem Zusammenhang auch weniger um die Frage, wie Arendt sich mit Heidegger versöhnte, sondern darum, *wie wir uns mit ihrer Versöhnung versöhnen sollen*. Wie können wir heute ihre eigene politische Theorie lesen, deren ausgeprägt segregiertes Subjektverständnis die Trennung von Leben und Denken begründet und die es ihr ermöglichte, eine philosophische Feuermauer zwischen dem Privaten und dem Politischen hochzuziehen? Wie sollen wir damit umgehen, dass sie auf Basis dieser Theorie auch den eigenen Mentor von der sittlichen Prüfung ausnahm, der sie Eichmann unterzog, und sich daraus erst die Möglichkeit der Versöhnung ergab?³³ Bereits Nietzsche formuliert dieses Grundproblem in *Jenseits von Gut und Böse* als Offenbarung: „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires*; insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.“³⁴ Gerade die schmerzhaft und bedrückende Einsicht, dass selbst außergewöhnliche philosophische Lebenswerke der Banalität allzumenschlicher Vorurteile entspringen können – und der Wunsch, diese Einsicht *kulturell* fruchtbar zu machen – verleiht Garcías künstlerischer Arbeit ihren besonderen Wert für unsere Zeit.

*

Mit Dora García danken wir allen Beteiligten für ihre Beiträge und für den offenen, von Wertschätzung geprägten Dialog in den verschiedenen Stadien des Lektorats. Auch freuen wir uns über die Zusammenarbeit mit Herwig Engelmann als dem wunderbaren Übersetzer sämtlicher Texte aus dem Englischen ins Deutsche – ausgenommen den Aufsatz von Nikola Mirković, der von Kevin Kennedy meisterlich in die umgekehrte Richtung übertragen wurde. Wir danken Heide Brunnschweiler, der Kuratorin am E-WERK in Freiburg dafür, dass sie García das erste Forum für ihre Auseinandersetzung mit dem Briefwechsel von Hannah Arendt und Martin Heidegger geboten hat, außerdem ihrer Galerie für Gegenwartskunst für die Unterstützung als eine der Finanzierungspartnerinnen dieser Publikation. Im selben Kontext danken wir auch Vanessa Ohlraun, der ehemaligen Dekanin der Osloer Kunstakademie, und Siren Tjøtta, Senior Advisor for Artistic Research an den Kunsthøgskolen i Oslo (KHIO), die mit ihrer großzügigen Unterstützung

³³ Siehe besonders Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München 2002, sowie *Vom Leben des Geistes*, Piper, München 1976.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1, 6.

dieses Buch ermöglicht haben. Daniela Unterwieser beim Verlag Vittorio Klostermann in Frankfurt sind wir dankbar dafür, dass sie die Genehmigungen für den Abdruck von Archivmaterial durch die Erben von Hannah Arendt und Martin Heidegger in die Wege geleitet hat, ebenso für die Genehmigung zum Abdruck der Handschriftenreproduktionen in diesem Band. Unser Dank gilt auch Chris Korner und seinen Kollegen am Deutschen Literaturarchiv in Marbach für die nötigen hochauflösenden Dateien der Briefe, sowie Wolfgang Hückel, der sie für diesen Band aufbereitet und in Zusammenarbeit mit Krista Kolk am Raamatutrükikoda in Tallinn geprüft hat. Ebenso danken wir Andrew Shields, der die Briefe ins Englische übersetzt hat, für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck seiner Übersetzungen in dem entsprechenden Kapitel mit den ausgewählten Abschriften. Ganz wichtig – ein großes Dankeschön an Katharina Tauer, die Gestalterin des Buches, mit der wir immer wieder gern neue Buchprojekte in Angriff nehmen. Wir danken unserem Lektor und Korrektor Jeffrey Malecki für seinen Scharfblick, seine Aufmerksamkeit für Details und seine wertvollen Korrekturvorschläge, und nicht zuletzt Louis Steven und Andreas Döpke für ihre bereitwillige und zuvorkommende Unterstützung in vielen Einzelheiten wie etwa der Bibliotheksrecherche nach teils schwer aufzutreibenden Zitaten in dieser zweisprachigen Ausgabe. Wir freuen uns, das Buch am Museo Reina Sofía in Madrid im Rahmen einer öffentlichen Lesung der Briefe durch Simon Asencio und Adriano Wilfert Jensen anlässlich von Garcías Einzelausstellung *Segunda Vez* ebendort vorzustellen – dank der großzügigen Einladung durch die Ausstellungskuratorin Beatriz Jordana Trisán und Ramon Andrés von La Central, dem Buchladen des Museums.

ANNA-SOPHIE SPRINGER ist Ausstellungsmacherin, Autorin, Lektorin und Verlegerin. Sie leitet das Verlagsprojekt K. in Berlin, das sich dem Format „Buch als Ausstellung“ verschrieben hat. Als Kuratorin arbeitet sie forschungsbasiert mit Archiven in Wissenschaft und Kultur an der Schaffung postdisziplinärer Ökologien der Zuwendung und Fürsorge.

ETIENNE TURPIN ist Philosoph, Gründer und Leiter von anexact office, einem Design- und Forschungslabor in Berlin und Jakarta, außerdem Mitbegründer und Projektkoordinator der User Group Inc., einer Genossenschaft im Besitz ihrer Mitarbeiter, die Open-Source-Programme für humanitäre Einsätze und Umweltmonitoring entwickelt.

Über die Versöhnung in Aktion: Über Ursprung, Möglichkeit und Notwendigkeit einer öffentlichen Lesung des Briefwechsels zwischen Hannah Arendt und Martin Heidegger

29

DORA GARCIA, SIMON ASECIO UND ADRIANO WILFERT JENSEN

DORA GARCIA Zunächst eine kurze Einführung.

Meine eigene Auseinandersetzung mit dem Briefwechsel von Hannah Arendt und Martin Heidegger begann in der Zeit nach der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte*, als es plötzlich nicht mehr angesagt war, Heidegger zu lesen, der nun ja eindeutig und jenseits aller Entschuldbarkeit ein Nazi gewesen war.¹ Die Universität Freiburg erwähnte seinen Namen so selten wie nur möglich, und die Stadtverwaltung drohte sogar damit, eine nach ihm benannte Straße umbenennen zu lassen. Das Problem war, dass 90 Prozent der ausländischen Studentinnen und Studenten Heideggers wegen nach Freiburg kamen. Das warf für mich die Frage auf: Kann man philosophische (oder auch dichterische und künstlerische) Werke für die politischen Auffassungen ihrer Autoren zur Verantwortung ziehen? Ist es denkbar, dass jemand zugleich einer der größten Philosophen aller Zeiten und ein moralisch fragwürdiger Mensch war? Schließlich: Ist die Philosophie von Martin Heidegger geprägt von seiner nationalsozialistischen Gesinnung?

Ich nahm mir vor, diesen Fragen nachzugehen, indem ich mich intensiv mit Heideggers Verhältnis zu Arendt auseinandersetzte. Denn die

Beziehung dieser beiden Menschen ist für mich nicht nur eine der rätselhaftesten aller Zeiten, sondern auch im Briefwechsel vollkommen dokumentiert. Ich stieß darin auf den von Arendt entwickelten Gedanken der Versöhnung, der heute ganz den Eindruck erweckt, als sei er eigens darauf zugeschnitten, ihr selbst die Beziehung zu Heidegger verständlich zu machen oder sie zu rechtfertigen. Daraufhin habe ich euch beiden vorgeschlagen, gemeinsam auf performativem Weg eine neue Sicht auf diesen faszinierenden Briefwechsel zu gewinnen.

Was waren eure Gedanken zu den Briefen, wie verlief eure Annäherung an sie?

ADRIANO WILFERT JENSEN Über die Jahrzehnte sammelte sich anscheinend so vieles an, dessen sich die beiden sicher waren und von dem sie auch wussten, dass sie es in ihren Briefen nicht anzusprechen brauchten. In Vorbereitung der Aufführung haben wir die Briefe immer wieder gelesen, auch öffentlich, und doch entging uns wahrscheinlich noch vieles von dem, worauf sie anspielten oder wovon sie sogar handelten.

SIMON ASECIO Interessanterweise war jede Lesung immer auch ein neuer

Versuch, dieses Verhältnis mit all den Formen und Situationen, die diese Liebe angenommen und durchlaufen hat, besser zu verstehen. Etwas in diesen Briefen fühlt sich sehr tief an, bleibt aber unerreichbar, und daran änderte sich auch mit der Vielzahl unserer „Proben“ nichts.

DG Bestimmte Vorstellungen scheinen in dieser Beziehung sehr wichtig gewesen zu sein, besonders für Arendt, die ohne Zweifel maßgeblich dafür war, dass das Verhältnis so lange dauerte. Eine dieser Vorstellungen war die *Versöhnung*, andere waren die Dankbarkeit, die Unmöglichkeit zu vergessen und die „Aufgabe“. Den Gedanken der Versöhnung erläutert Arendt in ihrem Tagebuch: „Versöhnung mit dem Geschickten ist nur auf der Grundlage der Dankbarkeit für das Gegebene möglich. Versöhnung mit dem Anderen ist zwar kein Scheinvorgang, denn sie gibt nicht vor, Unmögliches zu leisten – verspricht nicht die Entlastung des Andern und spielt nicht eigene Unbelastetheit – [...] Der sich Versöhnende lädt sich einfach die Last, die der Andere ohnehin trägt freiwillig mit auf die Schultern. Das heisst, er stellt Gleichheit wieder her. Dadurch ist die Versöhnung das genaue Gegenteil der Verzeihung, die Ungleichheit herstellt.“² Und eine der aufschlussreichsten Stellen in ihren Briefen aus dieser Zeit, als Heidegger sie in ihrem Hotel besucht, lautet:

AWJ „Dieser Abend und dieser Morgen sind die Bestätigung eines ganzen Lebens.“ →S.113

DG „Als der Kellner Deinen Namen sagte (ich hatte Dich nicht eigentlich erwartet, hatte ja den Brief nicht bekommen), war es als stünde plötzlich die Zeit stille. Da kam mir blitzartig zu Bewußtsein, was ich vorher nicht mir und nicht Dir und keinem zugestanden hätte, daß mich der Zwang des Impulses, nachdem Friedrich mir die Adresse gegeben hatte, gnädig bewahrt hat, die einzig wirklich unverzeihliche Untreue zu begehen und mein Leben zu verwirken.“³ Interessanterweise →S.113 spricht sie hier von *Untreue*.

SA Wobei man sich fragt: Untreue gegenüber wem?

DG Ich vermute, Heidegger gegenüber. Sie fühlt sich an ihn gebunden, und zwar gebunden durch Dankbarkeit.

Ich möchte noch eine andere Stelle zitieren, denn dieser Gedanke kehrt in allen ihren Schriften wieder. In *Menschen in finsternen Zeiten* schreibt sie über Waldemar Gurian: „Jedenfalls wurde Treue zu seinen Freunden, zu jedem, den er je gekannt, zu allem, was er je geliebt, die Tonart auf die sein Leben eingestimmt war, sodass man versucht ist zu behaupten, dass das ihm fernstliegende Verbrechen das Vergessen war – ein Verbrechen, welches im Bereich der menschlichen Beziehungen vielleicht zu den schwersten gehört.“⁴

SA In ihrem Brief vom 22. April 1928 schreibt sie: „Ich gebe immer so viel, als man von mir verlangt, und der Weg selber ist nichts anderes als die Aufgabe, die unsere Liebe mir aufgibt.“⁵ Vielleicht ging diese *Liebe* →S.105

über das Verhältnis als solches hinaus?

DG Gerade in dieser Hinsicht empfand ich das Verhältnis als unglaublich konventionell: eine typische, ganz gewöhnliche Liebesaffäre zwischen Lehrer und Studentin, klammheimlich und kleinkariert. Und als die Veröffentlichung seines Hauptwerks *Sein und Zeit* unmittelbar bevorstand, kam ihm die Affäre ungelegen, also gab er ihr den Laufpass, verfolgte aber reizbar und eifersüchtig ihre nachfolgenden Beziehungen.⁶ All das klang für mich wie ein sehr altes Lied. Wirklich außergewöhnlich ist erst das, was 1950 passierte.

SA Als sie einander wiedersahen?

DG Genau. Denn nun hat sich das Kräfteverhältnis umgekehrt. Hannah ist hoch angesehen, beliebt, bewundert – und er ein Ausgestoßener.

SA Dennoch steht sie zu ihm und ergreift für ihn Partei.

DG Sie hat allen Grund, ihn zu verachten, und bleibt ihm dennoch treu. Sie vergisst nicht, sie versöhnt sich mit ihm. Natürlich ist das nun keine Liebesaffäre mehr, jedenfalls nicht im üblichen Sinn.

SA Aber waren sie in den Fünfzigerjahren nicht auch wieder ineinander verliebt?

DG Ich glaube nicht. Zu diesem Zeitpunkt war es eine Freundschaft, in die zumindest nach außen hin auch seine Frau einbezogen war.

AWJ „Ich bin gekommen, ohne zu wissen, was Deine Frau von mir erwartete.“⁷ Worum ging es da? →S.113

DG Heidegger wollte anscheinend unbedingt, dass Elfride und Hannah gut miteinander auskamen.⁸

AWJ Ja.

DG Noch beklemmender an all dem finde ich, dass Hannah keineswegs die einzige außereheliche Beziehung Heideggers war. Er hatte unzählige Liebesaffären. Aber das Verhältnis mit Hannah war anscheinend das einzige, von dem Elfride sich bedroht fühlte.

AWJ „Ich war und bin erschüttert von der Ehrlichkeit und Eindringlichkeit des Vorwurfs. Aber ‚vielleicht‘ sagte ich aus einem plötzlichen Gefühl der Solidarität mit ihr heraus; und aus einer plötzlich aufsteigenden tiefen Sympathie. Sachlich könnte ich hinzufügen, daß ich natürlich nicht nur aus Diskretion geschwiegen habe, sondern auch aus Stolz. Aber auch aus Liebe zu Dir – nichts schwerer machen als es zu sein hat.“⁹ →S.113–4 Auch das klingt sehr nach einer Standardsituation.

DG Bei der Begegnung mit seiner Frau 1950, so wie Hannah den Hergang später ihren Freunden erzählt, amüsiert sie sich sehr darüber, ihren früheren Liebhaber in einer so peinlichen Lage zu sehen. Anscheinend genoss sie ihre süße Rache. Sie erwies sich also als sehr souverän darin, das Verhältnis neu zu bestimmen, denn ohne Zweifel war dieses Verhältnis sehr wichtig für

sie, und sie scheute keine Konflikte, wenn es darum ging, Heidegger zu verteidigen.

SA Irgendwo habe ich gelesen, dass Arendts Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* hieß. Die Ethik der Liebe beschäftigte sie umso mehr, als sie die Versöhnung als einzig mögliche politische Art des Umgangs mit einem Unrecht auffasste.

AWJ Wäre es sinnvoll, das bis zum späteren Prozess gegen Eichmann weiterzudenken?¹⁰ Denn nun war ja auch sie selbst eine ziemliche Außenseiterin.

DG Was Eichmann angeht, sagt sie zum Beispiel in einem Fernsehinterview mit dem Journalisten Günter Gaus von 1964 ausdrücklich, dass Versöhnung mit einer solchen Gestalt *nicht* möglich ist, dass man in keiner Welt leben kann, in der ein Eichmann am Leben ist.¹¹ Doch nicht das hat die Leute empört – sondern dass sie auf die Mitwirkung jüdischer Institutionen beim Zusammentreiben der Juden vor dem Abtransport in die Konzentrationslager hinwies, außerdem dass sie es unangemessen fand, Eichmann in Jerusalem zu richten. Ihrzufolge hätte Eichmann in Deutschland der Prozess gemacht werden müssen. Hinzu kam, dass sie sich weigerte, Eichmann als ein Ungeheuer darzustellen. Bis heute gibt es diese Debatte. Ich erinnere mich, wie etliche Leute den Film *Der Untergang* dafür kritisierten, dass Bruno Ganz den Hitler so „menschlich“ wirken ließ. All das gehört zu

dieser gnadenlosen Heuchelei der Welt: Guter Ton ist es, wenn man die offiziell anerkannten Bösewichter als Ungeheuer charakterisiert, anstatt Verantwortung für sie zu übernehmen. Ich erlaube mir die Vermutung, dass diese Ehrpusseligkeit auch bei der Verbannung Heideggers aus Freiburg eine Rolle spielt.

SA Es ist einfacher, die Bösen auszustoßen. Wenn sie als Menschen wie wir erscheinen, kommt die Frage auf, wie wir Menschen so etwas tun konnten.

AWJ Wenn das Böse banal ist, trägt jeder Verantwortung dafür?

DG Auf jeden Fall hat jeder eine Mitverantwortung. Mich fasziniert etwas, das in eurer öffentlichen Lesung der Briefe viel deutlicher hervortritt, nämlich die Entwicklung dieses Verhältnisses: von der klassischen, unausgewogenen Beziehung der Studentin zum Professor über den Moment, da sie in den Briefen 44 und 45 anscheinend zum ersten Mal so etwas wie Gerechtigkeit von ihm fordert, bis hin zu dem Zeitpunkt einige Jahre später, als sie eine Erklärung für seinen Antisemitismus fordert. Nach dem Krieg wird sie zu einer Art Heldin und er zum Paria, bis die Franzosen kommen, um ihn aus dieser Verbannung zu erretten. Merkwürdig daran ist, dass er Hannah selbst in dieser verfahrenen Lebenslage noch herablassend behandelt. Als sie ihm ein Buch schickt, antwortet er ihr: „**Wir danken Dir für Dein Buch, das ich bei meinen mangel-**

haften englischen Sprachkenntnissen nicht lesen kann. Elfride wird sich dafür sehr interessieren.“¹² Wir haben es also nicht nur mit einem Antisemiten und Anhänger der Nazis zu tun, sondern auch mit dem Inbegriff von Sexismus und „Mansplaining“.

AWJ Und sie weigert sich aus Prinzip, sich mit ihm anzulegen?

SA Vielleicht auch aus einem politischen Prinzip der Liebe heraus? Und wegen des Prinzips der Versöhnung?

DG Denn er ist Heidegger. Ihr Lehrer. Der Mann, der ihr „das Denken“ beigebracht hat. Und das stimmt auch. Dann folgt das letzte Kapitel des Buches, das traurigste Kapitel, als ihr Mann stirbt.

Zwischen zwei Menschen entsteht, manchmal, wie selten, eine Welt. Die ist dann die Heimat, jedenfalls war es die einzige Heimat, die wir anzuerkennen bereit waren. Diese winzige Mikro-Welt, in die man sich vor der Welt immer retten kann, die zerfällt, wenn einer weggeht. Ich gehe und bin ganz ruhig und denke: weg.“¹³ →S.121

Das bezieht sich selbstverständlich auf ihren Ehemann. Aber ich werde das Gefühl nicht los, dass es auch Heidegger einbezieht, und zwar nicht nur wegen ihrer Liebesgeschichte, sondern weil sie mit ihm eine derartige Welt aufgebaut hat und diese nicht hinter sich lassen will. Irgendwo sagt sie über Heidegger – ich finde das Zitat nicht, bin mir dessen aber ganz

sicher im Sinn eines *se non è vero, è ben trovato*: „Wir begegneten einander in der deutschen Sprache.“

SA Aber ist sie nicht doch bereit, diese Welt hinter sich zu lassen: „[...] **bin ganz ruhig und denke: weg.**“?

DG Ja, „weg“ von der gemeinsamen Welt mit ihrem Ehemann, der gestorben ist. Dagegen ist sie machtlos. Aber sie kann etwas tun, um die gemeinsame Welt mit Heidegger zu bewahren, indem sie sich weigert, sie ziehen zu lassen. Wir haben es also mit einem „**Mädchen aus der Fremde**“¹⁴ zu tun, wie sie sich selbst im Zusammenhang der Begegnung mit Elfride nennt, was scheinbar ihre jüdische Abstammung hervorkehrt, dann aber den Entschluss fasst, eine Heimat und ein heimatliches Land in der deutschen Sprache zu finden. Und die verkörpert für sie niemand so sehr wie Heidegger.¹⁵

AWJ Ja, sie hält große Stücke darauf. Ich habe vor Kurzem auch das Fernsehinterview mit ihr und Gaus gesehen. Dort spricht sie auch über ihre Muttersprache.¹⁶

DG In den Briefen nimmt sie kaum je Bezug auf Heideggers Verhalten in der Zeit vor dem Krieg, während des Krieges und nach dem Krieg. Anders in Brief 116, nämlich den beigelegten öffentlichen Glückwünschen, die sie ihm zu seinem 80. Geburtstag schickt: Darin schreibt sie: „**Nun wissen wir alle, daß auch Heidegger einmal der Versuchung nachgegeben hat, seinen Wohnsitz zu ändern und sich in die**

Welt der menschlichen Angelegenheiten ‚einzuschalten‘ – wie man damals so sagte. Und was die Welt betrifft, so ist es ihm noch um einiges schlechter bekommen als Plato, weil der Tyrann und seine Opfer sich nicht jenseits der Meere, sondern im eigenen Lande befanden.“¹⁷ Und daraufhin bemüht sie sich, ihn in den Anmerkungen noch mit diesen Worten zu „exkulpieren“: „Diese Eskapade, die man heute – nachdem die Erbitterung sich beruhigt hat [...] zumeist als einen ‚Irrtum‘ bezeichnet, hat vielfache Aspekte,“ bevor sie etwas weiter unten in demselben Absatz noch diesen Vers von Robert Gilbert zitiert:

Keiner braucht mehr anzupochen, mit der Axt durch jede Tür – die Nation ist aufgebrochen wie ein Pestgeschwür.¹⁸

SA Der „Irrtum“ bestand also darin, dass ein Philosoph sich „einschalten“ wollte?

DG Genau so stellt sie es dar: als sei ein Philosoph für die menschlichen Geschäfte untauglich und solle sie meiden, um keine „Irrtümer“ zu begehen. Vielleicht hat sie deshalb immer die Bezeichnung „Philosophin“ für sich selbst abgelehnt.

Das Problem sehen aber doch viele Leute nicht darin, dass Heidegger einen Fehler gemacht hat – viele Deutsche haben diesen Fehler gemacht. Das Problem ist, dass er, ein Denker von solchem Rang, niemals auch nur andeutungsweise um Verzeihung dafür gebeten hat.¹⁹

AWJ Es scheint, als sei es unsere Aufgabe, uns mit ihrer Versöhnung mit ihm zu versöhnen!

DC Ich denke, es gibt in diesen Briefen etwas, das es uns ermöglicht, und mit Heidegger auch trotz seiner politischen Ansichten zu versöhnen, sodass wir uns der Auseinandersetzung mit seinem Werk heute nicht entziehen müssen.

SA Das Missverhältnis zwischen seiner wegbereiten Arbeit und seinem Verhalten ist auch in den Briefen spürbar, beispielsweise in Brief 62.

DG Da schreibt er: „Hannah, Versöhnung ist solches, was einen Reichtum in sich birgt, den wir austragen müssen bis an die Kehre, wo die Welt den Geist der Rache verwindet.“²⁰

Wenn man darüber mit manchen im Lehrbetrieb aktiven Philosophen spricht, sagen sie, dass es für Heideggers Philosophie bedeutungslos ist, ob man ihm nationalsozialistische Gesinnung, Sexismus oder schlechten Umgang mit Kollegen vorwirft. Sie sagen, das sei ein *argumentum ad hominem*. Aber Heidegger errichtete ja gerade die Art von Denkgebäude, die es einem unmöglich macht, zwischen dem Menschen und seinem Werk zu unterscheiden.

AWJ In *Menschen in finsternen Zeiten* schreibt Arendt: „Bewältigen können wir die Vergangenheit so wenig, wie wir sie ungeschehen machen können. Wir können uns aber mit ihr abfinden.“²¹ Also war ihr spätestens 1968

der Verbreitung und Rechtfertigung seines Denkens.

DG Arendt sorgte dafür, dass sein Werk ins Englische übersetzt wurde. Auch die Franzosen übersetzten es, und danach gelangte er zu dem Ruhm, der bis heute spürbar ist.

AWJ War die Freundschaft von seiner Seite aus also reiner Opportunismus?

DG Möglich wäre das. Es würde ihm dann an Adjektiven nicht mehr mangeln: Nazi, sexistisch, karrieregeil. Ach ja, und natürlich „wichtigster Philosoph des 20. Jahrhunderts“.

SA Das erinnert an seine Verwendung des Begriffs *Aletheia*, „Unverborgenheit“. Er umfasst aber auch die Bedeutungen „Tatsächlichkeit“ oder „Wirklichkeit“.

DG Das ist ein wichtiges Heideggersches Wort und bringt vielleicht auch den Moment auf den Punkt, da er ganz aus der Deckung ging, was seine Gattin und Arendt angeht. Ihrem Mann Heinrich Blücher schrieb Arendt über Heideggers Gattin: „[Sie] macht ihm seit 25 Jahren, oder seit sie auf irgendeine Weise die Bescherung aus ihm rausgekriegt hat, offenbar die Hölle auf Erden. Und er, der doch notorisch immer und überall lügt, wo er nur kann, hat ebenso offenbar, d.h. wie sich aus einem vertrackten Gespräch zu dritt ergab, nie in all den 25 Jahren geleugnet, dass dies nun einmal die Passion seines Lebens gewesen sei.“²³ Ich

klar, dass nicht nur wir uns mit Heideggers „Fehler“ versöhnen müssen (es sei denn, wir sehen darin Handlungen des „radikalen Bösen“), sondern dass auch sie selbst sich mit ihrer eigenen Liebe und Treue versöhnen musste.

DG Ich denke, sie wusste, was Heidegger zu Beginn des Nazi-Regimes getan hatte: nämlich nichts, außer Mitglied der NSDAP zu werden (was er ja nicht hätte tun müssen) und sich daraufhin entsprechend zu verhalten. Dann wurde er Rektor der Universität Freiburg und für ein knappes Jahr lang – von 1933 bis 1943 – huldigte er öffentlich Hitler und tat anscheinend alles in seiner Macht stehende, um jüdische Kollegen aus der Universität zu drängen.²²

SA War ihm selbst bewusst, welchen Einfluss sein Denken ausübte?

SA Anscheinend nicht. Er war im Gegenteil sehr enttäuscht, dass er bis zu den Aufwartungen der französischen Strukturalisten nicht die Anerkennung erfuhr, die ihm angemessen erschien und zweifelsohne wohl auch verdiente.

SA Abgesehen von den Büchern und Übersetzungen, die Arendt in Umlauf brachte.

DG Ja, in gewisser Weise war sie damals wohl seine Verbindung zur Welt.

SA Während ihrer gesamten Laufbahn widmete sie einen Teil ihrer Zeit

vermute, es war Heideggers Ehrlichkeit in Gefühlsangelegenheiten, die es ihr ermöglichte, ihm seine politischen Verbrechen zu vergeben.

Findet ihr nach der öffentlichen Lesung der Briefe nun, dass man zwischen dem Menschen und dem Werk unterscheiden kann?

AWJ Den vollkommenen Menschen hat man ja bis heute nicht gefunden. Also haben wir vielleicht gar keine andere Wahl?

DG Auch Brecht hat sich der Mittäterschaft im Stalinismus schuldig gemacht, selbst dann noch, als die Verbrechen Stalins weithin bekannt waren. Dennoch ist Brecht irgendwie ein sympathischerer Charakter als Heidegger.

SA Auch große, anscheinend anständige Menschen fühlen sich also oft von schrecklichen Persönlichkeiten angezogen.

AWJ Vielleicht müssen wir die Menschen von den Werken trennen, um die Werke besser zu verstehen.

DG Mir scheint es kaum möglich, für die damalige Zeit die Kunst vom Leben oder das Leben von der Kunst zu trennen. Und heute ist es schwieriger denn je. Ich neige eher zu der Ansicht, dass Menschen – Männer, Frauen und alle, die dazwischen stehen – sehr vielschichtig und vielseitig sind, dass Edelmut und Niedertracht sich in derselben Person vereinen können.

AWJ In ihrem Fernsehinterview von 1964 sagt Arendt: „Ich habe nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv geliebt, weder das deutsche, noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder was es sonst so noch gibt. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig.“²⁴ Ich glaube, dass sie diesem Gedanken menschlicher Komplexität beipflichten würde. Nach der Lektüre ihrer Briefe bin ich mir dessen umso sicherer.

- 1 Die *Schwarzen Hefte* schrieb Heidegger von 1889 bis 1976 mit der Hand. Vierzehn davon, aus den Jahren 1931 bis 1941, wurden bisher unter dem Titel *Überlegungen II–XV* veröffentlicht. Sie enthalten ausdrückliche antisemitische Stellungnahmen, und ihr Erscheinen 2014 stürzte viele Anhänger Heideggers in schwere Gewissensnöte. Manche konnten sich danach nicht mehr zu seiner Philosophie bekennen.
- 2 Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950–1973*, Piper, München 2002, S. 4.
- 3 Hannah Arendt und Martin Heidegger, „Brief 48, vom 9. Februar 1950“ in *Briefe 1925–1975*, hrsg. v. Ursula Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, S. 75–6.
- 4 Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, München 1998, S. 313.
- 5 Arendt und Heidegger, „Brief 42, vom 22. Februar 1928“ in *Briefe*, S. 66.
- 6 *Sein und Zeit* erschien 1927.
- 7 Arendt und Heidegger, „Brief 48, vom 9. Februar 1950“ in *Briefe*, S. 76.
- 8 Der Katholik Heidegger heiratete die Protestantin Elfride Petri (1893–1992) am 21. März 1917. Sie hatten zwei Söhne, die beide im Zweiten Weltkrieg in der Wehrmacht dienten und an der Ostfront in Gefangenschaft gerieten.
- 9 Arendt und Heidegger, „Brief 48, vom 9. Februar 1950“ in *Briefe*, S. 76.
- 10 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, München 2011, erstmals erschienen 1963. Arendt berichtete darin für die Zeitschrift *The New Yorker* vom Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem.
- 11 Hannah Arendt im Fernsehinterview mit den Journalisten Günter Gaus in der Sendung „Zur Person“ (1964), online unter youtu.be/J9SyTEUi6Kw. Darin gibt es einige interessante Äußerungen zum Thema Schuld:

HA: Und erst haben wir es nicht geglaubt. Obwohl mein Mann und ich eigentlich immer sagten, wir trauen der Bande alles zu. Dies aber haben wir nicht geglaubt, auch weil es ja gegen alle militärischen Notwendigkeiten und Bedürfnisse war. [...] Und dann haben wir es ein halbes Jahr später doch geglaubt, weil es uns bewiesen wurde. Das ist der eigentliche Schock gewesen. Das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet. Weil man die Vorstellung gehabt hat, alles andere hätte irgendwie noch einmal gutgemacht werden können, wie in der Politik ja alles einmal wieder gutgemacht werden können muss. Dies nicht. Dies hätte nie geschehen dürfen. Zu Hannah Arendts Haltung zu Eichmann, gerade auch in Bezug auf Heidegger, s. Rebecka Katz Thors Essay „Grenzen der Versöhnbarkeit: Arendt, Eichmann und Heidegger“ in diesem Buch, S. 71–83.

12 Arendt und Heidegger, „Brief 74, vom 14. Juli 1951“ in *Briefe*, S. 128.

13 Ebenda, „Brief 127, vom 27. November 1970“ in *Briefe*, S. 206.

14 Ebenda, „Brief 48, vom 9. Februar 1950“ in *Briefe*, S. 76.

15 Arendt und Gaus, wie Anm. 11, über ihre Muttersprache:
 HA: Ich habe immer bewußt abgelehnt, die Muttersprache zu verlieren. Ich habe immer eine gewisse Distanz behalten sowohl zum Französischen, das ich damals sehr gut sprach, als auch zum Englischen, das ich ja heute schreibe.
 GG: Das wollte ich Sie fragen: Sie schreiben heute in Englisch?
 HA: Ich schreibe in Englisch, aber ich habe die Distanz nie verloren. Es ist ein ungeheurer Unterschied zwischen Muttersprache und einer anderen Sprache. Bei mir kann ich das furchtbar einfach sagen: Im Deutschen kenne ich einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig. [...] Das ist natürlich nie wieder zu erreichen [...]. Es ist ja nicht die deutsche Sprache gewesen, die verrückt geworden ist. Und

zweitens: Es gibt keinen Ersatz für die Muttersprache.
 16 Ebenda, wie Anm. 11.
 17 Arendt und Heidegger, „Brief 116, vom 26. September 1969“ in *Briefe*, S. 190–1.
 18 Aus einem abweichenden Manuskript für einen, auf dem Brief basierenden, Rundfunkbeitrag vom 25. September 1969, Bayerischer Rundfunk. Ebenda, S. 331–32.
 19 „Nur noch ein Gott kann uns retten“, Martin Heidegger im Interview mit Rudolf Augstein und Georg Wolff vom 23. September 1966, veröffentlicht in *Der Spiegel* vom 31. Mai 1976, S. 198:
 DER SPIEGEL: Wir müssen aber – wir sind gleich mit diesem elenden Zitieren zu Ende – hier noch einen Satz erwähnen, von dem wir uns nicht vorstellen können, daß Sie ihn heute noch unterschreiben würden. Sie sagten im Herbst 1933: ‚Nicht Lehrsätze und Ideen seien die Regeln eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.‘
 MH: Diese Sätze stehen nicht in der lokalen Freiburger Studentenzeitung, zu Beginn des Wintersemesters 1933/34. Als ich das Rektorat übernahm, war ich mir darüber klar, daß ich ohne Kompromisse nicht durchkäme. Die angeführten Sätze würde ich heute nicht mehr schreiben. Dergleichen habe ich schon 1934 nicht mehr gesagt. [Anmerkung der Verleger: In der von Dora García hier zitierten, englischen Übersetzung folgen diesem Absatz zwei weitere Sätze, die laut Anmerkungen des Übersetzers aus Heideggers persönlicher Kopie des Interviews ergänzt wurden: „But today, and today more resolutely than ever, I would repeat the speech on the ‘Self-Assertion of the German University,’ though admittedly without referring to nationalism. Society has taken the place of the nation [Volk]. However, the speech would be just as much of a

waste of breath today as it was then." S. PDF, S. 17: la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEHeideggerSpiegel.pdf. Diese Übersetzung ist also ihrerseits nicht unproblematisch, zumal diese Sätze im Original in *Der Spiegel* nicht vorkommen. Den Anmerkungen des Übersetzers zufolge, wurde die englische Fassung durch eine Kopie aus Heideggers eigenem Archiv ergänzt. Die Originalausgabe von *Der Spiegel* liegt als PDF, online unter docs.google.com/file/d/0ByBmdFWlrZRhVEM0V0RDTU9yNGs/edit?pli=1.

20 Arendt und Heidegger, „Brief 62, vom 6. Mai 1950“ in *Briefe*, S. 103–6.

21 Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, München 2001, S. 37.

22 Interview Arendt und Gaus, wie Anm. 11:

HA: Das Problem, das persönliche Problem, war doch nicht etwa, was unsere Feinde taten, sondern was unsere Freunde taten. Was damals in der Welle von Gleichschaltung, die ja ziemlich freiwillig war, jedenfalls noch nicht unter dem Druck des Terrors, vorging: Das war, als ob sich ein leerer Raum um einen bildete. [...] die Treulosigkeit der Freunde, wenn man es einmal so böse sagen darf...

GG: [...] die Sie persönlich erfahren haben.

HA: Natürlich. Aber wenn einer damals wirklich Nazi geworden war und dann Artikel darüber schrieb, da brauchte er sich ja mir gegenüber persönlich nicht treu zu verhalten. Ich

habe sowieso nicht mehr mit ihm gesprochen. Der brauchte sich bei mir nicht mehr zu melden, der war ja abgemeldet. Das ist doch klar. Aber das waren ja alles keine Mörder. Das waren ja nur Leute, wie ich heute sagen würde, die in ihre eigenen Fallen gegangen sind. [...] Leute, denen zu Hitler ‚was eingefallen war‘.

23 Hannah Arendt und Heinrich Blücher, *Briefe 1936–1968*, hrsg. v. Lotte Köhler, Piper, München 1996, S. 207f.

24 Interview Arendt und Gaus, wie Anm. 11.

DORIA GARCIA wurde in Spanien geboren und hat in Amsterdam studiert. Als noch junge Künstlerin zog sie nach Brüssel und lebte dort für 16 Jahre. Mit *The Beggar's Opera*, ihrem Echtzeit-Theaterprojekt im öffentlichen Raum nahm sie 2007 bei Skulptur Projekte Münster teil und damals trat auch der Charakter Charles Filch zum ersten Mal in Erscheinung. Schon immer hatte sie ein Interesse an Anti-Helden und gesellschaftlich marginalisierten Figuren, denn anhand von ihnen lässt sich sogleich der soziale Status der Künstlerin oder des Künstlers betrachten wie die Narrative von Widerstand und Gegenkultur. In dieser Hinsicht hat García Arbeiten geschaffen, die sich im Einzelnen mit der Staatsicherheit in der DDR (im Film *Rooms, Conversations* von 2006), der charismatischen Figur des US-amerikanischen Stand-Up-Comedians Lenny Bruce (*Just because everything is different it does not mean that anything has changed, Lenny Bruce in Sydney*, Performance bei der Sydney Biennale 2008) und den Hintergründen, rhizomatischen Assoziationen und Folgen der anti-psychiatrischen Bewegung beschäftigen (*Mad Marginal*, Buchserie seit 2010; Film *The Deviant Majority*, 2010). In den letzten Jahren nutzte sie zum Beispiel klassische TV-Formate aus Deutschland als Mittel zur Beschäftigung mit der Zeitgeschichte der Bundesrepublik (*Die Klau Mich Show*, bei der Documenta13, 2012), besuchte *Finnegans Wake*-Lesekreise (*The Joycean Society*, Film von 2013), schuf Treffpunkte für Menschen, die Stimmen hören (*The Hearing Voices Café*, seit 2014) und beforschte die Schnittstelle von Performance und Psychoanalyse (*The Sinthome Score*, 2013, und *Segunda Vez*, 2017). Sie lehrt an der Oslo National Academy of the Arts und an der HEAD in Genf. Sie ist zudem Co-Kuratorin bei Laboratoires D'Aubervilliers in Paris.

SIMON ASCENCIO (geb. 1988, Frankreich) hat einen B.A. in Soft Sculpture und einen MFA von der HEAR – Haute École des Arts du Rhin, Straßburg. Zudem ist er Absolvent der School for New Dance Development in Amsterdam. Seine künstlerische Praxis beschäftigt sich mit unsichtbaren Choreographien und er nutzt zur Entwicklung, Zirkulation und Präsentation seiner Arbeiten häufig Mittel der Substitution sowie der Aporie. Seit 2014 ist er, gemeinsam mit Adriano Wilfert Jensen, Kurator der Galerie immaterial gallery. In *Jessica's works*, einer Langzeit-Performance zu Statisterie im echten Leben, ist er außerdem einer der Körper. Er ist Herausgeber des Buches *The Book of Rumours* und seit 2016 Mitglied der Army of Love.

ADRIANO WILFERT JENSEN (geb. 1988, Dänemark) hat einen B.A. in Choreographie von der School for New Dance Development in Amsterdam. In seinen Arbeiten fragt er nach Voraussetzungen für und Methoden der Herstellung von Beziehungen. Er performt, kuratiert, repräsentiert und schreibt über Choreographie und verwandte Praxen. Jüngere Arbeiten sind *Galerie* (fortlaufend seit 2014), eine immaterielle Galerie für immaterielle Kunstwerke, gegründet und betrieben in Kollaboration mit Simon Asencio; *i-D Indigo Dance Festival* (2014–17), kuratiert und produziert in Zusammenarbeit mit Linda Blomqvist, Emma Daniel und Anna Gaiotti; *Museum* (2014), in Kollaboration mit Simon Asencio; *Strohhalmen (straws)* (2014); *Debut* (2013), eine gemeinsames Projekt mit Sandra Lolar und Pontus Pettersson; *The Protocol* (2013), eine choreographische Kollaboration mit Simon Asencio und einer großen (und wachsenden) Gruppe, die sich wohl nie in voller Besetzung treffen wird; *Spending Time With Dinosaurs* (2012), eine Kollaboration mit Emma Daniel und *The Dinosaurs* (2012). Seine Arbeiten wurden in Europa, den USA, Mexiko und in Südafrika gezeigt.

Die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* in den vergangenen Jahren hat die Debatte über Heideggers Charakter und den Stellenwert seiner widerwärtigen politischen Überzeugungen für seine Philosophie erneut entfacht. Selbstverständlich sind die Beweise für seine aktive Beteiligung am Nationalsozialismus lange bekannt und heiß umstritten. Diesbezüglich ergeben die *Schwarzen Hefte* nichts Neues. Bislang unbekannt war aber der explizite Antisemitismus Heideggers und die Tatsache, dass dieser Antisemitismus auch in Heideggers philosophische Gedanken zur Technik und Seinsgeschichte eingegangen ist. An einer Stelle in diesen Heften behauptet Heidegger, die Juden seien mächtig geworden, weil die westliche Metaphysik die Verbreitung einer „sonst leeren Rationalität und Rechenfähigkeit“¹ begünstigt habe. Anderswo weist er dem „Weltjudentum“ die geschichtliche Aufgabe der „Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein“ zu.² Heidegger äußert sich auch geringschätzig über das Denken seines Lehrers und deutet an, Edmund Husserls Philosophie sei aufgrund seiner jüdischen Herkunft „nirgends in die Bezirke wesentlicher Entscheidungen“³ vorgedrungen.

Eine echte Überraschung war die krause Ideologie in diesen persönlichen Aufzeichnungen angesichts von Heideggers politischer Betätigung in den Jahren des Nationalsozialismus sicher nicht. Wie allgemein bekannt, trat er 1933 etwa zu der Zeit, als er Rektor der Freiburger Universität wurde, in die NSDAP ein. Obwohl er schon im Jahr danach von seinem Amt zurücktrat, spielte er bei der „Gleichschaltung“ der deutschen Universitäten am Beginn der Nazierrschaft eine wichtige Rolle. Als Rektor bekannte sich Heidegger in Reden und Zeitungsartikeln zur NSDAP und setzte deren jüdenfeindliche Politik an der eigenen Universität durch. Nach seinem Rücktritt blieb er bis Kriegsende Mitglied der Partei. Zeit seines Lebens

1 Martin Heidegger, *Überlegungen XII–XV* (*Schwarze Hefte 1939–41*), (GA, Bd. 96), Klostermann, Frankfurt am Main 2014, S. 46.

2 Ebenda, S. 243.

3 Ebenda, S. 46f. Diese Stelle zitierte Günter Figal 2015 zur Begründung seines Rücktritts vom Vorsitz der Martin-Heidegger-Gesellschaft.

42 bat er nie öffentlich um Entschuldigung und widerrief auch seine öffentlichen Bekenntnisse zum Nationalsozialismus nicht.⁴

Im diesem Text befasse ich mich weder mit Einzelheiten von Heideggers Lebensgeschichte, noch mit den betreffenden Stellen in den *Schwarzen Heften* oder anderen Texten.⁵ Stattdessen stelle ich die umfassendere Frage, worum es in dieser Debatte eigentlich geht: welche Relevanz der Charakter und die politische Haltung eines Philosophen für das Lesen seiner Philosophie haben. Eine mögliche Antwort lautet: „Keine“. Sofern die Argumente und Gedanken eines Philosophen eigenen Wert haben, spielen demnach dessen politische Auffassungen keine Rolle, und seien sie noch so abscheulich. Philosophische Gedanken sprechen für sich selbst. Wir würden einen brillanten mathematischen Beweis nicht verwerfen, wenn wir erfahren, dass der Mathematiker Rassist ist. Dasselbe müsste demnach für die Philosophie gelten. Etwa in dieser Weise haben Richard Rorty und andere versucht, Heideggers Denken zu bewahren, indem sie es vom Menschen Heidegger trennten. Wer dessen Philosophie wegen dessen Politik verwerfe, so die Behauptung, ver falle dem *ad hominem*-Irrtum.⁶

Allerdings haben die *Schwarzen Hefte* Rortys Strategie der Unterscheidung zwischen Heideggers Philosophie und seiner Politik infrage gestellt. Denn Heidegger selbst verbindet darin beide ausdrücklich. Seine antisemitischen Bemerkungen sind hier keine vereinzelt launischen Eingebungen, sondern in seine Gedanken zur Seinsgeschichte, zum Ende der Metaphysik und zum Wesen der Technik eingegangen – also in Überlegungen, die er in anderen Texten ohne ausdrücklich antisemitische Aussagen anstellt. An einer Stelle nennt Heidegger das jüdische Volk „weltlos“⁷ und bezieht sich damit auf den in *Sein und Zeit* grundlegenden Begriff der „Welt“.

4 Eine Zusammenfassung der bekannten Fakten zu Heideggers Mitwirkung im Nationalsozialismus bietet Julian Young in *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, S. 1–8.

5 Einen Überblick neuerer Entwicklungen in der Debatte enthält das Kapitel „Einleitung: Die neue Heidegger-Debatte“ in *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine philosophisch-politische Debatte*, hrsg. v. Marion Heinz und Sidonie Kellerer, Suhrkamp, Berlin 2016, S. 9–28.

6 Richard Rorty, „Taking Philosophy Seriously“, *The New Republic*, 11. April 1988, S. 31–4, bes. 32f; Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, wie Anm. 4, S. 8f.

7 Martin Heidegger, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, (GA Bd. 95), Klostermann, Frankfurt 2014, S. 96f.

43 Doch obwohl Heidegger ausdrücklich eine Verbindung zwischen seinem Antisemitismus und Eintreten für den Nationalismus einerseits und seinen philosophischen Gedanken andererseits zog, entwertet das diese Gedanken nicht zwingend. Es kommt darauf an, wie diese Verbindungen im Einzelnen aussehen. Möglich wäre etwa, dass Heideggers Denken wesentlich mit der Ideologie des Hasses zusammenhängt, zu der er sich bekannte, und dass die *Schwarzen Hefte* nur deutlich sagen, was in seiner Philosophie immer schon mitgedacht war. Beispielsweise könnte sich zeigen, dass Heideggers Beschreibung der Technik und der Moderne auf welche Art auch immer seinen Vorstellungen von der geschichtlichen Rolle des „Weltjudentums“ entspringen, ohne dass er in anderen Texten darauf hinweist. Ebenso möglich ist aber, dass diese Verbindungen unwesentlich sind und man seinen technikkritischen Gedanken folgen kann, ohne den abstoßenden Meinungen zuzustimmen, die er selbst mehr zufällig daran knüpft. Und selbstredend gibt es auch noch eine dritte Möglichkeit: dass einige dieser Verbindungen wesentlich, andere unwesentlich sind.

Wie sollen wir uns zwischen diesen Möglichkeiten entscheiden? Wiederum spricht einiges für die Haltung derjenigen, die den Menschen Heidegger von seinem Denken trennen. Dieses Denken sollte allein nach seinem Eigenwert beurteilt werden, ohne dass der Charakter – oder selbst abstoßende, auf diese Gedanken zurückgreifende Verkündungen des Autors – unsere Bewertung bestimmen. Andererseits begründet allein die Tatsache, dass Heidegger sich derart äußerte, eine viel gründlichere Prüfung seiner Gedanken auf mögliche Verbindungen zu einer menschenverachtenden Ideologie. Am Ende können wir aber die Frage nach allfälligen politischen Inhalten seiner Gedanken nur beantworten und nur entscheiden, inwieweit diese dennoch Bestand haben, wenn wir die „Sachen selbst“ durchdenken.

Diese Argumentation wirkt so weit schlüssig. Dennoch hat allein die Tatsache, dass ein großer Philosoph solche widerlichen Auffassungen hegte, etwas zutiefst Beunruhigendes, und zwar selbst dann, wenn sich am Ende zeigen sollte, dass es keine wesentlichen Verbindungen zwischen diesen Auffassungen und seiner Philosophie gibt. Ich vermute, dieses untergründige Unbehagen geht von etwas aus, das bisher nach meiner Kenntnis nicht Thema der Debatte war: Heideggers

Autorität als Denker. Als großer Philosoph ist Heidegger für viele, die in der Tradition kontinentaleuropäischer Philosophie stehen, mindestens unausgesprochen eine Autoritätsperson.⁸ Man kann sich, ob zurecht oder unrecht, kaum des Eindrucks erwehren, dass seine Autorität als Denker von seinen abstoßenden politischen Ansichten beschädigt oder untergraben wird. Heideggers Charakter und politische Meinungen wären also insoweit von Bedeutung für das Lesen seiner Philosophie, als sie seine Autorität beeinträchtigen.

Warum war diese Autorität bisher so gut wie nicht Gegenstand der Auseinandersetzung? Für Nichtphilosophen mag der Zusammenhang zwischen Denken und Autorität offensichtlich sein, besonders wenn man die *Affaire Heidegger* im größeren Kontext der vielen anderen diskreditierten Politiker, religiösen Würdenträger und Industriellen sieht. Und besonders in diesen Zeiten erstarkenden Antisemitismus und anderer Ideologien des Hasses knüpfen sich daran weiter reichende Fragen zur Legitimität von Autorität überhaupt. Allerdings ist die Autorität, um die es im Fall Heideggers geht, nicht dieselbe wie bei politischen oder religiösen Anführern. Heideggers Autorität ist eine spezifisch *philosophische*. Und mir scheint, dass sie vielleicht gerade deswegen in der bisherigen Debatte übersehen wurde. Denn es gibt in der heutigen Philosophie so gut wie keine Anerkennung des Stellenwerts und Gewichts philosophischer Autorität.

Schon die bloße Vorstellung philosophischer Autorität muss den meisten Philosophen seltsam, wenn nicht absurd erscheinen, obwohl es dafür berühmte Beispiele aus der antiken und mittelalterlichen Philosophie gibt. Philosophieren bedeutet im Wesentlichen, Gedanken selbst zu durchdenken. Irgendeinen Philosophen als Autorität anzuerkennen, greift demnach die Eigenständigkeit unseres Denkens an. Wer sich in philosophischen Dingen an Autoritäten hielte, würde nur „aus Faulheit seinen Geist den Maßgaben und Botmäßigkeiten anderer unterwerfen, wo er in der Pflicht steht, Lehrmeinungen sorgfältig zu prüfen, anstatt sie gutgläubig zu schlucken.“⁹

8 In den Kreisen der englischsprachigen Philosophie ist „continental philosophy“ der gängige Name für die (vor allem) deutsche und französische Tradition der Philosophie, wozu unter anderem die Phänomenologie, der Existenzialismus, die Hermeneutik, die Dekonstruktion und die kritische Theorie gehören.

9 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Buch 1, Kap. 3, § 23. Locke verweist hier auf das Akzeptieren von Dingen in Bezug auf Vertrauen im Allgemeinen. In dem darauffolgenden Paragraphen (§24) bezieht er diese Kritik auf philosophische Autorität.

wie John Locke schreibt. Das unterstellt aber, dass die Haltung zu einer anerkannten philosophischen Autorität zwingend die einer blinden Ergebenheit ist. Nun kommt es zwar vor, dass die Anhänger eines Philosophen jedem seiner Worte huldigen. Aber es gibt noch andere, mitunter auch philosophisch legitime Arten des Autoritätsbezugs zu Philosophen. Und tatsächlich wirkt philosophische Autorität in untergründiger und unausgesprochener, oft nicht einmal bemerkter Art und Weise.

Im Folgenden will ich in Grundzügen eine allgemeine Beschreibung philosophischer Autorität liefern und Konsequenzen herausarbeiten, die sich daraus für die Debatte über Heidegger ergeben. Das kann hier nicht mehr als ein Entwurf sein, denn wie ich zeigen will, ergeben sich aus diesem Ansatz schwierige, noch unausgelotete Fragen der Form, Struktur und Legitimität philosophischer Autorität. Nachdem das Thema in der gesamten Geschichte der Philosophie vernachlässigt wurde, gibt es inzwischen zwar einige Arbeiten zur Autorität des Wissens allgemein. So unternahm Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* eine Kritik des aufklärerischen Gegensatzes von Autorität und Vernunft, in der er Autorität und Überlieferung als konstitutiv für unsere Welt Erfahrung als endliche, geschichtliche Wesen beschrieb.¹⁰ Seither haben auch einige analytische Philosophen über Autorität, Vertrauen und die gesellschaftliche Dimension der Epistemologie geschrieben.¹¹ Doch weder Gadamer noch die Fachleute der analytischen Epistemologie widmen sich im Einzelnen der philosophischen Autorität und den damit verbundenen besonderen Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten und ihre Bedeutung für den Fall Heidegger will ich hier aufzeigen. Am Ende gelange ich zur Auffassung, dass Heideggers antisemitische Äußerungen tatsächlich die Verlässlichkeit seiner philosophischen Autorität untergraben. Auf die Einsichten und das Urteilsvermögen eines Denkers, der seine Vorstellungen mit einer Ideologie des Hasses verknüpft, kann man nicht bauen. Daraus folgt zwar nicht, dass wir Heideggers Denken vollkommen verwerfen sollten, aber

10 Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986, S. 276–90.

11 Etwa Linda Zagezski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, Oxford 2012.

46 sehr wohl, dass wir uns beim Lesen seiner Texte das Wirken seiner Autorität entsprechend vergegenwärtigen und deren Verfall berücksichtigen müssen.

Der Mythos der anonymen Philosophie

Heideggers Charakter und Politik, so meine Behauptung, sind beim Lesen seiner Texte insoweit von Bedeutung, als sie seine Autorität als Denker in Zweifel ziehen. Warum aber sollte die Autorität eines Philosophen überhaupt für den Umgang mit seiner Philosophie relevant sein? Nach einer bestimmten Auffassung der Philosophie, die wir eine „geometrische“ nennen können, wäre sie das nicht. Demnach geht es in der Philosophie (wie in der Geometrie) um die Konstruktion von Argumenten oder Beweisen. Philosophie lesen heißt dann, diese zu prüfen und zu bewerten. Beim Bewerten kommt es nur auf zwei Dinge an: (1) ob die Prämissen wahr sind und (2) ob sich die Schlussfolgerungen daraus ergeben. Keines dieser Kriterien hat irgendeinen wesentlichen Bezug zum Autor. Für die Zwecke unserer Bewertung ist das Argument anonym.

Warum ist die Identität des Autors unerheblich für die genannten Kriterien? Vernunft allein kann entscheiden, ob der Schluss aus der Prämisse folgt. Schwieriger wird es, wenn wir daran gehen, den Wahrheitsgehalt der Prämissen zu bestimmen. Im manchen (anderen als philosophischen) Fällen müssen sich Leser mitunter ganz auf das Zeugnis des Autors einer These verlassen, nämlich dann, wenn die Wahrheit der Prämisse sich nicht mittels Vernunft oder eigener Anschauung prüfen lässt. In solchen Fällen sind Autorität und Glaubwürdigkeit des Autors wichtig. Folgen wir dagegen der geometrischen Auffassung der Philosophie, so gilt uns diese als durch und durch vernunftbestimmt und keines Zeugnisses bedürftig. Leser können mit ihrer Vernunft sowohl unbewiesene Prämissen, als auch die von ihnen abgeleiteten Schlüsse nachvollziehen. Deshalb verwirft Kant jegliche Rücksicht auf das Ansehen eines Philosophen als Vorurteil: „Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: Wer hat es gesagt, sondern *was* hat er gesagt?“¹²

¹² Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1900ff., Bd. IX, S.78.

47 Aber diese geometrische Auffassung macht es sich zu einfach. Sie erfasst nicht das Wesentliche an der Philosophie, so wie sie von vielen großen Philosophen betrieben wurde. Mit Sicherheit sind Beweisführungen wichtig, aber die Methodik der Philosophie umfasst noch anderes, etwa die Analyse von Begriffen oder Denkfiguren und die phänomenologische Beschreibung. Richtig ist, dass die Autorität eines Philosophen für viele dieser Aspekte keine Rolle spielt, weil Leser den Wahrheitsgehalt unmittelbar selbst ermessen können. Wenn ich beispielsweise Husserls phänomenologische Beschreibung des Zeitbewusstseins lese, kann ich mich selbst davon überzeugen, inwieweit diese Beschreibung mit meinem eigenen Erleben der Zeit übereinstimmt.

Und doch gibt es mindestens zwei Elemente des Philosophierens, deren Wahrheitsgehalt Leser nicht – oder wenigstens nicht immer – direkt nachvollziehen können. Erstens enthalten die Schriften der großen Philosophen unbewiesene Feststellungen, die mögliche Einsichten zum Ausdruck bringen. Das gilt in besonderem Maß für Heidegger, dessen Texte voller unbewiesener, aber helllichtiger Behauptungen sind, etwa wenn er schreibt, das Wesen der Kunst sei „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden“¹³ Solche Einsichten werden nicht durch philosophisches Argumentieren bewiesen. Ihre Wahrhaftigkeit muss man „einsehen“, doch sie ist beim Lesen manchmal nicht ohne Weiteres erkennbar. Darin unterscheiden sich derartige Erkenntnisse von den Grundlagen der Geometrie. Daraus folgt nicht, dass wir als Leser unbewiesene Behauptungen blindlings hinnehmen sollten, obwohl auch das vorkommt. Verfügt der Philosoph jedoch über Autorität, so können wir vernünftigerweise darauf vertrauen, dass unbewiesene Behauptungen gründliches Nachdenken lohnen und sich dabei nach einer gewissen Zeit die volle Bedeutung und mögliche Wahrheit einer Einsicht erschließen wird. Selbst wenn sich die Behauptungen einer philosophischen Autorität am Ende als unwahr herausstellen, kann man zumindest davon ausgehen, dass sie auf etwas Wichtiges hinweisen und ernsthafte Erwägung verdienen.

¹³ Martin Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerks“, in *Holzwege* (GA Bd. 5), Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 21.

Das zweite, nicht unmittelbar zu verifizierende Element in der Philosophie ist der Rahmen ihrer Begriffe. Alle großen Philosophen verwenden eine Terminologie, mit der sie die Welt einteilen und unser Denken über die Erscheinungen prägen. Bei Aristoteles gehören dazu „Substanz“, „Akzidens“, „Potenz“ und „Akt“, bei Heidegger „Dasein“, „Sein“, „Stimmung“ und „Lichtung“. Einen begrifflichen Rahmen kann man schon deshalb nicht auf Anhieb beurteilen, weil man sich zuerst auf die Philosophie einlassen und in ihren Begriffen zu denken beginnen muss, bevor man diese ganz versteht. Bei einem Philosophen mit Autorität können wir darauf vertrauen, dass diese Begriffe die Gedanken in einer Weise prägen werden, die ohne Entstellung der Wirklichkeit zur Wahrheit hinführt. Besonders wichtig ist dieses Vertrauenkönnen bei Philosophen wie Heidegger, die sich weit von unserer gemeinverständlichen Art und Weise des Redens über die Welt entfernen.

Bislang habe ich argumentiert, dass sowohl die unbewiesenen Einsichten, als auch der Begriffsrahmen eines philosophischen Werks die Autorität eines Philosophen relevant machen. In beider Hinsicht ist die Philosophie eben nicht anonym, und die alltägliche Erfahrung des Lesens philosophischer Texte bestätigt das. Immer wenn wir einen solchen zur Hand nehmen, spielt die Identität des Autors eine Rolle. Warum? Schon in einer geistesgeschichtlichen Betrachtung wollen wir wissen, wer der Autor ist, damit der Text unser historisches Verständnis der Denkweise dieses Autors bereichern kann. Vom Standpunkt der Interpretation aus interessiert uns der Name des Autors, weil wir unsere Kenntnis seiner anderen Schriften an den vorliegenden Text herantragen können. Doch davon abgesehen wollen wir auch wissen, wer der Autor ist, weil dessen Autorität (oder Mangel an Autorität) Einfluss darauf hat, wie wir den Text lesen.

Das lässt sich ganz einfach in einem Experiment überprüfen. Angenommen, wir begegnen beim Lesen eines philosophischen Textes einer rätselhaften Aussage, die der Autor nicht zureichend begründet. Vielleicht ist die Bedeutung der Aussage unklar, oder sie klingt nicht glaubhaft. Wie reagieren wir? Mir scheint, wir würden mit ihr unterschiedlich umgehen, je nachdem, wer der Autor ist, also gerade nicht nach einem Verfahren, das man „philosophisches Gleichheitsprinzip“ nennen könnte. Wir würden der Aussage abhängig von der Autorität,

die wir ihrem Urheber zubilligen, mehr oder weniger eingehende Überlegung widmen. Erschiene der Satz in einer Seminararbeit, so nähmen wir ihn sehr viel weniger ernst als denselben Satz im Werk eines Philosophen, den wir bewundern und hochschätzen. Denn wenn ein Philosoph für uns eine Autoritätsperson ist, halten wir ihn für eine verlässliche Quelle von Einsichten. Sagt ein einsichtsvoller Mensch etwas Rätselhaftes, so könnte weiteres Nachdenken dessen Wahrheitsgehalt offenbaren. Aus demselben Grund lesen wir den Text einer Autorität wieder und wieder mit einer Gründlichkeit und Geduld, die wir einem Autor ohne Autorität niemals zubilligen würden.

Aber die Autorität des Philosophen ist nicht nur von Bedeutung, während wir einen Text lesen. Sie entscheidet bereits mit darüber, welche Texte wir überhaupt lesen. Wenn wir philosophische Texte lesen, weil wir auf der Suche nach Wahrheit sind, wollen wir Autoren lesen, von denen wir am ehesten glauben, dass sie uns dieser näherbringen. Genau diese Philosophen sind für uns Autoritäten. Welche Philosophen das im Einzelnen sind, unterscheidet sich selbstverständlich sehr von einer Person oder Tradition zur anderen. Wer sich in der Tradition der kontinentaleuropäischen Philosophie sieht, betrachtet Heidegger als eine solche Autorität. Es ist sogar eine Besonderheit dieser Tradition, dass sie großen Wert auf das Lesen und immer Wiederlesen kanonischer Philosophen nicht nur aus der jüngsten Vergangenheit, sondern der gesamten Philosophiegeschichte legt.

Was bedeutet das nun für die Anonymität der Philosophie und das Gewicht der Autorität einzelner Philosophen? Diese Autorität ist gewichtig in einer Hinsicht und unerheblich in einer anderen. Sie ist unerheblich für die Entscheidung, ob Gedanken wahr oder Schlussfolgerungen gültig sind. Beide müssen sich als solche bewähren. Insoweit überzeugt Rortys Unterscheidung zwischen dem Menschen Heidegger und seinen philosophischen Gedanken. Dennoch ist die Autorität des Philosophen von Bedeutung, weil sie unsere Lektüre seiner Texte prägt. Wir gehen davon aus, dass das, was uns eine philosophische Autorität zu sagen hat, ernsthafte Erwägung verdient – dass uns die eingehende Auseinandersetzung damit der Wahrheit näherbringen wird.

Einen Grund dafür, dass Heideggers Autorität als Philosoph bisher nicht Gegenstand der Debatte war, vermute ich in der stillschweigenden Unterstellung, dass es nicht legitim sein kann, sich auf eine philosophische Autorität zu verlassen. Es ist also wichtig, gerechtfertigte von ungerechtfertigten Formen des Umgangs mit Autorität zu unterscheiden. Der offensichtlich am wenigsten gerechtfertigte Umgang mit philosophischer Autorität ist das, was Jeremy Bentham abgeleitet vom Lateinischen *ipse dixit* („so sagte er selbst“) „Ipsedixismus“ nannte¹⁴, nämlich die Angewohnheit, Worte einer Autorität als allein hinreichenden Beweis für eine philosophische Behauptung anzuführen. Cicero berichtet, dies sei unter den Schülern des Pythagoras üblich gewesen. „Auch missfällt mir immer, was wir über die Pythagoreer gehört haben. Wenn sie im Streitgespräch etwas behaupteten, sollen sie auf die Frage nach der Begründung immer nur erwidert haben: ‚So sagte er selbst [ipse dixit].‘ Und dieser ‚er selbst‘ war Pythagoras.“¹⁵

Der Ipsedixitismus ist offensichtlich ein ungerechtfertigter Umgang mit philosophischer Autorität. Der Frage nachzugehen, warum er ungerechtfertigt ist, kann uns beim Bestimmen der Kriterien für einen legitimen Autoritätsbezug in der Philosophie helfen. Im Wesentlichen ist der Ipsedixitismus ungerechtfertigt, weil er sich mit eigenständigem Philosophieren nicht vereinbaren lässt. Denn eigenständiges Philosophieren erfordert zumindest zweierlei: Erstens muss man sich dazu aktiv auf die philosophische Überlegung einlassen, also entweder eigene Gedanken entwickeln oder die Gedanken und Argumentationen anderer nachvollziehen. Darin irrten die Pythagoreer, und zwar nicht, weil sie den Doktrinen des Pythagoras folgten, sondern weil sie sich der Überlegungen hinter diesen Doktrinen nicht erkennbar bewusst waren und diese in der argumentativen Auseinandersetzung daher auch nicht verteidigen konnten. Zweitens muss, wer selbst philosophiert, das letzte Kriterium der Wahrheit in sich selbst finden,

¹⁴ Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, Bd. 4, William Tait, Edinburgh 1838–1843, S. 542.

¹⁵ Cicero, *De natura deorum*, I, X.

das heißt im eigenen Urteil oder Gebrauch der Vernunft.¹⁶ Dass eine Aussage wahr sei, bestätigt man nicht, weil sie von Pythagoras oder irgendeiner anderen Autorität kommt, sondern weil sie von sich aus als wahr überzeugt. Jede berechnete Inanspruchnahme philosophischer Autorität bedingt also notwendig ein gewisses Maß an Unabhängigkeit von dieser Autorität und Bereitschaft zur kritischen Uneinigkeit mit ihr. Wer nie einer Autorität widerspricht, erweckt begründeten Verdacht, dass es ihm an wirklicher Unabhängigkeit mangelt.

Kann man nun unter Beachtung dieser Kriterien einen Autor noch als philosophische Autorität behandeln? Ich halte das für möglich. Es erfordert eine Kombination von Urteilskraft und Vertrauen in die philosophische Autorität. Leser könnten einen Denker insofern als philosophische Autorität behandeln, als sie davon ausgehen, dass das, was er zu sagen hat, ernsthafte Erwägung verdient und sie selbst der Wahrheit näher kommen, indem sie sich damit befassen. Dieser Umgang mit Autorität ist vereinbar mit dem ersten Kriterium, das uns ja so sogar ermutigt, über die Aussagen des Philosophen nachzudenken und dabei seinem Text zu *folgen*. Er genügt auch dem zweiten Kriterium, denn wir lassen uns zwar auf das Denken einer Autorität ein in der Gewissheit, dass wir so Wahrheit näher kommen werden, behalten uns aber vor, durch Nutzung unseres Urteilsvermögens zu einer anderen Ansicht zu gelangen.

Die Kombination von Vertrauen und kritischem Urteil fördert ein strukturell interessantes Verhältnis zu einer philosophischen Autorität: Das Vertrauen, das man in diese setzt, kann und soll sich im Zuge der philosophischen Untersuchung entweder bestätigen oder nicht. Wenn ich darauf vertraue, dass ein bestimmter Denker eine Quelle verlässlicher Einsichten ist, kann ich dies durch kritisches Reflektieren seiner Werke bestätigen. Wenn dieses Reflektieren Früchte trägt, bestätigt dies mein Vorvertrauen oder stärkt es noch. Umgekehrt wird eine falsche Autorität in der philosophischen Reflexion entlarvt, wenn diese nirgendwohin führt.

Diese Grundstruktur des Vertrauensbeweises findet sich auch im Umgang mit anderen Autoritäten – insbesondere

¹⁶ Vgl. Kants Definition von „Selbstdenken“ in *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, S. 146.

52 Lehrern. Die Lehrbeziehung eignet sich als Modell besonders, um Heideggers philosophische Autorität zu verstehen. Hannah Arendt hat auf den Ruhm und Erfolg hingewiesen, den Heidegger als Lehrer genoss,¹⁷ und große Teile seines Denkens wurden in seinen Vorlesungen entwickelt. Studenten müssen gegenüber ihrem Lehrer darauf vertrauen, dass das, was gelehrt wird, wahr und bedeutungsvoll ist. Im besten Fall finden sie später, wenn sie im Studium weiter fortgeschritten sind, die Wahrheit und Wichtigkeit des Gelehrten bestätigt. Und natürlich vermittelt ein Lehrer der Philosophie nicht so sehr einzelne Auffassungen, als vielmehr eine Art zu denken. Oder wie Arendt über Heidegger schreibt: **„Es gibt einen Lehrer; man kann vielleicht das Denken lernen.“**¹⁸ Als Studenten müssen wir darauf vertrauen, dass diese Denkweise fruchtbar ist und zur Wahrheit hinführt. Kann sie das, so rechtfertigt sie damit das anfängliche Vertrauen.

Wenn unser Umgang mit philosophischer Autorität diese Struktur des Vertrauensbeweises hat, scheint die Gefahr einer Irreführung relativ gering, denn jede falsche Autorität wird sich ziemlich bald entlarven. Allerdings erfordert die Arbeit der Interpretation manchmal, dass wir beim Lesen die kritische Bewertung vorübergehend aussetzen, insbesondere dann, wenn das Denken eines Philosophen hohe Ansprüche stellt. Um eine philosophische Position zu bewerten, muss man sie zuallererst verstehen. Im Fall eines schwierigen Denkers wie Heidegger erfordert das ein tiefes Eintauchen in die Philosophie. Man muss sich auf deren Vorstellungen einlassen und die Welt in dem entworfenen Begriffsrahmen betrachten. All das braucht Zeit und verzögert eine umfassende kritische Bewertung, wenngleich vorläufige Einschätzungen auf halbem Weg immerhin möglich sind. Daraus entsteht die Gefahr, dass die Aufgabe der kritischen Bewertung endlos hinausgeschoben wird, weil Leser entweder noch unsicher sind, ob sie das Denken des Philosophen wirklich ergründet haben, oder sich nicht entschließen können, nach welchen Kriterien sie es beurteilen sollen. Indes vertrauen sie die ganze Zeit darauf, dass

17 Vgl. Ihre Rede anlässlich seines 80. Geburtstags: Hannah Arendt und Martin Heidegger, „Brief 116, vom 26. September 1969“, in *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. v. Ursula Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, S. 179.

18 Ebenda, S. 182.

53 ihr Eintauchen in die Philosophie die Mühe lohnen wird und ihr eigenes Denken der Wahrheit dadurch näher kommt. Verdient der Philosoph dieses Vertrauen jedoch nicht, entsteht daraus mit Sicherheit eine Gefahr. Eine falsche Autorität könnte unser Denken untergründig in einer Weise formen, die die Wirklichkeit entstellt und uns empfänglicher für die Art von pervertierter Ideologie macht, die in den *Schwarzen Heften* ihren Ausdruck findet. Der Philosoph Karl Jaspers hatte genau diese Gefahr im Sinn, als er nach dem Krieg empfahl, Heidegger ein Lehrverbot zu erteilen, weil er von dessen Art zu denken ausdrücklich eine „sehr schädliche Wirkung auf die Studenten im Nachkriegsdeutschland befürchtete“.¹⁹

Erwerb und Verlust philosophischer Autorität

Verdient Heidegger das Vertrauen, das mit philosophischer Autorität einhergeht? Was können wir in Kenntnis seiner Bemerkungen zum „Weltjudentum“ und zu den „zeitweilig mächtig gewordenen“ Juden in seinen zeitlebens unveröffentlichten philosophischen Aufzeichnungen über seine Autorität sagen? Anstatt diese Fragen summarisch zu beantworten, will ich einige der Probleme umreißen, mit denen man sich im Zuge einer vollständigen Beantwortung auseinandersetzen müsste. Vor allem hätten wir zu bedenken, wie philosophische Autorität erworben und verloren wird. Diese Frage ist kompliziert nicht zuletzt, weil es zwischen einem *de jure*- und einem *de facto*-Aspekt zu differenzieren gilt. Wir müssen also unterscheiden zwischen den Fragen, (1) wie philosophische Autorität tatsächlich erworben oder verloren wird, und (2) wie sie erworben oder verloren werden *sollte*.

Faktisch wird ein Philosoph zu einer Autorität, wenn jemand oder eine größere Zahl von Menschen ihn als solche betrachtet. Das geschieht unter anderem auf dem Weg der Tradition. Lässt man sich auf eine philosophische Tradition ein, so übernimmt man einen Kanon philosophischer Autoritäten, deren Schriften von den Angehörigen der Tradition immer wieder gelesen und ausgedeutet werden, weil ihnen die kanonischen Denker als verlässliche Quellen von Einsichten

19 Zitiert in Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt am Main 1988.

gelten. In der kontinentaleuropäischen Philosophie hat Heidegger ganz klar den Rang einer Autorität. Und vielen gilt Heidegger als eine Autorität, wenn sie selbst in diese Tradition eintreten, weil sie hören und lesen, dass andere sich seinem Denken ernsthaft widmen und es ihnen gleichtun. So habe zumindest ich selbst Heidegger als Autorität zu achten gelernt, als ich an der Universität seinem Denken erstmals begegnete.

Zu entscheiden, ob man einen Denker legitimerweise als traditionelle Autorität in diesem Sinn betrachten kann, setzt eine genaue Erörterung des Wesens einer Tradition oder eines Kanons voraus. Doch selbst wenn wir zunächst voraussetzen, dass die Tradition eine erste Grundlage für die Anerkennung einer Autorität bietet, können wir diese Autorität nach den weiter oben besprochenen Kriterien selbst prüfen. Wenn wir uns eingehend mit den Schriften eines Philosophen befassen und diese Schriften unsere Aufmerksamkeit anhaltend mit Einsichten und Annäherungen an die Wahrheit belohnen, haben wir unmittelbar Grund, diesen Philosophen als Autorität anzuerkennen. Es sieht ganz danach aus, als seien wir dazu auch berechtigt. Aber warum?

Nach Gadamer bedeutet echte Anerkennung von Autorität, das außergewöhnliche Urteils- und Einsichtsvermögen der betreffenden Person anzuerkennen.²⁰ Das ist ein Hinweis auf die eigentliche Quelle gerechtfertigter Autorität: Diese Person genießt Autorität aufgrund besonderer Fähigkeiten, die eine verlässliche Quelle der Wahrheit sind. Unmittelbar einsichtig ist das bei Fachkenntnissen, die eine Art außergewöhnlicher Befähigung darstellen. Wenn eine Person auf einem bestimmten Gebiet, etwa dem der ägyptischen Hieroglyphen, über echtes Fachwissen verfügt, genießt sie Autorität, soweit es dieses Gebiet betrifft, und ihr Urteil hat dementsprechend großes Gewicht. Wir sind also berechtigt, jemanden als Autorität auf einem bestimmten Gebiet anzuerkennen, wenn wir genügend Hinweise auf außergewöhnliche Kompetenz und somit eine verlässliche Quelle der Wahrheit auf eben jenem Gebiet haben. Was die Hieroglyphen betrifft, wäre das beispielsweise ein höherer Studienabschluss der

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, wie Anm. 10, S. 281.

Ägyptologie an einer angesehenen Institution. Umgekehrt untergraben begründete Zweifel an den besonderen Fähigkeiten die fachliche Autorität einer Person.

Wenn wir dieses Beispiel nun auf den Fall der philosophischen Autorität übertragen, können wir zunächst sagen: Wir sind berechtigt, einen Denker als philosophische Autorität anzuerkennen, sofern wir Hinweise auf außergewöhnliche Fähigkeiten als verlässliche Quelle philosophischer Wahrheit empfangen. Welcher Art wären diese Fähigkeiten? Die vielleicht wichtigste ist das Einsichtsvermögen. Wenn wir feststellen, dass uns ein Denker immer wieder Einsichten unterbreitet, die einer kritischen Erwägung standhalten, gestehen wir diesem Denker außergewöhnliches Einsichtsvermögen zu. Weitere Fähigkeiten, die philosophische Autorität unterfüttern, sind ein hohes Urteilsvermögen und ein ausgeprägter Sinn für die wirklich wichtigen Fragen. Jede umfassende Darstellung philosophischer Autorität müsste sämtliche Fähigkeiten bestimmen, die dieser Autorität zugrunde liegen, und beschreiben, wie genau sie beschaffen sein sollen. Selbstverständlich können auch Philosophen, die keine Autoritäten sind, eine oder mehrere dieser Fähigkeiten in sich vereinen. Philosophische Autoritäten unterscheiden sich von ihnen durch (1) die Überlegenheit und (2) die Verlässlichkeit ihrer Fähigkeiten. Beide ermöglichen es ihren Lesern, in wichtigen Fragen auf sie als Führungsfiguren zu zählen.

Wir können daher das Problem Heideggers und der philosophischen Autorität folgendermaßen umformulieren: Sind Heideggers abstoßende antisemitische Bemerkungen Anlass genug, an der Überlegenheit oder Verlässlichkeit seines Einsichtsvermögens, seiner Urteilskraft und seines Sinns für das, was wichtig ist, zu zweifeln? Die Antwort lautet eindeutig: Ja – zumindest, was die Verlässlichkeit angeht. Dabei bedeutet Verlässlichkeit nicht Unfehlbarkeit. Auch verlässlich einsichtsvolle Denker schreiben manchmal wenig hellsichtige Dinge, und auch verlässlich kritische Geister irren bisweilen in ihrem Urteil. Doch im Fall Heideggers sind die Irrtümer so ungeheuerlich, dass sie auf einen grundlegenden Mangel an philosophischer Befähigung hinweisen – einen Mangel, der Heideggers Verlässlichkeit als jemand, der uns zur philosophischen Wahrheit hinführt, beschädigt. Der Einsicht und Urteilskraft von jemandem, der seine philosophischen

Überlegungen mit wohlüberlegten antisemitischen Bemerkungen durchsetzt, kann man nicht vertrauen.

Aber wir können Heideggers Autorität auch nicht völlig in Abrede stellen. Seine Schriften sind tatsächlich überreich an Einsichten und liefern jede Menge Beweise anspruchsvollsten kritischen Urteils. Er verfügt unverkennbar über die außergewöhnlichen Fähigkeiten, die philosophische Autorität begründen, wenngleich diese Fähigkeiten in seinem Fall fundamental unzuverlässig sind. Nicht ohne Grund ist Heidegger eine der wichtigsten Persönlichkeiten im Kanon der kontinentaleuropäischen Philosophie. Eine mögliche Lösung unseres Problems bestünde darin, Heidegger eine infrage gestellte und erheblich eingeschränkte Autorität zuzugestehen. Man könnte demnach weiter darauf vertrauen, dass seine Schriften ernsthaftes Nachdenken verdienen, weil sie von einem Denker mit großem Einsichtsvermögen stammen und weil dieser Denker auch andere große Denker geprägt hat, darunter viele Juden. Aber wir würden nicht mehr davon ausgehen, dass seine Schriften verlässliche Quellen der Einsicht sind und dass das Nachdenken über sie uns zuverlässig der Wahrheit näher bringt. Weniger vertrauensvoll wäre auch unser Umgang mit seinen Begriffsrahmen und Denkmustern, die beim Lesen seines Werks das eigene Denken untergründig beeinflussen können.

Doch auch das ist nur der erste Anlauf zu einer Beantwortung der Frage nach Heideggers Autorität. Eine umfassendere Antwort müsste weitere vielschichtige Probleme erörtern, etwa die Möglichkeit, seine Autorität verschiedenen Bereichen der Philosophie zuzuordnen und sie entsprechend einzugrenzen. So könnte man Heideggers Autorität bezüglich der Kunst und der Sprache von seiner Autorität auf den Gebieten der Politik und Geschichte unterscheiden und beispielsweise anführen, dass nur die zweite beschädigt ist.²¹ Um die Zulässigkeit solcher Untergliederung der Autorität zu ermitteln, müsste man erst die Geltungsbereiche derjenigen Befähigungen, die philosophische Autorität begründen, genauer bestimmen. Nachvollziehbar erscheint, dass jemand zu verlässlichen Einsichten auf dem Gebiet der Kunst gelangt, nicht notwendig aber auch auf dem Gebiet der Politik. Weniger nachvollziehbar ist die Vorstellung, jemand könnte kritisches Urteilsvermögen auf einem

21 Ich danke Nikola Mirković für diese Anregung.

Gebiet beweisen, nicht aber auf einem anderen. Denn Urteilskraft ist von ihrem Wesen her auf allgemeinere Anwendung gerichtet. Damit im Zusammenhang steht die Frage nach einer Periodisierung der Autorität eines Philosophen. Könnte der Heidegger der 1920er Jahre zum Beispiel seine Autorität behalten, der Heidegger der Dreißigerjahre sie aber verlieren? Die Antwort auf diese Frage hängt von der Kontinuität und Stabilität derjenigen Fähigkeiten ab, die philosophische Autorität über eine gewisse Zeit begründen. In jedem Fall sollte einem der gesunde Menschenverstand sagen, dass ein Denker nicht über Nacht zum Antisemiten – oder zu einem für antisemitische Ansichten empfänglichen Denker – wird.

Am Ende ist Autorität eine Frage des Vertrauens. Eine philosophische Autorität zu lesen heißt, einem guten Lehrer zuzuhören: unsere Vorbehalte abzulegen in dem Vertrauen, dass uns der Lehrer in die richtige Richtung lenken wird. Angesichts dessen, was wir über Heideggers politisches Handeln und Denken heute wissen, ist es nicht mehr möglich, ihm diesbezüglich zu vertrauen. Infolgedessen müssen wir uns seinen Schriften mit einer Mischung aus Offenheit und Vorsicht nähern, also mit zwei Haltungen, die sich nicht ohne weiteres vereinbaren lassen. Wichtig ist aber vor allem, dass wir beim Lesen kritischen Abstand wahren und die Aufgabe der kritischen Bewertung nicht zu lange hinausschieben. Wenn man tief in Heideggers Denken eintaucht, darf man nie vergessen, zwischendurch immer wieder Luft zu holen. Dabei hilft es vielleicht, eine Frage in Erinnerung zu behalten, die sich angesichts von Heideggers Antisemitismus immer wieder aufdrängt: Wenn er in dieser Hinsicht so vollkommen daneben lag – wo lag er sonst noch daneben?

MARK J. THOMAS arbeitet seit 2015 am Central College (Pella/Iowa, USA). Sein Forschungsschwerpunkt ist der Deutsche Idealismus, besonders das Verhältnis von Freiheit und Struktur der Realität in der Philosophie Schellings. Er publizierte in *Epoché*, *Research in Phenomenology*, *Schelling-Studien* und *The Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Am Central College leitet er die Seminare zur Einführung in die Philosophie, Philosophie der Gegenwart und zu Logik und Politischer Philosophie sowie Vertiefungsseminare zum Problem des Bösen und der Philosophie der Künste. Zurzeit ist er zudem Berater des Philosophy Club. Er ist der deutschen Sprache und Kultur sehr verbunden und verbrachte während seiner Promotion zwei Jahre in Freiburg. Während seines Grundstudiums belegte er Kurse in Musik (Orgel) und spielt heute in seiner Freizeit gerne auf dem Klavichord.

Die Leidenschaft des Seyns und Denkens: Mit Heidegger unterwegs zu einer Möglichkeit der Versöhnung

YULIYA A. TSUTSEROVA

Warum ist die Liebe über alle Ausmaße anderer menschlicher Möglichkeiten reich und den Betroffenen eine süße Last? Weil wir uns in das wandeln, was wir lieben und doch wir selbst bleiben.

– Martin Heidegger an Hannah Arendt, Brief 2, vom 21. Februar 1925

Ich bin jederzeit bereit, habe das auch Martin angedeutet, über diese Dinge sachlich politisch zu reden; bilde mir ein, ich weiß einiges darüber, aber unter der Bedingung, daß das Persönlich-Menschliche draußen bleibt.

→ S. 115–6

– Hannah Arendt an Elfride Heidegger, Brief 49, vom 10. Februar 1950

Versöhnung ist ganz gewiss keine triviale Angelegenheit. Schon bei ihrem vorwegnehmenden Durchspielen in der Vorstellung lässt das eindringliche Erforschen und „Kappen“ bestimmter persönlicher, lebendig gespannter Sehnen des Selbsts, das sie mit sich bringt, uns zögern, selbst wenn wir Mut genug angesammelt haben, einen fragenden Blick in ihre Richtung zu werfen.¹ Zumeist ist die Versöhnung ein Schritt der Verzweiflung, den man geht, nachdem ein überwältigender, alles erfassender Sturm Komplizenhafter Begierde die Überlebenden durch sein Verwehen in noch größerer Bestürzung und Verletzlichkeit zurückgelassen hat als am Beginn seines Wütens. Man strebt Versöhnung an, wenn der mögliche Verlust des Wunders wechselseitiger Hingabe unannehmbar ist, weil er dem Zerlaufen eines Selbsts gleich käme, dessen „köstliche Perle“ eben nicht es selbst, sondern die Vereinigung mit einem Anderen ist. In dieser Zwangslage befanden sich Martin Heidegger und Hannah Arendt Mitte der 1920er Jahre: Sie standen vor der Einsicht, dass ihr Bund das weitere Gedeihen ihrer jeweiligen Selbstes wie

¹ Diesen Mut nennt Heidegger sehr viel später den „Mut zum Ab-grund“: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe III: Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Bd. 65, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, I, §8, S. 28.

eine Lebensader nährte, und dass keiner von ihnen bereit war, diesen Bund zu lösen oder vorzeitig zu beenden. Ihnen blieb von da an nur noch die Möglichkeit eines lebenslangen brieflichen Aushandelns ihrer Nähe und Ferne, die ihnen am Ende die Misslichkeiten deren beider Asymptoten – Vollendung und Vollzug einerseits, Abwesenheit und Leere andererseits – ersparte. Als eine Vertrautheit, die aus dem gemeinsamen Denken und als gemeinsames Denken entstanden war, konnte diese Nähe nichts anderes hervorbringen und nähren als eben dieses Lieben als Denken, Denken als Lieben, mit dem auch die bequeme Abgrenzung zwischen beidem ins Wanken geriet.²

Zugegebenermaßen ist Heidegger kaum der Philosoph, an den man sich auf der Suche nach Weisheit in Beziehungsfragen intuitiv zuerst wenden würde. Nicht zufällig hat Emmanuel Levinas, der kompromisslose Fürsprecher von Anderssein und Andersheit, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Sein als rettungslos selbstvergessen gegenüber dem ethischen Imperativ des Anderen verworfen.³ Gerade angesichts

2 Fragwürdig auch im Sinne einer Ausweitung von Heideggers Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen des Denkens.

3 James Magrini fasst die Stoßrichtung von Levinas' Kritik hilfreich zusammen: „Indem [Heidegger] die Ontologie über die Ethik stellt, mithin über unsere allem anderen vorgängige Verantwortung für den Anderen, die Levinas als total und absolut gilt, kann das füreinander Einstehen, das den Kern aller authentischen, ethischen Beziehungen bildet, nie berechtigt gelebt oder erfahren werden.“ (James Magrini, „The Work of Art and Truth of Being as ‚Historical‘: Reading Being and Time, ‚The Origin of the Work of Art‘, and the ‚Turn‘ [Kehre] in Heidegger's Philosophy of the 1930s“, *Philosophy Today*, 54, Nr. 4 (2010), S. 350. Doch diese Kritik setzt eine Dichotomie zwischen Denken und Lieben als gegeben voraus, die dieser Beitrag als fragwürdig aufzeigen will. Denn das Gebot, einen „Anderen, der mein jegliches mögliches Verständnis von ihm transzendiert“ zu lieben, erscheint auch Magrini alles andere als selbstverständlich oder ohne weiteres zu befolgen (ebenda, S. 351). Einen anderen Denkweg als Levinas hat William Desmond eingeschlagen, der auch eine Bewertung von Heideggers Seyn als Ursprung in Begriffen des Gegensatzes zwischen $\epsilon\rho\omega\varsigma$ und $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ nicht scheut, wobei ersteres das Andere in sich aufnimmt, letzteres dieses Andere als es selbst freigibt. (William Desmond, *Art, Origins, Otherness: Between Philosophy and Art*, SUNY Press, Albany 2003, S. 236–61.) Richard Rojcewicz hat die

Kritik Levinas' weiter abgemildert, indem er feststellte, dass die „beherrschende Stellung des Seins“ beim späteren Heidegger „keine Frage der Vormacht oder der Unterdrückung“ sei und dass sie auch „nicht einseitig“, sondern als Zwiesprache angelegt sei. (Richard Rojcewicz, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, SUNY Press, Albany 2006, S. 206.) In einer Analyse von Heideggers Spätschriften zur Kunst betont Krzysztof Ziarek deren feines Empfinden beim „Hervorholen des Andersseins dessen, was ein Anderes bleibt“. Er beschreibt diese Texte insgesamt als Hinweis auf eine „Veränderung der Relationalität mit unverkennbar ethischer Dimension“. (Krzysztof Ziarek, „The Social Figure of Art: Heidegger and Adorno on the Paradoxical Autonomy of Artworks“, in: *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries*, hrsg. v. Dorota Glowacka und Stephen Boos, SUNY Press, Albany 2002, S. 234.) Am anderen Ende des Deutungsspektrums zieht John Anderson eine faszinierende Parallele zwischen Heideggers Beziehung zwischen Seiendem und Sein zum Seyn sowie dem Weltbild des Hesiod als „Heraustrreten der Geschöpfe aus dem Chaos, also aus einer Kluft, ohne den Akt der Liebe, mithin ohne einen Vater“. Diese Darstellung klingt überraschend an die „agapische“ Schöpfung *ex nihilo* von Desmond an. (John M. Anderson, „Truth, Process, and Creature in Heidegger's Thought“, in: *Heidegger and the Quest for Truth*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Quadrangle Books, Chicago 1968, S. 37; vgl. auch Desmond, *Art, Origins, Otherness*, ebenda, S. 249–51.

eines so kategorischen Urteils fragt sich allerdings, ob man Heideggers ersten Versöhnungsaufwurf an Arendt in seinem ersten Brief vom 10. Februar 1925 – „Ich werde Sie nie besitzen dürfen, aber Sie werden fortan in mein Leben gehören, und es soll an Ihnen wachsen. [...] Und meine Treue zu Ihnen soll einzig Ihnen helfen, sich selbst treu zu bleiben.“⁴ – nicht doch als Hinweis auf eine größere Befähigung zum Denken in Beziehungen verstehen kann, als die berühmte Deutung Levinas' ihm zugestehen will. Nichts anderes als diese Möglichkeit ist mein Ausgangspunkt und Antrieb zu den folgenden Überlegungen. Ihr Zweck ist es, einige strukturelle Merkmale der Heideggerschen Vorstellung vom Seyn und Denken herauszuarbeiten, die sich zur vielleicht unerwarteten Gestalt eines Mitgeföhls als des einzigen, jene abgründige Differenz zwischen Selbst, Anderem und Seyn überspannenden Bandes fügen.⁵

Schon die Morphologie der Worte „Mitleid“ und „compassio“ zeugt von der Bedeutung der gemeinsamen Leidenschaft oder des gemeinsamen Erleidens (vor allem auf letztere Nuance kommt es mir im Folgenden an). Von einem Mitleid oder Mitgeföhls des Seyns und Denkens zu reden, entspringt also der Mutmaßung, dass beide Beteiligte gemeinsam einen Leidensweg durchmachen, der sie in Vorbereitung auf die Gestalt ihrer Einheit in der Verschiedenheit „ent-bildet“ und „umbildet“. Ohne fürs Erste nun der Frage nachzugehen, ob der Leidensweg Grundvoraussetzung dieser Gestalt ist, wollen wir uns auf der Suche nach Hinweisen, was dieses Erleiden für das Seyn und das Denken bedeuten könnten, einigen Erörterungen des Seyns und Denkens bei Heidegger zuwenden.

Stellen wir zunächst die Frage, wie man sich einen Leidensweg vorstellen könnte, den das Seyn durchmacht. Dafür gibt es im Werk Heideggers keine ergiebigere, reifere Quelle als seine *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In diesem Text stoßen wir auf das Seyn im Zuge eines „Ereignisses“, mithin eines Leidenswegs, der weder (im deterministischen Sinn dieses

5 Die Schreibweise „Seyn“ im Unterschied zum „Sein“ meint bei Heidegger das, was der „ontologischen Differenz“, das heißt der Differenz zwischen Sein und Seiendem, vorausgeht und sich darauf nicht reduzieren lässt. Das Seyn schließt in sich sowohl das Sein als auch das Nichts ein, und das Sein erhebt sich aus dieser „vorontologischen“ Differenz.

4 Hannah Arendt und Martin Heidegger, „Brief 1, vom 10. Februar 1925“, in: *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. v. Ursula Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, S. 11.

Begriffs) zwingend notwendig, noch (im Sinne individueller Handlungsfreiheit) rein willentlich beschränkt wird. Der eigentliche Antrieb hinter der Aneignung wird nie ausdrücklich benannt oder umfassend dargelegt. Dennoch treten die Leitgedanken des Leidenswegs wiederholt deutlich hervor, sodass wir versuchen können, diese gleichwohl nur schemenhafte Gestalt zu rekonstruieren. So verbinden sich die „Erzitterung“, die „Erstreckung“ und der „Streit“, wie auch die „Zerklüftung“, die „Scheidung“⁶ und der „Riß“⁷ zu zwei Hauptmomenten, nämlich dem Aufbau von Spannung innerhalb von etwas vermutlich Einzelnem und Schlichtem, und der Lösung dieser Spannung durch die Spaltung in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit. Was das Seyn betrifft, so lässt sich das Ereignis, in dem es sich selbst zur Geltung bringt, als unmittelbare und sinnbildliche Entdeckung einer Verschiedenheit, eines Abstands – und somit eines Imperativs der Beziehung – innerhalb seiner selbst beschreiben. Heideggers deutlichste Formulierung dieses Leidenswegs zeigt, dass sich mit diesem eine Art Triade zweier Selbst in Beziehung einstellt. „Nur weil das Seyn nichthaft west, hat es zu seinem Anderen das Nichtsein. Denn dieses Andere ist das Andere seiner Selbst. Als Nichthaftes wesend ermöglicht und erzwingt es zugleich Anderesheit.“⁸ Die Verschiedenheit, die mit der Mühsal des Seyns aufklafft, ist Ursprung des leidenschaftlichen, leidenden Denkens – oder

6 Heidegger, *Beiträge*, V, §242, S. 383: „Welcher Art ist die ursprüngliche Einheit, daß sie sich in diese Scheidung auseinanderwirft, und in welchem Sinn sind die Geschiedenen hier als Wesung der Abgründigkeit gerade einig?“

7 Ebenda, VIII, §281, S. 510: „Streit, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste Riß.“

8 Ebenda, IV, §146, S. 267. Die Ähnlichkeit mit Hegels Bestimmung des Dings in der *Phänomenologie des Geistes* („Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung“) ist schlagend: „Das Ding ist Eins, in sich reflektiert; es ist für sich, aber es ist auch ein Anderes, und zwar ist es ein anderes für sich, als es für [ein] Anderes ist. Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Sein, aber ist ist auch Eins.“ (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, S. 101); diese Entdeckung verdanke ich Gerhard Richters Verweis auf die Stelle im

Kontext seiner Erörterung von Benjamins Begriff der Kritik in „Critique and the Thing: Benjamin and Heidegger“, in *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*, hrsg. v. Andrew E. Benjamin und Dimitris Vardoulakis, SUNY Press, Albany 2015, S. 35, Anm. 23. Obwohl Heidegger in diesen Abschnitten von einer Kritik eines Zitats aus Hegels *Wissenschaft der Logik* ausgeht („Sein und Nichts ist dasselbe“), entwickelt er eine positive Lesart, die näher an Hegels eigener Formulierung in der *Phänomenologie* liegt. Heidegger unterscheidet sorgfältig seinen eigenen Begriff des Nichts als „das Andere seiner Selbst“ des Seyns von Hegels Negativität als einem Moment des Übergangs auf dem Weg zur Einheit mit sich; denn seine eigene Darstellung gründet auf dem „Inzwischen“, das die Differenz zwischen dem „Selbst“ und „[dem] Andere[n] seiner Selbst“ des Seyns für ein anderes Anderes, nämlich für das Andere des Seienden bewahrt. (Heidegger, *Beiträge*, IV, §144–6, S. 264–8.)

genauer: Ort der Wiedergeburt eines Denkens, dessen angeborener Abstand, der seine konstitutive Ausrichtung zum anderen hin erst ermöglicht, dadurch in sich zusammengefallen ist, dass es den Anderen zu fest ergriffen und umschlungen hat. Solches Denken zieht um sich immer engere Mauern, bis es entweder von deren Last zermalmt wird oder der Boden seines *fundamentum inconcussum* „wegklappt“ und es in die riesige Spannweite jener Verschiedenheit entlassen wird, die Quelle (eher als Grund) des Seyns ist.¹⁰ In beiden Versionen dieses Geschehens befindet sich das Denken an dem Punkt, wo „der Mensch [...] am Seyn sich bricht“¹¹ – am Rand nicht eines Nervenzusammenbruchs (wenngleich der Leidensweg ohne Zweifel auch darin zum Ausdruck kommen kann), sondern einer Krise (mit Betonung des Spaltens in κρίνειν), die seinen eigentlichen ontologischen Kern erfasst und sich durch seine „Inständigkeit in der Mitte des Seyns“ zieht.¹² Arendt selbst gibt dieser zugleich peinigenden und Mut machenden Aussicht anlässlich von Heideggers 80. Geburtstag eine Stimme, wenn sie schreibt, dass „Denken. [...] zu einer Leidenschaft werden kann [...] einem leidenschaftlichen Denken, in dem Denken und Lebendigsein eins werden [...] Denken als einem ‚pathos‘, einem erleidend zu Ertragenden, das einen befällt.“¹³ Gewiss ist, wie Arendt bemerkt, die erste Zuflucht des Denkens immer eine Selbstkritik, indem „das Denken sich zu seinen eigenen Resultaten eigentümlich destruktiv beziehungsweise kritisch verhält“.¹⁴ Als Verzögerungstaktik ähnelt diese Selbstkritik der dank Arendt inzwischen sprichwörtlichen, mühevollen Selbst-Sabotage der Penelope:

9 Ebenda, VIII, §261, S. 444.

10 An diesem Punkt können wir uns berechtigterweise fragen, warum Abhilfe angesichts einer solchen Implosion des Denkens nicht eher im Denken des reziproken Anderen als im Seyn zu finden wäre. Im vorliegenden Fall – dieser wechselseitigen besitzergreifenden Zuneigung – hat die Implosion aber beide sehr wahrscheinlich gerade aufgrund ihrer Kommensurabilität auf eine Unterwerfung bis hin zur Ohnmacht reduziert. Dann ist es gerade die Inkommensurabilität, das Unermessliche des Seyns, das dieses so wirkungsvoll macht, wenn es um das Öffnen des Denkens innerhalb seiner paradoxen, asymmetrischen *ratio* mit sich selbst geht.

11 Ebenda, VIII, §270, S. 486.

12 Ebenda, I, §5, 12f. In *Sein und Zeit* verwendet Heidegger ähnliche Begriffe, um den Durchgang zur Analytik des Daseins (und am Ende zum Verstehen des Seins) als „Destruktion“ der Geschichte der Ontologie zu beschreiben (wenngleich in diesem Werk die Analyse selbstverständlich noch nicht vom Seyn aus bewerkstelligt wird.) (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Bd. 2, hrsg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, Einleitung, Kap. 2, §6, S. 27–30.)

13 Arendt und Heidegger, „Brief 116, vom 26. September 1969“, in *Briefe*, S. 184, 186.

14 Ebenda, S. 185.

Will man das Denken in seiner unmittelbaren, leidenschaftlichen Lebendigkeit an seinen Resultaten messen, so erginge es ihm wie dem Schleier der Penelope – es würde von sich aus das am Tage Gesponnene unerbittlich des Nachts wieder auftrennen, um am nächsten Tage aufs Neue beginnen zu können.¹⁵

Erst wenn seine Versuche, mit sich selbst zu vernünfteln – sich immer wieder am eigenen, rasch verengenden Umkreis zu messen – ihre Fruchtlosigkeit erwiesen haben, erwägt das Denken ein „miteinander rechten“, nämlich mit dem einzigen Anderen, der es tragen und weitertragen kann: mit dem Seyn. Heidegger erkennt das, als er Arendt am 6. Mai 1950, kaum drei Monate nach ihrer „formellen“ Versöhnung, schreibt:

Mir kamen gestern bei der Durchsicht meiner früheren Manuskripte zur Kantinterpretation (ich laboriere noch am Kantbuch) Entwürfe zu Deinem Manuskript durch die Hände. Alles dreht sich um das ‚Da-sein‘, von Subjekt und Bewußtsein weg, dorthin zu gelangen. ... Ich [...] mußte nun erst durch viele Um- und Rückwege dem Sein und d.h. dem Bezug von Dasein und Sein nachgehen. [...] sah ich, wie die Analytik des Daseins noch eine ständige Gratwanderung ist, bei der zugleich ein Absturz sowohl nach der Seite eines nur modifizierten Subjektivismus droht, als auch nach der Seite der noch ungedachten Λ -λήθεια.¹⁶

Bevor das Denken aus dem Seyn neu entstehen kann, muss es sich zum verzweifelten „Übermaß“ steigern, also sich vollkommen der einzigen Macht hinwerfen,¹⁷ deren Befähigung

15 Ebenda.

16 Ebenda, „Brief 62, vom 6. Mai 1950“, S. 103f.

17 William Desmond spricht von der *passio essendi* des Seins, ebenso wie von der „Befreiung [des Menschenwesens] über es selbst hinaus und hin zu einer neuen Vertrautheit mit der elementaren Leidenschaft des Seins“. In Desmonds Augen gelingt es Heidegger jedoch nicht, seine Intuitionen hinsichtlich der Möglichkeit solcher „com-passio“ (oder solchen Mit-Gefühls) voll zur Geltung zu bringen. Was ihn davon abhalte, sei eine Sprache

der „Projektion“, auf die er sich zu sehr stütze. Demgegenüber meine ich, dass eine Übersetzung der verschiedenen Ableitungen von „Wurf/werfen“ in Desmonds Art diese Geste unnötig mit subjektivierenden Obertönen befrachtet und eine bestimmte Nuance von Entwurf/entwerfen übersieht: nämlich das Herausreißen des Selbstes aus sich selbst und von sich weg, das sich der Gnade des Seins auf Gedeih und Verderb ausliefern, wie ich das weiter oben nenne. (William Desmond, *Art, Origins, Otherness*, wie Anm. 3, S. 246.)

zu Leidenschaft und Leiden die eigene bei Weitem übertrifft und die daher nicht nur seine Bürde verstehen und ertragen, sondern ihm auch seine ursprüngliche Stärke wiedergeben kann. Heidegger nennt diesen Sprung des Denkens „Selbstbesinnung“.¹⁸ Derartige Selbstaufgabe an das Seyn ist weit mehr als bloße psychologische Bemäntelung eines Bankrotts der ansonsten ätherischen Scheintätigkeit des Mutmaßens, und auch keine Abdankung und Auslöschung des Willens, wie man sie bei Schopenhauer findet. Heidegger macht deutlich, dass diese „Entrückung“ aber auch kein „Außersichsein des Menschen in der Form eines Sichloswerdens“ ist.¹⁹ Am Klarssten sagt es aber vielleicht Arendt in ihrer Beschreibung von Heideggers Denken im Brief vom 26. September 1969: „Dies Denken hat eine nur ihm eigene bohrende Qualität. [...] In dieser ganz und gar unkontemplativen Tätigkeit bohrt er sich in die Tiefe, aber nicht, um in dieser Dimension [...] einen letzten und sichernden Grund zu entdecken oder gar zutage zu fördern, sondern um, in der Tiefe bleibend, Wege zu legen und ‚Wegmarken‘ zu setzen.“²⁰ Das reuige Denken sucht Zuflucht nicht in sich selbst, sondern in einem Seyn ohne „Boden“.

Und doch ist dieser entschiedene Sprung in den Abgrund des Seyns keineswegs eine Ausflucht oder Erleichterung, sondern erst der Beginn einer harten Arbeit der Wiedergeburt: Erfasst vom reißenden Strom mitten durch das Innerste des Seyns²¹ steht dem zusammengefügteten denkenden Subjekt eine „Zertrümmerung“²², eine „Entzweiung“²³ bevor. Das Zögern, von dem ich eingangs gesprochen habe, entgeht auch Heidegger nicht: Für ihn geht es noch weiter als das klassische „Erstaunen“ der Philosophie und wird gar zum „Entsetzen“²⁴ als dem einzig gangbaren Weg für ein Denken, das sich auf sich selbst zurückgezogen hat, das aufgebrochen werden muss, um

18 Heidegger, *Beiträge*, I, §17, S. 44: „Daher ist die Besinnung – Einsprung in die Wahrheit des Seins – notwendige Selbst-besinnung.“

19 Heidegger, *Beiträge*, VIII, §271, S. 488: „Überall jedoch bleibt hier kein Platz für die Deutung des Menschen als ‚Subjekt‘, weder im Sinne des ich-haften noch im Sinne des gemeinschaftlichen Subjekts. Die Entrückung ist aber auch kein Außersichsein des Menschen in der Form eines Sichloswerdens.“

20 Arendt und Heidegger, „Brief 116, vom 26. September 1969“ in *Briefe*, S. 182f.

21 Heidegger, *Beiträge*, I, §34, S. 75; IV, §157, S. 279.

22 Ebenda, VIII, §264, S. 456: „Wo es die Zertrümmerung des Subjekts gilt [...]?“

23 Ebenda, Vc, §208, S. 331: „Wahrheit ist [...] die abgründige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muß.“

24 Ebenda, VIII, §269, S. 483: „Entsetzen“, jetzt als Grundstimmung der ‚Er-fahrung‘ des Seyns gemeint.“

66 zur größtmöglichen „Entschlossenheit“ zurückzufinden, wie Heidegger in einem Brief an Arendt ausführt.²⁵

Indem das Denken entzwei gerissen und geöffnet wird, gerät es in Bewegung: eigentlich ist es seine wiederhergestellte innere Verschiedenheit, eine Dynamik des Kräftespiels, die eine derartige Regung möglich macht, und mit dieser auch eine gewisse Gemütsregung, eine aus sich herausgehende Bewegung auf etwas hin, eine Neigung oder Hinwendung zum Anderen. Heidegger bestimmt demgemäß die „Selbstheit“ räumlich als einen „Geschehnisbereich“.²⁶ Und wenn die Implosion des Denkens sich als eine Folge der Aufhebung seiner zentrifugalen Kräfte erahnen lässt, die es ins Außen rücken und der Anziehung des schwarzen Lochs in seiner Mitte entgegenwirken, so lässt sich die Explosion des Denkens im Schmelztiegel des Seyns genau dieser Kraft im Seyn zuschreiben.

Nach Heideggers Auffassung kann das Denken diesen Malstrom nicht nur überleben, sondern darin sogar gedeihen. Dafür muss es jedoch eine letzte Schwierigkeit überwinden: die scheinbare Unverhältnismäßigkeit zwischen dem eigenen endlichen Maß und dem „Übermaß“ des Seyns.²⁷ Auch ist „das Übermaß [im Wesen des Seyns] kein bloß mengenhaftes Zuviel, sondern das Sichentziehen aller Schätzung und Ausmessung.“²⁸ Wie kann das Denken je hoffen, sich mit der „ab-gründigen Unerschöpfung“²⁹ des Seyns zu messen? Doch sicher nicht durch die „Anmaßung“, dem Seyn die eigene „Maßgabe“ anzulegen, sie ihm aufzuzwingen!³⁰ An diesem Punkt muss das Denken in ein höheres Register wechseln, und das geschieht durch kein anderes Mittel als die *Kunst*. Unter all den Potenzialen des Denkens stellt Heidegger die einzigartige Befähigung der Kunst zum „Übersichhinausfahren in das uns Überhöhende“ heraus, zu einem Höheren als es selbst, von diesem turmhoch überragt.³¹ Denn die Kunst ist für ihn wesentlich eine Befähigung zum Suchen und Fragen im Vorgriff auf eine Antwort, die nicht aus ihr selbst kommt. Und so nennt Heidegger den Dichter einen „denkerisch Schaffenden“.

25 Arendt und Heidegger, „Brief 62, vom 6. Mai 1950“ in *Briefe*, S. 104.

26 Heidegger, *Beiträge*, I, §41, 84.

27 Ebenda, VII, §256, S. 413: „das Seyn [...] als jene kehrige Mitte [...] das Seyn als Ereignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht.“

28 Ebenda, IV, §131, S. 249.

29 Ebenda, I, §9, S. 29.

30 Ebenda, §7, S. 25: „Wenn er [der Mensch] dieses von sich aus vollziehen muß, ist dann nicht die Anmaßung der Maßgabe noch größer als dort, wo er einfachhin als der Maßstab angesetzt bleibt?“

31 Ebenda, I, §4, S. 10.

Dieser „Sucher des Seyns ist im eigensten Übermaß sucherischer Kraft der Dichter, der das Seyn ‘stiftet’.“³² Die paradoxe Anmut der „Antwort“ des Seyns besteht darin, dass es das Maß des Denkens „in sich trägt, wenn es überhaupt noch eines Maßes bedarf.“³³ Denn es stellt fest, dass das Denken an einem solchen Maß kläglich scheitert und gestattet ihm am Ende, sich aus seiner unerschöpflich sprudelnden Quelle zu nähren und von hier aus zu wachsen.

Kunst als eine höhere Ordnung des Denkens birgt aber noch ein anderes Geheimnis: Sie sinkt ein in und grenzt an die wesentlich relationale Beschaffenheit des Seyns. Mit anderen Worten: Die Konfiguration der beiden Selbste in Beziehung, die das Seyn im Aneignungsereignis annimmt, gestaltet und verformt im Voraus das Denken nach ihrem Bild, und zwar auf dem Weg einer Erhebung in die höhere Ordnung des „denkerischen Schaffens“. Diese Analogie ist eine Wiederaufnahme der Sprache von Streit und Riss (hier mit Bezug auf den Leidensweg des Seyns innerhalb des Ereignisses der Aneignung) aus Heideggers Suche nach dem Wesen der Kunst in den vielen Fassungen seines Aufsatzes „Der Ursprung des Kunstwerkes“. Schon in dessen erster Fassung kommt der Prototyp der beiden Selbste in Beziehung in der Beschreibung der Kunst als „Streit“ zwischen Erde und Welt zur Geltung. Heidegger versteht diesen Streit als einen „Riß“, der dennoch keine „Störung“ im Sinne einer „Zerstörung“ ist³⁴, sondern eine „Innigkeit“³⁵ gegensätzlicher Kräfte der Versammlung beziehungsweise des Auseinanderstrebens. Die bündige Definition des Streits als „zueinanderstehendes Auseinandertreten“ in der zweiten Fassung betont ebenso die dynamische Spannung zwischen Distanz und Annäherung innerhalb eines größeren Ganzen der Kunst.³⁶ In der dritten

35 Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, *Gesamtausgabe* I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Bd. 5, hrsg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 35. Im Absatz unmittelbar davor betont die dritte Fassung die Bedeutungsnuance zwischen Verschiedenheit und Trennung: „Welt und Erde sind wesentlich von einander verschieden und doch niemals getrennt.“

36 Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: *De l'origine de l'oeuvre d'art: première version*, übers. v. Emmanuel Martineau, Authentica, Paris 1987, S. 34.

32 Ebenda, I, §4, S. 11.

33 Ebenda, I, §5, S. 12.

34 Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, *Heidegger-Studien*, Nr. 5 (1989), S. 12: „die Innigkeit ihres widerwendigen Sichzugehörens.“

Fassung heißt es von den beiden „Selbsten“, sie verstärkten wechselseitig ihre Andersheit gerade in der Einflussnahme aufeinander. „Im Streit trägt jedes das andere über sich hinaus.“³⁷ Der unverkennbare Refrain aller dieser Überlegungen ist, dass die sich im „denkerischen Schaffen“ entfaltende Andersheit kein gegenseitiger Ausschluss, sondern eine Gegenseitigkeit der Gegensätze ist. So übersetzt sich der Streit für das Denken in ein sorgsam gewahrtes Gleichgewicht zwischen seiner doppelten Befähigung zum Ansiehalten und zur Selbstausdehnung, zugleich Bedingung der Möglichkeit jeder stimmigen Beziehung für den Anderen wie für das Selbst.

Erinnern wir daran, dass dieses neue Denken-als-Beziehung letztendlich der Anteilnahme an der Leidenschaft/dem Erleiden entspringt, die das Seyn im Ereignis der Aneignung durchmacht, also einem außergewöhnlichen Mitfühlen zwischen dem endlichen Wesen und dem unendlichen Seyn (und sogar dem Nichts). Für ein Denken, dessen Relationalität mehr oder weniger in sich zusammengefallen ist, führt der Weg zur Genesung über eine *imitatio* des Leidenswegs des Seyns, nämlich indem es zulässt, dass es nach dem Beispiel des „Zwischen“ inmitten des Seyns Öffnung erfährt. Eine solche *imitatio* kommt schon in den Begriffen zum Ausdruck, mit denen Heidegger das Denken (im tiefsten Sinn des Wortes) und das „Zwischen“ – Dasein beziehungsweise Da-sein – benennt.³⁸ Das vom Ereignis der Aneignung bereitete „Zwischen“ ist keineswegs eine Leere, sondern eine „sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte“,³⁹ zwischen dem Sein und dem Nichts im Inneren des Seyns, im weiteren Sinn auch zwischen Seyn und Seiendem ebenso wie zwischen Menschen als denkenden Wesen. Das „Zwischen“ findet einen Weg aus der Ausweglosigkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung und ist zugleich „Entgegnung“ und „Begegnung“: „Die Ereignung als Ent-scheidung bringt den Geschiedenen die Ent-gegnung, daß dieses Zueinander der weitesten nothaften Entscheidung im äußersten

38 Heidegger, *Beiträge*, V, §191, S. 311: „So ist das Da-sein das Zwischen zwischen den Menschen (als geschichtsgründenden) und den Göttern (in ihrer Geschichte); vgl. ebenda, V, §217, S. 343: „das Da-sein das Zwischen zwischen dem Seyn und dem Seienden.“

39 Ebenda, I, §34, S. 73: „Das Ereignis ist die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte.“

37 Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, wie Anm. 35, S. 35.

„Gegen’stehen muß, weil es den Ab-grund des gebrauchten Seyns überbrückt.“⁴⁰ So wird nun deutlich, dass das Rätsel des ursprünglichen Entziehens und Annehmens im Seyn, sein Ansetzen zu gleichzeitiger Ent- und Aneignung, auch alle weiteren davon abgeleiteten Formen der Riss-Naht hervorbringt und bekräftigt, dass es auch Zeit und Ort für jedes Auseinandergehen und Zusammenkommen bereithält. Das Rätsel des Seyns und das Rätsel der Liebe sind ineinander verflochten, und das eine lässt sich ohne das andere nicht errahnen.

Mit dem Projekt *On Reconciliation/Über Versöhnung* hat Dora García einen Raum geschaffen, in dem wir zusammenkommen und erörtern können, wie zwei Menschen – zwei Denker – sich auf einen der anstrengendsten aller Leidenswege einließen, die unser endliches Dasein für uns bereithält, und wie sie gemeinsam diesen Weg zu Ende gingen: die Versöhnung. In diesem Aufsatz habe ich mich – wie damals Hannah Arendt – auf die Auseinandersetzung mit Heideggers Ringen mit Identität, Verschiedenheit und Beziehung eingelassen, um mich der Konfiguration seines Denkens nicht voreilig zu verschließen. Das erforderte eine Abkehr auch von der Standardhaltung der Antipathie ihm gegenüber und stattdessen eine Hinwendung zu einer verhaltenen Empathie. Ich bin überzeugt, dass diese andere Einstellung durch Einsichten in das Denken als Beziehung – und vielleicht sogar in das Denken-als-Lieben – belohnt wurde. Beide kann man nicht als Eintagsschrullen in Heideggers Denken abtun. Meine Hoffnung ist, dass solche Einsichten Leser und Betrachter von Dora Garcías Projekt über Arendt und Heidegger anregt, die Vor- und Nachteile des mitfühlenden Denkens abzuwägen und – bei aller gebotenen Vorsicht – sich auf die Möglichkeit einer Versöhnung einzulassen.

40 Ebenda, VIII, §267, S. 470.

70 YULIYA A. TSUTSEROVA hat an der der Divinity School der University of Chicago in dem Programm Religion, Literature, and Visual Culture promoviert. Ihre Doktorarbeit verfolgte die Transformation sowie die räumlichen und zeitlichen Bedingungen des Begriffs der „ästhetischen Erfahrung“ bei Martin Heidegger, insbesondere seiner Interpretation von Kant in seinen Schriften *Sein und Zeit* und *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

Grenzen der Versöhnbarkeit: Arendt, Eichmann und Heidegger

REBECCA KATZ THOR

71

Sich versöhnen heißt nicht vergeben, sondern mit etwas fertig werden, sich damit abfinden; nicht das Vergangene auf sich beruhen lassen, sondern irgendwie darüber hinwegkommen. Versöhnung kann man vielleicht als eine Art von Verzeihen ohne den zugehörigen Affekt, ein zuträgliches, wechselseitiges Einvernehmen über ein Ereignis ohne emotionale Öffnung und Zuwendung verstehen. Dennoch setzt jede Form von Verzeihung zumindest voraus, dass da jemand ist, an den sich der Akt des Verzeihens richtet, und dies wiederum setzt voraus, dass jemand Verantwortung auf sich nimmt. Im religiösen Denken des Judentums wird zwischen zwei Arten des Verzeihens unterschieden: *Mehila* und *Selhila*. Erstere lässt sich als Begnadigung in Form eines Schulden- oder Straferlasses erlangen, wobei als unabdingbare Voraussetzung dafür der Rechtsbrecher um Vergebung bitten muss. Die zweite Art heißt *Selhila* und ist auf diesem Weg unerreichbar, weil sie eine innere Reue und Läuterung durch fromme Rückkehr zu Gott meint.¹ Was ein Staat wie Deutschland nach dem Holocaust anbieten konnte und in gewissem Maß auch angeboten hat, war die Entsöhnung im Sinne von *Mehila* durch Reparationen und Wiedergutmachungen.

Versöhnung im Sinn von Hannah Arendt könnte dann allem vorbehalten sein, wofür es keine Verzeihung gibt. Sie wäre ein dritter Weg zwischen Vergebung und Vergeltung. In ihr käme eine politische Urteilskraft zum Tragen. Die anderen beiden Vorstellungen sind zu sehr an das jüdisch-christliche Denken gebunden und auf die Annahme eines allmächtigen Gottes gegründet. Demgegenüber ist Versöhnung in der Darstellung Arendts eine säkulare Angelegenheit und politische Aufgabe. Sie beruht, wie Arendt in ihrem Hauptwerk *Vita activa oder Vom tätigen Leben* ausführt, auf dem *amor mundi*, der Liebe der Welt und dem Willen zum Zusammenleben

1 Jean Axelrad Cahan, „Reconciliation or Reconstruction? Further Thoughts on Political Forgiveness“, *Polity*, 45, Nr. 2 (April 2013), S. 174–97.

auf dieser Welt. Aus Liebe zur Welt muss man diese Welt so nehmen, wie sie ist, und sei sie auch voll des unbegreiflichen Bösen – darin gerade liegt die große Aufgabe der Versöhnung. In ihrem *Denktagebuch* kommt Arendt mehrfach auf diesen Begriff der Versöhnung zurück. Mit Bezug auf den *amor mundi* fragt sie, warum es so schwer ist, die Welt zu lieben. Roger Berkowitz greift ihre Überlegung auf: „Die Antwort liegt eigentlich auf der Hand: Antisemitismus, Rassismus, Totalitarismus, Armut, Korruption und ein Gefühl völliger Ohnmacht, an all dem auch nur das Geringste zu ändern. Gleichwohl erfordern Versöhnung und Verstehen ein Bekenntnis zu Politik und Vielfalt, und dieses kann sich selbst nur aus einem Einstehen für die Welt ergeben, wie sie nun einmal ist.“² Der Versöhnungsgedanke nahm bei Arendt in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg Gestalt an, wie es scheint, als unmittelbare Konsequenz aus dem Holocaust. Ihre Frage, wie man in einer Welt leben soll, in der etwas so Entsetzliches geschehen konnte, weist zugleich darauf hin, dass es Grenzen der Versöhnung gibt. Können wir nach einem solchen Bruch überhaupt noch in einer gemeinsamen Welt leben? Haben wir noch etwas gemeinsam? Ist es möglich, sich mit den Menschen zu versöhnen, die den Holocaust durchgeführt und mitgetragen haben, oder auch mit dem Ereignis als solchem? Noch einmal Berkowitz: „Wenn diese anderen ihren Irrtum zugäben, könnte [Arendt] den Versuch machen, weiter mit ihnen in einer gemeinsamen Welt zu leben“. Denn „Versöhnung ist der Name für die Kraft, den Übeln der Welt ins Auge zu sehen und sich trotz allem zum Weiterleben mit den Übeltätern in einer politischen Gemeinschaft zu bekennen.“³ Die Verbrechen der Nazis erschütterten alle nur denkbaren Fundamente einer gemeinsamen Welt. Sie rühren unmittelbar an die Frage des Gedenkens, aber auch an die nach der Verantwortung. Durch das Eingeständnis eines Verbrechens ließe sich die Gemeinsamkeit wieder herstellen. Doch in einer umfassenderen Betrachtung muss man auch fragen, was genau aus einem solchen Eingeständnis folgt. Welche Art von Entschuldigung oder Ausrede genügt hier wirklich? Die Antwort

2 Roger Berkowitz, „Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Arendt’s Judgment of Adolf Eichmann“, *Journal for Political Thinking*, Bd. 6, Nr. 1/2 (November 2017), S. 30.

3 Ebenda.

kann nur heißen: Keine. Und doch könnte es uns allein schon einer Versöhnung näher bringen, diesen Versuch zu machen.

Arendts Versöhnungsgedanke erfuhr in letzter Zeit erhebliche Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit der Frage, wie sie sich nach 1950 zu ihrem ehemaligen Liebhaber und Philosophenkollegen Martin Heidegger verhalten hat: Arendt, die einen großen Teil ihres Lebens und Denkens dem Durcharbeiten totalitärer Systeme widmete, deren Leben vom Exil in den Vereinigten Staaten geprägt war, und Heidegger, der nicht nur in Deutschland geblieben war, sondern auch vom Naziregime profitiert und an diesem in gewissem Maß mitgewirkt hatte. Gelang es ihr, sich mit Heideggers abstoßender Haltung zu versöhnen und als Folge ihre Freundschaft bis zu ihrem Tod 1975 aufrechtzuerhalten? Und wenn es ihr gelang: *Wie* gelang ihr das? In der Genealogie Arendtscher Begrifflichkeiten wird die Ethik der Versöhnung nicht ohne den größeren Kontext des Prozesses gegen Adolf Eichmann verständlich. Man könnte sogar noch weiter gehen: Was Arendt über Eichmann schreibt, lässt sich auf ihr Schweigen zu Heideggers Verstrickung in die Ideologie der Nazis und zum Ausbleiben seiner öffentlichen Distanzierung davon übertragen. Demgemäß kann uns der Prozess gegen Eichmann auch als Ausgangspunkt für eine Erkundung von Arendts philosophischem Begriff der Versöhnung dienen. Wir verstehen auf diesem Weg vielleicht besser, warum sie den Entschluss fasste, Heidegger nicht öffentlich mit seiner nationalsozialistischer Betätigung zu konfrontieren.

Arendt war beim Prozess gegen Eichmann 1961 anwesend. Sie berichtete von dessen Verlauf im Auftrag der Zeitschrift *The New Yorker*. Dabei veranlasste sie zunächst gerade Eichmanns Weigerung, irgendein Fehlverhalten zuzugeben, alle Möglichkeiten einer Versöhnung auszuloten. Sie erkannte auch klar den politischen Auftrag des Prozesses, die Frage der Bestrafung aus dem eigentlichen Geltungsbereich des Rechts herauszunehmen. Zugleich wahrte sie die Möglichkeit, Versöhnung ganz zu verweigern, indem sie sagte, dass es, insbesondere ohne ein Schuldeingeständnis, vielleicht keine Möglichkeit der Versöhnung mit einem so gewaltigen Verbrechen gab. „Versöhnung“, so schreibt Arendt in ihrem *Denktagebuch*, „[hat] eine unbarmherzige Grenze, die die Verzeihung und die Rache nicht kennen – nämlich an dem, wovon man sagen

74 muss: Dies hätte nie geschehen dürfen.“⁴ Da der Holocaust niemals geschehen hätte dürfen, die Welt aber dennoch fortbestehen muss, obwohl er geschehen ist, wäre Versöhnung unter Umständen die einzige Möglichkeit, weiterzuleben und die Welt weiter zu lieben. Nun behauptete Eichmann aber, er habe nur nach dem gegebenen Gesetz der Naziherrschaft gehandelt, und nahm keinerlei Schuld auf sich. Daher konnte es in diesem besonderen Fall für sie keine Versöhnung geben. Damit begründet sie am Ende auch ihre Zustimmung zum Todesurteil. Berkowitz: „Eichmann muss sterben [...], weil in Deutschland etwas geschah, mit dem für uns als Menschenwesen keine Versöhnung möglich ist.“⁵ Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus Arendts eigenen Überlegungen (die Berkowitz ebenfalls zitiert) und ist auch deshalb bemerkenswert, weil Arendt für ihr Buch über den Prozess ansonsten in Anspruch nahm, es handle sich um einen reinen Bericht ohne eigene gedankliche Hinzufügungen – abgesehen vom Epilog, in dem sie den Richtern am Ende folgende fiktive Urteilsbegründung in den Mund legt:

Sie haben das während des Krieges gegen das jüdische Volk begangene Verbrechen das größte Verbrechen der überlieferten Geschichte genannt, und Sie haben Ihre Rolle darin zugegeben. [...] Uns gehen hier nur ihre wirklichen Handlungen etwas an, und weder die möglicherweise nichtverbrecherische Natur Ihres Innenlebens und ihrer Motive noch die möglicherweise verbrecherischen Neigungen Ihrer Umgebung. [...] Aber auch wenn wir unterstellen, daß es reines Mißgeschick war, das aus Ihnen ein willfähiges Werkzeug in der Organisation des Massenmords gemacht hat, so bleibt eben doch die Tatsache bestehen, daß Sie mithalfen, die Politik des Massenmordes auszuführen und also diese Politik aktiv unterstützt haben. Denn wenn Sie sich auf Gehorsam berufen, so möchten wir Ihnen mitteilen, daß die Politik ja nicht in der Kinderstube vor sich geht und daß im politischen Bereich der Erwachsenen das Wort Gehorsam nur ein anderes Wort ist für Zustimmung und Unterstützung.

4 Hannah Arendt, *Denktagebuch*, hrsg. v. Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Piper, München 2003, S. 7.

5 Ebenda.

75 So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß sie sterben müssen.⁶

Arendt kam zu diesem Ergebnis, nachdem sie den Prozess über mehrere Wochen verfolgt und in all dieser Zeit Eichmann beobachtet, über ihn und seine Rolle im Völkermord nachgedacht hatte. Ihr Urteil war unnachgiebig und verstand sich vor dem Hintergrund des *amor mundi*: Gerade weil die Welt unserer aller Welt sein sollte, hat seine Welt darin keinen Platz. Um die Tragweite einer solchen Behauptung zu ermessen und Arendts Auffassung von Versöhnung zu entfalten, die in engem Zusammenhang mit den Begriffen *Urteil* und *Gedankenlosigkeit* steht, müssen wir uns an ihre Schilderung des Prozesses halten, die der soeben zitierten Begründung vorausgeht.

Arendt beschreibt darin zunächst den Gerichtssaal und die Umstände des Prozesses: wer wo sitzt, wie Sprachprobleme gelöst werden, und dass die ganze Versammlung aufstehen muss, bevor die Richter den Saal betreten. Sie bemerkt, dass das Beth Ha'am [Haus des Volkes] „ursprünglich als Theater entworfen worden“ sei und „Korrespondenten und Zuschauer im Parkett und auf der Galerie sitzen, vor sich das Proszenium und die Bühne mit den Seitentüren für die Auftritte der Schauspieler“.⁷ Israels Ministerpräsident Ben Gurion habe einen Schauprozess gewollt, und dies sei unter anderem in der Wahl des Gerichtssaals zum Ausdruck gekommen.⁸ Ben Gurions Ziel sei es gewesen, die israelische Jugend über den Holocaust aufzuklären. Dass der Prozess in Israel stattfand, war von entscheidender und nicht nur symbolischer Bedeutung sowohl für die Staatsanwaltschaft, als auch für die Verteidigung. Eichmanns Verteidiger Dr. Servatius wandte bereits in

6 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen*, Piper, München 1986, S. 329.

7 Ebenda, S. 28.

8 Ebenda.

seiner ersten Stellungnahme ein, das Gericht könne nicht vorurteilsfrei sein, weil die Richter selbst Juden waren und mit einiger Wahrscheinlichkeit, wie er sagte, „einer der Richter oder einer seiner nahen Verwandten unter den Taten, die dem Angeklagten zur Last gelegt wurden, gelitten haben.“⁹ Vom ersten Moment an standen also Fragen der Vergebung, Vergeltung und Versöhnung im Mittelpunkt der Verhandlung.

Die öffentliche Anteilnahme und das Medieninteresse am Prozess gegen Eichmann waren enorm. Er hatte großen Symbolwert für den israelischen Staat, da Israel zum ersten Mal einen Naziverbrecher vor Gericht stellte. SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann war von 1941 bis 1945 Leiter des Referats für Juden- und Räumungsangelegenheiten im Berliner Reichssicherheitshauptamt gewesen. Er hatte für die Organisation aller praktischen Belange der Deportation europäischer Juden aus ihren Heimatländern in die Vernichtungslager gesorgt und sich unter anderem um Details wie die Fahrpläne der Züge zu den Lagern gekümmert. Im Mai 1960 wurde Adolf Eichmann oder, wie er sich inzwischen nannte, Ricardo Klement, in Argentinien von israelischen Geheimdienstagenten entführt und nach Israel gebracht, um sich dort wegen Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg zu verantworten. Im April 1961 wurde Eichmann 15 strafrechtlicher Vergehen angeklagt, darunter Kriegsverbrechen sowie Verbrechen gegen die Menschheit und gegen das jüdische Volk. Er plädierte in allen Fällen auf „im Sinne der Anklage nicht schuldig“.¹⁰ Adolf Eichmann wurde zum Tod verurteilt und im Mai 1962 im Ajalon-Gefängnis von Ramla hingerichtet. Er übernahm bis zuletzt keine Verantwortung für die Taten, die ihm zur Last gelegt wurden, und gehörte deshalb nicht zur gemeinsamen Welt. Seine Mitwirkung am Holocaust schloss die Möglichkeit der Versöhnung aus und bedingte, dass er hingerichtet werden musste.

„Aber der Anklage ging es in diesem Verfahren primär um die Leiden der Juden und nur sekundär um die Taten Eichmanns“, schreibt Arendt.¹¹ Der Prozess verurteilte nicht nur Eichmann, sondern er bot auch ein Forum für Zeugenberichte

9 State of Israel, Ministry of Justice, *The Trial of Adolf Eichmann: Session 1: Reading of the Indictment, Preliminary Objections by Counsel for the Defense, Reply by Attorney General to the Preliminary Objections*.

10 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 48.

11 Ebenda, S. 30.

über den Holocaust und einen Rahmen, in dem begreiflich werden konnte, wie und warum er geschehen hatte können. Der Prozess hatte aus noch anderen Gründen hohen Symbolwert: Er war die erste und einzige Verurteilung eines hochrangigen Nazis durch Israel; er veranstaltete die erste öffentliche Zeughörung von Überlebenden; er wurde in seiner Gesamtheit aufgenommen und von Fernseh- und Radiostationen in alle Welt übertragen.¹² Wie erwähnt, steht die Frage, ob eine Versöhnung mit Eichmann (und implizit mit dem Verbrechen des Nationalsozialismus) möglich ist, in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Einschätzung von Rechtmäßigkeit. Die Verteidigung behauptete, Eichmann habe im Rahmen der Gesetze des Dritten Reichs nichts Unrechtes getan. Auch Arendt beschreibt Eichmann als jemanden, der sich selbst als gesetzestreuen Bürger sah: Er führte nicht nur Befehle aus, sondern er hielt sich auch an das Gesetz und handelte so, als ob er selbst die Gesetze erlassen hätte, nach denen er sich richtete.¹³ Ihre Schilderung Eichmanns vermittelt seinen Gehorsam gegenüber dem Recht der Nazis als absolut, als ein für ihn unumstößliches Prinzip. Wie eine Figur von Kafka steht er vor dem Gesetz und hat keine Wahl, als zu gehorchen – nur scheint ihm die Entschlossenheit des Josef K. abgegangen zu sein, sein Leben in die eigenen Hände zu nehmen.

Eichmann wird von Arendt nicht aus seiner Verantwortung entlassen. Ihre Werke sind eher so zu verstehen, dass der Begriff der Verantwortung anders gefasst und über den Geltungsbereich der physischen Tat erweitert werden muss, damit er auch die direkte Anordnung einer Handlung oder deren indirekte Erlaubnis einbezieht. Einerseits wurde Eichmann wegen der Folgen seines Handelns verurteilt, nicht aufgrund von Verwaltungsakten wie dem Unterzeichnen

12 Auch nach dem Ende des Prozesses setzte sich die Kontroverse fort. Mit dem zwei Jahre später erschienenen Buch *Eichmann in Jerusalem* beschädigte Arendt irreparabel ihre Beziehungen zu internationalen jüdischen Exilgemeinden in aller Welt und begründete ihren bleibenden Ruf einer streitbaren Denkerin.

13 Sie zieht hier eine Parallele zu Kants Recht als eines Rechts ohne Ausnahme, ausgehend von der sie in ihren Schriften über den Totalitarismus das Auslösen der Grenze zwischen Recht und Ethik im System des Nationalismus beschrieben hat. Das nationalsozialistische Recht behandelt demnach die ganze Welt, als sei sie der eigenen Gerichtsbarkeit unterstellt, das heißt „a law which already supposedly existed before everyone.“ S. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 5–6; ebenso *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1973), 394, 416.

von Schriftstücken oder konkreten Anweisungen. Eine neue Definition von Verantwortung musste nicht nur auf gesetzmäßiges Handeln abzielen, sondern im Arendtschen Sinn auch einen Verbrecher erfassen, der „die Verantwortung für eine Tat übernommen hat, deren Folgen jetzt sein Schicksal bestimmen.“¹⁴ So, wie sie Eichmann beschreibt, fehlt es diesem an Urteilsvermögen im Sinn einer zwischenmenschlichen Verantwortung, die über die pflichtversessene Einhaltung gesetzlicher Schranken hinausging.¹⁵ Diese Verantwortungslosigkeit aufseiten Eichmanns machte am Ende nicht nur eine Verzeihung unmöglich, sondern auch die Versöhnung mit ihm.

Martin Heidegger hat kein Verbrechen begangen, doch dieselben ethischen Überlegungen zu Urteilsvermögen und Verantwortung sind auch für ihn relevant. Er hat zwar keine Beihilfe zum Völkermord geleistet, sehr wohl aber persönliche Vorteile aus dem damaligen Zerfall des Parlamentarismus in Deutschland gezogen. Das hat im Rahmen der Frage, wie man ihn damit konfrontieren soll, jedoch dazu geführt, dass seine Mitwirkung am Nationalsozialismus regelmäßig heruntergespielt und so dargestellt wurde, als habe er lediglich eine von den Nazis angebotene Beförderung nicht abgelehnt, indem er 1933 das Rektorat der Universität Freiburg annahm. Doch seit Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* im Jahr 2014 (in denen er Standardklischees des Antisemitismus wie das „Weltjudentum“ oder den angeblich unter Juden allgemein ausgeprägten Geschäftssinn wiederholt) kann niemand mehr glauben, dass Heidegger allein aus Karrierestreben handelte. Arendts Rolle in diesem Verhältnis wurde oft so dargestellt, als sei sie die missbrauchte Frau in einer heterosexuellen Beziehung gewesen, die sich kein Gehör verschaffen konnte, und als erklärte sich ihr Schweigen dadurch, dass sie, in ihren eigenen Worten,

¹⁵ Nachdem sie den Prozess gegen Eichmann verfolgt hatte, begann Arendt, sich für den Begriff des Denkens zu interessieren, und ihre Einschätzung Eichmanns als gedankenlos ist entscheidend für ihre Schlussfolgerung, dass er über kein Urteilsvermögen verfüge. Sie beschreibt Denken, Wollen und Urteilen als drei grundlegende geistige Tätigkeiten, die, obgleich verschieden, nicht voneinander zu trennen sind. Dementsprechend kann Eichmann weder denken, noch Verantwortung für sein Handeln übernehmen. Vgl. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Piper, München 1979, S. 14f.

¹⁴ Hannah Arendt, „The Perplexities of the Right of Man“, in *The Portable Hannah Arendt*, hrsg. v. Peter R. Buehr, Penguin, London 2003, S. 43.

„seinen Schutz für ihre Seele“ ersehnt habe.¹⁶ Diese Deutungen reduzieren jedoch schnell Arendts Denken und ihre Einstellung zu Heideggers Antisemitismus auf das Unvermögen, sich gegen patriarchale Verhältnisse zu wehren, oder gar auf das schlichte Stereotyp der liebesblinden Frau.¹⁷ Uns allen fällt es manchmal schwer, uns in Dingen der Liebe und der Politik, der ethischen Urteile und des eigenen Handelns zurechtzufinden. Und vielleicht ist es in diesem Zusammenhang auch nicht einmal wesentlich oder möglich zu bestimmen, was Arendt wirklich gedacht oder gefühlt haben könnte. Stattdessen halte ich es für sinnvoller, das, was sie an Erkenntnissen über Eichmann gewonnen hat, auf Heidegger anzuwenden, denn auch er weigerte sich, Verantwortung für seine Überzeugungen und sein Handeln zu übernehmen. In ethischer Hinsicht kann das Urteil über Eichmann alle Menschen einschließen, die keine Verantwortung für ihre Taten übernehmen. Im Kern geht es also um Ethik. Doch bei Eichmann und Heidegger spielte auch die gemeinsame geschichtliche Lage eine Rolle, wengleich der eine nach Kräften am Holocaust mitgewirkt, der andere ihn bloß unbeteiligt geschehen lassen und unterdessen eine aus dem Glauben an die arische Überlegenheit gespeiste, komplizierte Philosophie formuliert hat. Heidegger stand daneben und sah zu, während nicht nur Arendts wirkliche Welt zerbrach, sondern auch eine ethische Grundhaltung des *amor mundi*. Er nahm eine Haltung ein, die nicht zu ihrer Welt (im Sinn einer gemeinsamen Welt) gehören konnte.

Eichmann war ein Teil des Apparates, der den Völkermord ermöglicht hat. Dieses Verbrechen als solches ist ein modernes, und der Holocaust ist, in Agambens Worten, zum *Nomos* der Moderne geworden.¹⁸ Damit geht ein gewisser Abstand zwischen dem Schreibtischtäter und seinen Befehlen und dem eigentlichen Verbrechen einher: Dieser Täter bringt es fertig, nicht Zeuge seines eigenen Verbrechens zu sein. Er wird zu einem fernen Zeugen und bleibt getrennt von gerade jenem Ereignis, das er eigentlich bezeugen müsste. Während der Prozess Eichmann unterstellte, eine führende Figur des Geschehens gewesen zu sein, war er im eben genannten Sinn weder

¹⁶ Daniel Maier-Katkin und Birgit Maier-Katkin, „Hannah Arendt and Martin Heidegger: Calumny and the Politics of Reconciliation“, *Human Rights Quarterly*, 28, Nr. 1 (Februar 2006), S. 90.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 25f.

Zeuge des eigentlichen Geschehens, noch konnte er es überhaupt ausreichend bezeugen. Als Fernzeuge bezeugte er nur den Apparat, der den Völkermord zuallererst ermöglicht hatte. Eichmann verantwortete nicht, was geschah, und konnte das auch nicht, sondern nur, wie es durchgeführt wurde. Hier wird sogar die Auffassung eines Täters fragwürdig, weil der Gedanke eines Verbrechens nicht nur ein gesetzwidriges Handeln, sondern im übertragenen Sinn auch Blut an den eigenen Händen impliziert.¹⁹ Aus Eichmanns Sicht geschahen die Mordtaten in einiger Ferne. Er befahl nicht einmal die Ermordung von irgendjemandem, sondern organisierte nur den Abtransport der Menschen in die Lager. Er ist der Inbegriff des modernen Charakters: jemand, der einfach nur seine Arbeit erledigt hat und den jeder beliebige andere ersetzen hätte können. Wie Arendt erkannte, ergab sich daraus einer der wichtigsten Aspekte dieses Prozesses: dass in Wirklichkeit das Verfahren der Nazis als solches und insgesamt vor Gericht stand. Erneut zeigt sich eine Parallele zu Heidegger. Verglichen mit Eichmann mag er nur daneben gestanden haben, doch das heißt keineswegs, dass er zu den Methoden, die die Nazis eingeführt haben, nicht auch beitrug. Er war ein Rädchen im Getriebe des Verwaltungsapparates, der die Bildungseinrichtungen von jüdischen Studenten und Lehrern zu „säubern“ begann. Außerdem hielt er an seiner antisemitischen Ideologie viel länger fest als an seinem Rektorenamt in den frühen Dreißigerjahren.

Wie erörtert, konnte es weder eine Versöhnung mit dem Verbrechen geben, das die Nazis begangen hatten, noch mit Eichmann als einzelner Mensch. In der Unmöglichkeit der Versöhnung mit ihm tritt das Verbrechen als etwas hervor, das nie hätte geschehen dürfen. Eichmanns eigenes Verbrechen und das Regime des Nationalsozialismus allgemein sind von vornherein unversöhnbar mit einer zivilisierten Welt, nämlich eben der Welt, die Arendt zu lieben sich abringt. Berkowitz weist hier auf etwas Wichtiges hin: Nicht der Holocaust sollte vergessen und vergeben werden, sondern „die Welt, in der Eichmanns Verbrechen geschehen konnten und geschahen, muss schlicht und einfach verworfen werden“. Das führt ihn zu der Schlussfolgerung, dass „Arendt Eichmann

¹⁹ Dasselbe gilt für den Holocaust insgesamt, da die Täter systematisch Befehle ausgaben, die von den Opfern ausgeführt werden mussten.

zur Verbannung von dieser Erde verdammt“.²⁰ Er selbst, oder jemand wie er, durfte nicht zu einer gemeinsamen Welt gehören. Versöhnung bezeichnet mithin die Grenzen des Politischen. Diejenigen, mit denen man sich nicht versöhnen kann, befinden sich jenseits dieser Grenzen, wobei es hier nicht um das *nackte Leben*, den einschließenden Ausschluss, sondern um den Ausschluss aus der Welt als solcher geht. Wenn der *amor mundi* unsere gemeinsame Welt bezeichnet und Versöhnung in dieser als politisches Urteil Geltungskraft hat, dann liegt alles, worüber sich nach dessen Parametern nicht urteilen lässt, außerhalb. „Das ist der Grund, daß er sterben muß“, schreibt Arendt, denn eine andere Möglichkeit als den Tod gibt es nicht mehr. Wie anders sollte man als Mensch in dieser Welt weiter leben?

Kann nun aber diese gemeinsame Welt, in der ein Eichmann keinen Platz hat, jemanden wie Heidegger aufnehmen? Wie beantwortet man diese Frage, ohne sich darauf herauszureden, Arendt sei *blind vor Liebe* gewesen? Denn wie gesagt, ist das nicht der Weg, den ich einschlagen will. Vielleicht kommt es im Unterschied zu dieser „Blindheit“ hier gerade auf das *Sehenkönnen* an? Aufgrund ihres Buchs über Eichmann wurde Arendt einerseits vorgehalten, sie schade der zionistischen Sache, und andererseits, im selben Kontext, ihre *Hellsichtigkeit* hoch angerechnet. Sie erkannte die Strukturen, die den Völkermord möglich gemacht hatten, die Rolle der Judenräte, die Fabriziertheit von Eichmanns Unschuldsbehauptung. Warum scheint ihr Blick mit Bezug auf Heidegger dann derart getrübt? Obwohl sie sagt, es sei unmöglich, sich mit gleich welchem Nazi oder Sympathisanten der Nazis zu versöhnen, ließ sie im Fall Heideggers diese Möglichkeit offenbar zu.

Für Arendt sind Vergeltung, Vergebung und Versöhnung an eine Übertretung gebunden, zu der man sich ethisch verhalten muss, und im politischen Sinn kommt es dabei vor allem auf die Versöhnung an. Anders als die Liebe: Auch, wenn sie eine der seltensten Erscheinungen des menschlichen Lebens ist, so führe sie, „dort wo sie sich wirklich ereignet“ den Liebenden in einen Zustand, der als „weltlos“ zu bezeichnen wäre; ihn kennzeichne dann, dass er „mit Blindheit geschlagen

²⁰ Berkowitz, „Reconciling Oneself“, wie Anm. 2, S. 32.

82 ist in bezug auf alles, was die geliebte Person an Vorzügen, Talenten und Mängeln besitzen oder an Leistungen und Versagen aufzuweisen haben mag.“²¹ Könnte es demnach sein, dass die Liebe hier den entscheidenden Unterschied zwischen Heidegger und Eichmann ausmache, da die Liebe selbst über den Sinn von „Weltgewandtheit“ [worldliness] hinausweist? Die Liebe, die Arendt meint, muss nicht von der romantischen Art sein, die *blind macht*. Sie kann auch der *amor mundi* sein. Zugleich verortete anscheinend die Liebe – die tiefe Innigkeit – zwischen Arendt und Heidegger diesen außerhalb des *amor mundi*. Die beiden Arten der Liebe weisen in entgegengesetzte Richtungen: eine zur gemeinsamen Welt hin, die andere, die romantische Liebe, hin zu etwas, das nur ganz wenigen gemeinsam ist. Es geht also nicht darum, *nicht zu sehen*, geblendet zu sein – denn Arendt scheint durchaus klar zu sehen. Sie steht eher vor der Frage, mit wem man sich versöhnt und wie, und damit auch vor der Frage, welche Konsequenzen eine Antwort für ihren ethischen Standpunkt hat. Erlaubte die große Nähe zu Heidegger Arendt, weiter zu sehen als nur auf sein Handeln und seine Ansichten? Arendt wusste im Übrigen nicht, was in Heideggers *Schwarzen Heften* stand, denn diese erschienen erst viele Jahre nach ihrem Tod. Die Hauptfiguren im Eichmann-Prozess – der Ankläger, der Richter, der Verteidiger, die Zeugen und der Täter – haben eines gemeinsam: Sie stehen in der Öffentlichkeit. Sie handeln innerhalb einer gemeinsamen Gesellschaft, sie leben in und mit der Geschichte, da der Prozess selbst ein öffentliches Ereignis war. Das obige Zitat könnte man so verstehen, dass Heideggers Platz, soweit er Arendt anging, sich außerhalb dieser Öffentlichkeit befand. Ungeachtet seines Stellenwerts als eines Philosophen, der in der Öffentlichkeit stand, war ihre Beziehung zu ihm eine private, persönliche. Das ist vielleicht schon eine Antwort auf die Frage, warum Arendt nicht mit ihm brach: Versöhnung ermöglicht, wie ich eingangs behauptet habe, ein politisches, an den Aufbau und die Pflege menschlicher Gemeinsamkeit

21 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München 2002, S. 309. Das Zitat taucht in diesem Zusammenhang häufiger auf, vgl. auch Maier-Katkin und Maier-Katkin „Hannah Arendt and Martin Heidegger“, wie Anm. 16, S. 117.

gebundenes Urteil. Versöhnung ist frei von Affekt, da in der Sphäre des Politischen verortet, und als solche grundsätzlich unvereinbar mit Liebe und Freundschaft zwischen zwei Menschen. Für Arendt entzieht sich innige Vertrautheit offenbar einer Bewertung nach diesem Maß. Versöhnung bleibt politisch den Taten vorbehalten, die man nicht vergeben kann, und aus demselben Grund kann es in der Freundschaft und in Liebesbeziehungen keine Versöhnung geben.

83

REBECKA KATZ THOR (geb. 1982, Stockholm) ist Wissenschaftlerin und Kunstkritikerin. Sie promovierte in Ästhetik an der Södertörn Universität in Schweden. Ihr Forschungsschwerpunkt ist Bildproduktion im Verhältnis zu historischen, ethischen und politischen Prozessen. Ihre Dissertation *Beyond the Witness* untersucht die Zeugenschaft des Bildes anhand dreier Filme, die aus Archivmaterial produziert wurden. Sie hat einen M.A. von der New School for Social Research, New York (2009) und war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Jan van Eyck Academie in Maastricht (2009–11). Über die letzten Jahre war sie wiederholt Gastdozentin für Kunsttheorie am Royal Institute for Art and Konstfack in Stockholm und veröffentlichte regelmäßig Essays und Kritiken, unter anderem in *Konstfrämjandet*, *Kunstkritikk*, Malmö Konsthall, *Statens Konstråd* und *Paletten*. Eine andauernde künstlerische Kooperation verbindet sie mit der Künstlerin Petra Bauer; 2015 waren sie Teil der Göteborg Biennale, 2018 zeigen sie Arbeiten bei der erstmals stattfindenden Riga Biennale sowie in der Kunsthalle Extra City in Antwerpen. Rebecka Katz Thor lebt und arbeitet in Stockholm.

Die Welt als philosophischer Gegenstand

Wer über einen philosophischen Gegenstand nachdenken will, muss diesen von anderen Dingen abgrenzen. Ohne die Eingrenzung ihres Gedankenobjekts verliert sich eine Reflektion, nicht anders als das philosophische Gespräch, leicht im Unbestimmten. Man kommt vom Hölzchen aufs Stöckchen und redet am Ende womöglich über Gott und die Welt. Will man das vermeiden, muss man also eine klare Vorstellung von dem Thema haben, das verhandelt werden soll. Eine solche Vorstellung lässt sich etwa durch eine explizite Fragestellung vermitteln, sie kann aber auch zunächst unausgesprochen bleiben und erst nach und nach in ihren Konturen hervortreten. Am Ende eines Gedankengangs kann sich eine zu Beginn konzipierte Problemstellung dann als unvollständig erweisen. Mitunter stellt man sogar fest, dass die Ausgangsidee grundlegend revisionsbedürftig war. Aber das lässt sich eben nur feststellen, wenn einem diese Idee klar vor Augen steht und in Worte gefasst werden kann. Aber wie steht es um den Zweck solcher hermeneutischen Vorsichtsmaßnahmen bei einem Gegenstand wie der Welt?

Definiert man die Welt im metaphysischen Sinne als die Totalität alles Seienden, dann lässt sie sich weder in gewöhnlicher Weise abgrenzen noch vorstellen. Jedenfalls lässt sie sich nicht nach dem Muster eines in Raum und Zeit gegebenen Objekts denken. Denn jede Vorstellung von einem solchen Objekt, kann durch eine größere Vorstellung von einem Objekt mit größerer Ausdehnung oder mit einer längeren Lebensdauer ersetzt werden. Das Unendliche lässt sich durch das geistige Auge nicht fixieren. Ebenso wenig kann eine als ontologische Allheit bestimmte Welt von anderen Dingen abgrenzt werden. Denn streng genommen wäre jeder Vergleichsgegenstand nicht ein anderes Ding, sondern ein Teil dieser Welt. Zwar lässt sich ein Teil vom Ganzen, zu dem er gehört, im Allgemeinen unterscheiden, ein vom Ganzen unabhängiger oder getrennter Teil ist im Falle der Welt aber nicht denkbar. Es lässt sich somit bezweifeln, dass es angebracht ist, über die Welt so nachzudenken, als ob sie ein aus einzelnen Teilen zusammengesetztes Ganzes wäre.

Der Begriff der Totalität führt das Denken an seine Grenzen. In der Regel erschließen wir den Sinn eines Gegenstands aus dem Kontext, in dem dieser Gegenstand uns begegnet. Eine als Totalität alles Seienden verstandene Welt ist dann aber letztlich eine sinnlose Idee. Denn wenn die Welt alles in sich begreift, was es gibt, auch das Denken über die Welt, dann kann es keinen noch umfassenderen Kontext geben, der dem Ganzen einen Sinn verleihe. Die Welt wäre nicht das, was sie ihrer metaphysischen Definition nach sein soll, wenn es einen Kontext gäbe, der umfassender wäre als die Welt. Das Vorhandensein eines solchen Kontextes ist logisch ausgeschlossen. Geht man zudem davon aus, dass nicht nur die Sinnhaftigkeit, sondern die Existenz eines Gegenstandes davon abhängt, ob es möglich ist, diesen Gegenstand in einem Kontext zu verorten und im selben Zuge gehaltvolle Aussagen über den Gegenstand zu fällen, dann kommt man zu dem Schluss, dass es die Welt als solche gar nicht gibt.¹

Eine unmögliche Widmung

Die metaphysische Idee der Welt und die ontologischen Probleme, die mit dieser Idee verbunden sind, waren für das Denken von Hannah Arendt freilich nebensächlich. So schreibt sie in den einleitenden Bemerkungen zu *Vita activa*: „Die Menschen, die Welt, die Erde und das All – davon ist in diesem Buch ausdrücklich nicht die Rede. Auch nicht davon, wie die von Menschen errichtete Welt von der Erde weg in den Himmel sich streckt, von dem Himmel weg in das Weltall greift, in die Nachbarschaft von Sonne, Mond und Sternen. Wer dürfte wagen, davon schon zu reden, woran wir doch unaufhörlich denken, seitdem das erste von Menschen gefertigte Dinge in das Weltall flog, um dort für seine Bahnen zu wandeln, die den Himmelskörpern seit Ewigkeit den Weg und den schwindenden Lauf vorzeichnen.“² Weltraumfahrt und weit entfernte Galaxien animieren die Menschen immer wieder zu metaphysischen Fragen. Die Frage danach, wie weit der Mensch in das Universum vordringen kann, führt auf die Frage nach den Grenzen des Weltalls und von dort hat es das Denken nicht mehr weit bis zu der Idee der Totalität des Seienden.

¹ Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein, Berlin 2013.

² Hannah Arendt, *Vita Activa. Oder vom tätigen Leben*, Piper, München 2002, S. 7.

Aber das Wort „Welt“ bezeichnet eben nicht nur diese Totalität, sondern es lässt sich auch näher bestimmen. Eine Welt lässt sich begrenzen und das Wort kann auch im Plural gebraucht werden und nicht zufällig weist Arendt gleich zu Beginn von *Vita activa* auf diesen Sprachgebrauch hin. Von einer Welt spricht man etwa auch im Sinne der von „Menschen errichteten Welt“. Damit sind die Bauwerke, Städte und Länder dieser Erde gemeint, in denen Menschen leben. Gemeint sind auch die sozialen und politischen Zusammenhänge, in denen wir uns bewegen. Es ist diese Welt und nicht die metaphysische Idee der Totalität, auf die Hannah Arendt sich in ihrem Denken konzentriert. Die Abkehr von einem metaphysischen Weltbegriff und die theoretische Hinwendung zu den Bedeutungszusammenhängen, durch die das menschliche Leben strukturiert wird, sind in Arendts Denken unverkennbar durch die Existenzialhermeneutik Heideggers beeinflusst. Zwar setzt Hannah Arendt, wenn sie die Welt in den Blick nimmt, andere Akzente als Heidegger. Das gilt insbesondere für die historisch gesättigten Überlegungen zu der Konstitution von Arbeitswelt, Gesellschaft und politischem Handeln. Aber Arendt ist sich darüber bewusst gewesen, dass nicht nur ihr Weltbegriff, sondern auch ihre Auffassung von Politik von der existenzialen Bestimmung der Sorge beeinflusst war, die Heidegger in Sein und Zeit als den Sinn des Daseins interpretiert hat. Politik ist nach Arendt vor allem „Sorge um die Welt“.³ Der „Erscheinungsraum“, der für Arendt eine unverzichtbare Voraussetzung für politisches Handeln darstellt, kann daher als eine Weiterentwicklung von Heideggers Konzeption der „Räumlichkeit des Daseins“ gelesen werden.⁴ Es handelt sich in beiden Fällen um eine Räumlichkeit, die durch die Lebensvollzüge der Individuen, durch das Spiel von Nähe und Ferne im Verhältnis zu den Dingen und zu anderen Menschen entsteht.⁵

Hannah Arendt zeichnet sich in diesem Zusammenhang durch ein außergewöhnliches Maß an intellektueller Redlichkeit aus. Sie versucht den Einfluss Heideggers auf ihr

³ Vgl. Ole Meinefeld, „Von der Zeitlichkeit zum öffentlichen Raum – Politik als ‚Sorge um die Welt‘“, in *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*, hrsg. von Karlfriedrich Herb, Mareike Gebhardt und Kathrin Morgenstern, Campus, Frankfurt am Main 2014, S. 107–34.

⁴ Arendt, *Vita activa*, S. 263–70.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 104–13.

88 Denken keineswegs herunterzuspielen. So schreibt Sie an am 28. Oktober 1960 anlässlich des Erscheinens von *Vita activa* (Erstveröffentlichung 1958 in den USA unter dem Titel *The Human Condition*) in einem Brief an Heidegger:

Du wirst sehen, daß das Buch keine Widmung trägt. Wäre es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen – ich meine *zwischen*, also weder Dich noch mich –, so hätte ich Dich gefragt, ob ich es Dir widmen darf; es ist unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles. So wie die Dingen liegen, schien mir dies unmöglich, aber auf irgendeine Weise wollte ich Dir doch wenigstens den nackten Tatbestand sagen.⁶

→ S. 117

Die Erklärung für die fehlende Widmung leuchtet auf den ersten Blick unmittelbar ein. Aber es lohnt sich, genauer hinzuschauen. Was meint Arendt eigentlich damit, dass es „zwischen“ Martin Heidegger und ihre nie „mit rechten Dingen zugegangen“ sei? Und wieso legt sie besonderes Gewicht auf diese „Zwischen“, dass die Verantwortung für die ambivalente Beziehung zu ihrem ersten akademischen Lehrer in einer merkwürdigen Schwebe hält?

Für die erste dieser beiden Fragen gibt es mindestens drei mögliche Antworten. Erstens könnte Arendt in Anbetracht des tragischen Charakters ihrer Liebesaffäre mit Heidegger aus persönlichen Gründen und einem besonderen Taktgefühl darauf verzichtet haben. Zweitens hätte Arendt sich zu diesem Schritt entschließen können, weil sie darüber verärgert war, dass Heidegger ihre eigenständigen intellektuellen Leistungen nicht in ausreichendem Maße anerkannt und gewürdigt hat. Und drittens könnte sie ihre Kenntnis von Heideggers Mitarbeit an der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und seine Aneignungsversuche der nationalsozialistischen Ideologie in den 1930er Jahren von einer solchen Widmung letztlich abgehalten haben. Um diese drei Antwortmöglichkeiten abzuwägen, müssen weitere Dokumente herangezogen werden. Die Erörterung wird auch über das rätselhafte „Zwischen“, auf das Arendt besonderen

6 Hannah Arendt und Martin Heidegger, „Brief 89, vom 28. Oktober 1960“, in *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. v. Ursula Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, S. 149.

Wert legt, einigen Aufschluss verleihen und am Ende auf die Frage führen, was es eigentlich heißt, eine Welt zu teilen.

89

Eine banale Geschichte

Gegen die Interpretation, dass Arendt wegen der Liebesaffäre zu Martin Heidegger auf die Widmung von *Vita activa* verzichtet hat, spricht die Souveränität, mit der sie in den 1950er und 1960er Jahren auf die amourösen Verwicklungen ihrer Studienzeit zurückblickt. Das Ende der romantischen Beziehung liegt 1960 über dreißig Jahre zurück. Arendt hat sich nach ihrem Wiedersehen mit Heidegger in Freiburg im Februar 1950 mit Heidegger und seiner Ehefrau Elfride ausgesprochen und eine weitgehend freundschaftliche Beziehung gepflegt. Bereits unmittelbar nach der Aussprache mit dem Ehepaar Heidegger über die vergangenen Ereignisse nimmt Arendt, wie sich in ihren Briefen nachlesen lässt, eine leicht spöttische und wenig sentimentale Perspektive auf die Vergangenheit ein. So schreibt sie am 10. Februar 1950, zwei Tage nach der Aussprache mit den Heideggers, an ihre Freundin Hilde Fränkel nach New York folgende Zeilen:

Jedenfalls erschien H[eidegger] ziemlich gleich im Hotel und dann hat sich eine Art Tragödie begonnen abzuspielen, von der ich, vermutlich, erst die 2 ersten Akte mitgemacht habe. Er hat absolut keine Vorstellung davon, dass das alles 25 Jahre zurückliegt, dass er mich seit mehr als 17 Jahren nicht mehr gesehen hat, es sei denn im Modus von (fein gesagt: Schuld) aber offen gesprochen: begossenem Pudel. [...] Dazu eine phantastische Szene von seiner Frau, die in der Erregtheit immer von ‚Ihrem Mann‘, während sie doch ‚mein Mann‘ hätte sagen müssen. Und die doch Dinge herausprudelte, die ich weder gewusst noch geahnt habe. Sie wüsste, was er mir verdanke, Zusammenhang mit seiner Produktion, usw. Dazwischen Vorwürfe, an ihn, mangelndes Vertrauen. Offenbar eine oft wiederholte Szene. [...] Ich erzähle Dir dann, wenn ich zurück bin, diesen wirklichen Roman in seinen letzten Fortsetzungen.⁷

7 Arendt, *Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde*, Piper, München 2013, S. 114.

90 Ob sich die Dinge so abgespielt haben wie Arendt es hier beschreibt, ist sekundär. Spekulationen darüber befriedigen vielleicht eine Art von biographischem Voyeurismus. Im Folgenden soll es nicht darum gehen, solche privaten Äußerungen in Detail zu kommentieren. Entscheidend ist vielmehr, dass dieser Brief etwas dokumentiert, was leicht übersehen wird: Die Liebesaffäre, die in den 1920er Jahren zwischen Hannah Arendt und Martin Heidegger stattgefunden hat, ist in ihrem Kern eigentlich austauschbar und völlig banal. Dass die Erotik einer pädagogischen Beziehung in eine romantische Liebesverhältnis umschlagen kann, ist nicht zufällig ein altbekannterer Topos der europäischen Literatur. Man denke etwa an Professor Serebrjakov und die schöne Jelena in Tschechows Onkel Wanja. Die spöttische Distanzierung Arendts steht vielleicht auch für ein Bewusstsein über das stereotype Beziehungsmuster. Was aber nicht banal ist und für die Entwicklung beider Denker, sowohl Arendt als auch Heidegger, wichtig war, ist der intellektuelle Austausch und die wechselseitige Anregung, die weit über das Ende der Liebesbeziehung hinausgingen. In diesem Sinne schreibt Arendt am 9. Februar 1950 aus Wiesbaden an Heidegger über ihr Wiedersehen:

Dieser Abend und dieser Morgen sind die Bestätigung eines ganzen Lebens. Eine im Grunde nie erwartete Bestätigung. Als der Kellner Deinen Namen sagte (ich hatte Dich nicht eigentlich erwartet, hatte ja den Brief nicht bekommen), war es als stünde plötzlich die Zeit stille. Da kam mir plötzlich zu Bewußtsein, was ich vorher nicht mir und nicht Dir und keinem zugestanden hätte, daß mich der Zwang des Impulses, nach dem Friedrich die Adresse gegeben hat, die einzig wirklich unverzeihliche Untreue zu begehen und mein Leben zu verwirken. Aber eines sollst Du wissen (da wir ja nicht viel nicht übermäßig offen miteinander verkehrt haben) hätte ich es getan, so nur aus Stolz, d. h. aus purer reiner verrückter Dummheit. Nicht aus Gründen.⁸

→ S. 113

8 Arendt und Heidegger, „Brief 48, vom 9. Februar 1950“, in *Briefe*, S. 75–6.

91 Dass Arendt hier den Ausdruck „unverzeihliche Untreue“ verwendet zeigt, dass sie die moralische Frage nach der rückblickenden Bewertung des außerehelichen Verhältnisses nicht interessiert. Sie empfindet das Treffen vielmehr als „Bestätigung“, weil sie die nachhaltige intellektuelle Anregung durch Heidegger nicht verleugnen kann und will. Auch wenn Heidegger das nationalsozialistische Regime unterstützt hat, dass sie in die Emigration gezwungen hat, so ist doch die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie ein unverzichtbarer Aspekt von Arendts Lebensweg und Identität. Und weil sie diesen Widerspruch aushalten kann und will, empfindet sie das Wiedersehen als eine „Bestätigung eines ganzen Lebens“. Diese Souveränität zeigt sich auch in Arendt Brief an Elfride Heidegger vom 10. Februar 1950. Arendt schreibt in diesem Brief, dass Elfride Heidegger keine Entschuldigung für das zurückliegende Verhältnis erwartet habe und dass Arendt ihr auch keine geben könne. Was zwischen den beiden stehe, sei nicht die Affäre, sondern die antisemitische Gesinnung Elfride Heideggers, die ein offenes „Gespräch fast unmöglich“ → S. 115 mache.⁹ Arendt weist hier darauf hin, dass es kein fruchtbares Gespräch geben kann, wenn die jeweiligen Äußerungen der Gesprächspartner stets auf den Ausdruck einer Gruppenzugehörigkeit („jüdisch, deutsch, chinesisch“) reduziert werden und sie bringt diesen Sachverhalt auf eine prägnante Formel: „Das *argumentum ad hominem* ist der Ruin jeder Verständigung, weil es etwas einbezieht, was außerhalb der Freiheit des Menschen steht.“¹⁰ Der Briefwechsel zwischen Arendt und Martin Heidegger zeugt davon, dass Arendt diese Einschränkung im Austausch mit ihm nicht empfunden hat. Zumindest aber nicht in demselben Maße wie im Umgang mit Elfride Heidegger. Dafür spricht auch ein Notizzettel im Nachlass von Hannah Arendt, der zusammen mit einer Kopie des zitierten Briefes an Heidegger vom 28. Oktober 1960 aufbewahrt wird und den Verzicht auf die Widmung so beschreibt: → S. 116

Re Vita activa:
Die Widmung dieses Buches ist ausgespart.
Wie sollte ich es Dir widmen,

9 Ebenda, „Brief 49, vom 10. Februar 1950“, S. 77–8.

10 Ebenda, S. 78.

dem Vertrauten,
dem ich die Treue gehalten
und nicht gehalten habe,
Und beides in Liebe.¹¹

In dem Kontrast zwischen Treue und Untreue drückt Arendt die vielschichtige Ambivalenz in ihrem Verhältnis zu Heidegger aus. Diese Ambivalenz ist aber aus ihrer Sicht offenkundig nicht primär in dem persönlichen Verhältnis begründet, da Heidegger als „Vertrauter“ bezeichnet wird und auch der Schritt der Untreue von einer liebevollen Grundhaltung zeugen soll. Die gescheiterte Liebesaffäre aus der Studienzeit ist demnach nicht der wesentliche Grund für den Verzicht auf die Widmung.

Das Bewusstsein der Schülerin

Das Wiedersehen mit Hannah Arendt und die Freundschaft, die sich in den beiden darauffolgenden Jahrzehnten entwickelt hat, waren für Heidegger nicht nur von persönlicher Bedeutung. Er hat auch den schriftlichen Austausch mit Arendt als anregend empfunden und ihr Urteil bei philosophischen Fragen als auch in praktischen Angelegenheiten geschätzt. Gleichzeitig ist es auffällig, dass der Briefwechsel vor allem durch die Themen seiner Arbeit bestimmt wird. Von den bedeutenden historischen und theoretischen Werken Arendts, die in dieser Zeit veröffentlicht werden, nimmt Heidegger, wie es scheint, nur am Rande Notiz. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe zu vermuten, dass Arendt auf eine Widmung von *Vita activa* deshalb verzichtet habe, weil sie über die mangelnde Anteilnahme und Wertschätzung ihrer Arbeit verärgert war. Dafür spricht ein Brief von Hannah Arendt an Karl Jaspers, der ein Jahr nach dem Brief an Heidegger über den Verzicht auf eine Widmung datiert ist:

Ich weiß, daß es ihm unerträglich ist, daß mein Name in der Öffentlichkeit erscheint, daß ich Bücher schreibe etc. Ich habe ihm gegenüber mein Leben lang gleichsam geschwindelt, immer so getan, als ob all dies nicht existiere und als ich ob ich sozusagen nicht

¹¹ Ebenda, „Brief 89, vom 28. Oktober 1960,“ S. 319.

bis drei zählen kann, es sei denn in der Interpretation seiner eigenen Sachen, da war es ihm immer sehr willkommen, wenn sich herausstelle, daß ich bis drei und manchmal sogar bis vier zählen konnte. Nun war mir das Schwindeln plötzlich zu langweilig geworden, und ich habe eins auf die Nase gekriegt. Ich war einen Augenblick lang sehr wütend, bin es aber gar nicht mehr. Bin eher der Meinung, daß ich es irgendwie verdient habe – nämlich sowohl für Geschwindelthaben wie für plötzliche Aufhören mit dem Spiel.¹²

Tatsächlich ist nicht dokumentiert, ob sich Heidegger mit den Schriften Arendts, durch die sie berühmt geworden ist, jemals ernsthaft auseinandergesetzt hat. Bezeichnend für seine Haltung ist, wie er sich bei Arendt für die Zusendung eines Exemplars von *The Origins of Totalitarianism* bedankt: „Wir danken Dir für Dein Buch, das ich bei meinen mangelhaften englischen Sprachkenntnissen nicht lesen kann. Elfride wird sich dafür interessieren.“¹³ Da Arendt die antisemitischen Ressentiments von Elfride Heidegger bekannt waren, wird die Bemerkung Heideggers, dass sich seine Frau für das Buch interessieren werde, für Arendt ein schwacher Trost für das Desinteresse des Philosophen gewesen sein. Eine Stellungnahme Heideggers zu Arendt Analysen über die Entstehung totalitärer Herrschaftssysteme hingegen wäre nicht nur eine bedeutende Form persönlicher Anerkennung für Arendts Arbeit, sondern darüber hinaus auch im öffentlichen Interesse gewesen. Denn Heidegger hat sich in der Öffentlichkeit nie ausführlich zu seiner Mitarbeit in der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und der späteren Distanzierung von der NS-Ideologie geäußert.

An anderen Stellen des Briefwechsels wird deutlich, was Arendt mit dem Ausdruck des „Geschwindelthabens“ meint, den sie im Brief an Jaspers für den Umstand verwendet, dass sie ihre eigenen Arbeiten Heidegger gegenüber klein geredet hat. So schreibt sie beispielsweise als Dank für die Zusendung von „Die Frage nach der Technik“: „Sehr froh bin ich, daß ich den Technik-Vortrag bekomme. Ich werde ihn, glaube

¹² Hannah Arendt und Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, Piper, München 1991, S. 494.

¹³ Arendt und Heidegger, „Brief 74, vom 14. Juli 1951“, in *Briefe*, S. 128.

ich, für ein Referat auf der [Jahrestagung der American] Political Science Association im September brauchen.“¹⁴ Sie sagt an dieser Stelle nicht, worüber sie bei ihrem Kongressvortrag sprechen wird. Zudem bezeichnet sie den eigenen Vortrag mit viel Understatement als „Referat“. Und schließlich vermittelt sie Heidegger den Eindruck, dass sie auch für die Arbeit an einem kleinen Text intellektuell von ihm abhängig sei.

Liest man die älteren Briefe aus den 1920er Jahren, die während der Liebesbeziehung zwischen Arendt und Heidegger entstanden sind und von denen nur wenige erhalten sind, wird deutlich, dass diese symbolische Unterordnung Arendts gegenüber Heidegger, der aus heutiger Perspektive etwas Zwanghaftes anhaftet, den damaligen Geschlechtsstereotypen entspricht. So schreibt Heidegger am 10. Februar 1925 (dem ältesten erhaltenen Brief) an Hannah Arendt davon, dass nur der Mann die „furchtbare Einsamkeit wissenschaftlichen Forschens“ aushalte.¹⁵ Heidegger macht an dieser Stelle ausdrücklich einen Unterschied zwischen der Arbeit, die Frauen in der Wissenschaft leisten können und der Arbeit, die die Männer leisten. Die Frauen sollen im Laufe ihrer Studiums in jedem Fall ihr „frauliches Wesens“ bewahren.¹⁶ Dieses Wesen, so schreibt er elf Tage später, sei das „frauliche Immer-nur-Schenken“.¹⁷ Im Folgenden kontrastiert Heidegger das weibliche und das männliche Wesen: „Männliches Fragelerne Ehrfurcht an schlichter Hingabe; einseitige Beschäftigung lerne Weltweite an der ursprünglichen Ganzheit fraulichen Seins.“¹⁸ Der Gedanke ist nicht nur heteronormativ, sondern impliziert auch ein Frauenbild, das schon in den 1920er Jahren problematisch gewesen ist. Lernen und Erkenntnisfortschritt werden hier in der Auseinandersetzung des Mannes mit dem Wesen der Frau verortet. Die umgekehrte Gedankenentwicklung, in der eine Frau etwas durch eine Differenz Erfahrung vom „Wesen des Mannes“ lernen könnte, wird gar nicht berücksichtigt. Zwar liegen diese Briefstellen zu dem Zeitpunkt als Arendt auf die Widmung von *Vita activa* verzichtet, bereits 35 Jahre zurück, aber in persönlichen Beziehungen können gerade die Umstände, unter denen sich zwei

¹⁴ Ebenda, „Brief 86, vom 8. Mai 1954“, S. 147.

¹⁵ Ebenda, „Brief 1, vom 10. Februar 1925“, S. 11.

¹⁶ Ebenda, S. 12.

¹⁷ Ebenda, „Brief 2, vom 27. Februar 1925“, S. 13.

¹⁸ Ebenda.

Menschen zum ersten Mal begegnen, lange nachschwingen. In diesem Sinne kann man Arendts Verzicht auf die Widmung als emanzipatorischen Akt lesen. Sie verabschiedet sich auf diese Weise vom „fraulichen Immer-nur-Schenken.“

Vielleicht ist es aber noch in anderer Hinsicht eine Verabschiedung. Mit dem Verzicht auf die Widmung trennt Arendt sich von der Rolle der Schülerin, von einem asymmetrischen Machtverhältnis, das sich im Briefwechsel mit Heidegger bis zum Ende nachverfolgen lässt. Derrida hat höchst scharfsinnig beschrieben, wie schwierig eine solche Trennung ist:

Nun ist das Bewußtsein, Schüler zu sein, sobald man mit dem Lehrer, ich will nicht sagen zu streiten, sondern zu dialogisieren oder eher: den unaufhörlichen und schweigenden Dialog, der einen zum Schüler machte, auszusprechen beginnt, – kein glückliches. Wenn es diesen Dialog in der Öffentlichkeit aufnimmt, fühlt sich das Bewußtsein stets bei einem Fehler ertappt, ähnlich dem *infans*, das per definitionem (wie sein Name bereits sagt) nicht sprechen kann und vor allem nicht antworten darf. [...] Er fühlt sich unbeschränkt angegriffen, abgewiesen oder angeklagt: als Schüler durch den Lehrer, der in ihm vor ihm spricht, um ihm vorzuwerfen, daß er diese Auseinandersetzung beginne, und um sie im Voraus zurückzuweisen, weil er sie vor ihm entwickelt hat; als Lehrer des Inneren wird er also durch den Schüler angegriffen, der er auch ist. Dieses endlose Unglück des Schülers liegt vielleicht daran, daß er noch nicht weiß oder sich noch verheimlicht, daß der Lehrer wie das wirkliche Leben vielleicht immer abwesend ist.¹⁹

Wenn Hannah Arendt auf die Widmung verzichtet, dann ist das auch eine Aufhebung des unglücklichen Bewusstseins der Schülerin. Sie hat ihre eigene Stimme gefunden und erkennt, dass Heidegger zwar Einfluss auf die Herausbildung ihres Denkens ausgeübt hat, aber trotz des kontinuierlich geführten Briefwechsels bei der Ausarbeitung ihrer eigenen Theorie letztlich abwesend geblieben ist.

¹⁹ Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 53–4.

Die fehlende Widmung von *Vita activa* ist also Ausdruck der intellektuellen Eigenständigkeit der Autorin. Aber es gibt noch einen gewichtigeren Grund, weshalb Arendt dem Buch keine Widmung an Heidegger voranstellen konnte. Es handelt sich um eine politische Frage, die in ihre Beziehung zu Heidegger hineinspielt. In dem letzten erhaltenen Brief vor der Machtergreifung Hitlers hatte Heidegger die Behauptung, dass er ein Antisemit sei, gegenüber Arendt noch als „Verleumdungen“ bezeichnet.²⁰ In dieser Zeit brach der Kontakt zwischen den beiden ab. Heidegger hat sich nur wenig später durch seine hochschulpolitischen Ämter und Tätigkeiten im nationalsozialistischen Deutschland und seine Versuche, sich die nationalsozialistische Ideologie intellektuell anzueignen und auf eine idiosynkratische Art und Weise philosophisch zu begründen, schuldig gemacht. Es handelt sich um eine Schuld, die schwerer wiegt als seine antisemitischen Ressentiments, über deren Tragweite sich Heideggers Biographen bis heute streiten. Es sind die öffentliche Parteinahme und die politischen Taten, die für sich sprechen und die von Hannah Arendt nicht übersehen werden konnten. Dabei wusste sie sich vermutlich nicht einmal, wie lange sich rassistische Stereotype in Heideggers Denken gehalten haben.

Im Jahre 1946 schrieb Heidegger in eines seiner schwarzen Notizhefte über den gescheiterten NS-Staat:

Wäre z. B. die Verkennung dieses Geschickes – das uns ja nicht selbst gehörte, wäre das Niederhalten im Weltwollen – aus dem Geschick gedacht, nicht eine noch wesentlichere „Schuld“ und eine „Kollektivschuld“, deren Größe gar nicht – im Wesen nicht einmal am Greuelhaften der „Gaskammern“ gemessen werden konnte –; eine Schuld – unheimlicher denn alle öffentlich „an-prangerbaren“ „Verbrechen“ – die gewiß künftig keiner je entschuldigen dürfte. Ahnt „man“, daß jetzt schon das deutsche Volk und Land ein einziges KZ ist – wie es „die Welt“ allerdings noch nie „gesehen“ hat und das „die Welt“ auch nicht sehen

²⁰ Arendt und Heidegger, „Brief 45, aus dem Winter 1932/33“, in *Briefe*, S. 68.

Es ist verstörend zu lesen, wie Heidegger in diesem Textstück die Schoah relativiert. Denn sowohl die pseudophilosophische Deutung des Nationalsozialismus als „Weltwollen“ und „Geschick“, als auch die implizite Behauptung, dass die Besetzung durch die Alliierten schlimmer sei als die im Dritten Reich verübten Verbrechen, verhindert eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem industriell organisierten Massenmord in den Konzentrationslagern. Selbst wenn er sich dessen nicht bewusst gewesen sein mag, sind solche relativierenden Vergleiche nichts anderes als ein überdeutlicher Ausdruck von Antisemitismus.

Wenn es darum ging, die Schuld, die Heidegger im Nationalsozialismus auf sich geladen hat, zu beurteilen, war Arendt ausgesprochen nachsichtig. So vergleicht sie in ihrer Rundfunkrede, zu Anlass von Heideggers 80. Geburtstag, deren Manuskript sie Heidegger brieflich zukommen lässt, seine politischen Fehler und sein mangelndes politisches Urteilsvermögen mit Platons gescheiterten Fahrten nach Syrakus. Fast alle großen Denker – außer dem Aufklärer Kant – hätten eine „Neigung zum Tyrannischen“. Und daraus ergebe sich für sie als politische Theoretikerin, die eine Laudatio auf Heidegger spricht, eine besondere Schwierigkeit: „Wir, die wir die Denker ehren wollen, wenn auch unser Wohnsitz mitten in der Welt liegt, können, schwerlich umhin, es auffallend und vielleicht ärgerlich zu finden, daß Plato wie Heidegger, als sie sich auf die menschlichen Angelegenheiten einließen, ihre Zuflucht zu Tyrannen und Führern nahmen.“²² Letztlich bewertet Arendt diesen Umstand aber im Vergleich zu Heideggers philosophischen Verdiensten als sekundär. Es sei bei den großen Denkern „gleichgültig, wohin die Stürme ihres Jahrhunderts sie verschlagen mögen. Denn der Sturm, der durch das Denken Heideggers

²¹ Heidegger, *Anmerkungen I–V. Schwarze Hefte 1942–1948*, Klostermann, Frankfurt am Main 2015, S. 100. Zur Interpretation der sogenannten „Schwarzen Hefte“ und zum Aufschluss, den diese Texte über Heideggers Antisemitismus bieten vgl. den Sammelband von David Espinet, Günter Figal, Tobias Keiling und Nikola Mirković (Hrsg.), *Heideggers Schwarze Hefte im Kontext, Geschichte, Politik, Ideologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2018.

²² Arendt und Heidegger, „Brief 116, vom 26. September 1969“, in *Briefe*, S. 191.

zeit – wie der, welcher uns nah 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.“²³

Man sollte diese nachsichtige Darstellung Arendts nicht als Zeichen dafür missverstehen, dass sie Heidegger seinen politischen Fehler „verzeihen“ hätte. Das Verzeihen ist Arendt in diesem Fall, wie man in einem 1950 entstandenen Eintrag in ihrem *Denktagebuch* nachlesen kann, mindestens suspekt. Es sei ein „Scheinvorgang, in dem der Eine sich überlegen gebärdet, wie der Andere etwas verlangt, was Menschen einander geben noch abnehmen können.“²⁴ Vor diesem Hintergrund kann Arendt auch Heidegger für das, was er in den 1930er Jahren politisch unternommen hat, nicht exkulpieren wollen. Sie verzichtet zugleich auf jede Form der Rache, die beispielsweise in einer öffentlichen Distanzierung oder Abrechnung bestanden hätte. Was sie stattdessen in ihren Briefen ab den 1950er Jahren und in Texten wie dieser Laudatio exemplarisch vornimmt, ist ein souveräner und zugleich solidarischer Umgang mit einem Philosophen, der sich eine Schuld aufgeladen hat, der er sich selbst nicht entledigen kann und die ihm auch von keinem anderen Menschen abgenommen werden kann. Die Grundlage für diesen Umgang ist der Akt der „Versöhnung“. Sie beschreibt diesen Akt als einen Weg, auf dem man sich mit dem Geschehenen „abfinden“ kann. Das erfordert keine geringe Anstrengung: „Der sich Versöhnende läßt sich einfach die Last, die der Andere ohnehin trägt, freiwillig mit auf die Schultern.“²⁵ Die Schuld des Anderen wird dabei nicht aufgehoben, sie bleibt bestehen. Das unterscheidet die Versöhnung von einer christlich verstandenen Vergebung von Sünden. Nach Arendt ist es in einer säkularen Gesellschaft nicht durch Verzeihung oder Rache, sondern nur durch den Akt des Versöhnens möglich, eine Welt zu teilen.²⁶

²⁶ Heidegger hat Arendts Überlegungen zum Unterschied zwischen Versöhnung, Rache und Verzeihen sehr geschätzt. Am 16. Mai 1950 schreibt er ihr: „Du hast recht mit *Versöhnung und Rache*. Ich denke viel darüber nach.“ Arendt und Heidegger, „Brief 64, vom 16. Mai 1950“, in *Briefe*, S. 109. Arendt hat ihre Überlegungen zur Versöhnung, Verzeihung und Vergebung an späterer Stelle wiederum neu akzentuiert. Vgl. Arendt, *Vita activa*, § 33, 300–11.

²³ Ebenda, S. 192.

²⁴ Arendt, *Denktagebuch. Erster Band 1950–1973*, Piper, München 2002, S. 3.

²⁵ Ebenda, S. 4.

Hätte Arendt *Vita activa* eine Widmung an Martin Heidegger vorangestellt, wäre das nicht weniger als ein exkulperender Schritt gewesen. Ein Buch, das die Bedeutung öffentlichen Handelns und Sprechens betont, konnte sie ihm trotz seines Einflusses auf ihr Denken nicht widmen. Es handelt sich, mit anderen Worten, um eine Frage der symbolischen Kommunikation, bei der hier eine besondere Zurückhaltung erforderlich ist. Die Machtergreifung Hitlers und die Verbrechen des NS-Staats haben nicht nur zu einer Unterbrechung ihrer persönlichen Beziehung und des Briefwechsels geführt, sondern eben etwas „zwischen“ Arendt und Heidegger gebracht, das sich nicht ignorieren lässt. Er hat sich in die politische Welt eingeschaltet, sie wurde von denselben Mächten in das Exil gezwungen. Der Verzicht auf die Widmung liegt vor allem in Arendts Bewusstsein von diesem trennenden „Zwischen“ begründet. Dass sie Heidegger diesen Umstand mitteilt, ist wiederum ein Zeichen der stattgefundenen „Versöhnung“.

Eine geteilte Welt

Wenn Arendt also konstatiert, dass sie *Vita activa* Heidegger gewidmet hätte, wenn „es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen – ich meine zwischen, also weder Dich noch mich“²⁷, dann ist mit diesem Zwischen also vor allem der Raum des politischen Handelns gemeint. Dieser Raum ist zunächst durch die Interessen der handelnden und öffentlich sprechenden Menschen bestimmt. Aber die Menschen kommen, wenn sie ihre Interessen verfolgen, auch in ihrer individuellen Identität zur Geltung. Dies bezeichnet Arendt als ein „zweites Zwischen“. Es sei „ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dieses Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“²⁸ Was Arendt hier als „Bezugsgewebe“

²⁷ Siehe Anmerkung 6.

²⁸ Arendt, *Vita activa*, S. 225.

bezeichnet, nennt Heidegger „Welt“. Es geht auch Heidegger, wenn er über die Welt nachdenkt, nicht primär um die metaphysische Idee der Totalität des Seienden.²⁹ Die Weltlichkeit des Daseins besteht gerade darin, dass immer schon auch andere Menschen da sind. Das „Mitsein“ gehört zum Sinn der menschlichen Existenz.³⁰

Nun können die Interessen der Menschen sich aber so widersprechen, dass sich ein Ausgleich nicht erreichen lässt. Bei der Einrichtung von totalitären Herrschaftssystemen ist das der Fall. Unter solchen Umständen wird aus dem verbindenden Zwischenraum ein unüberwindbares Hindernis und aus der gemeinsamen Welt entstehen dann getrennte Welten. Es liegt nahe, die Erfahrung des Exils, die Arendt gemacht hat, auf diese Weise zu deuten. Der Briefwechsel, der nach ihrem Wiedersehen mit Heidegger entstanden ist, beschreitet wiederum die umgekehrte Bewegung. In den Briefen findet eine Vermittlung zwischen getrennten Erfahrungen und Lebenswegen statt, in die sich nicht nur alte Erinnerungen mischen, sondern nach einiger Zeit auch neue Dinge. So tauschen sich Arendt und Heidegger in den 1950er und 60er Jahren auch intensiv über Literatur, Malerei und Musik aus (unter anderem über Bach, Beethoven, Orff, Braque, Klee, Matisse, Hermann Broch, Matthias Claudius, Lowell Gray, Friedrich Hölderlin, Franz Kafka, Osip Mandelstam, Georg Trakl). Auch das ist ein Aspekt dessen, was es heißt, eine Welt zu teilen.³¹

Ein intellektueller Austausch kann von existenzieller Bedeutung sein. In einem Brief an Heidegger vom 20. März 1970 schreibt Hannah Arendt über den Tod ihres Mannes, Heinrich Blücher, der zeitlebens ihr wichtigster Gesprächspartner war:

Zwischen zwei Menschen entsteht manchmal, wie selten, eine Welt. Die ist dann die Heimat, jedenfalls war es die einzige Heimat, die anzuerkennen wir bereit waren. Diese winzige ‚Mikro-Welt‘, in die man sich vor der Welt immer retten kann, die zerfällt, wenn einer weggeht. Ich gehe und bin ganz ruhig und denke: *weg*.³²

→ S. 121

29 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 72.

30 Ebenda, S. 117–29.

31 Es sind nicht zuletzt Kunstwerke, die das ausmachen, was Arendt die „Beständigkeit der Welt“ nennt. Vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 201–12.

32 Arendt und Heidegger, „Brief 127, vom 17. November 1970“, in *Briefe*, S. 206.

Ein solcher privater Kosmos kann nicht nur in einer Liebesbeziehung, sondern auch in einer Freundschaft entstehen. Das private Leben ist ein geschützter Raum, aber er kann nicht völlig unabhängig von der restlichen Welt existieren. Die „Mikro-Welt“ ist eingebunden in ein komplexes Gefüge von zwischenmenschlichen, sozialen und politischen Beziehungen. Eine Welt zu teilen, heißt nicht zuletzt, sich um dieses Gefüge – ohne das es keine privaten Rückzugsmöglichkeiten geben kann – zu sorgen. Politische Verhältnisse können damals wie heute verhindern, dass Menschen miteinander sprechen. Sie können es aber auch ermöglichen. Das Gespräch, das dann entsteht, kann durchaus zu greifbaren Dingen führen. Es dokumentiert sich mitunter sogar in Briefen, die exemplarisch zeigen, was es heißt, eine Welt zu teilen.

NIKOLA MIRKOVIC ist seit 2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Koblenz-Landau. Zu seinem Aufgabenfeld am Campus Landau gehören Internationalisierung, Forschungsförderung und die Lehre im Fach Philosophie. Er studierte als Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes Philosophie, Psychologie und Slavistik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, der Universität Basel und der RGGU Moskau. Den Studiengang zum Magister Artium schloss er 2008 mit einer Arbeit zum „Begriff der Übersetzung“ ab. Im akademischen Jahr 2010/11 forschte er als Visiting Doctoral Scholar am Boston College. 2014 erfolgte der Abschluss der Promotionsprüfung im Fach Philosophie mit einer Dissertation zur „Urstimmung der Schönheit“, in der Werkbegriff und Wirkungsgeschichte von Heideggers Kunstphilosophie im Mittelpunkt stehen. Von 2013 bis 2016 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter im Drittmittelprojekt *Heidegger-Lexikon* und Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Universität Freiburg. Im Oktober 2017 nahm er eine Gastdozentur an der UFSC in der brasilianischen Stadt Florianópolis an. Zu seinen Forschungsinteressen gehören Ästhetik, Hermeneutik, Musiktheorie, Phänomenologie und Sozialphilosophie. Ein besonderes Anliegen ist ihm die Reflexion von Fortschritt in der Philosophie.

Hannah Arendt und Martin Heidegger
Briefe 1925 bis 1975
Ausgewählte Abschriften

Die im Folgenden abgedruckten Briefe wurden
veröffentlicht in: Hannah Arendt und Martin
Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*,
aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz.
© Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
4. Auflage 2013.

Heidelberg, 22. IV. 28.

Daß Du jetzt nicht kommst – ich glaube, ich habe verstanden. Aber dennoch ängstige ich mich, wie mich in all diesen Tagen immer wieder plötzlich eine fast rätselhaft eindringliche Angst befiel.

Was ich Dir jetzt sagen will, ist nichts anderes als eine au fond sehr nüchterne Schilderung der Situation. Ich liebe Dich wie am ersten Tag – das weißt Du, und das habe ich immer, auch vor diesem Wiedersehen, gewußt. Der Weg, den Du mir zeigtest, ist länger und schwerer als ich dachte. Er verlangt ein ganzes langes Leben. Die Einsamkeit dieses Weges ist selbstgewählt und ist die einzige Lebensmöglichkeit, die mir zukommt. Aber die Verlassenheit, die das Schicksal aufgehoben hat, hätte mir nicht nur die Kraft genommen, in der Welt und d.h. nicht in der Isoliertheit zu leben, sondern hätte mir auch den Weg selbst, der weil er weit ist und kein Sprung, durch die Welt geht, versperrt. Dieses zu wissen, kannst nur Du ein Recht haben, weil Du es immer schon gewußt hast. Und ich glaube, daß auch da, wo ich letztlich verschweige, nie unwahrhaftig werde. Ich gebe immer so viel, als man von mir verlangt, und der Weg selber ist nichts anderes als die Aufgabe, die unsere Liebe mir aufgibt. Ich hätte mein Recht zum Leben verloren, wenn ich meine Liebe zu Dir verlieren würde, aber ich würde diese Liebe verlieren und ihre Realität, wenn ich mich der Aufgabe entzöge, zu der sie mich zwingt.

„Und wenn es Gott gibt
Werd ich Dich besser lieben nach dem Tod.“

H.

[1929]

Lieber Martin,

Du wirst wohl schon durch andere und zufällige Quellen über mich erfahren haben. Das nimmt mir die Naivität der Mitteilung, aber nicht das Vertrauen, das unser letztes Wiedersehen in Heidelberg noch einmal neu und beglückend befestigte. So komme ich heute zu Dir in der alten Sicherheit und mit der alten Bitte: vergiß mich nicht, und vergiß nicht, wie sehr und tief ich weiß, daß unsere Liebe der Segen meines Lebens geworden ist. Dies Wissen ist nicht zu erschüttern, auch nicht heute, da ich Heimat und Zugehörigkeit von meiner Rastlosigkeit bei einem Menschen gefunden habe, von dem Du es vielleicht am wenigsten verstehen wirst.

Ich höre öfters einmal von Dir, aber alles in der eigentümlichen Fremdheit und Indirektheit, die schon im Aussprechen des berühmten Namens liegt – also für mich nur schwer identifizierbar. Und wüßte doch so gern – so fast quälend gern, wie es Dir geht, was Du arbeitest und wie Dir Freiburg bekommt.

Ich küsse Dir Stirn und Augen

Deine Hannah.

[Sept. 30]

Martin,

als ich Dich heute sah – verzeih, daß ich gleich arrangierte. Aber es durchzuckte mich im gleichen Moment das Bild, wie Du und Günther, Ihr zusammen am Fenster stehen werdet und ich selber auf dem Bahnsteig, daß ich der diabolischen Klarheit des so Gesehenen nicht ausweichen vermochte. Verzeih.

Es kam so vieles zusammen, das mich bis ins Äußerste verwirrte. Nicht nur, wie stets, daß Dein Anblick mein Wissen um die klarste und drängendste Kontinuität meines Lebens immer wieder entzündet, um die Kontinuität unserer – laß mich bitte sagen – Liebe.

Sondern: ich stand schon sekundenlang vor Dir, Du hattest mich schon gesehen eigentlich – Du hattest flüchtig aufgeschaut. Und du erkanntest mich nicht. Als ich ein kleines Kind war, hat meine Mutter mich einmal töricht verspielt so verschreckt. Ich hatte das Märchen vom Zwerg Nase gelesen, dem die Nase so lang wird, daß ihn keiner mehr erkennt. Meine Mutter tat so, als ob das nun mit mir der Fall sei. Ich weiß noch genau den blinden Schrecken, mit dem ich immer nur rief: aber ich bin doch Dein Kind, ich bin doch die Hannah. – So ähnlich war das heute.

Und dann als der Zug schon fast fuhr. Und es so war, wie ich es ja auch gleich dachte, also wohl gewollt hatte: Ihr beide da oben und ich allein und ganz machtlos dem gegenüber. Es blieb nichts wie immer bei mir, als Geschehenlassen, als Warten, warten, warten.

[Winter 1932/33]

Liebe Hannah!

Die Gerüchte, die Dich beunruhigen, sind Verleumdungen, die völlig zu den übrigen Erfahrungen passen, die ich in den letzten Jahren machen mußte.

Daß ich Juden nicht gut von den Seminareinladungen ausschließen kann, mag daraus hervorgehen, daß ich in den letzten 4 Semestern *überhaupt keine* Seminareinladung hatte. Daß ich Juden nicht grüßen soll, ist eine so üble Nachrede, daß ich sie mir allerdings künftig merken werde.

Zur Klärung, wie ich mich zu Juden verhalte, einfach die folgenden Tatsachen:

Ich bin dieses Wintersemester beurlaubt und habe deshalb im Sommer schon rechtzeitig bekannt gegeben, daß ich in Ruhe gelassen sein möchte und Arbeiten und dergleichen nicht annehme.

Wer trotzdem kommt und dringlich promovieren muß und es auch kann, ist ein Jude. Wer monatlich zu mir kommen kann, um über eine laufende große Arbeit zu berichten (weder Dissertations- noch Habilitations-Projekt) ist wieder ein Jude. Wer mir vor einigen Wochen eine umfangreiche Arbeit zur dringenden Durchsicht schickte, ist ein Jude.

Die zwei Stipendiaten der Notgemeinschaft, die ich in den letzten 3 Semestern durchsetzte, sind Juden. Wer durch mich ein Stipendium nach Rom erhält, ist ein Jude. –

Wer das „enragierten Antisemitismus“ nennen will, mag es tun.

Im übrigen bin ich heute in Universitätsfragen genau so Antisemit wie vor 10 Jahren und in Marburg, wo ich für diesen Antisemitismus sogar die Unterstützung von Jacobsthal und Friedländer fand.

Das hat mit persönlichen Beziehungen zu Juden (z.B. Husserl, Misch, Cassirer und anderen) gar nichts zu tun.

Und erst recht kann es nicht das Verhältnis zu Dir berühren.

Daß ich mich seit längerer Zeit überhaupt zurückziehe, hat einmal seinen Grund darin, daß ich mit meiner ganzen Arbeit doch einem trostlosen Unverständnis begegnet bin, sodann aber in wenig schönen persönlichen Erfahrungen, die ich bei meiner Lehrtätigkeit machen mußte. Ich habe mir allerdings schon längst abgewöhnt, von den sogenannten Schülern irgendwelchen Dank oder auch nur anständige Gesinnung zu erwarten.

Im übrigen bin ich wohlgenut bei der Arbeit, die immer schwieriger wird, und grüße Dich herzlich,

M.

Wiesbaden
Alexandrastraße 6-8
den 9. Februar 1950.

Seit ich aus dem Haus und in den Wagen trat, schreibe ich an diesem Brief. Und kann ihn nun, spät in der Nacht, doch nicht schreiben. (Mit der Maschine schreibe ich, weil mein Füllfederhalter kaputt und meine Handschrift unleserlich geworden ist.)

Dieser Abend und dieser Morgen sind die Bestätigung eines ganzen Lebens. Eine im Grunde nie erwartete Bestätigung. Als der Kellner Deinen Namen sagte (ich hatte Dich nicht eigentlich erwartet, hatte ja den Brief nicht bekommen), war es als stünde plötzlich die Zeit stille. Da kam mir blitzartig zu Bewußtsein, was ich vorher nicht mir und nicht Dir und keinem zugestanden hätte, daß mich der Zwang des Impulses, nachdem Friedrich mir die Adresse gegeben hatte, gnädig bewahrt hat, die einzig wirklich unverzeihliche Untreue zu begehen und mein Leben zu verwirren. Aber eines sollst Du wissen (da wir ja nicht viel und nicht übermäßig offen miteinander verkehrt haben), hätte ich es getan, so nur aus Stolz, d.h. aus purer reiner verrückter Dummheit. Nicht aus Gründen.

Ich bin gekommen, ohne zu wissen, was Deine Frau von mir erwartete. Den Brief hatte ich im Wagen gelesen, halb verschlafen. Hätte ich es gewußt, so hätte ich mich nie einen Augenblick geweigert. Meine ursprüngliche Weigerung beruhte nur auf dem, was ja dann auch mit „deutscher Frau“ angedeutet war, und was man mir just am Nachmittag vorher beim Tee erzählt hatte. Bitte, mißversteh nicht; mir persönlich ist das ganz gleich. Ich habe mich nie als deutsche Frau gefühlt und seit langem aufgehört, mich als jüdische Frau zu fühlen. Ich fühle mich als das, was ich nun eben einmal bin, das Mädchen aus der Fremde.

Ich war und bin erschüttert von der Ehrlichkeit und Eindringlichkeit des Vorwurfs. Aber „vielleicht“

sagte ich aus einem plötzlichen Gefühl der Solidarität mit ihr heraus; und aus einer plötzlich aufsteigenden tiefen Sympathie. Sachlich könnte ich hinzufügen, daß ich natürlich nicht nur aus Diskretion geschwiegen habe, sondern aus Stolz. Aber auch das Liebe zu Dir – nicht schwerer machen als es zu sein hat. Weggegangen aus Marburg bin ich ausschließlich Deinewegen.

Die *Holzwege* liegen auf dem Nachttisch, den Heraklit habe ich sehr glücklich angefangen. Selig bin ich mit dem *polla ta deina* [πολλά τὰ δεινά] – das ist vollends gelungen. Ich hatte gewissermaßen Glück: als ich hier ankam, mußte ich den Wagen nebst Chauffeur zurückschicken, habe dadurch 2 Tage Ruhe hier. Kann alles verschieben und den 4./5. März ganz sicher machen. Fliege Sonnabend nach Berlin, wo ich bis Freitag bleibe (Adresse: Berlin-Dahlem, Parkhotel). Dann Sonnabend/Sonntag hier und dann nach der britischen Zone. Wenn du nächsten Sonnabend/Sonntag herkommen könntest – sehr nördlich – mein Gast sein ...

Da Du Zeitschriften nicht liest und Bücher nur von hinten, schicke ich Dir ein paar herausgerissene Seiten, eigentlich nicht nur Dir, sondern auch Deiner Frau.

Hannah.

den 10. Februar 1950.

Liebe Frau Heidegger –

eben kam Martins Brief, auf den ich das Bedürfnis habe, Ihnen zu antworten. Ich bin glücklich, daß ich gekommen bin und glücklich, daß alles gut geworden ist.

Es gibt eine Schuld aus Verslossenheit, die mit mangelndem Vertrauen wenig zu tun hat. In diesem Sinne, scheint mir, haben Martin und ich aneinander wahrscheinlich ebensoviel gesündigt wie an Ihnen. Das ist keine Entschuldigung. Sie haben ja keine erwartet, und ich könnte auch keine geben. Sie haben den Bann gebrochen, und dafür danke ich Ihnen aus ganzem Herzen. Ich konnte deshalb gar nicht darauf kommen, daß Sie irgendetwas von mir erwarteten, weil ich im Zusammenhang dieser Liebesgeschichte so viel bössere Dinge verborgen habe, später, daß ich auf diese frühen Dinge gar nicht mehr kam. Sehen Sie, ich war, als ich aus Marburg fortging, fest entschlossen, nie mehr einen Mann zu lieben und habe dann später geheiratet, irgendwie ganz gleich wen, ohne zu lieben. Weil ich mich ganz souverän dünkte, glaubte über alles verfügen zu können, gerade weil ich ja nichts für mich erwartete. Dies alles wurde erst anders, als ich meinen jetzigen Mann kennenlernte. Doch das ist ein anderes Kapitel.

Bitte, glauben Sie mir eines: was zwischen uns stand und wohl auch noch zwischen uns steht, waren niemals diese persönlichen Dinge, jedenfalls nicht für mein Bewußtsein. Sie haben doch aus Ihren Gesinnungen nie einen Hehl gemacht, tun es auch heute nicht, auch mir gegenüber nicht. Diese Gesinnung nun bringt es mit sich, daß ein Gespräch fast unmöglich ist, weil ja das, was der andere sagen könnte, bereits im vorhinein charakterisiert und (entschuldigen Sie) katalogisiert ist – jüdisch, deutsch, chinesisches. Ich bin jederzeit bereit, habe das auch Martin angedeutet, über diese Dinge

sachlich politisch zu reden; bilde mir ein, ich weiß einiges darüber, aber unter der Bedingung, daß das Persönlich-Menschliche draußen bleibt. Das *argumentum ad hominem* ist der Ruin jeder Verständigung, weil es etwas einbezieht, was außerhalb der Freiheit des Menschen steht.

Eines möchte ich gern wissen, aber wenn Sie es nicht sagen mögen, ist es auch gut. Wie kamen Sie darauf, Jaspers als eine Art Schiedsrichter anzurufen? Nur, weil Sie zufällig wissen, daß ich mit ihm befreundet bin? Oder vielleicht, weil Sie so viel Vertrauen zu ihm haben? Ich war zu verdutzt, um zu reagieren; nun geht mir die Frage immer nach.

Wir sehen uns bald wieder. Bis dahin nehmen Sie dies als Gruß und Dank.

Ihre

Hannah Arendt

den 28. X. 1960.

Lieber Martin,

ich habe den Verlag angewiesen, Dir ein Buch von mir zu schicken. Dazu möchte ich dir ein Wort sagen.

Du wirst sehen, daß das Buch keine Widmung trägt. Wäre es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen – ich meine zwischen, also weder Dich noch mich –, so hätte ich Dir gefragt, ob ich es Dir widmen darf; es ist unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles. So wie die Dinge liegen, schien mir dies unmöglich; aber auf irgendeine Weise wollte ich Dir doch wenigstens den nackten Tatbestand sagen.

Alles Gute!

den 24. September 1967

Lieber Martin,

Kants These über das Sein ist eine herrliche Arbeit. Sie fügte sich, als ich sie auf der Rückfahrt las, so schön in die Erinnerung an das Vorgelesene und die Gespräche ein. Ich lege Dir einen Aphorismus von Kafka bei, an den ich dachte, als Du das Raum- und Zeitfreie erwähntest und dann wieder, in dem Kant-Text, in den ersten Absätzen über Zukunft als das, was „im Kommen ist“ und „uns erreicht“. Denn die beiden „Gegner“ der Kafkaschen Parabel sind doch sicher Vergangenheit und Zukunft. (Ich lege auch einen Bogen bei, der doppelt war. Vielleicht kannst Du damit noch ein Exemplar komplettieren.)

Ich hätte schon Fragen, von denen mir aber nur eine, vermutlich periphere, dringlich ist (auf p. 23): „Wirkliches ist jeweils das Wirkliche eines Möglichen; und daß es Wirkliches ist, weist zuletzt auf ein Notwendiges zurück.“ Sagst Du das oder ergänzend Kant? Wenn das Wirkliche die Wirklichkeit eines Möglichen ist, wie kann es dann auf Notwendiges weisen? Denken wir das Wirkliche – das Unumgehbare, Nichtzuleugnende – als notwendig, weil wir keine andere Möglichkeit sehen, uns mit ihm zu „versöhnen“?

Von der Verlagssache weiß ich noch nichts Näheres. Glenn Gray schrieb, will in den nächsten Tagen anrufen. Es scheint, daß sich noch nichts entschieden hat. Ich habe Wieck vorläufig nicht angerufen, weil ich erst Gray gesprochen haben möchte. Es soll nicht so aussehen, als mischte ich mich ein.

Ich bin froh und dankbar, daß ich in Freiburg war. Alles, alles Gute zum nächsten Jahr. Grüß Elfride. Heinrich grüßt herzlich.

Wie immer –
Hannah

New York, den 27. Nov. 1970

Lieber Martin,

seit Tagen, Wochen will ich Dir schreiben, Dir wenigstens sagen, wie gut mir Dein Brief tat, Deine Anteilnahme, das Zeit-Gedicht als Hilfe beim Nachdenken. Zusammen mit dem andern vor vielen, vielen Jahren

Tod ist das Gebirg des Seyns
in dem Spiel der Welt.
Tod entrettet Deins und Meins
ans Gewicht das fällt.
In die Höhe einer Ruh
Rein dem Stern der Erde zu.

(Ich hoffe, ich habe nicht falsche zitiert, mag nicht nachsehen.)

Aber ich kann nicht schreiben; vielleicht könnte ich sprechen, schreiben kann ich nicht. Zwischen zwei Menschen entsteht manchmal, wie selten, eine Welt. Die ist dann die Heimat, jedenfalls war es die einzige Heimat, die wir anzuerkennen bereit waren. Diese winzige Mikro-Welt, in die man sich vor der Welt immer retten kann, die zerfällt, wenn einer weggeht. Ich gehe und bin ganz ruhig und denke: *weg*.

Ich danke Dir und Elfride. Wann zieht Ihr in das Haus ein? Neben mir liegt das letzte Séminaire du Thor – „la finitude est peut-être la condition de l'existence authentique.“

Pläne kann ich jetzt nicht machen. Aber es wäre doch gut zu wissen, wo Ihr im Frühjahr sein werdet.

Wie immer –
Hannah

Hannah Arendt und Martin Heidegger
Briefe 1925 bis 1975
Ausgewählte Handschriftenreproduktionen

Die hier folgenden Handschriftenreproduktionen wurden vom Deutschen Literaturarchiv Marbach zur Verfügung gestellt. Abgedruckt mit freundlicher Genehmigung durch die Erben Hannah Arendts und Martin Heideggers sowie den Verlag Vittorio Klostermann in Frankfurt am Main.

ON RECONCILIATION

A series of reflections on the correspondence between Hannah Arendt and Martin Heidegger, from 1925 to 1975, as a means to think about moral responsibility, ethical indebtedness, and the role of intellectuals in times of political urgency. These reflections were initiated by Dora García, who was joined by Simon Asencio, Rebecka Katz Thor, Nikola Mirković, Anna-Sophie Springer, Mark Thomas, Yuliya Tsutserova, Etienne Turpin, and Adriano Wilfert Jensen.

ON RECONCILIATION

ON RECONCILIATION/ÜBER VERSÖHNUNG
edited by Dora García

Managing Editor
Anna-Sophie Springer

Associate Editor
Etienne Turpin

Copy Editor
Jeffrey Malecki

Translators
Herwig Engelmann (EN>DE: Asencio,
García, Katz Thor, Springer, Thomas, Tsutserova,
Turpin, Wilfert Jensen)
Kevin Kennedy (DE>EN: Mirković)

Editorial Assistants
Andreas Döpke
Louis Steven

Designer
Katharina Tauer

Printing and Binding
Tallinna Raamatutrükikoja OÜ,
Tallinn, Estonia

© each author, artist, designer,
translator, and the co-publishers.

The letters reproduced in this publication
were published in: Hannah Arendt and
Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere
Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz.
© Vittorio Klostermann, Frankfurt 1998.
4th edition 2013.

The facsimile reproductions of the letters
were provided by the German Literature
Archive Marbach.

The English translations of the letters were
reprinted with the kind permission of the
translator Andrew Shields.
© A. Shields

Published by
K. Verlag
Herzbergstr. 40–43
D-10365 Berlin
info@k-verlag.org
k-verlag.org

K.

Co-published by
The Academy of Fine Art Oslo/
Oslo National Academy of the Arts
Fossveien 24
0551 Oslo, Norway
khio.no

Gallery for Contemporary Art
E-WERK Freiburg
Eschholzstrasse 77
79106 Freiburg, Germany
ewerk-freiburg.de

*Limited open access version
available at*
brage.bibsys.no/xmlui
/handle/11250/160070

ISBN 978-3-9818635-2-9

This publication is published following
the exhibition *Performing Grounds: Performance
as Situation, Installation, and Sculptural
Intervention*, curated by Heidi Brunnschweiler
at the Gallery for Contemporary Art, E-WERK,
Freiburg, between 10 September and
2 October 2016; it is launched on the occasion
of the exhibition *Dora García: Second Time
Around* at the Museo Reina Sofía, Madrid,
on 28 June 2018.

It was made possible with the kind
support of the Oslo National Academy of the Arts.

KUNSTHØGSKOLEN I OSLO
OSLO NATIONAL ACADEMY OF THE ARTS

ON RECONCILIATION

A series of reflections on the correspondence between
Hannah Arendt and Martin Heidegger from 1925 and
1975, as a means to think about moral responsibility,
ethical indebtedness, and the role of intellectuals
in times of political urgency. These reflections were
initiated by Dora García, who was joined by Simon
Asencio, Rebecka Katz Thor, Nikola Mirković, Anna-
Sophie Springer, Mark Thomas, Yuliya Tsutserova,
Etienne Turpin, and Adriano Wilfert Jensen.

K. Verlag
2018

CONTENTS

- 7 On Reconciliation
DORA GARCIA
- 13 Publishers' Introduction
ANNA-SOPHIE SPRINGER AND ETIENNE TURPIN
- 27 Reconciliation as Action:
On the Origin, the Possibility, and the Need for
a Public Reading of the Correspondence Between
Hannah Arendt and Martin Heidegger
DORA GARCIA, SIMON ASECIO, AND ADRIANO WILFERT JENSEN
- 37 Heidegger and the Authority of the Philosopher
MARK J. THOMAS
- 53 The Passion of Beyng and Thinking:
Towards the Possibility of Reconciliation in Heidegger
YULIYA A. TSUTSEROVA
- 65 The Limits of the Reconcilable:
Arendt, Eichmann, and Heidegger
REBECCA KATZ THOR
- 77 What Does It Mean to Share a World?
NIKOLA MIRKOVIC
- 93 Hannah Arendt and Martin Heidegger
Letters from 1925 to 1975
Selected Transcriptions

In times like these, in these great times.¹

In times like these when it seems that a great paradigm shift is about to happen. A time when Fascism advances, unperturbed and wrapped in unbridled capitalism, protecting the few from the many. A paradoxical time, when, however hypocritically, the media is suddenly paying attention to the voices of women ignored thus far. In times like these when patriarchy, finally, seems to be feeling the heat. In such paradoxical times, in times like these, an acknowledged harasser of women and the embodiment of patriarchy holds the highest political office on the planet, while feminism seems triumphant in the midst of its fourth wave. It is in times like these, in these great times, when the private behavior of artists and intellectuals—while previously considered of minor importance—now greatly matters for the reception of their work, it is in these times, that we read again the correspondence between Hannah Arendt and Martin Heidegger.

Their letters cover a period of fifty years, from 1925 to 1975, years spanning the rise of Fascism, the Second World War, the Denazification period in Germany, the creation of the state of Israel, the split of Germany, the Cold War; the development of

¹ This phrase makes a reference to Karl Kraus's essay from 1914, "In These Great Times," in *Karl Kraus: In these Great Times*, ed. Harry Zohn, trans. Joseph Fabry (Montreal: Engendra Press, 1976); access text online: abitofpitch.com/170-In_these_great_times.

8 phenomenology, existentialism, and structuralism; the birth of Cultural Studies. As an artist myself, I am interested in this correspondence because the relationship between Arendt and Heidegger appears extremely relevant today. I wonder, does it provide a template, a pattern to help us better understand both the historical circumstances of when they were written and the complex issues we are confronted with today?

When they first met in 1925 and began writing to each other, she was nineteen and he was thirty-five. The relation, then, could have been identical to hundreds of student-teacher liaisons—trite and predictable. But she was Hannah Arendt, a young and brilliant Jewish student, while Heidegger was on his way to soaring academic fame with *Being and Time*, and their relationship was anything but ordinary. By 1950, when they met again, Germany had lost the war, and it was she who was a world-famous author and he, an unrepentant supporter of Nazism, had become a pariah. Yet, she still looked up to him and, in what could have been a very clichéd reckoning, even met his wife.

After this re-encounter, they seemed to share a long-lasting, quiet, and mutually supportive intellectual camaraderie. However, this is not entirely true. Heidegger never really acknowledged Arendt as an equal, always downplaying her as just his admirer and follower. Arendt never really made much of an effort to correct the absurdity of this anachronism, instead developing (first in her diary) the concept of *reconciliation* and using

9 it as the basis for her mission to reconcile with Heidegger. Arendt, all at once, made up her mind, and in Letter 48, dated 9 February 1950, she wrote of their meeting:

When the waiter spoke your name (I had not actually expected you, had not received the letter, after all), it was as if time suddenly stood still. Then all at once I became aware of something I would not have confessed before, neither to myself nor to you nor to anyone—how, after Friedrich had given me the address, the power of the impulse had mercifully saved me from committing the only really inexcusable act of infidelity and forfeiting my life.²

→p. 105

With the project *On Reconciliation*, I initiated a collaborative reading, re-reading, again and once more, of this great correspondence. If history is fractal, through these letters, I seek to understand what in their relation then could speak to us now. Their reconciliation happened quite suddenly—though not without problems. And in these great times, times unlike but perhaps not dissimilar to theirs, we too must reconcile.

Today, we might be able to brush off artists and intellectuals who have fallen short of our moral standards, because to ignore them would not harm us, we may not miss their work and, in many cases, we may even thrive without them. But we cannot

² Hannah Arendt and Martin Heidegger, "Letter 48, from 9 February 1950," in *Letters 1925–1975*, ed. Ursula Ludz, trans. Andrew Shields (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2004), 59.

10 ignore Heidegger, even if we wanted to. His thinking is everywhere, in every thread of thought we pull on. And if we cannot forgive him, and if we cannot eliminate him in revenge, reconcile we must.

In these great times, in times like these, when we imagine ourselves as righteous, I hope we might look to the past to speak to the present and find reconciliation the ethical answer to the wrongdoer; because this concept enables us to retain agency and political judgment in a common world of contradicting, and quite possibly *violent*, positions.

“Where one can no longer love,
there one should pass by.”

— Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*

The work is reflected in the letters—or is it rather the reverse?

—Martin Heidegger to Hannah Arendt, Letter 98, from 29 September 1967

Dora García has been interested in changing perceptions regarding the legitimacy, marginality, and radicality of ideas for a long time, typically regarding thought on the political left and its cultural articulation. She has examined the moral condemnation of the American comedian Lenny Bruce in the 1960s, explored the controversial reception of the anti-psychiatry movement in Italy and France, and made work related to the gay filmmaker and performance artist Jack Smith and the avant-garde author Antonin Artaud, among other intellectual figures—usually male artists and writers—such as Julio Cortázar, James Joyce, and Franz Kafka. A consistent element of García's practice is the reading, re-reading, and re-circulation of their texts. Sometimes literary characters are reincarnated in this process, such as Charles Filch from *The Beggar's Opera* by Bertolt Brecht or Herman Melville's Bartleby. As characters are lifted out of the works, and thereby liberated from their respective cultural epochs and geographies, they are reanimated by García into the real, contemporary world either by hired actors or, in some cases, amateurs whose semi-scripted performances or public recitals of excerpted texts act back on the original work, the staging of the piece, our worldly encounters, and their unexpected relays. By initiating these situations that intertwine culture, history, participation, and responsibility, her work addresses the question of the separation of art and life; and, more often than not, the experience of engaging with her work puts the viability of this distinction strongly into question. How does the imagined segregation between art and life, when read and re-read through the intellectual, artistic, literary—namely, *cultural*—heritage of these adopted and augmented protagonists, provoke a rethinking of this separation and its consequences? García's practice inhabits this question in various ways, inviting both viewers and participants to join her in reimagining the culturally inflected terms and conditions of the art-life divide.

In this context, her recent focus on the controversial legacy of Martin Heidegger and his racist convictions comes as a somewhat unusual choice. First initiated in 2016 as part of the group exhibition *Performing Grounds: Performance as Situation, Installation, and Sculptural Intervention* at the Freiburg contemporary art gallery E-WERK, the project *On Reconciliation* unfolded in the wake of controversy

following the first publication of Heidegger's so-called *Black Notebooks* in the spring of 2014.¹ Undeniably underscoring the philosopher's anti-Semitism and Nazism, these notebooks created a formidable crisis of identity for the renowned philosophy department of the University of Freiburg, where Heidegger taught from 1928 until 1946, when he was dismissed by the Denazification Committee (he also lectured there again after he was made an emeritus professor from 1951 until 1976); many among the community of European philosophers and theorists were similarly scandalized by the publication.² Now that a number shocking passages exposed the extent and duration of his views, what would remain of his legacy as a philosopher? Was his philosophy, in its essence, fascist, or was it at least in part a fascist intellectual project? How should these racist statements be read with respect to his philosophical oeuvre? And, is it not precisely the separation between Heidegger's biography and his philosophy that must be assumed to even consider preserving, or endorsing, his philosophical legacy after discovering the racism scattered throughout the *Black Notebooks*?

In this book, García's search for clues about how to respond to Heidegger's legacy is based on a different but nevertheless decisive blurring of life and work: the centerpiece of *On Reconciliation|Über Versöhnung* is a selection of private letters exchanged by Heidegger and Hannah Arendt between 1925 to 1975. As is now well known, the first of these letters was written when Arendt, twenty years his junior, was Heidegger's student and their love affair had just commenced; their resulting friendship and intellectual camaraderie, which lasted until Arendt's death, has been written about extensively as "the love of a century," and even as a paradigmatic "love story in Germany."³ All of the existing letters in the archive of German literature have been published in an edited volume, and translations in many other languages exist. The selection in this book results from García's readings and discussions with her collaborators during the *Performing Grounds* exhibition at E-WERK. They are momentary glimpses into the shifting emotional and intellectual terrain of Arendt and Heidegger's relationship, expressing both personal incidents as well as their respective philosophical concerns, conceits, and reflections.

1 Edited by Peter Tawny and published in Frankfurt by Klostermann, the separate volumes of the so-called *Black Notebooks* include *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, *Gesamtausgabe* 94 (2014); *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, *Gesamtausgabe* 95 (2014); *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, *Gesamtausgabe* 96 (2014); *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, *Gesamtausgabe* 97 (2015); and, *Anmerkungen VI–IX, Gesamtausgabe* 98 (not yet published).

2 See Ingo Farin and Jeff Malpas, eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks, 1931–1941* (Cambridge: MIT Press, 2016).

3 See Ludger Lütkehaus, *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Eine Liebe in Deutschland* (Marburg: Basiliaken-Press, 1999); Tatjana Noemi Trömmel, *Wille und Passion: Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt* (Berlin: Suhrkamp, 2013); and, Daniel Maier-Katkin, *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness* (New York: W.W. Norton & Company, 2010).

Thus, it is less Heidegger's official philosophy than these private epistles—predominantly letters written by Heidegger have survived, contrary to the ratio of reproductions selected for this book, which emphasize Arendt's voice—that provide a point of departure for the subsequent discussions of a series of difficult subjects: the role of ethics in intellectual production, the relationship between private and political judgment, and the inheritance of toxic masculinity as the legacy of a major twentieth-century philosopher—as well as the recent discovery that Heidegger's racist convictions continued long after the end of the Second World War. The conceptual background for García's project is Arendt's notion of *reconciliation* as an act of political judgment, which, unlike concepts of revenge or forgiveness, allows for a response and relationship to perpetrators that nonetheless still fosters a political project of building and preserving a common world. In García's view, Arendt not only formulated the concept of reconciliation to make the world bearable following the atrocities of the Second World War, but also to rationalize her unconditional loyalty to Heidegger, founded in youthful love, and her lifelong devotion to his philosophical oeuvre.⁴ The concept of reconciliation is thus situated between the personal and political; Heidegger was a committed, active member of the Nazi party until the end of the war, yet he remained one of the most influential philosophers of the twentieth century, while Arendt was a German Jew who fled Europe to escape the Holocaust, and later became an acclaimed social, historical, and political theorist.⁵

Produced as a bilingual publication, *On Reconciliation|Über Versöhnung* includes contributions assembled around the facsimile reproductions of nine of the letters by Arendt and Heidegger, printed with permission from the heirs of the authors, as well as the German publishing house Vittorio Klostermann and the German Literature Archive in Marbach. These central pages are flanked on both sides by the transcriptions of the letters—in German and English translations, respectively—and are the core reference material that is read, cited, and discussed in the essays written by García's interlocutors. It has always been the artist's explicit wish to engage with the letters from

4 Cf. Hannah Arendt to Erwin Loewenson, 23 January 1928. German Literary Archive Marbach, A: Arendt 76.956/2: "Ob ich zur Freundschaft fähig bin, weiß ich nicht. [...] Aber fähig bin ich dessen, was Rahel Varnhagen einmal die 'suchende Treue' nannte." ["Whether I am capable of friendship I don't know. [...] [B]ut I am capable of something which Rahel Varnhagen once called a 'searching fidelity.'" (our translation).] Quoted in Tatjana Noemi Trömmel, *Wille und Passion*, 26, fn. 37.

5 On Heidegger's actions as a member of the Nazi party, see the editor's introduction in Martin Heidegger, *Nature State History, 1933–1934*, ed. and trans. Gregory Fried and Richard Polt (London: Bloomsbury, 2015), 4–6; the editors here make explicit reference to Heidegger's lecture course "On the Essence of Truth," which explicitly calls for the "total annihilation" of Germany's "internal enemies." On these remarks, as well as Heidegger's active commitment to both Nazism and Hitlerism, see also Peter E. Gordon, "Heidegger in Purgatory," in the same volume, especially 87–9. On the postwar reception and reputation of Heidegger, see also Lutz Hachmeister, *Heideggers Testament: Der Philosoph, der Spiegel und die SS* (Berlin: Propyläen, 2014).

a “human” rather than a scholarly perspective, and this is reflected in the first contribution: an edited conversation between García and her two close collaborators, Simon Asencio and Adriano Wilfert Jensen, about their experience of reading their parts, both in private study and publicly in various performative situations. This piece is followed by four essays: first, Mark J. Thomas mindfully elaborates why a philosopher who has subscribed to a fascist ideology inherently contradicts the concept of a reliable, serious teacher and intellectual authority. Second, Yuliya A. Tsutserova offers a philosophical meditation on the notions of thinking, being, and event, as expressed in Heidegger and Arendt’s epistolary exchange, as her only recourse to achieving a better understanding of their astounding relation. Third, Rebecka Katz Thor ultimately refutes Arendt’s reconciliation with Heidegger and unpacks Arendt’s notion of reconciliation as politically related to her concept of the *amor mundi*, or, the love of the world, in the context of her witnessing of the Eichmann trial in the early 1960s. Fourth, Nikola Mirković, by focusing on Arendt’s disclosing to Heidegger the reason for her not dedicating *The Human Condition* to him, makes a strong argument for Arendt’s differentiated attitude towards him—an attitude of personal friendship nevertheless defined by irreconcilable ethical and political boundaries. These texts provide no easy answers, but they do demonstrate the significance of Arendt’s claim, stated in her televised interview with the German journalist Günter Gaus, that there can be no act of thought without attendant personal experience.⁶

*

As the publishers of this book, we would like to add a few remarks regarding what we believe to be the contemporaneity of the publication, as Heidegger’s views and Arendt’s response to them certainly resonate uncannily with a number of present-day issues. During the two years while we were working on this book, there were many occasions when current events underlined the impetus and broader urgency of this collaboration—events that even felt radical in their forceful assertion of the politics of private life, were frequently morally repugnant, and often politically disquieting, if not extremely disturbing. A selective list would include, among many other relevant issues, the election of America’s current president and the attendant marches and rallies of white supremacists celebrating in the U.S.; the electoral success of the far-right AfD party and their subsequent entry into German parliament; and, the brutality of the Spanish federal police against voters during the Catalan independence referendum. Does the unlikely friendship of Arendt and Heidegger harbor or suggest any meaningful strategies

6 Hannah Arendt “Zur Person,” TV interview with Günter Gaus (1964), [youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw](https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw).

for facing a world in which repressive, far-right, and explicitly fascist politics are increasingly becoming mainstream and gaining momentum? What to make of her lenient treatment of him now—in these times of a new fascist threat?

Given that these letters also document an extramarital affair between an eighteen-year-old student and a thirty-five-year-old university professor, and then a decades-long intimate friendship between a man and a woman, our reading of this correspondence also resonated with many political concerns about misogyny raised by the #MeToo and #TimesUp movements. As Claire Dederer asks in her recent article, “What Do We Do With the Art of Monstrous Men,”

They did or said something awful, and made something great. The awful thing disrupts the great work; we can’t watch or listen to or read the great work without remembering the awful thing. Flooded with knowledge of the maker’s monstrousness, we turn away, overcome by disgust. Or... we don’t. We continue watching, separating or trying to separate the artist from the art. Either way: disruption. They are monster geniuses, and I don’t know what to do about them. [...] Ought we try to separate the art from the artist, the maker from the made? [...] Or do we believe genius gets special dispensation, a behavioral hall pass? [...] And how does our answer change from situation to situation? [...] Or are we taking in the spectacle of our own lost innocence?⁷

While their personal relationship was, for Arendt, reconciled, there remains a rather disturbing sense of the power dynamics, opportunism, and careerism that many scholars have discussed in other important publications.⁸

These are also anxious times with respect to the exhibition of work that is, or could be understood, as offensive to survivors or communities who have experienced traumatic violence. For various different and often incomparable reasons, “difficult” art works are removed from view, or their removal or demolition is demanded, as with Dana Schutz’s painting “Open Casket” at the Whitney Museum of Modern Art, or the 1938 painting “Thérèse Dreaming” by Balthus at the MET, both of which recently created political controversies in New

7 Claire Dederer, “What Do We Do with the Art of Monstrous Men,” *The Paris Review*, 20 November 2017, [the-parisreview.org/blog/2017/11/20/art-monstrous-men](https://www.theparisreview.org/blog/2017/11/20/art-monstrous-men).

8 See Ludger Lütkehaus, *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Eine Liebe in Deutschland*; Bernd Neumann, *Hannah Arendt, Georg Blücher: Ein deutsch-jüdisches Gespräch* (Berlin: Rohwohlt, 1998); and Elisabeth Young-Brühl, *Hannah Arendt: For the Love of the World* (New Haven and London: Yale University Press, 1982) and *Why Arendt Matters* (New Haven and London: Yale University Press, 2006). Young-Brühl’s writing is especially noteworthy in refuting the interpretations of Arendt’s alleged subordination to Heidegger as narrated by Elzbieta Ettinger in her controversial duography *Hannah Arendt, Martin Heidegger* (New Haven and London: Yale University Press, 1997).

York. Similarly, the debates related to the exhibition of work by British sculptor and sexually abusive father Eric Gill (1882–1940), and the temporary removal of the erotic painting “Hylas and the Nymphs” (1896) by John William Waterhouse at the Manchester Art Gallery (as part of a performance by artist Sonya Boyce), demonstrate the precarity of the art-life divide in contexts where the work of art under consideration is understood as a product of violence.⁹ While it is crucial to recognize and acknowledge the changing bandwidth of both personal and cultural responsibility, struggles for social justice are often accompanied by the no less fraught challenge of preventing further harm without creating new conditions of political repression. Thus, when demands for justice make the already prevalent attitude of institutional caution regarding the exhibition of works especially acute and politically sensitive, it is too often the voices of marginalized artists and curators that are silenced by forms of censorship, particularly under far-right and authoritarian regimes. Because the adjudication of cultural and political claims in these institutions always occurs in the context of existing, unequal, and often extremely problematic matrices of power, the call for censorship can easily become a precedent for silencing urgently needed and frequently marginalized voices, especially as the political right cynically looks for ways to appropriate the discourse of so-called “political correctness” under a banner of righteous indignation. To appreciate the brazenness of this appropriation, one only needs to recall that Condoleezza Rice, Secretary of State under U.S. President George W. Bush, legitimized the invasion of Afghanistan by claiming that the military campaign was motivated by an emancipatory, feminist objective.

Still, there is a sense in which the culture wars of the twentieth century have become a persistent global reality, along with reality television and cultural production more broadly. And, as in more deadly wars, we are all asked to take sides, which involves parsing our cultural and intellectual excitements with the lives of their producers, who are increasingly revealed as extremely problematic—even criminal—figures. Richard Brody, a film critic writing for *The New Yorker*, makes an important remark about cultural complicity in his recent article “Watching Myself Watch Woody Allen Films”:

Of course, the recognition of evil feelings and impulses isn't the sole dominion of criminals, and guilt isn't solely the torment of gross offenders; the virtuous are all the more likely to feel guilt on the basis of ordinary personal failings, the inherent tensions

9 Rachel Cooke, “Eric Gill: Can We Separate the Artist from the Abuser?” *The Guardian*, 9 April 2017, theguardian.com/artanddesign/2017/apr/09/eric-gill-the-body-ditchling-exhibition-rachel-cooke; Sonya Boyce, “Our Removal of Waterhouse’s Naked Nymphs Painting Was Art in Action,” *The Guardian*, 6 February 2018, theguardian.com/commentisfree/2018/feb/06/takedown-waterhouse-naked-nymphs-art-action-manchester-art-gallery-sonia-boyce.

and conflicts of even constructive family relationships, romances, and friendships, ordinary compromises at work, a sense of responsibility for mere day-to-day passivity, willed indifference, self-delusion. An artist who can illuminate those powerful, ubiquitous, destructive, morally complex feelings and dramatize them in a range of public and private contexts, from professional to artistic to domestic, is one whose work is worth experiencing. It's a horrible paradox that the modern filmmaker who explores those emotions most relentlessly, most painfully, and most compellingly is one who is accused of doing things that would give him good reason to feel them.¹⁰

Whether or not to throw cultural, aesthetic, or intellectual production-babies out with the morally inexcusable personal-bathwater seems, now more than ever, a matter of knowing the levels of toxicity in the bathtub—yet these aren't always well known or well understood in a culture that is both obsessed with spectacular scandals and that simultaneously longs for and readily buys into the false promise of purism.¹¹ Moreover, and more disturbingly, the appropriation of the discourse of “political correctness” becomes increasingly fraught as the ascendancy of the political right leads to new attacks on what it deems *degenerate* art, culture, and ideation.¹²

Within this contemporary political context, we still believe that Heidegger's officially published work, as well as his various correspondences, including the letters with Arendt, can no longer be read or understood in the same way following the publication of *Considerations*—those volumes of the *Black Notebooks* from the 1930s and 40s—in 2014. To situate the broader reception of these notebooks, several philosophical positions that respond directly to Heidegger's philosophy and his Nazism are worth considering here—namely, those of Gilles Deleuze and Félix Guattari, and Jean-Luc Nancy.

Notably, it was well before these anti-Semitic notebooks surfaced that Deleuze and Guattari made Heidegger *the* conceptual persona of *shame* in *What Is Philosophy?* Their observations are neither compromised by the *Black Notebooks'* publication nor are they less compelling as a result: “The Heidegger affair has complicated matters: a great philosopher actually had to be reterritorialized on Nazism for the

10 Richard Brody, “Watching Myself Watch Woody Allen Films,” *The New Yorker*, 1 December 2017, newyorker.com/culture/richard-brody/watching-myself-watch-woody-allen-films.

11 Regarding the literal toxicity levels of soap, see Alexis Shotwell's introductory chapter, “Complexity and Complicity,” in her book *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2016), 3–6.

12 As just one example, Fox News claimed that Kendrick Lamar, and rap music in general, was responsible for more Black Death than racism against Black African Americans; Lamar later sampled these accusations, made by Fox host Geraldo Rivera, on his Pulitzer Prize-winning album *DAMN*. For a discussion of Black Death in America, see Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being* (Durham and London: Duke University Press, 2016).

strangest commentaries to meet up, something calling his philosophy into question, sometimes absolving it through such complicated and convoluted arguments that we are still in the dark.”¹³ They continue: “It is not always easy to be Heideggerian. It would be easier to understand a great painter or musician falling into shame in this way (but, precisely, they did not). It had to be a philosopher, as if shame had to enter into philosophy itself.”¹⁴ For Deleuze and Guattari, shame enters philosophy with Heidegger, but the horrors of the Second World War also enter into and transform the experience of being human. Referencing Primo Levi, they note: “But, [Levi] says, what Nazism and the camps inspire in us is much more or much less: ‘the shame of being a man’ (because even the survivors had to collude, to compromise themselves). It is not only our States, but each of us, every democrat, who finds him or herself not responsible for Nazism but sullied by it.”¹⁵ Even more importantly, and with decisive relevance for contemporary European politics, they add:

Nor is it only in the extreme situations described by Primo Levi that we experience the shame of being human. We also experience it in insignificant conditions, before the meanness and vulgarity of existence that haunts democracies, before the propagation of these modes of existence and of thought-for-market, and before the values, ideals, and opinions of our time. The ignominy of the possibilities of life that we are offered appears from within. We do not feel ourselves outside of our time but continue to undergo shameful compromises with it. This feeling of shame is one of philosophy’s most powerful motifs.¹⁶

Even as a philosophical motif, how does this shame—both human shame and Heidegger’s shame—intensify, transform, and thereby reorient philosophical thought in the wake of the *Black Notebooks*?

Fundamentally, the publication of these notebooks devastated every philosophical discussion of Heidegger. Because of this transformation, but especially because Arendt herself *knew nothing of these notebooks*, it is perhaps worth remembering, while reading this publication, the extent of Heidegger’s anti-Semitism and how it could further complicate the concept of reconciliation, as well as the separation between thought and life, or between philosophy and politics—both in the context of personal relationships and public action. Would Arendt have condemned Heidegger along with Eichmann if she had read the notebooks? We have struggled with this question as we worked on the

13 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 108.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, 107.

16 Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?* 107–8.

book and read the contributions, letters, and attendant scholarship, but we turned to Jean-Luc Nancy—whose own work developed from a profound engagement with and transformation of Heidegger’s thought—as the Virgil guiding our descent into the notebooks and their consequences. As Jeff Fort explains in his Translator’s Introduction to Nancy’s *The Banality of Heidegger*,

Heidegger remains an important philosophical resource. And that, like it or not, he remains, indeed, one of the most important thinkers of our age. Like it or not, this problematic figure will forever hold a prominent place in the landscape of twentieth-century European philosophy—neither, certainly, as the only legitimate voice in that landscape (as Heidegger himself seemed at times to believe) nor as an unfortunate perversion of a merely clownish sideshow (although even appreciative readers might see aspects of this). The problem, of course, is that he also was, in fact, a former Nazi and, we now know, a thinker who put the clichés of anti-Semitism to work within his thought.¹⁷

In our reading, these remarks resonate with García’s project and its significance today. Fort goes on to emphasize that Heidegger “was *both* an erstwhile Nazi given to anti-Semitic ‘thinking’ and an incisive philosopher whose radical question was driven by the urgencies of his epoch. Heidegger is both indefensible and not simply dismissable. [...] To defend or to dismiss, then, would both quite gravely miss the point.”¹⁸ García’s work and the book that follows is keyed to inhabiting and thinking this interstice, yet we are compelled to follow through with a brief reading of Nancy’s own interpretation, and that is because he seems, at least to us, the living philosopher closest to Heidegger’s own project, and thus suggests—despite their radically different relationships to Heidegger *as a man*—how Arendt might have been affected by the *Black Notebooks* had she lived to witness their publication.

According to Nancy’s reading, for Heidegger, “the Jewish people belongs in an essential way to the process of the devastation of the world. It is the most identifiable agent of this devastation in that it presents a figure, a form or a type, a Gestalt—the figure of the aptitude for calculation, of traffic, and of shrewdness.”¹⁹ Nancy continues, quoting Heidegger:

The figure of the Jew configures the very type of a devastating necessity: the gigantic, calculation, and a rationality that is

17 Jeff Fort, “Translator’s Introduction,” in Jean-Luc Nancy, *The Banality of Heidegger*, trans. Jeff Fort (New York: Fordham University Press, 2017), xiv.

18 *Ibid.*

19 Nancy, *The Banality of Heidegger*, 20.

busy de-differentiating the world and properly dislodging it: withdrawing from it every kind of ground and soil. *Bodenlosigkeit*—groundlessness, lack of soil—is a distinctive trait of “Jewry.” Groundlessness consists of—or leads to—“being bound to nothing, making everything servicable for itself (Jewry).” Thus no real “victory of history over the historyless” can come about until “groundlessness excludes itself” (*sich selbst ausschließt*)—one can note the euphemistic character of the term, which however can only designate a destruction, an elimination.²⁰

Is there a possibility for reconciliation with these convictions? Where do we situate it as a political concept in this landscape of hatred?

Writing further that Heidegger’s anti-Semitism is drawn “from the most banal, vulgar, trivial, and nasty discourse that had long been scattered throughout Europe and that had been propped up for some thirty years by the miserable publication *The Protocols of the Elders of Zion*,”²¹ Nancy explains that “Heidegger ties together the deconstruction (*Abbau*) of metaphysical ontology—a grand philosophical gesture that extends and pushes further the premises of Nietzsche, Kierkegaard, and Husserl—and the destruction (*Zerstörung*) of that which and of those who seem to him precisely to be destroying the world and history.”²² As others have written as well, maybe the most striking realization here is to see Heidegger’s soliloquy in the *Black Notebooks* so intensely occupied with a systematic cultural transformation, a “new inception of history” based on the megalomaniac understanding of “what is at stake on *his* terms.”²³

Despite Heidegger’s shocking and often reckless statements—as well as those outside of the *Black Notebooks*—that went as far as publicly exhorting a “total annihilation,” he somehow managed to convince his followers after the war that his professional association with the Nazi regime was merely temporary and steeped in naïveté.²⁴ However, given the extraordinary calibre of his intellect, such ignorance and dilettantism seem especially difficult to believe. As Nancy remarks, “The thinker who was so adept at tracing provenances, whether those of the Greek language or those of modern (technical, democratic,

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., 23.

²² Ibid., 25.

²³ Gregory Fried, “The King Is Dead: Martin Heidegger After the *Black Notebooks*,” in *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931–1941*, eds. Ingo Farin and Jeff Malpas (Cambridge: The MIT Press, 2016), 51.

²⁴ Cf. *ibid.*, 53, where Fried gives the example of Heidegger lecturing to undergraduate students in 1933 about the threat of an “enemy [who] can have attached itself to the innermost roots of the *Dasein* of a people and can set itself against this people’s own essence and act against it,” and later imploring that “[i]t is often more difficult and wearisome to catch sight of the enemy as such, to bring the enemy into the open, to harbor no illusions about the enemy, to keep oneself ready for attack, to cultivate and intensify a constant readiness and to prepare the attack, looking far ahead with the goal of total annihilation.” (Emphasis our own.)

calculating) devastation, did not ask himself where anti-Semitism could have come from.”²⁵ Instead, Heidegger “recognizes a higher truth in anti-Semitism” whose scheme “merits the support of the most widespread, heinous, and narrow-minded vulgarity because this vulgarity says in its way the truth of Jewish-being, of *Judentum*, the perfectly identifiable entity and identity of the precipitation of the world into vulgarity, precisely and in every sense of the word.”²⁶ Thus, Heidegger repudiates, at the heart of the West, “a foreign body that threatens it precisely because it disperses, dissolves, or conceals its ‘self.’ Dispersion, dissolution, or concealment of self—it is ultimately to these that Jewish specificity is reduced.”²⁷ Or, as Nancy says later, “Heidegger was not only anti-Semitic: he attempted to think to its final extremity a deep historico-destinal necessity of anti-Semitism. That is why, in the end, the displacement of ‘biological’ racism into a metaphysics of the races perhaps does not displace much at all.”²⁸ Indeed, since the publication of the *Black Notebooks* there can no longer be much doubt about the clarity of Heidegger’s racist visions—a “new reality” as he called it, “pushing our thinking into the right path and impact”; he was inebriated by the fascist dream of a national-socialist awakening.²⁹ Yet, according to Nancy, in the end and in spite of all this—and, we should add, in relation to Arendt and her concept of reconciliation—

there is no intention here of refuting Heidegger. Quite the contrary: by designating clearly the way in which he let himself be carried away and stupefied in the worst of heinous banalities, to the point of the intolerable, one can shed more light on what he himself should have seen and what in any case he allows us to discern. Heidegger was able to know what kind of trap is contained within the rage for the initial or for the *archi*-. He ought to have known it. His thought implied it. But in the violence of the paradigm of the initial, the old hatred of self, the old rancor of the West against itself persisted in occluding this knowledge.³⁰

Above all, re-reading Heidegger and Arendt’s correspondence in our contemporary political climate provides crucial ethical reminders for the ongoing relevance of critical practices of responsibility and memory that allow for a better understanding of our own situatedness within the contingent histories that condition the possibility of our actions. “How was it possible,” asks Nancy, “that a thinking that felt so intensely

²⁵ Nancy, *The Banality of Heidegger*, 27.

²⁶ Ibid., 24.

²⁷ Ibid., 29.

²⁸ Ibid., 52.

²⁹ Alfred J. Noll, “Heidegger vor Gericht!” *Die Zeit*, 28 Dezember 2015, zeit.de/2015/52/martin-heidegger-nsdap-vergangenheit (our translation).

³⁰ Nancy, *The Banality of Heidegger*, 43.

24 the heaviness of a morbid state of civilization could, in the face of the anguish, find nothing but to add to this anguish the imprecations forged by an age-old false or bad conscience? This question is not only aimed at Heidegger: it addresses itself to us, to all of us, to every exercise of thought, today no less than before.”³¹ How, then, does it address itself to Hannah Arendt, and what is her reply?

Again, because Arendt did not know about the statements contained in the *Black Notebooks*, any consideration of her relationship with Heidegger, and her reconciliation with him after the war, requires cautious meditation. And maybe, for us, the question that actually matters most in this context is not how she reconciled with him, but instead: *how should we reconcile with her?* How are we to re-read Arendt’s own political theory when the notably segregated subjectivity that enables her separation between life and thought, and which allows her to construct a philosophical firewall between the personal and the political, also exempts her own mentor from the moral scrutiny she applied to Eichmann, thereby permitting the possibility of reconciliation?³² In *Beyond Good and Evil*, Friedrich Nietzsche had already summarized this problem as a revelation: “It has gradually become clear to me what every great philosophy up till now has consisted of—namely, the confession of its originator, and a species of involuntary and unconscious autobiography; and moreover that the moral (or immoral) purpose in every philosophy has constituted the true vital germ out of which the entire plant has always grown.”³³ It is precisely this acute, disquieting sense that even exceptional philosophical oeuvres might stem from the banality of all-too-human prejudices—and what to make of this realization *culturally*—that makes García’s artistic practice so crucial today.

*

Together with Dora García, we thank all the contributors for their pieces and the open and appreciative dialogue during our editing rounds. Likewise, it has been a pleasure working with Herwig Engelmann as the translator of all this material into beautiful German—except Nikola Mirković’s piece, which was masterfully translated the other way around by Kevin Kennedy. We also thank Heidi Brunnschweiler, the curator at E-WERK Freiburg, for offering the first platform for García to engage with Arendt and Heidegger’s letters, and for the gallery’s subsequent support as one of the funding partners of this publication. Here, we also thank Vanessa Ohlraun, the former Dean of the Academy of Fine Arts Oslo, and Siren Tjøtta, the Senior Advisor for Artistic

31 Ibid., 58.

32 See especially Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998) and *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Inc., 1978).

33 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), 13.

25 Research at the Oslo National Academy of the Arts (KHiO), for their generous support in making this book possible. Regarding the various permissions to use the archival content, we are grateful to Daniela Unterwieser at the German publishing house Vittorio Klostermann in Frankfurt for managing the communication with the heirs of both Arendt and Heidegger, whom we also thank, respectively, for agreeing to the facsimile reprints being included in this artist’s book. In the same vein, our gratitude extends to Chris Korner and colleagues at the German Literature Archive in Marbach for providing the requisite high-resolution files of the letters, and to Wolfgang Hüchel for preparing and testing them for the book in dialogue with Krista Kolk at Raamatutrükikoda in Tallinn. Furthermore, we are thankful to Andrew Shields, the translator of the letters’ English versions, for kindly granting permission to reprint his translations of the selected letters from the Harcourt edition in the “Transcriptions” chapter. Very importantly—a tremendous thank-you to the book’s designer, Katharina Tauer, with whom it is always a pleasure to work together on new layouts. Finally, we thank our copy-editor and proofreader, Jeffrey Malecki, for his keen eye, attention to detail, and invaluable suggestions, as well as Louis Steven and Andreas Döpke, for their ready help and diligence with various crucial details, including the library search for the last tricky citations in this bilingual edition. We look forward to launching the book at the Museo Reina Sofía in Madrid with a public reading of the letters by Simon Asencio and Adriano Wilfert Jensen on the occasion of García’s solo exhibition *Segunda Vez*—thanks to exhibition curator Beatriz Jordana Trisán and Ramón Andrés of the museum’s bookstore La Central for this generous invitation.

ANNA-SOPHIE SPRINGER is an exhibition maker, writer, editor, and publisher. She directs the publishing imprint K. Verlag in Berlin, advancing new forms of the “book-as-exhibition.” In her research-based practice, she works with cultural and scientific archives and collections to produce postdisciplinary ecologies of attention and care.

ETIENNE TURPIN is a philosopher, founding director of an exact office, his design research practice based in Berlin and Jakarta, and co-founder and research coordinator of User Group Inc., a worker-owned cooperative developing open source software for humanitarian response and environmental monitoring.

Reconciliation as Action: A Discussion On the Origin, the Possibility, and the Need for a Public Reading of the Correspondence Between Hannah Arendt and Martin Heidegger

DORA GARCIA, SIMON ASECIO, AND ADRIANO WILFERT JENSEN

DORA GARCIA A little introduction.

When I started working on the correspondence of Hannah Arendt and Martin Heidegger, it was in the context of a situation in Freiburg, where, after the publication of the *Black Notebooks*, it was no longer cool to study Heidegger, who was now clearly and beyond any possible apology a Nazi.¹ The University of Freiburg wanted to avoid mentioning him as much as possible, and the city threatened to erase his name from a street named in his honor. The problem was that 90 percent of foreign students were coming to Freiburg because of Heidegger, which begged me to ask: Can the work of philosophers (and poets and artists) be independent from the political opinions of its author? Is it possible to be one of the greatest philosophers of all time while at the same time a morally questionable human being? And finally, is the philosophy of Martin Heidegger representative of his Nazism?

I thought I would explore these questions by researching Heidegger's relationship with Arendt, since this is one of the most puzzling relationships ever and extensively documented in their correspondence. It is here that I encountered the concept of *reconciliation*, coined by Arendt, which now looks as though it was specifically tailored to defend, or to understand,

her relationship with Heidegger. It was then that I proposed to the two of you a performative re-imagining of this fascinating letter exchange.

What did you think of the letters, how did you go about working with them?

ADRIANO WILFERT JENSEN Arendt and Heidegger corresponded over so many years, it seems there was so much that they both knew that they didn't need to mention in their letters. To prepare for the performance, we read the letters many times, and in public, probably without knowing many of the things they were hinting at or actually talking about.

SIMON ASECIO It was interesting that every reading was a new attempt at understanding this relationship and all the forms and situations that this love went through. There is something that feels very deep, and at the same time unreachable, in these letters, no matter how many times we've "rehearsed" them.

DG Certain concepts seem to be very important in this relationship, especially on the part of Arendt, who is doubtlessly the one who decided upon the duration of the relationship. One is *reconciliation*, while others are gratefulness, the impossibility of forgetting, and "mission." She explains the

concept of *reconciliation* in her diary: “Reconciliation with the mission we have received is only possible on the basis of gratefulness for what we have been given. Reconciliation with the other is a real event, because it does not pretend to exonerate the other, it does not pretend the load has disappeared. [...] The one who reconciles accepts willingly to share on her shoulders the weight the other will carry. This means equality is re-established, contrary to pardon, which establishes inequality.”² And one of the most revealing sentences in her letters around that time, when Heidegger goes to her hotel to visit her, is...

AWJ “This evening and this morning are the confirmation of an entire life.” →p.103

DG “When the waiter spoke your name (I had not actually expected you, had not received the letter, after all), it was as if time suddenly stood still. Then all at once I became aware of something I would not have confessed before, neither to myself nor to you nor to anyone—how, after Friedrich had given me the address, the power of the impulse had mercifully saved me from committing the only really inexcusable act of infidelity and forfeiting my life.”³ Interestingly, →p.103 she speaks of *infidelity*.

SA Yes, but the question is: towards whom?

DG Well, I think towards him. She considers herself bound to him, bound by gratefulness.

Let me quote something else, because this concept appears throughout her writing. In *Men in Dark Times*, when speaking of Waldemar Gurian, she says: “At any event, faithfulness to his friends, to everybody he had ever known, to everything he had ever liked, became so much the dominant note on which his life was tuned that one is tempted to say that *the crime most alien to him was the crime of oblivion, perhaps one of the cardinal crimes in human relationships*.”⁴

SA In one of her letters, dated 22 April 1928, she writes: “I always give so much as anyone wants from me, and the path itself is nothing but the commitment our love makes me responsible for.”⁵ Perhaps →p.95 love transcended the relationship itself?

DG I found the relationship, from his point of view, to be incredibly conventional. A typical, ordinary love affair of the teacher/student type, secret, and petty. And when he was about to publish his opus magnum, *Being and Time*, he thought it would be inconvenient to continue the relationship, so he sent her away, but continued to be irritated and anxious about her new relationships.⁶ It really sounded to me like an old tale. What’s truly extraordinary is what happens in 1950.

SA When they meet again?

DG Yes, exactly. Because by then the situation is radically different: she is respected, loved, admired—and he is a pariah.

SA But still, she commits to him, defends him.

DG She has all the reason to detest him, and yet she is faithful; she does not forget, she reconciles. Of course, now it is no longer a love affair anymore, not in the conventional sense.

SA But aren’t they romantically involved again in the 1950s?

DG I don’t think so. At this point it’s a friendship, and his wife is part of it, officially at least.

AWJ “I came without knowing what your wife expected of me.”⁷ →p.103 What was this about?

DG Heidegger seemed desperate to get the two of them, Elfride and Hannah, on good terms.⁸

AWJ Yes.

DG What’s even more disconcerting here is that Hannah is by no means the only extramarital affair of Heidegger’s, who had many, many romances—but it was somehow the only one that felt threatening to Elfride.

AWJ “I was and am shaken by the honesty and urgency of the reproach. But I said ‘maybe’ out of a sudden feeling of solidarity with her, and out of a sudden surge of sympathy. Objectively, I should add that I did not, of course, remain silent just as a matter of discretion, but also as a matter of pride. But also as a matter of love for you—not to make anything more

difficult than it must be.”⁹ →p.103–4 It feels like another classic scenario.

DG In the 1950 encounter with his wife, as Arendt tells the story to her husband, she seems to find a certain humor in seeing her former lover in such an awkward position. So, Arendt is capable of masterfully re-defining the relationship, because the relationship was undoubtedly very important to her, and she went through all sorts of hell to defend Heidegger.

SA I was reading somewhere that Arendt’s first dissertation in 1929 was *Der Liebesbegriff bei Augustin* [On the Concept of Love in the Thought of Saint Augustine: An Attempt at a Philosophical Interpretation]. She was preoccupied with an ethic of love, especially since she describes *reconciliation* as the only possible political form of dealing with a wrong.

AWJ Would it make sense to think this through the later Eichmann trial?¹⁰ Because by then she had also become quite the outcast.

DG She explicitly says that reconciliation is *not* possible with a figure like Eichmann, that it is not possible to live in a world where Eichmann is alive.¹¹ What irritated people was not this; it was that she pointed to the Jewish institutions and their role in the gathering and rounding up of Jews before their deportation to concentration camps, and the fact that she found it inadequate to judge Eichmann in Israel. To Arendt, he should have been put on trial in Germany. That, and her

refusal to portray Eichmann as a monster. This debate is still alive today. I remember when people criticized *Der Untergang* because Bruno Ganz made Hitler look “human.” This is just part of the utter hypocrisy of the world; it’s nice to paint the “officially bad” ones as monsters to avoid taking responsibility for them. I modestly believe this righteous hypocrisy is also at play in the banning of Heidegger from Freiburg.

SA It’s easier to make him an outcast; making him human asks us to understand how humans could do that.

AWJ If evil is banal then everyone has responsibilities?

DG Everyone has responsibilities in any case. One thing that fascinates me, and that comes forward much better in the readings of the letters you do, is the evolution of their relationship. From the classic, unequal student-professor relationship, to the first time she seems to demand “justice” from him, in Letters 44 and 45, to a few years later when she demands an explanation for his anti-Semitism. Then the war happens—she becomes a quasi-hero and he becomes a pariah until the French rescue him. The funny thing is, even then, he still treats her with condescension. When she sends him a book, he says: “We thank you for your book which I won’t be able to read due to my lack of English language skills. Elfride will be interested.”¹² So, what we have here is not only an anti-Semite and a member of

the Nazi party, but also a prototypical sexist mansplainer.

AWJ And out of principle she will not confront him?

SA But also out of a political principle of love? And because of the principle of reconciliation?

DG Because he is Heidegger, her teacher, the man who taught her how to think. And that is true. Then comes the last part of the book, the saddest part, when her husband dies, in Letter 127:

*Between two people, sometimes, how rarely, a world grows. It is then one’s only homeland we were willing to recognise. This tiny microworld where you can always escape from the world, and which disintegrates when the other has gone away. I go now and I am quite calm and think: away.”*¹³ →p.111

Of course, this is meant for her husband, but I cannot help thinking that it’s also meant for Heidegger, not only because of the love affair, but because they had built such a world together and she refuses to abandon it. She says somewhere of Heidegger, I can’t find the quote, but I’m sure of it: a *se non è vero, è ben trovato*: “We met in the German language.”

SA But isn’t she actually ready to let it go (“quite calm and think: away”)?

DG Yes, the world she shared with her husband, who has now died, is “away.” There is nothing she can do about

that, but she can do something to preserve the world with Heidegger—by refusing to abandon it. So it’s like “the girl from abroad”—as she →p.103 names herself facing Elfride¹⁴—who seems to be stressing her Jewish descent, had decided to find home, homeland, in the German language that was represented, better than anyone, by Heidegger.¹⁵

AWJ Yes, she holds that highly. In the 1964 TV interview with Günter Gaus, in which you alluded to above regarding guilt and Eichmann, she also talks about the role of the mother tongue.¹⁶

DG In the letters, she doesn’t often refer to Heidegger’s behavior during the pre-war, war, and post-war periods. But she does refer to those periods in Letter 116, the letter of congratulations she writes for his eightieth birthday, calling it the “mistake”: “Now we all know that Heidegger, too, once succumbed to the temptation to change his residence and to ‘intervene’ in the world of human affairs—as the saying went back then. As far as the world is concerned, it was even several times less palatable to him than it had been to Plato, because the tyrant and his victims were not across the sea but in this own country.”¹⁷ And in the notes she actually then attempts to exculpate him somehow by writing: “This escapade, which is mostly called the ‘mistake’ today—after the bitterness has subsided.” And then, further down in the same paragraph, she moreover quotes a verse by Robert Gilbert:

*There is no need to knock about with an ax through every door—the nation has now broken out like a bubonic sore.*¹⁸

SA So the “mistake” is that a philosopher tried to “intervene”?

DG Yes, exactly. She paints it as if a philosopher is unfit for human affairs, should avoid them, to avoid making “mistakes.” Maybe this is why she has always refused to call herself a philosopher.

The problem, as many people say, is not that Heidegger made a mistake—lots of Germans made that mistake. The problem is that, being a thinker of his stature, he never, ever, even remotely apologized.¹⁹

AWJ It feels like our task is to reconcile with her reconciliation with him.

DG I think in these letters there is something that could allow us to reconcile with Heidegger’s political views and avoid shunning his work, permitting study and consideration today.

SA It feels that way with Heidegger when reading the Letter 62 for example. That there is a disconnect between his groundbreaking work and his behavior.

DG In that letter, he writes: “Hannah, reconciliation is rich, but apparently we must wait for a turning point, when the world changes and overcomes the spirit of revenge.”²⁰ When discussing this issue with some scholars of philosophy, they comment that to hold

Nazism, sexism, or bad faith with colleagues against Heidegger is not at all relevant to his philosophy. That would be what they call an *argumentum ad hominem*. But Heidegger was constructing precisely the type of philosophy that made it impossible to separate a man from his work.

AWJ In *Men in Dark Times*, Arendt writes: “We can no more master the past than we can undo it. But we can reconcile ourselves to it.”²¹ So, at least by 1968, she’s very clear that not only must we reconcile with Heidegger’s “mistake” (unless we consider his acts “Radical Evil”), but she must also reconcile with her own love and loyalty.

DG I think she knew what Heidegger had done at the beginning of the Nazi regime, which is: nothing, other than become a member of the NSDAP (which he did not have to), and act accordingly. During the time when he was rector of Freiburg University, I think it was a very brief year—1933 to 1934—he praised Hitler and apparently did everything in his power to ostracize Jewish colleagues.²²

SA Was he aware of the influence of his thinking?

DG It would seem not. He was very much frustrated by it—not having the echo he thought he deserved, and certainly deserved, until the French structuralists came to visit him.

SA Apart from the books and translations that Arendt was circulating.

DG In a way, yes. Arendt seemed to be his connection to the world.

SA Throughout her entire career, she defended his thinking and made sure his work circulated.

DG Arendt took care of having his work translated into English, the French translated it into French, and this is how he could rise to the success that’s still lingering today.

AWJ So, it was pure careerism for him?

DG It’s possible. That way he lacks nothing in adjectives: Nazi, sexist, careerist. Oh, and the most important philosopher of the twentieth century as well.

SA The Heideggerian term *Alētheia* comes to mind here: “The state of not being hidden; the state of being evident.” It also means factuality, or reality.

DG An important Heideggerian word that could probably also apply to the moment when he put all his cards on the table regarding his wife and Arendt. To her husband, Blücher, Arendt said of Heidegger’s wife: “For twenty-five years now, or from the time she somehow wormed the truth about us out of him, she has clearly made his life a hell on earth. [...] And he, who always, at every opportunity, has been such a notorious liar, evidently... never... refuted that I had been the passion of his life.”²³ I think it was this honesty in personal

relations that allowed her to forgive Heidegger for his political views.

After performing the letters, do you think one can separate the man from the work?

AWJ We still haven’t met the perfect human being, so I guess we don’t have a choice?

DG Brecht was also guilty of complicity with Stalinism, even after the crimes of Stalin were widely known, but somehow Brecht is a more likable figure than Heidegger.

SA Even if artists or thinkers themselves seem like decent people, some of them were still seduced by highly questionable political figures.

AWJ Maybe we need to disassociate the person from their work to understand the work.

DG I think in our time it is hard to disassociate art and life, and vice versa. In fact, it seems more difficult than ever. Much rather, I believe that people—men, women, and all in between—are very complex, have many sides and are capable of the most sublime and the most abject, at the same time, in the same person.

AWJ In the interview with Gaus, Arendt says: “I am not moved by any ‘love’ of this sort, and for two reasons: I have never in my life ‘loved’ any people or collective—neither the German people, nor the French, nor the American, nor the working class or anything of that sort. I indeed love ‘only’ my friends and the only kind of love I know of and believe in is the love of persons.”²⁴ I am of the opinion that she would agree with this idea that human beings are complex. I believe that, and after reading the letters, even more so.

1 *The Black Notebooks (Schwarze Hefte)* refer to a series of black-covered notebooks handwritten by Heidegger between 1889 and 1976, of which fourteen, ranging from the years 1931 to 1941, have been published as the *Considerations II–XV*. They contain very explicit anti-Semitic content, and their publication in 2014 sent the whole Heideggerian community into turmoil, many are unable to defend the philosopher any longer.

2 Statement by Arendt from between May and June 1950, some months after her first re-encounter with Heidegger, which happened in February of that year. *Hannah Arendt, Diario filosófico, Notas y*

apéndices 1950–1973, ed. Raúl Gabás Pallás, Ursula Ludz, and Ingeborg Nordmann (Barcelona: Herder, 2011). (Quote translated into English by Dora García.)

3 Hannah Arendt and Martin Heidegger, “Letter 48, from 9 February 1950,” in *Letters 1925–1975*, ed. Ursula Ludz, trans. Andrew Shields (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2004), 59.

4 Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harvest, 1970), 254.

5 Arendt and Heidegger, “Letter 42, from 22 April 1928,” in *Letters*, 50.

6 *Sein und Zeit* was first published in 1927.

7 Arendt and Heidegger,

“Letter 48, from 9 February 1950,” in *Letters*, 59.

8 Heidegger, a Catholic, married Elfriede Petri (1893–1992), a Lutheran, on 21 March 1917. They had two sons, both of whom served in the Wehrmacht during the Second World War and were taken as prisoners on the Eastern Front.

9 Arendt and Heidegger, “Letter 48, from 9 February 1950,” in *Letters*, 59–61.

10 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* is a book by Hannah Arendt, originally published in 1963. Arendt reported on the trial of notorious Nazi Adolf Eichmann for *The New Yorker*.

11 Arendt’s TV interview with German journalist Günter

- Gaus, *Zur Person*, 1964: First English transcript published in Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus," in *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehar (New York: Penguin Books, 2000), 3–25. There are some interesting paragraphs regarding guilt here: "My husband and I said the Nazis were capable of anything. We did not believe it because militarily it was unnecessary. [...] But six months later we did believe it. We had the proof. And that was the real shock. [...] It was as if an abyss had opened. [...] Amends could be made for everything else. But not for this. This ought never to have happened." Regarding Hannah Arendt's attitude towards Eichmann, see also Rebecka Katz Thor's essay "The Limits of Reconciliation: Arendt, Eichmann, and Heidegger" in this volume, 65–74.
- 12 Arendt and Heidegger, "Letter 74, from 14 July 1951," in *Letters*, 105.
- 13 Arendt and Heidegger, "Letter 127, from 17 November 1970," in *Letters*, 173.
- 14 Arendt and Heidegger, "Letter 48, from 9 February 1950," in *Letters*, 59–61.
- 15 Arendt, regarding language, in "What Remains?," 14 (for reference, see also note 11): HA: I have always refused to lose my mother tongue. I have always kept a distance from French, which I speak fairly well, and English, the language I write in nowadays. GG: Do you write in English? HA: Yes. But I have always kept a distance. One's mother tongue and another language are so different. I can explain it very simply: I know a lot of German poetry by heart. The poems are always on the back of my mind. I couldn't achieve that in English. [...] It is not the German language that went crazy. There is no substitute for the mother tongue.
- 16 Ibid. See also footnote 11.
- 17 Arendt and Heidegger, "Letter 116, 26 September 1969," in *Letters*, 161.
- 18 Ibid.
- 19 Martin Heidegger, "Only a God Can Save Us," interview with Rudolf Augstein and Georg Wolff, *Der Spiegel*, 23 September 1966, published 31 May 1976, English translation used: la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEHeideggerSpiegel.pdf. SPIEGEL: We must (we are almost done with this dreadful quoting) mention one other statement here, one that we cannot imagine that you would still subscribe to today. 'Do not let theorems and ideas be the rules of your being. The Führer himself and alone is the present and future German reality and its law.' MH: These sentences are not to be found in the rectoral address, but only in the local Freiburg student newspaper, at the beginning of the winter semester 1933–34. When I took over the rectorate, it was clear to me that I would not get through it without making compromises. Today, I would no longer write the sentences you cited. Even in 1934, I no longer said anything of the kind. *But today, and today more resolutely than ever, I would repeat the speech on the 'Self-Assertion of the German University,' though admittedly without referring to nationalism. Society has taken the place of the nation (Volk). However, the speech would be just as much of a waste of breath today as it was then.* [Publisher's note: This translation is not without its own problems as the last two sentences quoted above (and here set in italics) do not appear in the original pages of *Der Spiegel*; according to the English translator's notes in the PDF linked above, the translation was amended using Heidegger's own archival copy. For the original version of the quote as published in *Der Spiegel*, see here, p. 198: drive.google.com/open?id=1pmMZ

sUGs2p00PINGAX2RXcx
YnRvMUDR0.]

- 20 Arendt and Heidegger, "Letter 62, from 6 May 1950," in *Letters*, 83–5.
- 21 Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 21.
- 22 From Arendt's interview with Gaus, see note 11: HA: The problem was not what our enemies did in 1933. The real problem is what our friends did. [...] Not yet under the pressure of Nazi terror, we were ostracized. It was as if a vacuum formed around one. [...] The disloyalty of friends, to put it bluntly for once. GG: That you personally experienced? HA: Of course. If someone really became a Nazi, and wrote articles about it, he did not have to be loyal to me personally, I did not speak again to him anyhow. He did not need to contact me. As far as I was concerned, he had ceased to exist. But they were not all murderers. There were people who fell into their own trap. [...] These were people who believed in the Nazis only for a few months. They were neither murderers nor informers. People who made up ideas about Hitler.
- 23 Daniel Maier-Katkin, *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger* (New York: Norton and Company, 2010), 185.
- 24 From Arendt's interview with Gaus, see note 11.

DORA GARCIA was born in Spain and studied in Amsterdam. As a young artist she moved to Brussels where she lived for sixteen years. She participated with the real-time theater in public space *The Beggar's Opera* in Münster Sculpture Projects 2007, where the character Charles Filch made his first appearance in her work. She has always been interested in anti-heroic and marginal personae as a prototype to study the social status of the artist, and in narratives of resistance and counter-culture. In this regard, García has developed works on the GDR political police, the Stasi (the film *Rooms, Conversations* from 2006), on the charismatic figure of U.S. stand-up comedian Lenny Bruce (*Just because everything is different it does not mean that anything has changed, Lenny Bruce in Sydney*, one-time performance, Sydney Biennale in 2008), and on the origins, rhizomatic associations, and consequences of anti-psychiatry (*Mad Marginal* book series since 2010; *The Deviant Majority*, film, 2010). In the last few years, she has used classical TV formats to research Germany's more recent history (*Die Klau Mich Show*, Documenta13 in 2012), frequented *Finnegans Wake* reading groups (*The Joycean Society*, film, 2013), created meeting points for voice hearers (*The Hearing Voices Café*, since 2014), and researched the crossover between performance and psychoanalysis (*The Sinthome Score*, 2013, and *Segunda Vez*, 2017). She is also a professor at the Oslo National Academy of the Arts and HEAD Geneva, and co-director of Les Laboratoires D'Aubervilliers Paris.

SIMON ASECIO (b. 1988, France) holds a B.A. in Soft Sculpture and an MFA from the HEAR – Haute École des Arts du Rhin, Strasbourg. He also graduated from the School for New Dance Development in Amsterdam. Through his practice, he addresses invisible choreographies, often using substitution and aporia as means to develop, circulate, and present his work. He was once told that he was some sort of escort of a new kind. Since 2014, together with Adriano Wilfert Jensen, he directs the immaterial gallery Galerie. He is also a body for Jessica's works, a protracted performance of real-life background acting, and currently works as an editor for *The Book of Rumours*. He joined The Army of Love in 2016.

ADRIANO WILFERT JENSEN (b. 1988, Denmark) holds a B.A. in Choreography from the School for New Dance Development in Amsterdam. Through his work he addresses conditions for and modes of relations, and makes, performs, curates, represents, and writes about choreography and related practices. Recent works are *Galerie* (ongoing since 2014), an immaterial gallery for immaterial artworks founded and run in collaboration with Simon Asencio; *i-D Indigo Dance Festival* (2014–17), curated and produced in collaboration with Linda Blomqvist, Emma Daniel, and Anna Gaiotti; *Museum* (2014), a collaboration with Simon Asencio; *Strohhalmen (straws)* (2014); *Debut* (2013), a collaboration with Sandra Lolax and Pontus Pettersson; *The Protocol* (2013), a choreographic collaboration with Simon Asencio and a big (and growing) group that will never meet altogether; *Spending Time With Dinosaurs* (2012), a collaboration with Emma Daniel; and, *The Dinosaurs*. His work has been presented across Europe, in the U.S., Mexico, and South Africa.

MARK J. THOMAS

The recent publication of the *Black Notebooks* has reignited the debate about Heidegger's character and the relationship of his abhorrent political views to his philosophy. Of course, incriminating material about Heidegger's involvement with National Socialism has been well-known and hotly debated for years. This is nothing new. What *is* new is the explicit anti-Semitism of the *Black Notebooks* and the inclusion of this anti-Semitism within Heidegger's own philosophical reflections on technology and the history of being. In one passage, he claims that Jews have increased their power because Western metaphysics has enabled the spread of an "empty rationality and calculative ability."¹ In another passage, he attributes to "world Jewry" the world-historical task of "uprooting all beings from being."² Heidegger even denigrates the thought of his teacher, Edmund Husserl, suggesting that his philosophy was incapable of "essential decisions" because of his Jewish descent.³

Of course, the twisted ideology in these private reflections does not come as a complete surprise, considering Heidegger's political activity during the preceding period. As is well known, he joined the Nazi Party in 1933 around the time he became rector of the University of Freiburg. Although he resigned as rector the following year, he nonetheless played an important role in the *Gleichschaltung*, or "bringing into line," of the German university system in the critical early days of the Nazi regime. During his rectorship, Heidegger supported the Nazi party in speeches and articles, and he implemented anti-Jewish policies at the university. After resigning as rector, he remained a member of the Nazi party up to the end of the war. Throughout his life, Heidegger never publically apologized, nor did he repudiate his statements in support of the Nazis.⁴

¹ Martin Heidegger, *Überlegungen II–XV* (*Schwarze Hefte 1939–1941*), ed. Peter Trawny (Frankfurt: Klostermann, 2014) (GA 96), 46.

² *Ibid.*, 243.

³ *Ibid.*, 46–7. This passage was cited by Günter Figal when he resigned as chair of the Martin-Heidegger-Gesellschaft in 2015.

⁴ For a summary of the established facts about Heidegger's involvement with National Socialism, see Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1–8.

In this essay, I will not be examining the details of Heidegger's biography or the problematic passages in the *Black Notebooks* and other texts.⁵ Instead I would like to address the more general question of what is at stake in the debate. What relevance should the character and politics of philosophers have for reading their philosophy? One possible answer is "none." If the arguments and ideas of a philosopher have intrinsic merit, then it does not matter how odious the philosopher's political views might be. The philosophical ideas speak for themselves. We would not throw out a brilliant mathematical proof if we discover the mathematician is a bigot; the same would seem to apply in philosophy. Along these lines, Richard Rorty and others have sought to preserve Heidegger's thought by severing it from Heidegger the man. Anyone who dismisses Heidegger's philosophy because of his politics, they argue, is committing the *ad hominem* fallacy.⁶

The *Black Notebooks* have made Rorty's strategy of separating Heidegger's philosophy from his politics more problematic, because Heidegger himself brings the two together in the text. His anti-Semitic remarks are not isolated musings but embedded in reflections on the history of being, the end of metaphysics, and the nature of technology—all themes that appear in other writings free from explicit anti-Semitic content. In one passage Heidegger describes the Jewish people as "world-less" (*weltlos*),⁷ thereby making use of the concept of "world" that is so central to *Being and Time*.

Even if Heidegger explicitly connects his anti-Semitism and support for National Socialism to ideas from his philosophy, this by itself does not discredit those ideas. Everything hangs on the precise nature of the connections. It is possible that Heidegger's ideas have essential connections to the hateful ideology that he expresses, and that the *Black Notebooks* just make explicit what was implicit in the ideas all along. For example, it might turn out that Heidegger's account of technology and modernity is somehow rooted in his views on the historical role

5 For an overview of recent developments in the debate, see "Einleitung: Die neue Heidegger-Debatte," in *Martin Heideggers "Schwarze Hefte": Eine philosophisch-politische Debatte*, ed. Marion Heinz and Sidonie Kellerer (Berlin: Suhrkamp, 2016), 9–28.

6 Richard Rorty, "Taking Philosophy Seriously," *The New Republic*, 11 April 1988, 31–4, esp. 32–3. See also Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 8–9.

7 Martin Heidegger, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, ed. Peter Trawny (Frankfurt: Klostermann, 2014) (GA 95), 96–7.

of "world Jewry," even if he gives no indication of this in other texts. But it is also possible that the connections are not essential, and that one can find ideas like Heidegger's critique of technology convincing without needing to endorse the abhorrent views that he happens to connect with them. Of course, there is a third possibility that would combine the first two: some of the connections might be essential, while others are not.

How are we to decide among these options? Here again those who would separate Heidegger the man from his ideas have a point. The ideas should be judged on their own merits, without allowing the character of their author—or even the author's abhorrent statements using these ideas—to determine our judgment. Of course, the fact that Heidegger does make these statements gives us reason to examine the ideas even more carefully for possible connections to a twisted ideology. Nevertheless, the question of what political implications the ideas might have, as well as the ultimate validity of these ideas, can only be decided by thinking through the "things themselves."

This line of reasoning is correct as far as it goes. But there is still something deeply unsettling about the fact that a great philosopher would think such repulsive thoughts—even if it turns out that there are no essential connections between those thoughts and his philosophical ideas. I suspect that underlying this unease is a topic hovering in the background of the debate, a topic that (to my knowledge) has not been treated explicitly. This is Heidegger's authority as a philosopher. As a great philosopher, Heidegger functions implicitly as an authority for many in the tradition of continental philosophy.⁸ One senses—rightly or wrongly—that his authority is somehow damaged or undermined by his abhorrent politics. Heidegger's character and politics are therefore relevant for reading his philosophy to the extent that they jeopardize his authority.

Why has this authority not been a focus of the debate thus far? For non-philosophers, the connection to authority

8 In English-speaking philosophical circles, "continental philosophy" is the common term for the (mostly German and French) tradition of philosophy that includes phenomenology, existentialism, hermeneutics, deconstruction, and critical theory.

40 may seem obvious, especially when we broaden the context and consider *l'affaire Heidegger* as one more story of a discredited “authority figure” in a long line of discredited politicians, religious leaders, and corporate executives. Indeed, one can easily draw connections to wider questions about legitimate authority at a time when anti-Semitism and other hateful ideologies are again on the rise. However, the authority at stake in Heidegger’s case is not the same as the authority of a political or religious leader: it is a distinctively *philosophical* authority. And this, I suspect, is the reason why the importance of authority has been overlooked in the Heidegger debate up to now. In philosophy today, there is virtually no recognition of the role and importance of philosophical authority.

In fact, the notion of philosophical authority would seem strange, if not absurd, to most philosophers—even if there are famous examples in ancient and medieval philosophy. In its essence philosophy requires thinking through the ideas for oneself. But treating a philosopher as an authority would seem to undermine the autonomy of one’s thought. To quote Locke, those who rely on authority in philosophical matters would be “lazily enslaving their minds to the dictates and dominion of others, in doctrines which it is their duty carefully to examine, and not blindly, with an implicit faith to swallow.”⁹ However, this assumes that the attitude toward the philosophical authority must be one of blind acceptance. Though it sometimes happens that the followers of a philosopher blindly follow his every word, there are other ways of relating to philosophical authority, and these can be philosophically legitimate. In fact, philosophical authority functions in subtle and implicit ways that easily go undetected.

In this essay, I will lay the groundwork for a general account of philosophical authority with a view to the implications of this account for the Heidegger debate. Necessarily, this can only be a sketch: as I hope to show, the issue raises several complex questions about the forms, structure, and legitimacy of philosophical authority—questions that have yet to be explored. It is true that work has been done on epistemic

9 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1894), Book I, Chapter III, §23. Locke is here

referring to accepting things on trust in general. In the following section (§24) he applies this critique to philosophical authority.

41 authority in general, despite the neglect of the topic throughout the history of philosophy. In *Truth and Method*, Gadamer offers a critique of the Enlightenment opposition of authority and reason; authority and tradition, he argues, are essential to our experience as finite historical beings.¹⁰ More recently, a number of analytic philosophers have begun to write on authority, trust, and the social dimensions of epistemology.¹¹ However, neither Gadamer nor those working in analytic epistemology specifically discuss philosophical authority and the unique problems associated with using authority when doing philosophy. My goal is to draw attention to these problems, especially as they relate to Heidegger. In the end, I will argue that Heidegger’s anti-Semitic utterances undermine the reliability of his philosophical authority: one cannot count on the insight and critical judgment of a thinker that connects his ideas to a hateful ideology. This does not mean we should dismiss Heidegger’s thought, but it does mean that readers of Heidegger need to reflect on the ways his authority functions when reading his texts—and the ways their reading should adjust to the erosion of this authority.

The Myth of Anonymous Philosophy

I am claiming that Heidegger’s character and politics are relevant for reading his philosophy to the extent that they jeopardize his authority. But why should authority be relevant for reading a philosopher’s work? According to one conception of philosophy, it shouldn’t. We might call this the “geometrical conception” of philosophy. According to this view, philosophy (like geometry) is about constructing arguments or proofs, and reading philosophy is about evaluating them. And when evaluating arguments, only two things are relevant: (1) whether the premises are true, and (2) whether the conclusion follows from the premises. Neither of these criteria has any essential connection to the author. For the purpose of evaluation, the argument is anonymous.

10 See Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986), 276–90; in English, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 1989), 274–85.

11 For example, Linda Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

42 Why is the identity of the author irrelevant to these criteria? Reason alone can decide whether the conclusion follows from the premises by checking the validity of the inference. The situation is more complicated when determining the truth of the premises. In some (non-philosophical) cases, readers may have to rely on the testimony of the argument's author, when the truth of the premises cannot be confirmed directly through reason or the readers' own experience. In that case the authority and credibility of the author are relevant. But if we adopt the geometrical conception, philosophy is thoroughly rational and does not rely on testimony. Readers are able to use reason to confirm directly both unproven premises and the inferences drawn from them. This is why Kant dismisses as prejudice any consideration of the author's "prestige" (*Ansehen*): "For truths of reason hold anonymously; the question here is not, *Who* said it? but rather, *What* did he say?"¹²

However, this geometrical conception is overly reductive, and it does not capture the essence of philosophy as practiced by many great philosophers. Arguments are important, to be sure, but there are other elements of philosophical methodology, such as conceptual analysis and phenomenological description. It is true that the authority of the philosopher is irrelevant for many of these elements, since readers can directly confirm their truth for themselves. When reading Husserl's phenomenological description of time consciousness, for example, I can verify that his description matches my own experience of time.

And yet there are at least two elements of philosophy, the truth of which readers cannot—or cannot always—confirm directly. First, the writings of the great philosophers contain unproven statements that express potential insights. This is especially true in the case of Heidegger, whose texts are filled with unproven but insightful claims—for instance, the claim that the essence of art is "the truth of being setting itself to work."¹³ These potential insights are not demonstrated through

12 Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, ed. the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900 et seq.), AA9, 78; in English, *Lectures on Logic*, trans. J. Michael Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 580.

13 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes in Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt: Klostermann, 1977) (GA 5), 21; in English, "The Origin of the Work of Art," in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (San Francisco: Harper, 1993), 162.

philosophical argumentation; their truth must be "seen." However, readers cannot always see their truth immediately. In this way, they are different from geometrical first principles. This does not mean that readers should blindly accept unproven statements—though this sometimes happens. Instead, when the philosopher has some authority, readers have reason to trust that the unproven statements are worth sustained reflection that will reveal the full meaning and (possible) truth of the insight over time. And even if the claims of a philosophical authority turn out to be untrue, readers can trust that the claims point to something important and thus worth considering.

The other element of philosophy that readers cannot confirm directly is its conceptual framework. Each of the great philosophers has terminology that divides up the world and shapes our thinking about the phenomena. For Aristotle, this includes "substance," "accident," "potency," and "act." For Heidegger, this includes "Dasein," "being," "attunement" (*Stimmung*), and "clearing" (*Lichtung*). It is impossible to pass judgment on a conceptual framework right away, in part because one has to immerse oneself in the philosophy and begin thinking with the concepts in order to understand them fully. If the philosopher has authority, readers have reason to trust that the concepts shape their thinking in ways that lead to the truth without distorting reality. This is especially important for philosophers like Heidegger who depart from our "common sense" way of talking about the world.

So far, I have argued that both the unproven insights and the conceptual framework of a philosophical work make the authority of the philosopher relevant. In these respects, philosophy is not anonymous. This is confirmed by our everyday experience of reading philosophical texts. Whenever we pick up a philosophical text, the identity of the author matters. Why? There are certainly reasons that do not involve authority. From a purely historical perspective, we want to know who the author is so that the text can add to our historical understanding of the author's views. From an interpretive standpoint, we want to know who the author is so that we can use our knowledge of the author's other texts to shed light on the text we are reading. But beyond this, we want to know who the author is because the author's philosophical authority (or lack of authority) shapes our reading.

We can easily test this through an experiment. Suppose when reading a philosophical text we encounter a puzzling statement for which the author does not argue. Perhaps the meaning of the statement is not clear, or the statement sounds implausible. How do we react? We would not, I think, always treat the statement the same regardless of the author—a position that we might call “philosophical egalitarianism.” Instead we would give the statement more or less consideration depending on the degree of authority that its author has for us. If the sentence appeared in a student paper, we would take it much less seriously than if the same sentence appeared in the work of a philosopher whom we admire and respect. This is because, when a philosopher is authoritative for us, we consider that philosopher to be a reliable source of insight. If someone of deep insight says something puzzling, further reflection may reveal its truth. For the same reason, we read and re-read the text of an authoritative author with a care and patience that we would never devote to an author without authority.

But the authority of the philosopher is not just relevant when we read a text; it is also relevant in deciding which texts to read in the first place. If we read philosophical texts in order to discover the truth, then we want to read authors that we believe are most likely to lead us to the truth: these are precisely those philosophers that are authoritative for us. Who they are will of course vary from person to person, and from tradition to tradition. For those in the tradition of continental philosophy, Heidegger is one such philosophical authority. Indeed, one of the characteristic features of this tradition is the importance it places on reading and re-reading canonical philosophers, both from the recent past and from the history of philosophy.

Where does this leave us with regard to the anonymity of philosophy and the relevance of a philosopher’s authority? This authority is relevant in one sense and irrelevant in another. It is irrelevant for deciding the ultimate truth of the ideas and the validity of the inferences: these have to be decided on their own merits. To that extent, Rorty’s separation of Heidegger the man from his philosophical thought has a point. But the authority of the philosopher still has relevance, because it informs our reading of the text. We trust that what a philosophical authority has to say is worthy of serious reflection and that studying it will lead us closer to the truth.

I suspect that one reason Heidegger’s authority as a philosopher has not been part of the debate is the tacit assumption that any reliance on philosophical authority must be illegitimate. It is therefore important to distinguish its legitimate from its illegitimate uses. The most obvious illegitimate use of philosophical authority is what Jeremy Bentham labels “ipse-dixitism.”¹⁴ This word is derived from the Latin phrase *ipse dixit* (“he himself said so”) and refers to the practice of citing the words of an authority as sufficient evidence for a philosophical statement. Cicero reports that this was the custom of Pythagoras’s followers: “I am not disposed to approve the practice traditionally ascribed to the Pythagoreans, who, when questioned as to the grounds of any assertion that they advanced in debate, are said to have been accustomed to reply ‘He himself said so’ [*ipse dixit*], ‘he himself’ being Pythagoras.”¹⁵

Clearly ipsedixitism is an illegitimate use of philosophical authority; reflecting on why it is illegitimate will help us to define the requirements for using philosophical authority legitimately. Fundamentally, ipsedixitism is illegitimate because it is not compatible with doing philosophy for oneself. This is because doing philosophy for oneself requires at least two things. First, one must actively engage in philosophical reflection—either developing one’s own sequence of thoughts and reasoning or actively following the thoughts and reasoning of another. Here the Pythagoreans erred, not because they followed Pythagoras’s doctrine, but because they showed no awareness of the thought and reasoning behind the doctrine, and thus could not defend it in argument. Second, when philosophizing for oneself, the ultimate criterion for truth must lie within oneself—that is, in one’s own judgment or use of reason.¹⁶ One affirms a statement to be true not because Pythagoras or some other authority says so, but because one judges it to be true on its own merits. Any legitimate use of philosophical authority will therefore require a measure of independence from

¹⁴ Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4 (Edinburgh: William Tait, 1838–1843), 542.

¹⁵ Cicero, *De natura deorum*, I. v, §10, trans. H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951), 13.

¹⁶ Cf. Kant’s definition of *Selbstdenken*. *Gesammelte Schriften* (AA 8), 146.

46 the authority, as well as an openness to critical disagreement. Indeed, if one never disagrees with an authority, there is reason to suspect a lack of true independence.

Is it possible to treat an author as a philosophical authority and meet these requirements? I would argue that it is. This requires some combination of critical judgment and trust in the philosophical authority. Readers might treat a thinker as a philosophical authority in that they trust that what the thinker says is worthy of serious consideration, and that studying it will lead them closer to the truth. This use of authority is compatible with the first requirement; indeed, it encourages readers to reflect on what the philosopher says and to think *with* the text. And this use of authority is compatible with the second requirement. Although readers trust that studying the authority's thought will lead them closer to the truth, they are free to use their critical judgment and to disagree.

The combination of trust and critical judgment makes possible an interesting structural feature in the relationship to a philosophical authority. The trust that one places in a philosophical authority can and should be confirmed or disconfirmed through the process of philosophical inquiry. If I trust that a particular thinker is a reliable source of insight, I can confirm this by reflecting critically on the thinker's works. If these reflections bear fruit, my original trust is confirmed or even strengthened. On the other hand, a false authority can be found out in the course of philosophical investigation, if the reflections come up empty.

This trust-confirmation structure is also present for other types of authorities—in particular, the teacher. Indeed, the teacher is a particularly apt model for understanding Heidegger's philosophical authority. Arendt notes the great fame and success that Heidegger enjoyed as a teacher,¹⁷ and so much of his thought was developed in his lecture courses. In the case of a teacher, students have to trust that what is taught is true and important to learn. Ideally, the students will be able to confirm the truth and importance of what they have learned

17 Cf. the speech she gave to commemorate his eightieth birthday. Hannah Arendt and Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz (Frankfurt: Klostermann, 2002), 179.

as they continue their studies. Of course, a philosophy teacher does not teach particular philosophical positions so much as a way of thinking. As Arendt writes about Heidegger: “There is a teacher; one can perhaps learn to think.”¹⁸ The students have to trust that this way of thinking is fruitful and leads to the truth. Its success in doing so confirms the original trust.

If the legitimate use of philosophical authority has this trust-confirmation structure, there might seem to be relatively little risk involved: any false authority will be found out soon enough. However, the task of interpretation sometimes requires that readers postpone critical evaluation—especially when the philosopher's thought is demanding. In order to evaluate a philosophical position, one must first understand it. In the case of a difficult thinker like Heidegger, this requires that readers take a deep dive into the philosopher's thought, trying out the ideas and seeing the world through the philosopher's conceptual framework. All of this takes time and delays full critical evaluation, even if preliminary evaluations are possible along the way. In fact, there is the danger that the task of critical evaluation is postponed indefinitely—either because readers are unsure that they fully understand the philosopher's thought, or because they are unsure by what criterion it should be judged. In the meantime, readers immersed in the philosophy trust that the effort will pay off, and that their thinking is directed toward the truth. If the philosopher is not worthy of this trust, there is certainly a risk. A false authority might shape their thinking, however subtly, in ways that distort reality and make them more open to the kind of twisted ideology expressed in the *Black Notebooks*. Indeed, the philosopher Karl Jaspers had this risk in mind when he recommended Heidegger be banned from teaching after the war, claiming that his mode of thinking “would have a very damaging effect on students at the present time.”¹⁹

18 *Ibid.*, 182 (trans. mine).

19 Quoted in Hugo Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, trans. Allan Blunden (New York: Basic Books, 1993), 339. Heidegger was in fact banned from teaching in the years immediately following the war.

Is Heidegger worthy of the trust that comes with philosophical authority? What can we say about his authority in light of his remarks about “world Jewry” and “the increasing power of the Jews” in his private philosophical reflections? Rather than giving a definitive answer to these questions, I will outline some of the issues one would need to consider in answering them fully. Above all, one would need to consider how philosophical authority is acquired and lost. This topic is complex, especially because one needs to distinguish between *de facto* and *de jure* ways of addressing it. That is, one needs to distinguish (1) how philosophical authority actually *is* acquired and lost, and (2) how it *ought* to be acquired and lost.

On the *de facto* level, a philosopher becomes an authority when someone or some group comes to regard that philosopher as an authority. One way that this happens is through tradition. When one enters a philosophical tradition, one inherits a canon of philosophical authorities, whose texts are read and discussed again and again by members of the tradition, because the canonical thinkers are regarded as reliable sources of insight. Heidegger clearly functions as an authority in the tradition of continental philosophy. And many first come to regard Heidegger as an authority upon entering this tradition—hearing and reading others give serious attention to his thought, and then giving it serious attention themselves. This is certainly how I came to regard Heidegger as an authority when encountering his thought in graduate school.

To decide whether one is justified in regarding a thinker as an authority on the basis of tradition would require a complex discussion of the nature of tradition and canon. However, even if the tradition provides the initial basis for recognizing an authority, one can confirm this authority along the lines discussed in the last section. If one gives serious attention to the philosopher’s texts, and these texts consistently reward this attention with insights and advancement toward the truth, then one has a first-hand basis for regarding the philosopher as an authority. Indeed, it seems that one is justified in doing so. But why?

Gadamer notes that genuine recognition of authority means recognizing the exceptional judgment and insight of the

person with authority.²⁰ This points to the ultimate source of legitimate authority: a person has authority by virtue of some exceptional capacity or capacities that are reliable sources of truth. It is easy to see this in the case of expertise, which is one kind of exceptional capacity. If someone has genuine expertise in a particular area—say, Egyptian hieroglyphics—that person has authority with respect to that area and the person’s judgments within it carry more weight. One is therefore justified in treating someone as an authority in an area, if there is sufficient evidence of an exceptional capacity that is a reliable source of truth in that area. In the case of hieroglyphics, this might be an advanced degree in Egyptology from a reputable institution. On the other hand, if there is evidence that calls into question this exceptional capacity, this undermines the person’s authority.

Applying this account to philosophical authority, we can say that one is justified in treating a thinker as a philosophical authority if one has evidence of exceptional capacities that are reliable sources of philosophical truth. What might these capacities be? Perhaps the most important is insight. If we observe that a thinker consistently provides us with insights that reward critical reflection, we attribute an exceptional power of insight to that thinker. Other capacities that underlie philosophical authority include exacting critical judgment and a sense for what questions are truly important. A full account of philosophical authority would need to determine all the capacities that underlie it and the precise nature of these capacities. Of course, non-authoritative philosophers may share these capacities to varying degrees. What distinguishes philosophical authorities is the (1) superiority and (2) reliability of their capacities, which allow readers to count on them as guides to the important questions.

We can therefore reformulate the problem of Heidegger and authority in this way: do Heidegger’s abhorrent anti-Semitic remarks give reason to doubt either the superiority or the reliability of his insight, critical judgment, and sense for what is important? The answer is clearly yes—at least on the question of reliability. Of course, reliable does not mean

²⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 284; *Truth and Method*, 281.

50 infallible: reliably insightful thinkers can sometimes write things that are not insightful; reliably critical thinkers can sometimes have lapses in judgment. However, in Heidegger's case the errors are so egregious that they point to a fundamental defect in his philosophical capacities—a defect that undermines his reliability as a guide to philosophical truth. One cannot count on the insight and critical judgment of someone who embeds considered anti-Semitic remarks in his philosophical reflections.

But there is a problem with dismissing Heidegger's authority completely: his writings do contain an abundance of powerful insights and evidence of exacting critical judgment. He clearly demonstrates the exceptional capacities that underlie philosophical authority, even if these capacities are fundamentally unreliable in his case. It is not without reason that he is a central figure in the canon of continental philosophy. A possible solution to this difficulty would be to ascribe to Heidegger a problematic and severely restricted authority. One could continue to trust that his writings are worthy of serious reflection, since they are written by a thinker with great insight who has influenced other great thinkers, many of them Jewish. But one would not trust that his writings are *reliable* sources of insight, and that reflecting on them will reliably lead one closer to the truth. And one would be less trusting of his conceptual framework and patterns of thought, which can subtly shape one's thinking when reading his work.

This is only the beginning of an answer to the question of Heidegger's authority. A more complete answer would need to address a number of complex issues, including the possibility of dividing his authority into various philosophical domains. For example, one might distinguish Heidegger's authority with respect to art and language from his authority with respect to politics and history, and claim that his authority is only damaged with respect to the latter.²¹ In order to assess the validity of dividing up authority in this way, one would need to determine more precisely the domains of the capacities that underlie philosophical authority. It seems plausible that one could have reliable insight in the domain of art but not the

²¹ I want to thank Nikola Mirković for mentioning this possibility.

domain of politics; it seems less plausible that one could have reliable critical judgment in one philosophical domain but not another, since critical judgment is by its nature more universal in its application. A related question concerns the periodization of a philosopher's authority. Could the Heidegger of the 1920s preserve his authority even if the Heidegger of the 1930s loses it? The answer to this question depends on the continuity and stability of the capacities that underlie authority over time. In any case, common sense would suggest that a thinker doesn't become an anti-Semite—or the kind of thinker that could entertain anti-Semitic views—overnight.

In the end, authority is a matter of trust. Reading a philosophical authority is like listening to a good teacher: we can let our guard down, trusting that the teacher will generally lead us in the right direction. In light of what we have learned about Heidegger's politics, it is no longer possible to trust him in this way. This means that readers of Heidegger need to approach his texts with a combination of openness and caution—attitudes that are not easy to combine. Above all, it is important for readers to maintain a critical distance and not to postpone for long the task of critical evaluation. If one takes a deep dive into Heidegger's thought, one must remember to come up frequently for air. In doing so, it is helpful to keep in mind a question raised by Heidegger's anti-Semitism: if he could get something like *that* wrong, what else might he get wrong?

MARK J. THOMAS joined the faculty at Central College in Pella, Iowa, in 2015. His research focuses on German Idealism—in particular, the relationship between freedom and the systematic structure of reality in Schelling's philosophy. He has published articles in *Epoché*, *Research in Phenomenology*, *Schelling-Studien*, and *The Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. He has taught introduction to philosophy, logic, contemporary philosophy, and political philosophy, as well as courses on the problem of evil and the philosophy of art. He currently serves as adviser to the Philosophy Club. He loves German language and culture and spent two years in Freiburg, while working on his dissertation. As an undergraduate, he studied music (organ performance) and enjoys playing the clavichord in his free time.

The Passion of Beyng and Thinking: Towards the Possibility of Reconciliation in Heidegger

YULIYA A. TSUTSEROVA

Why is love rich beyond all other possible human experiences and a sweet burden to those seized in its grasp? Because we become what we love and yet remain ourselves.

—Martin Heidegger to Hannah Arendt, Letter 2, from 21 February 1925

I am ready at any time, and I said as much to Martin, to talk about such issues in an objective, political way—I like to think I know a few things about them—but only on the condition that personal, human issues are kept out of it.

→p.105

—Hannah Arendt to Elfride Heidegger, Letter 49, from 10 February 1950

Reconciliation is certainly no trifling matter; even in its imaginary rehearsals, the invasive scrutiny and “pruning” of certain intimate, vibrantly alive sinews of the self which it portends elicits reticence in anyone who summons up enough courage to cast an inquisitive glance in its direction.¹ More often than not, it is a desperate measure taken in the wake of a perfect storm of complicit desire and circumstance, the passing of which leaves its survivors in a state of even greater perplexity and vulnerability than at its outbreak. It is sought after when the loss of the miracle of mutuality is rejected outright as tantamount to a dissolution of the self whose “pearl of great price” is not itself, but rather its communion with an Other. This is the predicament in which Martin Heidegger and Hannah Arendt find themselves in the mid-1920s: the recognition of their bond as a kind of lifeline that sustains the continued flourishing of their respective selves, which neither is prepared to cut nor shorten,

1 A courage which Heidegger will ultimately specify as the “courage for the abyss.” (Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe III: Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes*, vol. 65, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt: Klostermann, 1989) Part I, §8, 28: “Mut zum Ab-grund.”)

54 imposes the only remaining alternative—a lifelong epistolary negotiation of their proximity and distance, one which ultimately spares them the calamities of its asymptotes, con-summation, and absence. An intimacy borne of and as shared thought, it cannot but engender and cultivate the same—loving as thinking, thinking as loving—and thereby bring the comfortable distinction between the two into question.²

Admittedly, Heidegger is hardly the first philosopher one would instinctively turn to for wisdom in matters of relation: after all, Emmanuel Levinas, the uncompromising champion of alterity, has condemned Heidegger’s preoccupation with being as irredeemably oblivious to the ethical imperative of the Other.³ In light of such a categorical dismissal, dare one hear Heidegger’s first conciliatory appeal to Arendt in his letter from February 10, 1925—“I will never be allowed to possess you, yet from now on you will belong in my life. [...] And my faithfulness to you must only help you to remain faithful to yourself.”⁴—as

2 Indeed, as an extension of Heidegger’s own questioning of the potentials and limits of thinking.

3 The thrust of Levinas’s criticism is helpfully pinpointed by James Magrini, as follows: “By privileging ontology over ethics, the primordial responsibility we owe to the Other, which for Levinas is total and absolute, the solidarity that is at the heart of all authentic ethical relationships, can never legitimately be attained or experienced.” (James Magrini, “The Work of Art and Truth of Being as ‘Historical’: Reading *Being and Time*, ‘The Origin of the Work of Art,’ and the ‘Turn’ [Kehre] in Heidegger’s Philosophy of the 1930s,” *Philosophy Today* 54, no. 4 (2010): 350.) Yet such a criticism presupposes the very dichotomy between thinking and loving that this essay would humbly reconsider: indeed, the imperative of loving an “Other who radically transcends any understanding I might have” remains far from self-explanatory or self-evidently possible to its author. (Ibid., 351.) To cite a thinker who has ventured upon a trajectory alternative to Levinas, William Desmond does not shy away from evaluating Heidegger’s notion of *Seyn* as origin, precisely in terms of the contrast between $\epsilon\rho\omicron\varsigma$ and $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, the former absorbing otherness into itself and the latter releasing it into its own. (William Desmond, *Art, Origins, Otherness: Between Philosophy and Art*. (Albany: SUNY Press, 2003), 236–61.) Richard Rojcewicz has gone a step further in moderating the criticism of Levinas by observing that the “ascendancy of Being” in the

later Heidegger “is not a matter of domination or imposition”—it is “not unilateral” but *dialogical*. (Richard Rojcewicz, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger* (Albany: SUNY Press, 2006), 206.) In analyzing Heidegger’s later writings on art, Krzysztof Ziarek has highlighted their sensitivity to “enhancing the alterity of what remains Other” and has characterized them as signaling a “change in relationality [which] has a distinctive ethical dimension.” (Krzysztof Ziarek, “The Social Figure of Art: Heidegger and Adorno on the Paradoxical Autonomy of Artworks,” in *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries*, ed. Dorota Glowacka and Stephen Boos (Albany: SUNY Press, 2002), 234.) On the other end of the spectrum, John Anderson draws an intriguing parallel between Heidegger’s relation of beings and being to *Seyn* and Hesiod’s cosmology as “the emergence of creatures out of chaos, that is out of a gap, and without the act of love, that is, without a father”—an account which, in turn, betrays unexpected resonance with the “agapeic” creation *ex nihilo* privileged by Desmond. (John M. Anderson, “Truth, Process, and Creature in Heidegger’s Thought,” in *Heidegger and the Quest for Truth*, ed. Manfred S. Frings (Chicago: Quadrangle Books, 1968), 37; see also Desmond, *Art, Origins, Otherness*, 249–51.)

4 Heidegger and Arendt, “Letter 1, from 10 February 1925,” in *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz (Frankfurt: Klostermann, 2002), 11 (trans. mine).

perhaps indicative of a greater capacity for thinking relation than the celebrated Levinasian reading is willing to concede? It is none other than this possibility which has served as an impetus for the following reflection. Its intention is to bring into relief certain structural features of Heidegger’s vision of *beyng*⁵ [Seyn] and thinking, which converge in an unexpected figure of compassion, the only bond capable of spanning the difference—however abyssal—between the self, the Other, and *beyng*.

The very morphology of the word “compassion” reflects its significance of shared passion, of shared suffering (a nuance of great import in the present context). To speak of the compassion of *beyng* and thinking, then, is to conjecture that they undergo some kind of ordeal together, an ordeal that “disfigures” and “reconfigures” them for the sake of rendering them fit for the figure that is their unity-in-difference. Leaving aside the question of whether such an ordeal is instrumental in or constitutive of such a figure, let us direct our attention to certain accounts of *beyng* and thinking in Heidegger which offer clues as to what it might mean for *beyng* and thinking to suffer.

Let us pose the question of what ordeal *beyng* might be understood as undergoing. For this purpose, there is no richer, more mature source in Heidegger’s writings than his *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In this text, we come upon *beyng* during an “event of appropriation” (*Ereignis*), an ordeal which appears neither strictly necessary (in the determinist sense of the term) nor entirely volitional (in the sense of personal agency). Its motive, its motor, so to speak, is never explicitly or fully accounted for. Nevertheless, the motifs of the ordeal itself are distinctive and recurrent, such that we may attempt to reconstruct something of this emergent figure. Thus, *Erzitterung* (shuddering), *Erstreckung* (stretching), *Streit* (strife), *Zerklüftung* (cleaving), *Scheidung* (scission),⁶ and *Riß* (rift)⁷ coalesce into two

5 The “y” in the spelling of the term “*beyng*” [Seyn] is preserved throughout this article in order to signal the distinctness of its philosophical meaning, in Heidegger, from that of being with an “i.” *Beyng* with a “y” denotes something which precedes what Heidegger calls the “ontological difference”—the difference between being and beings—and cannot be reduced to the former. *Beyng* with a “y” contains both being with an “i” and nothing within itself, and being with an “i” emerges from this “pre-ontological difference.”

6 Heidegger, *Beiträge*, Part V, §242, 383: “Welcher Art ist die ursprüngliche Einheit, daß sie sich in diese Scheidung auseinanderwirft, und in welchem Sinn sind die Geschiedenen hier als Wesung der Abgründigkeit gerade einig?”

7 Ibid., Part VIII, §281, 510: “Streit, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste Riß.”

principal moments: a building of tension within something presumably singular and simple, and a resolution of this tension by way of its division into something plural and complex. Thus, for beyng, the event of appropriation—of its coming into its own—may be characterized as a literal and figurative discovery of a difference, an interval—and therein, of the imperative of relation—within itself. In fact, looking more closely at Heidegger’s most explicit formulation of this ordeal it’s clear that it ushers in something like a triad of two-selves-in-relation: “Only because beyng essences nothingly, does it have not-being as its other. For this other is the other of its own self. As essencing nothingly, it simultaneously makes possible and enforces otherness.”⁸

The difference that opens up within the travail of beyng is the birthplace of passionate, suffering thinking—to be more precise, a place of rebirth for thinking whose innate interval enabling its constitutional orientation towards the Other has collapsed as a result of gripping the Other too tightly in its embrace. The walls of such thinking close in upon it until it either crumbles under their weight or until the sedimented “bottom” of its *fundamentum inconcussum*⁹ “drops out,” releasing it into the vast span of difference that is the wellspring (rather than support) of beyng.¹⁰ In both scenarios, thinking is at its breaking

8 Heidegger, *Beiträge*, Part IV, §146, 267: “Nur weil das Seyn nichthaft west, hat es zu seinem Anderen das Nichtsein. Denn dieses Andere ist das Andere seiner Selbst. Als nichthaftes wesend ermöglicht und erzwingt es zugleich Andertheit”. The parallel with Hegel’s definition of the thing in *Phänomenologie des Geistes* (*Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung*) is striking: “Das Ding ist Eins, in sich reflektiert; es ist für sich, aber es ist auch für ein Anderes, und zwar ist es ein anderes für sich, als es für [ein] Anderes ist. Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Sein, aber es ist auch Eins”. (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, vol. 3 (Frankfurt: Suhrkamp, 1986, 101); we owe this discovery to Gerhard Richter’s reference to this passage in the context of his discussion of Benjamin’s notion of critique, in “Critique and the Thing: Benjamin and Heidegger,” in *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*, ed. Andrew E. Benjamin and Dimitris Vardoulakis (Albany: SUNY Press, 2015), 35, ft. 23.) Although the point of departure of Heidegger’s critique in these paragraphs is a statement from Hegel’s *Science of Logic*, “Being

and Nothing are the same,” Heidegger’s positive alternative bears closer resemblance to Hegel’s formulation in *Phänomenologie*. Indeed, Heidegger takes care to distinguish his own notion of the Nothing as “the other of its own self” of beyng from Hegel’s negativity as a transitional moment on the way to self-identity; in contrast, the stake of Heidegger’s account is the *Inzwischen* (in-between), which preserves the difference between the “self” and “the other of its own self” of beyng for the sake of another other—that of beings. (Heidegger, *Beiträge*, Part IV, §144–6, 264–68.)

9 Heidegger, *Beiträge*, Part VIII, §261, 444.

10 At this juncture, one may justifiably wonder why the remedy for such an imploding of thinking might not lie in the thinking of the reciprocal Other, rather than in beyng. In the case under consideration, however—that of reciprocated possessive affection—the implosion has in all likelihood reduced both to a subjection of impotence, for the very reason of its commensurability. It is precisely the incommensurability, the immeasurability, of beyng which renders it uniquely effective in prying thinking open within a paradoxical, asymmetrical ratio with itself.

point¹¹—on the verge not of a nervous breakdown (although the ordeal in question may certainly manifest in this manner), but rather that of a crisis (with the emphasis on the divisive aspect of κρίνειν)—of its very ontological core in and through its “in-stantaneity in the middle of beyng.”¹² Arendt herself gives voice to this simultaneously harrowing and heartening prospect on the occasion of Heidegger’s eightieth birthday: “Thinking [...] can turn into a passion/suffering [...] a *passionate/suffering* [leidenschaftlich] thinking, in which thinking and being alive become one [...] thinking as a ‘pathos,’ a suffering undergoing/bearing which befalls one.”¹³ Certainly, as Arendt observes, the first resort of thinking will always be self-critique: “Thinking relates to its own results peculiarly destructively, that is to say, critical.”¹⁴ As a delay tactic, self-critique resembles the self-sabotaging toil of Penelope, a metaphor taken from Arendt:

When one desires to measure thinking in its immediate, passionate/suffering [leidenschaftlich] according to its results, the same thing happens to such a one as to the veil of Penelope—it would be [like] relentlessly unravelling, of one’s own accord, that which had been spun during the day at night, in order to be able to begin anew the next day.¹⁵

Only when its attempts to reason with itself—to measure itself in reference to its own rapidly contracting perimeter—have proven futile, does thinking consider “reasoning together” with the only Other in a position to buttress and expand it—with beyng. Heidegger realizes this when he writes to Arendt on 6

11 Ibid., Part VIII, §270, 486: “der Mensch ... am Seyn sich bricht [...]”.

12 Ibid. Part I, §5, 12–3: “Inständigkeit in der Mitte des Seyns.” In *Sein und Zeit*, Heidegger employs similar language to characterize the gateway to the analytic of Dasein (and eventually, to the understanding of being) as the destruction (*Destruktion*) of the history of ontology (although, of course, in this text such an analytic is not yet effectuated by beyng). (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, vol. 2, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), Introduction, Ch. 2, §6, 27–30.)

13 Heidegger and Arendt, “Letter 116, from 26 February 1969,” in *Briefe*, 184, 186 (trans. mine).

14 Ibid., 185 (trans. mine).

15 Ibid.

Yesterday, while looking over my earlier manuscripts on the interpretation of Kant (I am still labouring on the *Kant Book*), I came across sketches for your manuscript. Everything revolves around ‘Da-sein,’ turning away from the Subject and consciousness in order to reach thither. [...] And now I must first go after being and therefore, after the relation between Dasein and being, by way of many detours and returns. [...] I saw that the analytic of Dasein remains a continual wandering upon the edge of a knife, which is simultaneously threatened not only by a collapse, on the one side, into an only modified subjectivism, but also, on the other, into an as yet insufficiently thought out $\Lambda\text{-}\lambda\ \eta\ \theta\ \epsilon\ \iota\ \alpha$.¹⁶

Thus, before thinking can be reborn of beyng, it must resort to the desperate hyper-measure (*Übermaß*) of throwing itself¹⁷ at the mercy of the only power whose capacity for passion and suffering far exceeds its own, and which is thus able not only to comprehend and bear its burden, but also to restore its original strength. Heidegger calls this leap of thought *Selbstbesinnung*, a term particularly vulnerable to misinterpretation in the English translation, and which may therefore be more effectively rendered as “getting a sense of oneself.”¹⁸ Such self-

16 Heidegger and Arendt, “Letter 62, from 6 May 1950,” in *Briefe*, 103–4 (trans. mine).

17 William Desmond speaks of the *passio essendi* of Being, as well as of the “release [of the human being] beyond itself to a new intimacy with the more elemental passion of being”; however, in his view, Heidegger never brings intuitions regarding the possibility of such compassion to full fruition, from which he is prevented by excessive dependence on the language of “projection.” In contrast, I suggest that to translate various derivatives of *Wurf/werfen* in such a way is to unnecessarily burden the gesture with subjectivizing overtones and to overlook the nuance of *Entwurf/entwerfen* as a kind of tearing of the self out and away from the self, throwing it at the mercy of being—an expression which I have opted for above. (Desmond, *Art, Origins, Otherness*), 246).

18 Heidegger, *Beiträge*, Part I, §17, 44: “Daher ist die Besinnung – Einsprung in die Wahrheit des Seins – notwendig Selbst-besinnung.”

abandonment to beyng is neither a merely psychological coloring draped over the bankruptcy of an otherwise ethereal quasi-activity of speculation, nor an abdication and erasure of the will of the kind encountered in Schopenhauer.¹⁹ Indeed, Heidegger clarifies that such a “throwing” is not a “throwing away” of the self, nor does it amount to becoming selfless (*sichlos*).²⁰ Perhaps Arendt puts it best when she characterizes Heidegger’s thinking in Letter 116 (dated 26 September 1969) as follows: “This thinking has a burrowing quality proper only to it. [...] In this entirely non-contemplative activity, he burrows into the depths, but not so as to discover within this dimension [...] a final and assured ground or to bring it to light, but rather so as to lay down paths and stake out ‘pathmarks’ while remaining within the depths.”²¹ Contrite thinking seeks refuge not in itself, but in beyng which has no “bottom.”

Yet the decisive plunge into the abyss of beyng is by no means an evasion or respite, but rather only the beginning of the arduous labour of rebirth: caught up in the riptide tearing through the very core of beyng,²² the conflated thinking Subject is about to undergo a rending-in-twain (*Zertrümmerung*),²³ a splitting (*Entzweiung*).²⁴ The reticence to which I referred at the outset is not lost on Heidegger: indeed, for him, it goes well beyond the classical astonishment (*Erstaunen*) of philosophy to being “terror-struck” (*Entsetzen*).²⁵ This is the only way

19 Julian Young draws a helpful distinction between the “passivity” of thought in Heidegger and Schopenhauer, as follows: “In *Gelassenheit*, for example, explicitly distinguishing himself from Schopenhauer, [Heidegger] says that though ‘releasement’ [...] does require a kind of ‘non-willing.’* this is *not* to be understood as a matter of ‘flea[ting] in the realm of unreality [...] lacking all power of action [...] a will-less letting in of everything and basically, the denial of the will to live.’** What is ‘denied,’ rather, is a specific kind of willing: ‘self-assertive’ willing, ‘human self-will,’*** or as he often says ‘will to power.’ What we need in place of this is a willing [characterized by] an openness that allows Being to appropriate us.” (* and ** point to English translations of Martin Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York: Harper and Row, 1966), 79 and 80, respectively, while *** points to Martin Heidegger, “The Turning,” in *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977), 47.)

20 Heidegger, *Beiträge*, Part VIII, §271, 488: “Überall jedoch bleibt hier kein Platz für die Deutung des Menschen als ‘Subjekt’, weder im Sinne des ich-haften noch im Sinne des gemeinschaftlichen Subjekts. Die Entrückung ist aber auch kein Außersichsein des Menschen in der Form eines Sichloswerdens.”

21 Heidegger and Arendt, “Letter 116, from 26 September 1969,” in *Briefe*, 182–3 (trans. mine).

22 Cf. Heidegger, *Beiträge*, Part I, §34, 75, Part IV, §157, 279.

23 Ibid., Part VIII, §264, 456: “Wo es die Zertrümmerung des Subjekts gilt [...]?”

24 Ibid., Part V.c), §208, 331: “Wahrheit ist [...] die abgründige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muß.”

25 Ibid., Part VIII, §269, 483: “Entsetzen,’ jetzt als Grundstimmung der ‘Er-fahrung’ des Seyns gemeint.”

60 for thinking—which has closed in upon itself to be pried open and regain its optimal “disclosedness” (*Entschlossenheit*), as Heidegger reiterates to Arendt.²⁶

As thinking is torn asunder and opened up, it is also set in motion: in fact, its reinstated internal difference—which is, among other things, a dynamic of counterforces—is precisely what makes such motion possible, and with it a certain kind of e-motion, an outward movement, a movement-towards, a tendency, an inclination towards the other. Indeed, Heidegger insists on redefining selfhood (*Selbstheit*) as a “realm of happening” (*Geschehnisbereich*).²⁷ And, if the implosion of thinking may be glimpsed as a result of the extinguishment of its centrifugal force—the force that pushes it outward and counteracts the gravitational pull of the black hole that is its center—then its explosion within the crucible of being may be attributed to the latter’s supply of precisely such a force.

In Heidegger’s view, thinking can not only survive this maelstrom, but thrive within it. In order to do so, however, it must overcome one final complication: that of the apparent disproportion between its own finite *measure* and the hyper-measure (*Übermaß*) of being.²⁸ Indeed, this hyper-measure is “no merely unsatisfactory ‘too much,’ but rather a self-withdrawing from all estimation and measurement.”²⁹ How can thinking ever hope to “measure up” to the “abyssal inexhaustibility” (*abgründige Unerschöpfung*)³⁰ of being? Indeed, never through a presumption (*Anmaßung*) of giving, imposing its own measure (*Maßgabe*) upon being.³¹ This is the juncture at which thinking must shift into a higher register—and this by no other means than those of *art*. Among all of the potentials of thinking, Heidegger sets art apart as that singular capacity for “going-over-and-above-oneself” in reaching towards that which is higher than it, which towers over it.³² This is

26 Heidegger and Arendt, “Letter 62, from 6 May 1950,” in *Briefe*, 104 (trans. mine).

27 Heidegger, *Beiträge*, Part I, §41, 84.

28 Ibid., Part VII, §256, 413: “das Seyn [...] als jene kehrlige Mitte [...] das Seyn als Er-ignis, das aus diesem kehrligen Übermaß seiner selbst geschieht.”

29 Ibid., Part IV, §131, 249: “Das Übermaß [im Wesen des Seyns] is kein bloßes mengenhaftes Zuviel, sondern das Sichentziehen aller Schätzung und Ausmessung.”

30 Heidegger, *Beiträge*, Part I, §9, 29.

31 Ibid., Part I, §7, 25: “Wenn er [der Mensch] dieses von sich aus vollziehen muß, ist dann nicht die Anmaßung der Maßgabe noch größer als dort, wo er einfachin als der Maßstab angesetzt bleibt?”

32 Ibid., Part I, §4, 10: “das Übersichhinausfahren in das uns Überhöhende.”

61 because it is essentially a capacity for seeking and questioning in anticipation of an answer that does not come from itself. Thus, Heidegger characterizes the poet—one “creating thoughtfully”—as the “seeker of being in the most proper hyper-measure of the power to seek.”³³ The paradoxical grace of the “answer” of being consists in measuring thinking according to the measure which being “carries within itself,” in finding thinking falling desperately short of such a measure, and ultimately allowing it to draw strength and expand from within its inexhaustible, overflowing source.³⁴

Yet art as the higher register of thinking harbors a further secret: it is suffused by and borders on the quintessential relationality of being. That is to say, the configuration of two-selves-in-relation that being assumes within the event of appropriation prefigures and transfigures thinking in its own image by way of its elevation into the higher register of “creating thoughtfully.” The principal indication of this analogy is the recurrence of the language of strife and rift (employed with regard to the ordeal of being within the event of appropriation) in Heidegger’s pursuit of the essence of art in the multiple versions of his essay “The Origin of the Work of Art.” As early as in the first version, the prototype of two-selves-in-relation resonates within the articulation of art as strife (*Streit*) between earth and world—a rupture (*Riß*) that is no disruption (*Störung*) in the sense of destruction (*Zerstörung*),³⁵ but rather an intimacy³⁶ of opposed vectors of contraction and expansion, respectively. The compound definition of strife as “standing-towards-each-other stepping-apart-from-each-other” (*zueinanderstehendes Auseinandertreten*) in the second version similarly emphasizes the dynamic tension between distantiation and approximation within

35 Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970*, vol. 5, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann (Frankfurt: Klostermann, 1977), 35. In the immediately preceding paragraph, the third version underscores the nuance between difference and separation, describing the world and earth as “essentially different from each other, yet never separate.” (“Welt und Erde sind wesentlich von einander verschieden und doch niemals getrennt.”)

36 Heidegger, “Vom Ursprung des Kunstwerkes,” *Heidegger Studien*, no. 5 (1989): 12: “Die Innigkeit ihres widerwärtigen Sichzugehörens.”

33 Ibid., Part I, §4, 11: “Die Seinsfrage ist der Sprung in das Seyn, den der Mensch als der Sucher des Seyns vollzieht, sofern er ein *denkerisch* Schaffender ist. Sucher des Seyns ist im eigensten Übermaß sucherischer Kraft der Dichter, der das Seyn ‘stiftet.’”

34 Ibid., Part I, §5, 12: “Das Beständnis des Seyns selbst trägt sein Maß in sich, wenn es überhaupt noch eines Maßes bedarf.”

62 the greater whole that is art.³⁷ Moreover, in the third version, the two “selves” are said to amplify each other’s otherness precisely by way of mutual influence: “In strife, each carries the other over and above themselves.”³⁸ The unmistakable refrain of these reflections is that the otherness which unfolds within “creating thoughtfully” is not a mutual exclusion, but rather a mutuality of contraries. Thus, for thinking, strife translates into a delicate balance between its dual capacities for self-containment and self-extension, which is the condition of possibility of any sound relation—both to the Other and to the self.

Let us not forget that, for Heidegger, such reformed thinking-as-relating ultimately springs from and is sustained by participation in the passion/suffering [*Leidenschaft*] undergone by being in the event of appropriation—by an extraordinary kind of compassion or empathy between a finite being and infinite being (and even nothing). For thinking whose intrinsic relationality has all but collapsed, the path to recovery lies through a kind of *imitatio* of the ordeal of being—namely, through allowing itself to be expanded in conformity with the “between” (*das Zwischen*) which opens up in the midst of being. Indeed, such *imitatio* is reflected in the very terms Heidegger selects to designate thinking (in the most profound sense of the term) and the “between”—*Dasein* and *Da-sein*, respectively.³⁹ The “between” assured by the event of appropriation is by no means a void, but rather a “middle” (*Mitte*) that mediates between being and nothing within being, and by extension between being and beings, as well as between human beings as thinking persons.⁴⁰ Surpassing the impasse of the subject-object relation, it is both “counter” and “encounter” simultaneously: “Ap-propriation as de-cision brings op-position to the scissioned: this towards-each-other of the broadest needful decision must stand in highest ‘counter,’ because it bridges the abyss of the used being.”⁴¹ Thus it becomes clear

37 Heidegger, “Vom Ursprung des Kunstwerkes,” in *De l’origine de l’œuvre d’art: première version*, trans. Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1987), 34.

38 Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” 35: “Im Streit trägt jedes das andere über sich hinaus.”

39 Heidegger, *Beiträge*, Part V, §19I, 311: “So ist das Da-sein das *Zwischen* zwischen den Menschen (als geschichtegründenden) und den Göttern (in ihrer Geschichte).” Cf. *Ibid.*, Part V, §217, 343: “das Da-sein das *Zwischen* zwischen dem *Seyn* und dem *Seienden*.”

40 *Ibid.*, Part I, §34, 73: “Das Ereignis ist die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte.”

63 that, for Heidegger, the mystery of the primordial withdrawal and embrace of being, its initiative of simultaneous ex-propriation and ap-propriation, engenders and vouchsafes every derivative form of rupture-suture and reserves the time and place of every parting and meeting again. The mystery of being and the mystery of love are intertwined, and one cannot be glimpsed apart from the other.

With the project *On Reconciliation/Über Versöhnung*, Dora García has created a space for us to come together and consider the ways in which two persons—two thinkers—undertook and followed through on one of the most trying ordeals that may befall two human beings in the course of their finite existence: reconciliation. In this essay, I have chosen—as did Hannah Arendt—to attend to Heidegger’s grappling with questions of identity, difference, and relation for the sake of not prematurely foreclosing on the configuration of his thinking. This has required a moderation of the default stance of antipathy with a guarded posture of empathy, which I believe has been rewarded with insights into thinking-as-relating—and perhaps even thinking-as-loving—which cannot be easily dismissed as idiosyncratic ephemera of Heideggerian thought. It is my hope that such insights might encourage the reader-viewers of Dora García’s project on Arendt and Heidegger to weigh the pros and cons of compassionate thinking and proceed—with all due caution—towards the possibility of reconciliation.

41 *Ibid.*, Part VIII, §267, 470: “Die Er-eignung als Ent-scheidung bringt den Geschiedenen die Ent-gegnung: daß dieses Zu-einander der weitesten nothaften Entscheidung im äußersten ‘Gegen’ stehen muß, weil es den Ab-grund des gebrauchten *Seyns* überbrückt.”

64 YULIYA A. TSUTSEROVA is a Doctor of Philosophy in Religion, Literature, and Visual Culture at the Divinity School of the University of Chicago. Her dissertation traces the transformation of the notion of “aesthetic experience” and its conditions, spatiality, and temporality in the works of Martin Heidegger, focusing on his readings of Kant in *Being and Time*, and *Contributions to Philosophy (Of the Event)*.

The Limits of the Reconcilable: Arendt, Eichmann, and Heidegger

REBECCA KATZ THOR

65

To reconcile is not to forgive; it is rather to come to terms with, to make due. Not to let bygones be bygones, but to somehow overcome. Reconciliation might be a sort of forgiveness without affect, an agreeable, mutual understanding of an event rather than an emotional embrace. Yet, to forgive implies that there is someone to whom the act of forgiveness is directed, and in turn, that someone bears responsibility. In Jewish religious thought one can differentiate between two types of forgiveness: *mehila* and *selhila*. The former is a pardon that can be achieved, a release from debt and further punishments. What is crucial, however, is that the offender explicitly asks for forgiveness. The latter, *selhila*, is beyond reach, as it is repentance and a purification by a spiritual return to a divine presence.¹ What a state such as Germany after the Holocaust could offer, and to a certain extent also did offer, was such a release of *mehila*—through reparations and restitution.

In Hannah Arendt’s rendering, reconciliation might be reserved for that which cannot be forgiven. It is, for her, a third way between forgiveness and revenge, since it enables a political judgment. The other two notions are too inherently bound to Judeo-Christian religious thought, founded on the existence of an omnipotent God. Reconciliation is thus a worldly matter and a political charge. It is based on *amor mundi*, the love of the world, and the will of co-existence, which Arendt elaborates in her opus magnum *The Human Condition*. For the sake of the love of the world, one must accept the world as it is, even though it might be filled with ungraspable evil—this is the challenge of reconciliation. In her *Denktagebuch*, Arendt returns to the concept of reconciliation at several points and, in relation to *amor mundi*, she asks why it is so difficult to love the world? Roger Berkowitz writes: “[T]he answer is clear enough: anti-Semitism, racism, totalitarianism, poverty, corruption, and a feeling of

1 Jean Axelrad Cahan, “Reconciliation or Reconstruction? Further Thoughts on Political Forgiveness,” *Polity* 45, no. 2 (April 2013): 174–97.

utter powerlessness to make change. What reconciliation and understanding require is a commitment to politics and plurality that can come about only through a dedication to the world as it is.”² The concept appeared in her thinking in the aftermath of the Second World War, in what seems to be a direct response to the Holocaust. The question of how to live in a world where such a horror could take place illuminates the limits of reconciliation. Can the world be shared, can the common be found, after such a rift? Can the people who carried out and supported the Holocaust, or the event as such, be reconciled with? Returning, once more, to the words of Berkowitz: “[I]f they would admit their error, she could make the effort to live with them in a common world,” since “reconciliation names the power to face up to the wrongs of the world and still commit oneself to living with them in a political community.”³ The Nazi crime thus shakes the very foundation of what can be perceived as the common world, and not only make relevant the question of commemoration, but also that of responsibility. By the admission of a wrong, the common might be reinstated. Yet, if considered in a broader sense, one must ask what such an admission would entail? What kind of excuse is really sufficient? The answer must be: none. Yet, just by trying, one step towards reconciliation might be taken.

Arendt’s concept of reconciliation has recently received substantial attention with respect to how, after 1950, she related to her former lover and philosophical colleague Martin Heidegger. She who spent a great part of her life thinking and working through totalitarian systems, whose life was formed by her exile in the U.S., and he who not only remained in Germany but also both benefited from and to some extent supported Nazi rule. Was Arendt able to reconcile Heidegger’s appalling position and thus able to sustain their friendship until her death in 1975? And if so, *how*? In the genealogy of Arendt’s terms, however, the ethics of reconciliation cannot be understood without considering the broader context of the trial of Adolf Eichmann. One might even argue that what she writes about Eichmann can be transposed to her silence regarding Heidegger’s ties to Nazi ideology, and the subsequent

2 Roger Berkowitz, “Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Arendt’s Judgement of Adolf Eichmann,” *Journal for Political Thinking* 6, no. 1/2 (November 2017): 30.

3 Ibid.

absence of a public renunciation from him. Thus, a reading of the Eichmann trial might offer an entry point into Arendt’s philosophical views on reconciliation, and thus serve as a means through which to better understand her choice not to confront Heidegger’s involvement with the Nazis.

Arendt was present during Eichmann’s trial in 1961, commissioned to write about it for *The New Yorker*. While witnessing the trial, it was through Eichmann’s unwillingness to admit any sort of wrongdoing that she exhumes all possibilities for reconciliation. She saw the political charge of the trial as removing the question of punishment beyond the realm of the law. Yet, there is a possibility of denying reconciliation altogether, to say that there is no way to reconcile with a crime so vast, especially if no guilt is admitted. Or, in Arendt’s own words from her *Denktagebuch*: “Reconciliation has a merciless boundary [that] forgiveness and revenge don’t recognize—namely, at that about which one must say: This ought not to have happened.”⁴ As the Holocaust ought not to have happened at all, and as the world still must go on despite it having happened, reconciliation might have been the only way to continue to live in love of the world. Yet, since Eichmann claims he only acted within the given laws of the Nazi rule and therefore assumes no guilt, reconciliation is rendered impossible in this particular case. In consequence, this motivates his punishment. Berkowitz again: “Eichmann must die [...] because something happened in Germany to which we, as human beings, cannot be reconciled.”⁵ This line of thought comes from Arendt’s own conclusions (also quoted by Berkowitz) and is especially important considering that Arendt insisted her book on the trial was a report without “ideas,” only “facts with a few conclusions”—besides the epilogue, wherein she writes:

You admitted that the crime committed against the Jewish people during the war was the greatest crime in recorded history, and you admitted your role in it. [...] We are concerned here only with what you did, and not

4 The quote comes from Hannah Arendt’s *Denktagebuch*, ed. Ursula Ludz and Ingeborg Nordmann (München: Piper Verlag), 2003; the English translation is taken from Berkowitz, “Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation,” 31.

5 Ibid.

with the possible noncriminal nature of your inner life and of your motives. [...] Let us assume, for the sake of argument, that it was nothing more than misfortune that made you a willing instrument in the organization of mass murder; there still remains the fact that you have carried out, and therefore actively supported, a policy of mass murder. For politics is not like the nursery; in politics obedience and support are the same. And just as you supported and carried out a policy of not wanting to share the earth with the Jewish people and the people of a number of other nations... we find that no one, that is, no member of the human race, can be expected to want to share the earth with you. This is the reason, and the only reason, you must hang.⁶

She reaches this conclusion after monitoring the trial for weeks, looking at and thinking about Eichmann and his role in the genocide. Her verdict is without pardon, and should be read against the backdrop of *amor mundi*. That is, it is precisely because the world ought to be common that it cannot be shared with his. Yet, to understand the depth of such a claim and unravel her view on reconciliation, which is bound to both *judgment* and *thoughtlessness*, one needs to return to her general account of the trial—which is what leads up to the concluding remark quoted above.

Arendt begins her book by describing the courtroom and the circumstances of the trial: who sits where, how the language issues are dealt with, and how the court is ordered to rise before the judges enter. She points out that the building *Beth Ha'am* [The House of the People], was remodeled for the trial by someone with “a theater in mind, complete with orchestra and gallery, with proscenium and stage, and with side doors for the actors’ entrances.”⁷ She argues that the Israeli Prime Minister, Ben Gurion, wanted a show trial and that this was evident even in the choice of space.⁸ He had a pronounced goal for the Eichmann trial, to educate the Israeli youth about the Holocaust. The choice to locate the trial in Israel was not

6 Arendt, “Holes of Oblivion”: The Eichmann Trial and Totalitarianism. From a Letter to Mary McCarthy,” in *The Portable Hannah Arendt* (New York: Penguin Books, 2003), 389.

7 Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books, 2006), 4.

8 Ibid.

only symbolic but crucial to both the defense and the prosecution. In his first statement, Eichmann’s defense attorney, Dr. Servatius, objected that the court could not be unbiased, on the grounds of the judges’ identity as Jewish, since it was likely, he argued, that “one of the judges himself or a near relative of his was harmed by the acts brought forward in the charges.”⁹ Thus from the outset the issues of forgiveness, revenge, and reconciliation were already on the table.

The public interest and media coverage of the Eichmann trial were huge, and the trial was highly symbolic for the Israeli state, since it was the first time Israel tried a Nazi criminal. SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann was head of the Department for Jewish Affairs in the Gestapo from 1941 to 1945. He was in charge of organizing the practical aspects of the deportation of European Jews from their homes to extermination camps, attending to such details as scheduling the trains that delivered people to the camps. In May 1960, Adolf Eichmann, or Ricardo Klement, as he called himself in Argentina, was kidnapped by the Israeli secret services and brought to Israel to stand trial for war crimes committed during WWII. In April 1961, Eichmann was indicted on fifteen criminal charges, including crimes against humanity, crimes against the Jewish people, and war crimes. He pleaded “not guilty in the sense of the indictment” to each charge.¹⁰ Eichmann was sentenced to death and executed in May 1962 at Ramleh Prison. He took no responsibility for his actions (for what he was accused of) and thus did not belong in the shared world. As mentioned, his part in the Holocaust precluded the possibility of reconciliation, and meant that he had to be executed.

Arendt writes that the “case was built on what the Jews had suffered, not on what Eichmann had done.”¹¹ The trial not only convicted Eichmann, but it also provided a platform for witness accounts about the Holocaust and a framework to understand how and why such an event could take place. And it has become emblematic for various other reasons: it was the only time Israel convicted a high-ranking Nazi, it was

9 State of Israel, Ministry of Justice, *The Trial of Adolf Eichmann: Session 1: Reading of the Indictment, Preliminary Objections by Counsel for the Defense, Reply by Attorney General to the Preliminary Objections*.

10 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 21.

11 Ibid., 6.

the first time that survivors publicly testified, and the entire trial was videotaped and broadcast on both television and radio around the world.¹² As mentioned, the question of whether the deeds of Eichmann (implying the entire Nazi crime) could be reconciled with plays out in relation to the consequential question of legality. The defense claimed that Eichmann did not do anything unlawful within the framework of the Third Reich. And Arendt describes Eichmann as seeing himself as a law-abiding citizen: he not only obeyed orders but also the law, and thus he acted as if he was the legislator of the laws he obeyed.¹³ This portrayal of Eichmann conveys his obedience to Nazi law as absolute, as a fundamental issue on his part. Like a Kafkaesque figure, he stands before the law with no other choice than to obey—however, he seems to have lacked Josef K’s determination to take control over his own life.

Eichmann is not freed from responsibility by Arendt. Rather, her work suggests that the concept of responsibility needs to be redefined and removed from the realm of a physical act to include the direct ordering of an act or indirectly giving permission. In one sense, Eichmann was tried for the consequences of his actions, not for a bureaucratic act of signing documents or the concrete act of giving orders. A redefinition would then have to account for a responsibility not only in terms of lawfulness, but also in an Arendtian sense of a criminal who has taken “upon himself the responsibility of an act whose consequences now determine his fate.”¹⁴ In her

12 The trial’s aftermath has also been marked by contention. Two years after the trial, Arendt published an account of it in her book *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, and in so doing forever damaged her relationship with the international community of Jews in exile and established her image as the controversial thinker she would be remembered as.

13 She draws a parallel to the Kantian figure of a law as law without exception, and this can be understood as what she has accounted for in her writings on totalitarianism: the erasing of difference between law and ethics in the Nazi system. Arendt describes Nazi law as treating the whole world as under its jurisdiction and thus “a law which already supposedly existed before everyone.” See Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 5–6, as well as *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Inc, 1973), 394, 416.

14 Arendt, “The Perplexities of the Right of Man,” in *The Portable Hannah Arendt*, 43.

15 After attending the Eichmann trial, Arendt became interested in the notion of thinking, and her understanding of Eichmann as thoughtless is crucial in her understanding of his inability to judge. She describes thinking, willing, and judging as the three basic mental activities, and even though they are different they cannot be separated from one another—since Eichmann neither can think nor assume responsibility for his actions. See Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego: Harcourt, 1978), 6, 69.

account, Eichmann is ascribed a lack of judgment, in the sense of an inter-human responsibility, not only as it concerns the trespassing of legal boundaries.¹⁵ Thus, the lack of responsibility on Eichmann’s part might make forgiveness impossible and also prevent reconciliation.

Now, even though Heidegger did not commit a crime, he falls under the same ethical conceptions in terms of judgment and responsibility. He did not enable the genocide, but nonetheless profited from the unraveling political situation in Germany at the time. This, however, has had one effect regarding the question of how to confront him then: his Nazi involvement was commonly downplayed and treated as if he only chose *not* to decline a promotion given by the Nazis when he assumed the position of rector of the University of Freiburg in 1933. Yet, since the release of the *Black Notebooks* in 2014 (in which he emphasizes classical anti-Semitic tropes, such as the labeling of a “world Jewry” or referring to the hustling skills of Jews in general), there can be no more assumption that Heidegger acted out of mere professional opportunism. Regarding Arendt’s own role in this constellation, she has often been depicted as the abused woman in a heterosexual relationship who could not speak up; that her silence could be explained through her own words as she craved “his protection for her soul.”¹⁶ These interpretations risk relegating Arendt’s thinking and attitude towards Heidegger’s anti-Semitism to an inability to defend against patriarchal structures, or a simple characterization that she was *blinded by love*.¹⁷ As we all know, it is not easy to negotiate matters of love and politics, ethical judgments, and personal actions. And maybe it is not essential or possible here to try to pin down what Arendt might have really thought or felt. Rather, I want to propose that what she writes about Eichmann can be extended to Heidegger because he also refused to bear responsibility for his ideology and actions. Ethically, this judgment could apply to anyone else who doesn’t assume responsibility for their own deeds. Thus, what is at the core is a question of ethics. Yet, regarding Eichmann and Heidegger it is also a matter of the shared historical situation, even if one was a committed enabler of the Holocaust

16 Daniel Maier-Katkin and Birgit Maier-Katkin, “Hannah Arendt and Martin Heidegger: Calumny and the Politics of Reconciliation,” *Human Rights Quarterly* 28, no. 1 (February 2006): 90.

17 Ibid.

and the other a mere bystander—albeit one who formulated a complex philosophy steeped in convictions of Aryan supremacy. He stood watching while not only her actual world fell apart but also that fundamental ethical stance which cannot be a *part* of her world (in the sense of the shared): *amor mundi*.

Eichmann was part of the machinery that made the genocide possible. The crime as such is a modern crime, and the Holocaust has become the *nomos* of the modern, in Agamben's words.¹⁸ This leads to possible distance between the bureaucrat giving an order and the act as such: the perpetrator can avoid being a witness to his own crime. He becomes a remote witness, dissociated from the very event he should testify to. While the trial posits Eichmann as a leading character, he is in this sense neither a witness to the event as such, nor does he have sufficient testimony to give about it—rather, what the remote witness testifies to is the machinery enabling the genocide in the first place. He does not, and cannot, account for what happened, but only for how it was carried out. In a sense, an understanding of the perpetrator is at stake, since the idea of a crime implies not only an illegal act, but having blood on one's hands in a literal sense.¹⁹ For Eichmann, the murderous act was committed at a distance; he did not even order anyone's murder, but solely organized the deportation of people to the camps. He is a typical figure of modern society, someone just doing his job; anyone could have replaced him. This seems to shed light upon an important aspect of the trial, recognized by Arendt: it is the Nazi policies as such that were really on trial. Here, another parallel to Heidegger emerges. In comparison to Eichmann, he might have been a bystander, but this does not at all mean that he did not contribute to the anti-Semitic policies instated by the Nazis—he was a cog in the wheel of the bureaucratic machinery that began to “cleanse” higher education of Jewish students and faculty. Furthermore, his anti-Semitic ideology lasted way beyond this short institutional episode in the early 1930s.

As discussed, neither could the crime committed by the Nazis be reconciled with, nor could Eichmann as an individual. That is, through its non-reconcilability does the crime appear

18 Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, trans. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999), 25–6.

19 This is also true for the Holocaust in a more general sense, since the perpetrators systematically gave criminal orders that the victims had to carry out.

as something that should not have happened. Eichmann's particular crime and Nazi rule in general are by definition irreconcilable with a civilized world—the very world that Arendt struggles to love. Berkowitz makes the important remark that it is not that the Holocaust should be forgotten, but rather that “the world in which Eichmann's crimes could and did happen must simply be said no to.” This leads to the conclusion that “Arendt condemns Eichmann to be banished from the earth.”²⁰ Hence, he, or someone like him, cannot be included in the common. Reconciliation thus demarcates the borders of the political: those who are irreconcilable are excluded from this realm. However, this is not a question of *bare life*, of an inclusive exclusion; it rather seems as an exclusion from the world as such. Or, in other words, if *amor mundi* designates the world we share, and reconciliation is held as its political judgment, that which cannot be included or judged within those default parameters is posed outside. “Therefore he must hang,” as Arendt writes, since there is no other possibility than death. For how could one, as a human, otherwise live in this world?

Yet, can this shared world in which an Eichmann cannot be accepted accommodate someone like Heidegger? How does one reply to such a question without returning to the easy escape of Arendt being *blinded by love*? As stated, this is not where I want to go. But maybe there is something in the question of being *able to see* versus *blindness*. Based on her writing on Eichmann, Arendt was criticized for doing the Zionist cause a disservice, but also praised for her *clarity of vision* in the same context. She *saw* the structures enabling the genocide, the role of the Jewish councils, the composition of Eichmann's argument of innocence. Why then does her gaze seem so obscured in relation to Heidegger? Despite her argument that it is impossible to reconcile with any Nazi, or any Nazi sympathizers, with Heidegger she seems to permit this as a possibility. For her, revenge, forgiveness, and reconciliation are bound to a transgression that needs to be responded to ethically, but reconciliation remains the one concept that is important in a political sense. She writes: “[L]ove, although it is one of the rarest occurrences in human lives [...] is unconcerned to the point of total unworldliness with

20 Berkowitz, “Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation,” 32.

what the loved person may be, with his qualities and shortcomings, [...] achievements, failings, and transgressions.”²¹ So could it be love that differentiates Heidegger from Eichmann, since love itself transgresses the sense of worldliness? The love she speaks of need not be the romantic kind, *the one that blinds*; it can also be the love in the love of the world, *amor mundi*. However, it also seems as though love—their personal intimacy—is what places her relation to Heidegger outside of the *amor mundi*, as the different types of love gesture in opposite directions—one pointing to the common, and the other, romantic love, clearly pointing to something that is *not* widely shared. Still, it is decidedly not a question of *not seeing*, of being blinded—Arendt seems to *see* clearly—but rather a question of whom one reconciles with, and how. One might ask what this does to her ethical position: did this intimacy allow Arendt to look beyond Heidegger’s deeds and views? Importantly, Arendt did not know what was written in Heidegger’s notebooks, as they remained unpublished until after her death. Nevertheless, in the Eichmann trial, what is shared by the main actors, the prosecutor, the judges, the defense, the witnesses, and the perpetrator is their public standing. It is a matter of doing and acting within a shared society, of living in and with history—the trial itself was a public event. What the quote above may amount to is that Heidegger’s place, in relation to Arendt, lies outside of the public sphere. Regardless of his status as a public philosopher, their relation was a private, personal one. Here, a possible answer of why Arendt did not break with him emerges: reconciliation is, as I stated at the beginning of this text, what enables a *political* judgment, bound to the construction and maintenance of a shared humanity. Reconciliation is without affect, as it is placed in the sphere of politics, and thus fundamentally contradicts the basis of personal love and friendship. However, for Arendt, an intimate relation seems to defy any evaluation by those standards. Reconciliation might be reserved for that which cannot be forgiven politically, but in terms of friendships and love affairs, it is reconciliation that cannot be.

21 Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 242. This quote is often discussed in relation to this matter; see, for example, Maier-Katkin and Maier-Katkin, “Hannah Arendt and Martin Heidegger,” 117.

REBECCA KATZ THOR (b. 1982, Stockholm) is a researcher and critic. She holds a Ph.D. in Aesthetics from Södertörn University, Sweden. Her research focus is on image production and its relation to historical, ethical, and political claims. Her dissertation *Beyond the Witness* investigates the image-as-witness in three films made of archival materials. She has an M.A. from the New School for Social Research, New York (2009), and was a researcher at the Jan van Eyck Academie, Maastricht (2009–11). Over the past few years, she has been a returning guest teacher in art theory at the Royal Institute for Art and Konstfack in Stockholm and has written essays and criticism for, amongst others, *Konstfrämjandet*, *Kunstkritikk*, Malmö Konsthall, *Statens Konstråd*, and *Paletten*. She has a long-standing artistic collaboration with artist Petra Bauer; in 2015, they participated in the Göteborg Biennial, and in 2018 they are presenting their work at the first Riga Biennale and at Extra City in Antwerp. Rebecka Katz Thor lives and works in Stockholm.

The World as a Philosophical Object

Whoever wants to reflect on a philosophical object must mark it off from other things. Without delimiting its thought-object, reflection, like philosophical conversation, easily gets lost in the indeterminate. You go off track and may even end up talking about anything and everything. To avoid this, you need to have a clear idea of the topic to be deliberated on. Such an idea may be expressed by an explicit question or initially remain unspoken and only gradually reveal its contours. A problem conceived at the outset could, at the end of a thought process, prove incomplete. Sometimes you even realize that the initial idea was fundamentally in need of revision. Yet, this can only be determined if the idea appears clearly in front of your eyes and can be put into words. But what happens to such hermeneutic precautions when it comes to an object like the world?

If one defines the world in a metaphysical sense as the totality of all that exists, then it cannot be delimited or apprehended in a conventional sense. In any case, it cannot be conceived along the lines of an object given in space and time. This is because the idea of such an object can always be supplanted by the larger idea of an object with greater dimensions and a longer lifespan. The infinite cannot be fixed by the mind's eye. Neither can a world defined as an ontological allness be distinguished from other things. Because, strictly speaking, every object of comparison would not be a different thing, but part of that world. Although one can generally distinguish a part from the whole to which it belongs, when it comes to the world, a part that is independent or separated from the whole is inconceivable. It therefore seems justified to doubt that the world can be understood as a whole composed of individual parts.

The notion of totality leads thought to its limits. Usually, we extrapolate an object's meaning from the context, in which we encounter it. Yet, a world understood as the totality of all that exists is ultimately a senseless idea. Because if the world encompasses everything there is, including thinking about the world, there cannot be a context that is more encompassing

78 and give meaning to the whole. If there were a context that was more encompassing, the world would not be what it should be according to its metaphysical definition. The existence of such a context is therefore logically impossible. If one furthermore assumes that not only the meaning, but also the existence of an object depends on the possibility to situate it within a context and, at the same time, make meaningful statements about this object, then one arrives at the conclusion that the world as such does not exist at all.¹

An Impossible Dedication

The metaphysical idea of the world and the ontological problems connected to this idea were admittedly incidental to Hannah Arendt's thought. In the prologue to *The Human Condition*, she writes:

In 1957, an earth-born object made by man was launched into the universe, where for some weeks it circled the earth according to the same laws of gravitation that swing and keep in motion the celestial bodies—the sun, the moon, and the stars. To be sure, the man-made satellite was no moon or star, no heavenly body which could follow its circling path for a time span that to us mortals, bound by earthly time, lasts from eternity to eternity. Yet, for a time it managed to stay in the skies; it dwelt and moved in the proximity of the heavenly bodies as though it had been admitted tentatively to their sublime company.²

Space travel and distant galaxies have inspired people time and again to metaphysical speculation. The question of how far human beings can advance into the universe leads to the question of the limits of outer space, and from there thought is not far from the idea of the totality of all that exists.

Yet the word “world,” rather than merely designating this totality, can be defined more precisely. A world can be delimited and used in the plural form, and it is no coincidence that

1 Markus Gabriel, *Why the World Does Not Exist* (Cambridge: Polity, 2017).

2 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 1.

79 Arendt refers to this usage right at the beginning of *The Human Condition*. The world can also be understood as a “human-made world,” referring to the buildings, cities, and countries of this earth, where people live. It also refers to the social and political contexts in which we operate. It is this world, and not the metaphysical idea of totality, that Hannah Arendt focuses on. In Arendt's thought, the rejection of a metaphysical conception of the world and the theoretical turn towards the significative contexts that structure human life are unmistakably influenced by Heidegger's existential hermeneutics. To be sure, in her exploration of the world, Hannah Arendt emphasizes different aspects than Heidegger. This is particularly true for her historically saturated musings on the constitution of the world of work, society, and political action. But Arendt was aware that it was not only her conception of world, but also her understanding of politics that was influenced by the existential category of concern (*Sorge*), which Heidegger had established as the meaning of *Dasein* in *Being and Time*. Politics, according to Arendt, is first and foremost “concern for the world.”³ The “space of appearance,” which for Arendt is an indispensable condition for political action, may thus be read as an extension of Heidegger's conception of “*Dasein*'s spatiality.”⁴ In both cases, it is a spatiality created by the day-to-day life of individuals, by the play of proximity and distance in relation to things and to other people.⁵

In this context, Hannah Arendt shows an extraordinary degree of intellectual integrity. In no way does she try to downplay Heidegger's influence on her thinking. On 28 October 1960, on the occasion of the publication of the German version of *The Human Condition*, she writes a letter to Heidegger:

You will see that the book does not contain a dedication. If things had ever worked out properly between us—and I mean between, that is, neither you nor me—I would have asked you if I might dedicate it to you; it came directly

3 Cf. Ole Meinefeld, “Von der Zeitlichkeit zum öffentlichen Raum: Politik als ‘Sorge um die Welt,’” in *Raum und Zeit: Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*, eds. Karlfriedrich Herb, Mareike Gebhardt, and Kathrin Morgenstern (Frankfurt/New York: Campus, 2014), 107–34.

4 Arendt, *The Human Condition*, 207–12.

5 Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 2001), 138–48.

out of the first Freiburg days and hence owes practically everything to you in every respect. As things are, I did not think it was possible, but I wanted to mention the bare facts to you in one way or another.⁶

At first glance, the explanation for the omitted dedication seems plausible. But it is worth taking a closer look. What does Arendt actually mean with her statement that it never “worked out properly between” Heidegger and herself? And why this emphasis on the “between,” which puts the responsibility for the ambivalent relationship with her first academic teacher into a strange limbo?

There are at least three possible answers to the first of the two questions. Firstly, given the tragic nature of her love affair with Heidegger, Arendt may have refrained from making a dedication to Heidegger for personal reasons and a sense of tact. Secondly, Arendt could have taken this step because she was upset that Heidegger had not sufficiently acknowledged and appreciated her own intellectual achievements. And thirdly, her knowledge of Heidegger’s participation in the higher education policy of the National Socialists and his appropriations of Nazi ideology in the 1930s could ultimately have prevented her from making such a dedication. In order to assess these three possible answers, further documents must be consulted. This will also shed some light on the mysterious “between,” to which Arendt attaches special importance, culminating in the question of what it actually means to share a world.

A Banal Affair

The interpretation that Arendt refused to dedicate *The Human Condition* to Heidegger because of their love affair is contradicted by the sovereign manner in which, in the 1950s and 1960s, she looks back on the amorous entanglements of her student years. In 1960, the end of the romantic relationship dates back more than thirty years. After meeting Heidegger again in February 1950, Arendt talked things out with Heidegger and his

6 Hannah Arendt and Martin Heidegger, “Letter 89, from 28 October 1960,” in *Letters 1925–1975*, ed. Ursula Ludz, trans. Andrew Shields (New York: Harcourt, 2004), 123–4.

wife Elfride and they cultivated a largely friendly relationship. Immediately after speaking with the Heideggers about the past events, Arendt, as her letters reveal, takes a slightly mocking and barely sentimental perspective on the past. On 10 February 1950, two days after speaking with the Heideggers, she writes the following lines to her friend Hilde Fränkel in New York:

In any case, H[eidegger] almost immediately appeared in the hotel and began to perform a kind of tragedy, in which I presumably participated in the first two acts. He in no way took into account that all this happened twenty-five years ago and that he hadn’t seen me for more than seventeen years. He can only be described as like a dog with his tail between its legs (that is to say: guilty). [...] In addition there was a surreal scene with his wife who, in her agitation, was always saying “your husband”, when she should have said “my husband.” And the things that came gushing out, things that I had neither known nor suspected—she knew what he owed me in connection with his philosophical production, etc., this, in between reproaches, toward him, about his lack of fidelity. Clearly, an often repeated scene. [...] I will tell you more about this veritable novel in its latest developments when I’m back.⁷

Whether things really happened the way Arendt describes them here is secondary. Speculation may satisfy some kind of biographical voyeurism. The following is not intended as a detailed commentary on such private statements. What is more important is that this letter documents something that is easily overlooked: the love affair that took place between Hannah Arendt and Martin Heidegger in the 1920s is, in essence, interchangeable and completely banal. That the eroticism of a pedagogical relationship can turn into a romantic love relationship is a well-known and by no means incidental trope of European literature. One need only recall Professor

7 Arendt, quoted in *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love* (Bloomington: Indian University Press, 2017), 201.

82 Serebryakov and the beautiful Yelena in *Uncle Vanya*. Arendt's mocking detachment might also signify an awareness of the stereotypical pattern of their relationship. However, what is not banal, but important for the development of both thinkers, Arendt and Heidegger, is the intellectual exchange and mutual inspiration that went far beyond the end of the love relationship. It is in this spirit that Arendt writes to Heidegger, on 9 February 1950 from Wiesbaden, about their reunion:

This evening and this morning is the confirmation of an entire life. A confirmation that, when it comes down to it, was never expected. When the waiter spoke your name (I had not actually expected you, had not received your letter, after all), it was as if time suddenly stood still. Then all at once I became aware of something that I would not have confessed before, neither to myself nor to you nor to anyone—how after Friedrich had given me the address, the force of the impulse had mercifully saved me from committing the only really inexcusable act of infidelity and of forfeiting my life. But one thing you should know (as we have had relatively little to do with each other, after all, and that not as openly as we might have), if I had done it, then it would have been out of pride, that is, sheer crazy stupidity. Not for reasons.⁸

→ p. 103

Arendt's use of the expression "inexcusable act of infidelity" shows that the moral question concerning the retrospective evaluation of the extramarital affair is of no interest to her. For her, the meeting is rather a "confirmation," because she cannot and does not want to disavow Heidegger's lasting intellectual influence. Even though Heidegger supported the Nazi regime that forced her into exile, the exploration of his philosophy is an indispensable aspect of Arendt's life and identity; and as she is both able and willing to endure this contradiction, she sees the reunion as a "confirmation of an entire life." This sovereignty is also evident in Arendt's letter to Elfride Heidegger from 10 February 1950. In it, she writes that Elfride did not expect an apology for the past relationship and that Arendt, in any case,

8 Arendt and Heidegger, "Letter 48, from 9 February 1950," in *Letters*, 59–60.

would not be able to offer one. What stood between them was not the affair but Elfride's anti-Semitism, which made an open "conversation almost impossible."⁹ Arendt points out that there can be no fruitful discussion if the interlocutors' respective statements are always reduced to the expression of group affiliation ("Jewish, German, Chinese"), which she encapsulates in a concise formula: "The *argumentum ad hominem* ends all communication, because it includes something outside the freedom of the individual."¹⁰ The correspondence between Arendt and Martin Heidegger testifies to the fact that Arendt did not feel this restriction when communicating with him; at least not to the same extent as with Elfride. This is also supported by a note in Hannah Arendt's estate, kept together with a copy of the quoted letter to Heidegger from 28 October 1960, describing the omission of the dedication as follows:

83

→ p. 105

→ p. 105–6

Re The Human Condition:

The dedication of this book is omitted.

How could I dedicate it to you,

Trusted one,

Whom I was faithful

And not faithful to

And both with love.¹¹

In the tension between fidelity and infidelity, Arendt expresses the multi-layered ambivalence of her relation to Heidegger. In her view, this ambivalence is obviously not primarily rooted in their personal relationship—Heidegger is described as a "trusted one"—and even the infidelity emerges from a fundamentally affectionate attitude. The failed love affair from her student days is therefore not the main reason behind the omission of the dedication.

9 Ibid., "Letter 49, from 10 February 1950," in *Letters*, 61–62.

10 Ibid., 62.

11 Arendt and Heidegger, "Letter 89, from 28 October 1960," in *Letters*, 319.

The reunion with Hannah Arendt and the friendship that developed over the following two decades were not only of personal importance to Heidegger. He also found the written exchange with Arendt inspiring and appreciated her judgment in philosophical questions as well as in practical matters. At the same time it is striking that the correspondence is primarily shaped by themes from his work. Heidegger seems to take only marginal note of Arendt's important historical and theoretical works published during this period. Against this background, it is reasonable to assume that Arendt had refused to dedicate *The Human Condition* because she was vexed by the lack of interest and appreciation for her work. This is indicated in a letter to Karl Jaspers, written one year after the letter to Heidegger about the omitted dedication:

I know that he finds it intolerable that my name appears in public, that I write books, etc. All my life I've pulled the wool over his eyes, so to speak, always acted as if none of that existed and as if I couldn't count to three, unless it was in the interpretation of his own works. Then he was always very pleased when it turned out that I could count to three and sometimes even to four. Then I suddenly felt this deception was becoming too boring, and so I got a rap on the nose. I was very angry for a moment, but I'm not any longer. I feel instead that I somehow deserved what I got—that is, both for having deceived him and for suddenly having put an end to it.¹²

It is indeed not documented whether Heidegger ever seriously engaged with the writings that made Arendt famous. Characteristic for his attitude is the way he thanks Arendt for sending him a copy of *The Origins of Totalitarianism*: “We thank you for your book, which, with my poor English skills, I won't be able to read. Elfride will be very interested in it.”¹³ Since Arendt was aware of Elfride Heidegger's anti-Semitic resentment, Heidegger's remark

12 Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Correspondence, 1926–1969*, eds. Lotte Kohler and Hans Saner, trans. Robert and Rita Kimber (New York: Harcourt, 1992), 457.

13 Arendt and Heidegger, “Letter 74, from 14 July 1951,” in *Letters*, 105.

that his wife would be interested in the book would have been scant consolation for the philosopher's lack of interest. A statement from Heidegger on Arendt's analysis of the emergence of totalitarian systems of government would have not only been an important personal recognition of Arendt's work, but also in the public interest. Heidegger never publicly expressed himself in any detail about his participation in National Socialist university politics and his later distancing from Nazi ideology.

Elsewhere in the exchange of letters, it becomes clear what Arendt means by “deceiving him,” which she uses in her letter to Jaspers to describe the fact that she belittled her own works in front of Heidegger. For example, thanking Heidegger for sending her “The Question Concerning Technology,” she writes: “I am very glad I will receive the technology lecture. I will, I think, use it for a presentation at the [Annual Conference of the American] Political Science Association in September.”¹⁴ She does not say at this point what she will talk about during her congress lecture. Moreover, she describes her own lecture, with much understatement, as a “presentation.” And lastly, she gives Heidegger the impression that she is intellectually dependent on him for her work on a small text.

Reading the older letters from the 1920s, written during Heidegger and Arendt's love affair, of which only a few have survived, it becomes clear that Arendt's symbolic submission to Heidegger—which from today's perspective has something obsessive about it—corresponds to the gender stereotypes of the time. On 10 February 1925, for instance, in the oldest surviving letter, Heidegger writes to Arendt that only men could endure the “terrible solitude of academic research.”¹⁵ Heidegger makes an explicit distinction here between the academic work that women and the academic work that men are capable of. During their studies, women always had to preserve their “womanly essence.”¹⁶ This essence, he writes eleven days later, was “unending womanly giving.”¹⁷ In the following, he contrasts this womanly essence with the essence of men: “May masculine inquiry learn what respect is from simple devotion; may one-sided activity learn breadth from the original unity of

14 Arendt and Heidegger, “Letter 86, from 8 May 1954,” in *Letters*, 122.

15 Arendt and Heidegger, “Letter 1, from 10 February 1925,” in *Letters*, 3.

16 *Ibid.*, 4.

17 Arendt and Heidegger, “Letter 2, from 21 February 1925,” in *Letters*, 5.

womanly Being.”¹⁸ This idea is not only heteronormative, but also implies an image of women that was already problematic in the 1920s. Learning and knowledge progress are situated in a man’s confrontation with the essence of woman. The reverse thought process, in which a woman could learn something from the “essence of man” through an experience of difference, is not taken into account at all. Admittedly, these letters were written thirty-five years before Arendt refused to dedicate *The Human Condition*, yet in personal relationships the circumstances under which two people meet may continue to resonate for a long time. In this sense, Arendt’s withholding of the dedication can be seen as an emancipatory act, through which she takes leave of “unending womanly giving.” But perhaps it is also a leave-taking in another sense. By foregoing the dedication, Arendt departs from the role of disciple within an asymmetric power relation, which can be traced throughout her correspondence with Heidegger. Derrida very astutely described how difficult such a separation is:

Now, the disciple’s consciousness, when he starts, I would not say to dispute, but to engage in dialogue with the master or, better, to articulate the interminable and silent dialogue which made him into a disciple—the disciple’s consciousness is an unhappy consciousness. Starting to enter into dialogue in the world, that is, starting to answer back, he always feels “caught in the act,” like the “infant” who, by definition and as his name indicates, cannot speak and above all must not answer back. [...] He feels himself indefinitely challenged, or rejected or accused; as a disciple, he is challenged by the master who speaks within him and before him, to reproach him for making this challenge and to reject it in advance, having elaborated it before him; and having interiorized the master, he is also challenged by the disciple that he himself is. This interminable unhappiness of the disciple perhaps stems from the fact that he does not yet know—or is still concealing from himself—that the master, like real life, may always be absent.¹⁹

By withholding the dedication, Hannah Arendt also suspends the disciple’s unhappy consciousness. She has found her own voice, recognizing that Heidegger may have influenced the genesis of her thought, but, despite the continued correspondence, ultimately remained absent in the elaboration of her own theories.

Guilt and Reconciliation

The missing dedication in *The Human Condition* is thus an expression of the author’s intellectual independence. But there is a more important reason why Arendt was unable to preface the book with a dedication to Heidegger. It is a political question, involving her relationship with him. In his last surviving letter to Arendt before Hitler seized power, Heidegger still denounced the assertion that he was an anti-Semite as “slanders.”²⁰ It was during this time that their contact broke off. Only a little later, Heidegger made himself guilty through his positions and activities within the higher education system of Nazi Germany, as well as his attempts to intellectually appropriate Nazi ideology, philosophically legitimizing it in an idiosyncratic manner. This guilt weighs more heavily than his anti-Semitic resentment, the extent of which is still being debated by Heidegger’s biographers today. It is the public partisanship and the political acts that speak for themselves, and which Arendt could not have overlooked. Yet, she probably didn’t even know for how long racist stereotypes persisted in Heidegger’s thinking. → p. 101

In 1946, Heidegger wrote about the failed Nazi state in one of his black notebooks:

Is not the failure to acknowledge this destiny (the destiny of the German people), and repressing our will for the world, a “fault,” and an even more essential “collective guilt” whose enormity cannot be measured against the horror of the “gas chambers,” a guilt more terrible than all the officially censurable “crimes,” for which no one will apologise in future? It can already be perceived that the German people and German territory are a

single concentration camp such as “the world” has never “seen” and never wants to see, a not wanting much more willed and consensual than our *absence of will* in the face of the *feralisation* of national socialism.”²¹

It is disturbing to read how Heidegger relativizes the Holocaust in this passage. The pseudo-philosophical interpretation of National Socialism as a “will for the world” and “destiny,” as well as the implicit assertion the Allied occupation was worse than the crimes committed in the Third Reich, precludes a serious analysis of the industrial mass murder in the concentration camps. Even if he may not have been aware of this, such relativizing comparisons are nothing more than a blatantly obvious expression of anti-Semitism.

When it came to judging Heidegger’s guilt under National Socialism, Arendt was exceptionally lenient. In a radio lecture, given on the occasion of Heidegger’s eightieth birthday, which she sent him in a letter, she compares his political errors and his poor political judgment with Plato’s failed trips to Syracuse. Almost all great thinkers—with the exception of Kant, the enlightener—had a “**tendency to the tyrannical.**” And for her as a political theorist, delivering a *laudatio* in Heidegger’s honour, this posed a particular problem: “**We who want to honour thinkers, even if our residence is in the middle of the world, can hardly help but find it striking and perhaps even irritating that when they got involved in human affairs, both Plato and Heidegger resorted to tyrants and führers.**”²² In the end, however, Arendt judges this to be secondary compared with Heidegger’s philosophical merits.

21 Heidegger, *Anmerkungen I–V. Schwarze Hefte 1942–1948* (Frankfurt: Klostermann, 2015), 100. Translated by Giles Watson in Donatella Di Cesare, “Heidegger—Jews Self-destructed: New Black Notebooks reveal philosopher’s shocking take on Shoah,” corriere.it/english/15_febbraio_09/heidegger-jews-self-destructed-47cd3930-b03b-11e4-8615-d0fd07eabd28.shtml. For an interpretation of the so-called “Black Notebooks” and the light they shed on Heidegger’s anti-Semitism, see David Espinet, Günter Figal, Tobias Keiling, and Nikola Mirković, eds., *Heideggers Schwarze Hefte im Kontext, Geschichte, Politik, Ideologie* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2018).

22 Arendt and Heidegger, “Letter 116, from 26 September 1969,” in *Letters*, 161–2.

With great thinkers it was a matter of indifference where the storms of their centuries may blow them. For the storm that runs through Heidegger’s thought—like the one that after millennia, still blows toward us out of Plato’s work—does not come from the century. It comes from the ancient, and what it leaves behind is something consummate that, like anything consummate, reverts to the ancient.²³

One should not misconstrue Arendt’s lenient portrayal as a sign that she had “forgiven” Heidegger’s political error. In this case, Arendt is suspicious of forgiveness, as evidenced by an entry in her *Denktagebuch* (“thought diary”) from 1950. It was an “illusory process, in which one party acts in a superior fashion, while the other demands something people can neither give nor receive from each other.”²⁴ Against this background, Arendt is unable to exculpate Heidegger for his political activities in the 1930s. At the same time, she refrains from any form of revenge, like a public dissociation or a getting even. Instead, what she demonstrates in exemplary fashion in her letters and texts from the 1950s onwards, as in this *laudatio*, is a sovereign and at the same time solidary treatment of a philosopher who incurred guilt of which he could not rid himself—and which no one else could remove either. At the basis of this treatment lies the act of “reconciliation.” She describes this act as a way of “accepting” what has happened. This requires a not inconsiderable effort: “The one who seeks reconciliation simply and voluntarily loads the burden, which the other carries anyway, onto his own shoulders.”²⁵ The other’s guilt is thereby not removed, but remains. This distinguishes reconciliation from the Christian understanding of the forgiveness of sins. In a secular society, according to Arendt, it is possible to share a world, not through forgiveness or revenge, but only through reconciliation.²⁶

26 Heidegger greatly appreciated Arendt’s reflections on the difference between reconciliation, revenge, and forgiveness. On 16 May 1950, he wrote: “**You are right about reconciliation and revenge. I have been thinking about that a great deal.**” Arendt and Heidegger, “Letter 64, from 16 May 1950,” in *Letters*, 88. Arendt would later re-accentuate her reflections on reconciliation, pardon, and forgiveness, in Arendt, *The Human Condition*, § 33.

23 *Ibid.*, 162.

24 Arendt, *Denktagebuch. Erster Band 1950–1973* (München/Zürich: Piper, 2002), 3 (trans. mine).

25 *Ibid.*, 4.

90 Had Arendt prefaced *The Human Condition* with a dedication to Martin Heidegger, it would have been nothing less than an exculpatory act. Despite his influence on her thinking, she could not have dedicated a book to him that emphasizes the importance of public action and speech. It is, in other words, a question of symbolic communication, which, in this case, requires special restraint. Hitler's seizure of power and the crimes of the Nazi state did not only lead to the interruption of their personal relationship and correspondence, but also brought something "between" Arendt and Heidegger that cannot be ignored. He got involved in the world of politics, whose powers forced her into exile. The withholding of the dedication is primarily based on Arendt's consciousness of this separating "between." The fact that she communicates this to Heidegger is a sign of the "reconciliation" that occurred.

A Shared World

In her claim that she would have dedicated *The Human Condition* to Heidegger if "things had ever worked out properly between us—and I mean *between*, that is, neither you nor me," this "between" primarily refers to the space of political action. This space is determined first and foremost by the interests of people who act and speak publicly. But when people pursue their interests, their individual identities also come to the fore. Arendt calls this a "second in-between." It "is not tangible, since there are no tangible objects into which it could solidify; the process of acting and speaking can leave behind no such results and end products. But for all its intangibility, this in-between is no less real than the world of things we visibly have in common. We call this reality the 'web' of human relationships, indicating by the metaphor its somewhat intangible quality."²⁷ What Arendt here refers to as a "web of relationships," Heidegger calls "world." When reflecting on the world, he is also not primarily concerned with the metaphysical idea of the totality of all that exists.²⁸ The worldliness of *Dasein* is precisely constituted through the fact that other people are always already there. *Mitsein* (being-with) is part of the meaning of human existence.²⁹

27 Ibid., 183.

28 Martin Heidegger, *Being and Time*, 102.

29 Ibid., 153–69.

91 However, the people's interests may diverge to such an extent that a compromise cannot be reached. This is the case when a totalitarian system of government is established. Under such circumstances, the connecting space in-between becomes an insurmountable obstacle and the shared world is split in two. It seems reasonable to interpret Arendt's experience of exile in this way. The correspondence that arose after her reunion with Heidegger moves in the opposite direction. In the letters, a mediation between separate experiences and life journeys takes place, mixed not only with old memories, but also, after some time, with new things. Thus, in the 1950s and 1960s, Arendt and Heidegger engaged in an intensive exchange of ideas on literature, painting, and music (on, amongst others, Bach, Beethoven, Orff, Braque, Klee, Matisse, Hermann Broch, Matthias Claudius, Lowell Gray, Friedrich Hölderlin, Franz Kafka, Osip Mandelstam, and Georg Trakl). This, too, is an aspect of what it means to share a world.³⁰

For a human being, intellectual exchange can be of existential importance. In a letter to Heidegger from 20 March 1970, Arendt writes about the death of her husband, the most important interlocutor in her life:

Between two people, sometimes, how rarely, a world grows. It is then one's homeland; in any case, it was the only homeland we were willing to recognize. This tiny microworld where we can always escape from the world, and which disintegrates when the other has gone away. I go now and am quite calm and think: *away*.³¹

→p.111

Such a private cosmos may not only emerge in a love relationship but also in a friendship. Private life is a protected space, yet it cannot exist completely independently of the rest of the world. The "microworld" is embedded in a complex structure of interpersonal, social, and political relations. To share a world means, not least, to care about this structure—without which there is no possibility of private retreat. Political circumstances, then as now, can prevent people from talking

30 What Arendt calls the "permanence of the world" consists, not least, of works of art. Cf. Arendt, *The Human Condition*, 167–74.

31 Arendt and Heidegger, "Letter 127, from 17 November 1970," in *Letters*, 173.

92 to each other. But they can also facilitate it. The conversation that subsequently ensues can certainly lead to tangible things. It is sometimes even documented in letters that exemplify what it means to share a world.

NIKOLA MIRKOVIC has been working as a postdoctoral research fellow at the University of Koblenz-Landau since 2016. In Landau, he conducts courses in philosophy and oversees international relations and the coordination of interdisciplinary research projects. He studied Philosophy, Psychology, and Slavic Studies at the University of Basel, RSUH Moscow, and the University of Freiburg. He was granted a scholarship by the German Academic Scholarship Foundation for both his undergraduate and his graduate studies. In 2008, he completed his M.A. with a thesis on the "Concept of Translation." He spent the academic year 2010/11 as a visiting doctoral scholar at Boston College. In 2014, he defended his Ph.D. thesis on the "Original Attunement of Beauty," where he analyzes Heidegger's concept of the work of art and its *Wirkungsgeschichte*. From 2013 to 2016 he was employed as a research fellow and editor of the *Heidegger-Lexikon* at the University of Freiburg while also teaching in the Philosophy Department as an adjunct lecturer. In 2017, Mirković accepted a guest lecturer invitation at the UFSC in Florianópolis, Brazil. His research focuses on topics in the fields of aesthetics, art theory, hermeneutics, music theory, phenomenology, and social philosophy. He is particularly interested in the interrelation of philosophy and the idea of progress.

Hannah Arendt and Martin Heidegger *Letters from 1925 to 1975* Selected Transcriptions

The following letter transcriptions were published in: Hannah Arendt and Martin Heidegger, *Letters 1925–1975*. Edited by Ursula Ludz, translated by Andrew Shields. New York: Harcourt, 2004. The selection was reproduced with the kind permission of the translator.
© A. Shields