

## Rhetorik und Politik

Zu einer unausgetragenen Kontroverse zwischen  
Hannah Arendt und Martin Heidegger

Andreas GROSSMANN (Hamburg)

*Otto Pöggeler zum 80. Geburtstag*

Es gibt philosophisch mehr oder weniger produktive Debatten. Zu Letzteren zählt zweifellos die durch verschiedene Publikationen, zuletzt durch die von der Enkelin des Philosophen besorgte Edition der Briefe Heideggers an seine Frau Elfride angeheizte Diskussion um die zahlreichen Liaisons des Philosophen mit Schülerinnen, zu denen bekanntlich auch Hannah Arendt zählte. Derlei Geschichten können, wie gesagt, philosophisch nicht weiter interessieren. Sie bieten allenfalls Material für Gerede und Geschwätz, von dem der Verfasser von *Sein und Zeit* zu Recht gemeint hat, es sei bodenlos, da nicht an der Sache orientiert.<sup>1</sup> In der Tat: Produktive philosophische Auseinandersetzungen zeichnen sich durch Orientierung an der Sache aus. Die hier vorgestellten Überlegungen zielen denn auch dezidiert auf das denkerische Verhältnis zwischen Arendt und Heidegger, und das in der Hinsicht auf ein (bislang weitgehend vernachlässigtes) Sachproblem, das durchaus ins Zentrum des Verhältnisses zwischen Heidegger und seiner einstigen Schülerin führt, sich zugleich aber auch mit Leitmotiven des Denkens beider berührt bzw. kreuzt. Es geht um das Problem der Beziehung von Rhetorik und Politik.

Im Folgenden möchte ich zunächst einen Blick auf einige Anstöße werfen, die Arendt Heideggers früher Aneignung der Ethik und Rhetorik des Aristoteles verdankt (I), bevor ich in einem zweiten Teil die Präsenz jüdisch-christlicher Motive in Arendts Denken erörtern werde (II). Um Letztere hat die Diskussion der letzten Jahre weitgehend – und merkwürdigerweise – einen Bogen gemacht, so als fürchte die Philosophie im Umgang mit theologischen Motiven und Denkfiguren um ihre Dignität und Integrität. Sie verdienen aber gerade auch im Seitenblick auf Heidegger Beachtung, der sich in seiner Frühzeit als einen „christlichen *Theologen*“ bezeichnen konnte,<sup>2</sup> sich von diesem Erbe im Laufe der Jahre indes mehr und mehr distanzieren und die Spuren seiner „theologischen“ Anfänge geradezu zu verwischen

---

<sup>1</sup> Vgl. Heidegger (1986), §35, 169. Vgl. meine Besprechung der Edition der Briefe Heideggers an seine Frau in Großmann (2006a).

<sup>2</sup> Diese Selbstcharakterisierung findet sich in einem Brief an Karl Löwith vom August 1921. Siehe Papenfuss/Pöggeler (1990), 29; vgl. dazu Kisiel (1988).

gesucht hat.<sup>3</sup> Auch diese Motive sind, wie sich zeigen wird, elementarer Bestandteil der zur Debatte stehenden, zwischen Arendt und Heidegger jedoch unausgetragen gebliebenen Kontroverse um das Verhältnis von Rhetorik und Politik. Eine Kontroverse, die vor dem Hintergrund der Tradition Beachtung verdient, deren Sachgehalt jedoch auch für gegenwärtige Debatten im Felde der praktischen und politischen Philosophie aufschlussreich zu sein verspricht.

### I. Aristotelische Anstöße

„Niemand liest oder hat je gelesen wie Du“, schreibt Hannah Arendt unter dem 18. Juni 1972 an Martin Heidegger, nachdem sie von ihm sein Buch über Schellings Freiheitsschrift erhalten hatte.<sup>4</sup> Hannah Arendt hat die innovative Kraft von Heideggers philosophischen Lektüren geschätzt und sehr wohl gewusst, was sie diesen Lektüren bei aller Eigenwilligkeit und bisweilen auch Gewaltsamkeit verdankt. Im selben Brief nämlich verbindet sie die Anerkennung von Heideggers Weise, die Texte der philosophischen Tradition auf die in ihnen zur Sprache kommende denkerische Grunderfahrung hin zu destruieren und derart in neuem Licht sehen zu lassen, mit einem Blick zurück auf die Studienzeit bei Heidegger: „Das Schelling-Buch: Ich habe es nun zusammen mit der Freiheits-Schrift zweimal durchgearbeitet. Und bin mir dabei vorgekommen wie vor bald fünfzig Jahren, als ich bei Dir das Lesen lernte.“<sup>5</sup> „Vor bald fünfzig Jahren“ – Hannah Arendt war zum Wintersemester 1924/25 nach Marburg gekommen und dort drei Semester geblieben, ehe sie 1926 ihrer Affäre mit ihrem philosophischen Lehrmeister ein Ende setzte, um ihr Studium an der Universität Heidelberg bei Karl Jaspers fortzusetzen und abzuschließen. Die nach ihrem eigenen Bekunden für ihr Denken alles entscheidenden Anstöße freilich verdankt sie eben den Anfängen bei Martin Heidegger in Marburg.<sup>6</sup> Und es ist insbesondere die erste Vorlesung, die sie in Marburg von Heidegger gehört hat, die Arendt nachhaltig prägen sollte und nicht von ungefähr an mehreren Stellen auch ihres Briefwechsels mit Heidegger Erwähnung findet. Es handelt sich um Heideggers Vorlesung über den platonischen Dialog *Sophistes*, in der Heidegger freilich über weite Strecken zunächst seine seinerzeit bahnbrechenden (und in der Tat bis heute faszinierenden) Perspektiven auf die praktische Philosophie des Aristoteles resümiert, die er in einem intensiven Aristoteles-Studium seit Anfang der 20er Jahre entworfen und 1924 erstmals in der großen Vorlesung

<sup>3</sup> Diesen Spuren sowie anderen Facetten des vielschichtigen Verhältnisses zwischen Arendt und Heidegger bin ich in meinen *Heidegger-Lektüren* nachgegangen; vgl. Großmann (2005). Aus der neueren Literatur zu Arendt und Heidegger sei außerdem insbesondere auf die Arbeiten von Taminaux, Villa und Vollrath verwiesen. Siehe Taminaux (1992); Villa (1996) und Vollrath (1988), (2000). Zu einigen Aspekten der jüngeren Debatte vgl. auch die Literaturreisays des Vf. (Großmann (1997) und (2006b)).

<sup>4</sup> Arendt/Heidegger (1998), 235. Vgl. dazu Scheulen/Szankay (1999).

<sup>5</sup> Arendt/Heidegger (1998), 235.

<sup>6</sup> Joachim Fest gegenüber hat Hannah Arendt in Begegnungen nach dem Zweiten Weltkrieg unumwunden bekannt: „Heidegger hat mich in jedem Sinne zum Leben erweckt“, und: „wie und was ich bin, geht auf Heidegger zurück; ihm verdanke ich alles!“ Vgl. Fest (2004), 188 und 189.

über *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* seinen Marburger Studenten vorgestellt hatte. So sind es zuallererst aristotelische Anstöße, die Hannah Arendt von Heidegger erhält und die in ihrem Denken, vorzüglich in *Vita activa*, bleibenden Niederschlag finden sollten. In jenem Werk, das, anders als manch andere Arbeiten Arendts, keine Widmung trägt, das Arendt aber, wie die vorliegende Edition des Briefwechsels mit Heidegger verrät, ihrem einstigen Lehrer gewidmet hätte, „wäre es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen.“<sup>7</sup> Doch hat Hannah Arendt es nicht versäumt, an anderer, nicht für die Öffentlichkeit bestimmter Stelle, diese Widmung, privatim gleichsam, nachzutragen. Auf einem Zettel, der sich in ihrem Nachlass gefunden hat, hat sie notiert: „Re Vita activa:/Die Widmung dieses Buches ist ausgespart./Wie sollte ich es Dir widmen,/dem Vertrauten,/dem ich die Treue gehalten/und nicht gehalten habe,/ Und beides in Liebe.“<sup>8</sup>

Wir haben es, ganz offensichtlich, mit einem höchst ambivalenten persönlichen und nicht minder zwiespältigen denkerischen Verhältnis zu tun, einer Beziehung, die von Treue und Untreue gleichermaßen sich bestimmt weiß. Worin hat Arendt demnach Heidegger die Treue gehalten, und wo hat sie ihm widersprochen? An dieser Stelle lohnt ein Blick auf Heideggers Aristoteles-Lektüre in den genannten Vorlesungen. Denn hier treffen wir auf die für die Denk-Verhältnisse zwischen Arendt und Heidegger offenkundig maßgeblichen Referenztexte. Ich möchte im Folgenden wenigstens einige signifikante Perspektiven dieser für Arendt wegweisenden Heideggerschen Lektüren vergegenwärtigen, ehe ich mich wiederum Arendts Texten zuwenden werde, um der Frage nachzugehen, inwiefern sich in diesen ein Verhältnis der Treue und Untreue zu Heidegger bekundet.

Es gehört zu den grundlegenden Einsichten Heideggers, dass die philosophische Tradition von ihren Verkrustungen und schulmäßigen Verengungen befreit werden muss, um für die Gegenwart überhaupt wieder zur Sprache zu kommen. Die Tradition muss destruiert – oder mit Derrida gesprochen: de-konstruiert – werden: die verschiedenen Überlieferungsschichten der Texte sind, im wörtlichen Sinne, abzutragen, um erneut auf die Grunderfahrungen und Grundfragen zu stoßen, auf die die Texte antworten. Insofern geht es Heidegger im Vollzug der Destruktion der Tradition keineswegs darum, diese blindlings über Bord zu werfen. Sie zielt vielmehr darauf, die Tradition bewusst anzueignen, ihre denkerischen Potentiale (oder auch ihre Aporien) freizulegen und überhaupt wieder sehen zu lernen. Wenn Hannah Arendt dankend anerkennt, in Heideggers Vorlesungen und Seminaren das Lesen gelernt zu haben, artikuliert sie einen Eindruck, den man durchaus auch als nachgeborener Leser jener Vorlesungen nachvollziehen kann: Hier wird gegen alles Konventionell-Verstaubte produktiv mit den Texten gearbeitet, wird vor allem gezielt und erfrischend entgegen überkommener philosophischer Begrifflichkeit eine eigene Sprache gepflegt, die darauf aus ist, das Dasein in seiner Alltäglichkeit zu erfassen. Nicht um abstrakte philosophische Theorien, sondern die Erhellung des menschlichen Daseins in seiner Konkretion und Alltäglichkeit geht es Heidegger. Das war – nicht nur für Hannah Arendt – eine unerhörte und einschneidende Er-

<sup>7</sup> Arendt/Heidegger (1998), 149 (Brief vom 28. 10. 1960).

<sup>8</sup> Ebd., 319.

fahrung. Und eben weil Heidegger an der Erhellung des konkreten Daseins interessiert ist, interessiert er sich auch für den „Phänomenologen“ Aristoteles, der in seiner praktischen Philosophie gerade für die konkreten Verhaltungen des menschlichen Lebens den Blick schärft, für „das *konkrete Dasein*, bestimmt als Miteinandersein“, wie Heidegger sagt. (GA 18, 73)<sup>9</sup>

Menschliches Sein ist Miteinandersein, und zwar Sein-in-der-Polis. (GA 18, 67) Der Mensch ist nach Aristoteles *zoon politikón*, politisches bzw. auf das Leben in der Polis hin orientiertes Lebewesen. Zugleich aber ist der Mensch vor anderen Lebewesen und deren „Gemeinschaften“ dadurch ausgezeichnet, dass er nicht nur Laute von sich zu geben vermag, sondern über *Sprache* verfügt, mit der er gut und böse, gerecht und ungerecht zu unterscheiden vermag. Er ist als *zoon politikón* zugleich und nach Heidegger „gleichursprünglich“ (GA 18, 64) *zoon lógon échon*: ein Seiendes, das spricht, oder wie Heidegger die aristotelische Definition auch übersetzen kann: „ein Lebendes, das Zeitung liest“. (GA 18, 108) Das aber soll besagen: Der Mensch ist dasjenige *Zoon*, dasjenige Lebewesen, „*das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat.*“ (ebd.) Menschliches Miteinandersein in der Polis ist elementar *Miteinandersprechendsein* „in der Weise der Mitteilung, Widerlegung, Auseinandersetzung.“ (GA 18, 47) Die Polis als die dem Menschen eigentümliche politische Lebensform ist nicht einfach da, sondern erwächst daraus, dass Menschen eine reale Kommunikationsgemeinschaft bilden, dass sie sich aussprechen und mit anderen sprechen. „Sprechen“, erläutert Heidegger, „ist nicht primär und zunächst ein Vorgang, zu dem nachher andere Menschen dazukommen, so daß es dann erst ein Sprechen mit anderen würde, sondern das Sprechen ist in ihm selbst als solches Sichaussprechen, Miteinandersprechen mit anderen Sprechenden und deshalb das seinsmäßige Fundament der *koinonía*.“ (GA 18, 50, vgl. 56)

Heidegger rekurriert auf die einschlägige Passage der *Politik* des Aristoteles (I 2, 1252 b 26–1253 a 15), vor allem aber auf die *Nikomachische Ethik* und *Rhetorik*, um diese Zusammenhänge zu entfalten, die freilich auch schon auf Bestimmungen der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* verweisen (ohne dass dort indes der Bezug auf die praktische Philosophie des Aristoteles in dem Maße ausdrücklich würde, wie ihn die frühen Vorlesungen erkennen lassen). Sprache kommt nämlich nicht nur die Funktion zu, die mit anderen geteilte Welt aufzuzeigen, offenbar zu machen, die Welt in ihrem Verweisungscharakter, wie Heidegger sagt, „ausdrücklich abzuheben und ins Da zu bringen.“ (GA 18,60) Da der Mensch immer schon in der Alltäglichkeit „durchschnittlichen, konkreten Miteinanderseins“ ist (GA 18,64), wird Sprache von dem beherrscht, was „man“ sagt, ist Sprache „*der eigentliche Träger dieses Man.*“ (ebd.) So gibt es im Sprechen eben immer auch schon die Möglichkeit, „in der Mode, im Geschwätz aufzugehen und sich von da leiten zu lassen“ und derart an seine jeweilige Welt zu „verfallen.“ (GA 18,108) Dass dies sich so verhält, dafür öffnet, Heidegger zufolge, Aristoteles die Augen (GA 18,64), dessen ganze Anstrengung darauf gerichtet gewesen sei, aus dem Gespräch und Gerede den Logos als sachgemäßen Logos, als „Sprechen über die Sache, was sie ist“, erneut zu gewinnen und „mit den Möglichkeiten des Sprechens“ ernst zu machen

<sup>9</sup> Die Sigle „GA“ verweist auf die Martin Heidegger Gesamtausgabe. Siehe Heidegger (2002), GA 18.

(GA 18,109): in der Logik als Lehre vom Logos, von der Sprache, und in der Rhetorik als derjenigen Disziplin, in der das Dasein sich über sich selbst mit anderen verständigt und die daher „die Hermeneutik des Daseins selbst“ genannt zu werden verdiene. (GA 18,110) So ist die aristotelische *Rhetorik* für Heidegger weit mehr und anderes als ein Fachbuch für eine bestimmte, abgrenzbare wissenschaftliche Disziplin, anderes auch als eine bloße „Technik“. Sie ist in seiner Sicht nichts Geringeres als der maßgebliche „Leitfaden“ für die philosophisch angemessene „Auslegung des Daseins des Menschen“, und zwar „hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens“. (GA 18,103;124) Sind doch philosophische Grundbegriffe keine Erfindung und Phantastereien irgendwelcher weltfremder, sonderbarer Gestalten. Philosophische Grundbegriffe haben ihren „Boden“ im Dasein als In-der-Welt-sein (das mithilfe jener Grundbegriffe selbst wiederum in seinen Strukturen und leitenden Tendenzen durchsichtig werden soll). Und insofern das menschliche Dasein, wie gezeigt, elementar Miteinandersein qua Miteinandersprechendsein ist, sind die Weisen des Sprechens genauer in den Blick zu nehmen, in denen sich die Menschen über die Welt aussprechen, die veränderlich ist und sich immer auch anders verhalten kann (*endechómenon állos échein*). Jene Weisen des Sprechens jedoch sind Gegenstand der Rhetorik, die im aristotelischen Verständnis deshalb auch ein Zweig der praktischen Philosophie ist.

Es verdient Beachtung, dass und wie Heidegger auf die von Aristoteles aufgezeigten Phänomene des Sprechens, und zwar relativ ausführlich, eingeht – um willen nämlich einer weiter gehenden Klärung der Seinsverfassung des Menschen als eines Miteinanderseins. (vgl. GA 18,117) Heidegger nimmt Aristoteles' *Rhetorik* in diesem Sinne als einen Text, der in einer grundsätzlichen Hinsicht über die *Alltäglichkeit des Daseins* Aufschluss gibt. (GA 18,136, vgl. 123) Die von Aristoteles diskutierten Redetypen sind – nach dem *Gegenstand* der Rede unterschieden – die beratende Rede in der Volksversammlung, die Gerichts- und die Lobrede. Redeformen, die sich nicht nur an je verschiedene *Hörer* adressieren, sondern dies darüber hinaus in je differenter Weise tun. Verpflichtet auf das Glück der Menschen (I 1, 1360 b 4 ff.) und auf das jeweils Glaubhafte (I 1, 1355 b 11; II 1, 1355 b 25 f.), hat der *Redner* unterschiedliche Überzeugungsmittel (*pisteis*) – Ethos, Pathos und Logos – zu berücksichtigen (I 2, 1356 a 1 ff.), die indes nicht als professionelle oder erwerbbarere Techniken (*technai*) zu betrachten sind. Die Rede in den Angelegenheiten, in denen nicht notwendige, sondern nur zumeist gültige, glaubhafte Aussagen passgenau sind, betrifft alle, die mit sich und anderen zu Rate gehen. Wie Heidegger unterstreicht:

Das Würüber der Rhetorik ist das Miteinander-beratender-Weise-Sprechen, wovon es keine *techné* gibt. Das, was jedem alltäglich und gewöhnlich passiert, ist nicht aufteilbar in ein Handwerk oder einen Beruf. [Die Welt der Praxis und des Sprechens, wird Hannah Arendt sagen, ist nicht das Metier des Herstellens, von Homo faber, A. G.] Jeder kommt in die Lage, mitzusprechen in der Volksversammlung, und jedem passiert es, vor Gericht gezogen zu werden, jeder hat die Gelegenheit, eine Lobrede anzuhören, etwa bei den olympischen Spielen. (GA 18, 136)

Das Grundphänomen der Alltäglichkeit erschließt sich Heidegger vor allem über die Phänomene der *Doxa* und der *Pathe*, der Ansichten und Affekte oder Stimmungen. Der Ort, von dem aus ein Redner spricht, ist bezüglich der menschlichen An-

gelegenheiten kein Ort unbezweifelbarer, wissenschaftlich überprüfbarer Wahrheit [hinsichtlich des stets zerbrechlichen und von Ungewissheit gekennzeichneten Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten gibt es, mit Hannah Arendt geredet, keinen „archimedischen Punkt“ letzter unbezweifelbarer Gewissheit), der Ort, von dem aus ein Redner spricht, hat vielmehr den Charakter des *éndoxon*. Das heißt, der Redner geht von den Ansichten (*dóxai*) der Meisten aus und kehrt auch wieder dorthin zurück (vgl. GA 18, 130), er bewegt sich im Felde veränderlicher, reversibler Meinungen (GA 18, 138), wie er es – aufgrund seines Ethos, seiner Haltung – verstehen muss, die *Pathe*, die Affekte und Leidenschaften für die zur Verhandlung anstehende Sache bei den Hörern zu wecken. (vgl. GA 18, 120–122; 191 ff.)

Heideggers Weise, den Blick seiner Hörer und nachgeborenen Leser auf diese Phänomene zu lenken bzw. zu schärfen, ist, wie gesagt, durchaus bemerkenswert. Bemerkenswert, um nicht zu sagen befremdlich, ist jedoch zugleich, was seine Aristoteles-Lektüre auslöst oder verzerrt. Zu Recht hat man von Heideggers beschränkter Konzeption der Rhetorik gesprochen,<sup>10</sup> die sich auch in späteren, eher spärlichen Bezugnahmen auf die Rhetorik nicht nur für deren Geschichte und Weiterentwicklungen blind zeigt, sondern bereits in ihrer Bezugnahme auf Aristoteles entscheidende Aspekte seiner Ethik und Rhetorik ausblendet. Dazu zählt vor allem und nicht zuletzt die Einschätzung der Polis als der nach Aristoteles unverzichtbaren und einzig dem Menschen als *zoon politikón* und *zoon lógon échon* gemäßen Lebensform durch Heidegger. Heidegger vermag die Polis als Raum der Öffentlichkeit und Ort menschlicher Praxis lediglich als Sphäre des „Man“ als des „eigentlichen Wie der Alltäglichkeit“ (GA 18, 64) einzustufen, der Einsicht zum Trotz, im „ausgezeichneten Miteinandersein“ in der Polis sei der Mensch, zumindest „für den Griechen“, „eigentlich Mensch“. (GA 18, 56) In *Sein und Zeit* wird Heidegger demgemäß sagen, Aristoteles' *Rhetorik* müsse „als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden“.<sup>11</sup> Und er verweist im darauf folgenden Satz auf die „Öffentlichkeit als die Seinsart des Man“ und damit auf jenen Paragraphen seines frühen Hauptwerkes, der die Sphäre der Öffentlichkeit als je schon von Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit stigmatisiert meint ausgeben zu können und zu müssen.<sup>12</sup>

In der Zuordnung des „Eigentlichen“ ist denn auch schon die Aristoteles-Vorlesung von 1924 spannungsvoll. Ist der Mensch „eigentlich“ Mensch als in der Polis Lebender? (GA 18,56) Oder ist die „letzte Grundmöglichkeit, in der Dasein eigentlich ist“, nicht vielmehr die philosophische Lebensform, der *bíos theoretikós*? (GA 18, 44) Eine ähnliche Ambivalenz begegnet in der diesem Kolleg folgenden *Sophistes*-Vorlesung vom Winter 1924/25, die Hannah Arendt als erste Vorlesung Heideggers gehört hat. Heidegger geht dort ausführlich besonders auf das zentrale sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* ein. Er erörtert aber bezeichnenderweise nicht das von Arendt ihrerseits aufgegriffene Thema der aristotelischen Ethik – die Begründung der Eigenständigkeit des dem Handeln zugrunde liegenden Wissens und damit der

<sup>10</sup> Vgl. Pöggeler (2005).

<sup>11</sup> Heidegger (1986), § 29, 138.

<sup>12</sup> Ebd., § 27, 128.

praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie –, sondern akzentuiert die Seinsfrage als die Mitte der *Metaphysik*.<sup>13</sup> So sollte, Heidegger zufolge, die Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* ja auch nur die eigentlich interessierende Frage nach dem „Sinn von Sein“ vorbereiten.

Die letzten Beobachtungen führen mich direkt auf das Feld der Arendtschen Texte. Worin hat sie, um die Eingangsfrage aufzunehmen, Heidegger die Treue gehalten, und wo hat sie ihm widersprochen? Manches ist in den vorherigen Überlegungen bereits angeklungen. Die Heidegger-Schülerin Arendt lernt, so ließe sich knapp formulieren, *mit* Heidegger Aristoteles lesen, und sie lernt zugleich, Aristoteles *gegen* Heidegger zu lesen. Was meint dieser interpretatorische Chiasmus? Zunächst: Heideggers Aristoteles-Lektüren öffnen Arendt den Blick für das Handeln und Sprechen als diejenigen menschlichen Tätigkeiten, die allererst das „Mitsein“ als Mitsein mit Anderen – und damit den Raum des Öffentlichen und des Phänomens der Macht – konstituieren. Das Mitsein mit Anderen, das nach *Sein und Zeit* als „existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins“,<sup>14</sup> d. h. als das In-der-Welt-sein des Daseins strukturell bestimmend zu verstehen ist, freilich aber nur als Begleitumstand des alltäglichen Umgangs mit Dingen, avanciert bei Arendt hingegen im Konzept der *Pluralität* zur Grundbedingung des Politischen schlechthin. Grundbedingung des Handelns und Sprechens als der politischen Tätigkeiten *par excellence* ist, wie Arendt gleich eingangs ihres Hauptwerks *Vita activa* sagt, das ihnen entsprechende „Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. Zwar ist menschliche Bedingtheit in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen, aber die Bedingtheit durch Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis; sie ist nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*.“<sup>15</sup> In dieser Betonung der Pluralität besteht m. E. die entscheidende Differenz zu Heidegger, mit der Arendt ihrerseits an eine Einsicht des aristotelischen Konzepts der Politik erinnert, die immer noch unabge-golten und für eine politische Theorie nach wie vor von Relevanz sein dürfte. Das Politische, so ließe sich diese Einsicht umschreiben, lebt von der Pluralität der Akteure, die sich im „Zwischen“ ihres Handelns und Sprechens über die ihnen gemeinsame Welt (das „Gute“, in aristotelischer Terminologie) verständigen, ohne dabei ihrer Individualität (dessen, „wer“ sie sind, mit Arendt zu reden) verlustig zu gehen und eines philosophischen Wissens von außen (in Gestalt etwa eines Philosophenkönigs à la Platon) zu bedürfen.<sup>16</sup> In negativer Hinsicht lehrreich sind insofern so

<sup>13</sup> Heidegger (1992), GA 19, 21 ff. und 132 ff.

<sup>14</sup> Heidegger (1986), § 26, 125, 123.

<sup>15</sup> Arendt (1996b), 14 f. Im folgenden Text ausgewiesen unter der Sigle „VA“.

<sup>16</sup> Im Widerspruch zu fragwürdigen Rationalitätsansprüchen (von Seiten etwa der Diskursethik) und im Verweis auf Aristoteles macht Rüdiger Bubner die irreduzible Verwiesenheit der Politik an die Pluralität der Akteure geltend: „Wir sind und bleiben im politischen Raum Viele, und eine Politiktheorie, die sich dagegen verginge, hätte ihre philosophische Aufgabe verfehlt. Viele sind wir, weil wir als Handelnde unterschiedlich interessiert bleiben, insofern wir uns unterschiedlichen Situationen gegenübersehen. Deren Kontingenzmomente lassen sich nicht homogenisieren, auch wenn gemeinsame Vernunft uns in allen Situationen lenken mag. Jedenfalls darf die Handlungsbasis sinnvoll nicht destruiert oder geleugnet werden, wo es doch darum geht, Organisationsformen zu finden, die dem Handeln adäquat sind und dessen

manche politischen Einlassungen – vor allem die (Platons *Politeia* bemühende!) Rektoratsrede – Heideggers, der 1933 zu denen zählte, denen, wie Hannah Arendt in ihrem Interview mit Günter Gaus in unausdrücklichem Seitenblick wohl auch auf ihren einstigen Lehrer und nicht ohne Sarkasmus bemerkt hat, zu Hitler „ganz phantastisch interessante und komplizierte“, „hoch über dem gewöhnlichen Niveau schwebende Dinge“ eingefallen sind.<sup>17</sup> Hannah Arendt hat, anders als Heidegger, aus solchen Verirrungen denkwürdige Konsequenzen für eine politische Theorie gezogen, die sich als eine Transformation des Heideggerschen Ansatzes begreifen lassen,<sup>18</sup> und die Heidegger zweifellos entscheidende Anstöße in methodischer wie sachlicher Hinsicht verdankt, diese aber zugleich im Interesse einer „Wiedergewinnung des Politischen“<sup>19</sup> und in kritischer Replik auf Heideggers Daseinsanalytik neu gewichtet.

Bislang bin ich aristotelischen Anstößen nachgegangen, die sich, durch Heidegger vermittelt, bei Arendt finden. Arendt hat man angesichts dessen gelegentlich als bloße Heidegger-Adeptin oder (Neo-)Aristotelikerin beurteilt – und abgestempelt. Dass Ersteres nicht zutrifft und sich in Arendts Schriften vielmehr eine originelle und kritische Aneignung Heideggerscher Denkfiguren vollzieht, sollte deutlich geworden sein. Doch greift auch die zweite und vielleicht noch gängigere Einschätzung Arendts zu kurz. Es sind keinesfalls ausschließlich „aristotelische Diskurse“ zwischen ihr und Heidegger geführt worden.<sup>20</sup> Arendt hat nicht nur in *Vita activa*, sondern auch in späteren Arbeiten wie etwa der Studie *Über die Revolution* und in vielen Essays verschiedenste Phänomene der modernen politischen Geschichte aufgegriffen und reflektiert, Impulse auch von Literaten wie Kafka, Brecht, Hermann Broch und Uwe Johnson erhalten. Weniger beachtet hat man ihre Bezüge zu Texten und Gestalten des Alten und Neuen Testaments. Im folgenden zweiten Teil meiner Überlegungen möchte ich einige wenige jüdisch-christliche Motive im Denken Arendts wenigstens skizzieren, soweit sie in unmittelbarem sachlichem Bezug zu Grundkategorien ihrer politischen Theorie stehen. Ich meine, dass auch diese Bezüge in Arendts Texten, indirekt zumindest, als Antwort auf Heideggers Texte zu verstehen sind, der in seiner Frühzeit Aristoteles mit Paulus, Augustin, dem jungen Luther und Kierkegaard zusammenlesen konnte, die Spuren seines intensiven Studiums vor allem der protestantischen Tradition christlicher Theologie aber mehr und mehr zu verwischen gesucht hat. Hannah Arendt hegt keine Scheu, solche Bezüge offen zu legen. Um so mehr konfrontiert sie uns mit der Frage, in welchem Zusammenhang diese zur Sache ihres Denkens stehen.

---

Vollzug kontextuell auch wirklich genügen. Politisch zusammengeführt werden wir, wenn jedem seine Identität in praktischer Besonderung belassen wird und doch alle Akteure miteinander in institutionelle Formen eintreten, deren Autarkieangebot ihrer Praxis ein Zuhause gibt. Zu Hause ist, wer ohne Selbsttäuschung sich bei sich aufhält, d. h. über den Ort seiner praktischen Taten seine Identität vermittelt. Politik hat in dem Sinne als der wahre Ort unserer Praxis zu gelten.“ (Bubner (1996), 82)

<sup>17</sup> Arendt (1996a), 57. Zu Heideggers Rektoratsrede vgl. Kiesel (2005b).

<sup>18</sup> Theodore Kiesel spricht von einer „Radikalisierung“ Heideggerscher Theoreme, vor allem des „Mitseins“, bei Arendt. Siehe Kiesel (2005a), 154.

<sup>19</sup> Vgl. Bielefeldt (1993).

<sup>20</sup> Vgl. Gutschker (2002).

## II. Jüdisch-christliche Motive

Pluralität, so lautet die zentrale Botschaft Arendts, ist die Grundbedingung des Handelns und Sprechens und mithin des Politischen. Handelnd und sprechend ist der Mensch nie allein. Handelnd und sprechend tritt er immer schon im Plural auf den Plan. Nicht von *dem* Menschen im Singular, sondern *den* Menschen im Plural, den Vielen als den je Differenten, hat nach Arendt deshalb politisches Denken auszugehen, das sich nicht in den Fallstricken der mit Platon anhebenden metaphysischen Tradition verfangen will. Letztere hat, so Arendt, das Politische meist nach dem Modell des Herstellens, technisch also, konzipiert, damit aber auch schon verfehlt. Das Handeln zeichnet es demgegenüber aus, dass es nicht wie die anderen von Arendt diskutierten Grundtypen menschlicher Tätigkeiten, das Arbeiten und das Herstellen, lediglich – wie das Arbeiten – dem biologischen Lebensprozess korrespondiert oder – wie im Falle des Herstellens – einem Zweck-Mittel-Kalkül folgt. Handeln und Sprechen sind gerade deshalb, wie Arendt sagt, „die höchsten und menschlichsten Tätigkeiten der *Vita activa*“ (VA, 163), weil sich in ihnen „das Menschsein selbst offenbart“ (VA, 165): Das Menschsein in seiner irreduziblen *Freiheit* und *Anfänglichkeit*. Handlungsprozesse haben einen Anfang, aber kein voraussetzbares Ende und keinen in letzter Gewissheit zu verfolgenden Zweck. (VA, 130) Handeln heißt: *etwas Neues anfangen*. (VA, 166) Hannah Arendt ist von der Anfänglichkeit des Handelns nachgerade fasziniert. Und es ist präzise dieser Gedanke, der sie immer wieder auf Motive der jüdisch-christlichen Tradition Bezug nehmen lässt. Denn das Wesen des Anfangens ist der Mensch, weil, wie es in *Vita activa* heißt, „mit der Erschaffung des Menschen [...] das Prinzip des Anfangs“ erschien, „das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb.“ (VA, 166) Der Mensch, so könnte man von daher und durchaus im Sinne christlich-theologischer Schöpfungslehre sagen, ist der Gott, dem ewigen Anfänger entsprechende Mensch, der durch Gottes kreatives und ursprüngliches Anfangen seinerseits befähigt wird, immer wieder Anfänger zu sein.<sup>21</sup> „Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quam nullus fuit.“ „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“, kann Arendt deshalb immer wieder auch den Kirchenvater Augustin zitieren. (z. B. VA, 166)

Freilich: Geschaffen ist der Mensch nach dem ersten (priesterschriftlichen) Schöpfungsbericht der Genesis nicht im Singular, sondern „als Mann und Weib“. (Gen 1, 37) Es ist überaus interessant, dass Arendt pointiert, gleich zu Anfang des ersten Kapitels von *Vita activa*, diesen Text zitiert, um einen Zeugen – und eben nicht irgendeinen Zeugen, sondern einen Zeugen des Anfangs der abendländischen Tradition – für ihren Grundbegriff der Pluralität zu benennen: Der Mensch ist der „im Plural erschaffene Mensch“. (VA, 15) Pluralität ist angeboren – und deshalb die andere Seite der Gebürtlichkeit oder *Natalität*. Ein Konzept, das wiederum Heidegger antwortet, der seine Daseinsanalytik ganz auf das Sein zum Tode hin ausgerichtet hatte.

Vor der Publikation ihres philosophischen Hauptwerkes hat Hannah Arendt ent-

<sup>21</sup> Vgl. Jüngel (2003), 11–35.

sprechende Reflexionen ihrem Denktagebuch anvertraut, das uns wertvolle Einblicke gleichsam in ihre Denk-Werkstatt gewährt.<sup>22</sup> Im Dezember 1951 etwa notiert sie:

Die Tyrannei der Vernunft in uns, der Zwang des zwangsläufigen Schlußfolgerns [...]. Das eigentliche Gegen-Prinzip gegen diesen Zwang ist der Anfang. ‚Ut initium esset, homo creatus est:‘ Im Anfang liegt immer die Quelle der Freiheit. Über diesen Anfang hat die Tyrannei der Vernunft keine Gewalt, weil er aus ihrer Logik nie deduzierbar ist und weil sie ihn immer schon voraussetzen muss, um überhaupt das Zwangsläufige zum Funktionieren zu bringen. (DB 1, 157)

Oder wie es in einem in englischer Sprache verfassten Eintrag – in deutscher Übertragung – vom Januar 1953 heißt:

‚Experimental Notebook‘ eines Politikwissenschaftlers: Um eine Politikwissenschaft zu begründen, muß man als erstes alle philosophischen Aussagen über den Menschen aufs neue unter dem Aspekt untersuchen, daß *Menschen* und nicht *der Mensch* die Erde bewohnen. Die Politikwissenschaft verlangt eine Philosophie, für die es Menschen nur im Plural gibt. Ihr Gebiet ist die menschliche Pluralität. Ihre religiöse Quelle ist der zweite Schöpfungsmythos – nicht der von Adam und der Rippe, sondern: Als Mann und Weib schuf Er *sie*. (DB 1, 295)

(Arendt meint tatsächlich den ersten Schöpfungsbericht, nach dem zweiten, jehowistischen Schöpfungsbericht ist von der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams die Rede; Gen 2, 22 f.) *Im Anfang war die Pluralität*. Das ist der nach Arendt grundlegende, dem ersten Schöpfungsbericht der Genesis zu entnehmende Gedanke, der in ihrer Sicht noch immer vor dem Hintergrund der abendländischen philosophischen Tradition zu denken gibt.

Dass Arendt solche Bezüge notiert, heißt indes nicht, dass sie das politische Denken gleichsam auf Theologie zu reduzieren geneigt ist. Von Theologie kann bei ihr allenfalls in Anführungszeichen die Rede sein. Dass man die Gottesebenbildlichkeit des Menschen auf seine Schöpfung durch Gott bezogen hat, darin liegt für sie gerade „der tiefste und darum verderblichste Anthropomorphismus in dem abendländischen Gottesgedanken“, durch den „der verderbliche Unsinn von *dem* Menschen in die Metaphysik“ gekommen sei. Arendt verbindet diese Überlegung in einer Aufzeichnung vom August 1952 mit einer Kritik des jüdisch-christlichen Monotheismus und seinen vorgeblichen Implikationen, wie sie schärfer von der neuzeitlichen Religionskritik nicht artikuliert worden ist: „Da Gott als Einer gedacht war in einem un-menschlichen Sinn, d. h. als die einzige Eins, die keine Zwei neben sich dulden konnte [...], wurde der in seinem Ebenbild erschaffene Mensch unvermerkt ebenfalls zu *dem* Einen Menschen, der verbunden war mit seinem Einzigen Gott.“ (DB 1, 219 f., vgl. 15)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Arendt (2003). Vgl. dazu Großmann (2003). Verweise auf das Denktagebuch im fortlaufenden Text unter der Sigle „DB“ mitsamt Bandnummer und Seitenzahl.

<sup>23</sup> Den Blick auf diese Stellen in Arendts Denktagebuch lenkt Barbara Hahn. Hinsichtlich der von Arendt veröffentlichten Texte arbeitet die Autorin nicht nur interessante Abweichungen zwischen englischen und deutschen Fassungen heraus. Was dezidiert die Präsenz jüdischer Denktraditionen bei Arendt angeht, macht Hahn auch auf den Sachverhalt aufmerksam, dass Arendt sowohl in *On Revolution* wie im letzten Kapitel von *The Life of the Mind* sich nicht nur auf die römische, sondern auch die jüdische Gründungs-

Man könnte und müsste hier natürlich mit Arendt über die Berechtigung dieser Kritik streiten. Diese Diskussion kann hier nicht geführt werden. Letztlich geht es freilich um den Sachgehalt ihres Ansatzes auch in ihren kritischen Einlassungen auf die Religion, insbesondere die christliche Religion. Diese hat sie gemeinhin als eine a-politische Religion gesehen. „Die christliche Freiheit ist Freiheit *von* Politik“, schreibt sie an einer Stelle ihres Denktagebuchs. (DB 1, 404) Womit das Christentum nur für alle gefordert habe, was in der Antike als Ideal nur wenigen vorbehalten gewesen sei. (VA, 20; DB 1, 64).

Und doch, es gibt in Arendts Texten noch eine andere Seite des Bezugs auf die christliche Religion. Sie manifestiert sich besonders eindrücklich in den Schlussabschnitten ihres Kapitels über das Handeln in *Vita activa*. Das Verzeihen und Versprechen thematisiert Arendt dort als die dem Handeln selbst entspringenden „Heilmittel“ angesichts der dem Handeln eigenen Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit. (VA, 231 ff.; 239 ff.) Und es ist im Falle des Verzeihens explizit Jesus von Nazareth, dessen Botschaft sie – wohlgerne in *politischer* Absicht – dabei zu Rate zieht. Ist es überdies Zufall, dass sich die ersten Aufzeichnungen ihres Denktagebuchs vom Juni 1950 nach der Rückkehr von ihrem ersten Deutschland-Besuch nach dem Zweiten Weltkrieg und der Nazi-Barbarei, nach ihrem ersten Wiedersehen auch mit Martin Heidegger (im Februar 1950) gerade mit dem Verzeihen befassen?

Eine spätere Eintragung im Denktagebuch (vom Juni 1953) definiert klar und knapp, was in *Vita activa* dann ausgearbeitet wird in jenen Passagen, die vielleicht zum Schönsten, sicher aber zum Nachdenkenswertesten zählen, was uns Hannah Arendt hinterlassen hat: „Das eigentlich politische Prinzip der christlichen Liebe“, schreibt sie im Denktagebuch,

liegt im Verzeihen. Dies nämlich kann nicht mehr in die Seele des Einzelnen verlegt werden, dafür bedarf es stets eines Andern. Ich kann mich selbst beherrschen [...], aber sich selbst verzeihen kann niemand. In diesem Sinne hat das Christentum wirklich mit der Pluralität der Menschen ernst gemacht. (DB 1, 376)

Nur in und durch die Anwesenheit von anderen Mithandelnden, unter der Bedingung der Pluralität mithin, kann es das Verzeihen geben, das den Kreislauf von Schuld und Rache durchbricht und – hier kommt die andere Seite der Pluralität ins Spiel – einen *neuen Anfang* im Zusammenleben der Akteure stiftet und derart das Faktum der *Natalität* realisiert. (VA, 235, 242) Das Verzeihen durchbricht die Logik der Rache, des „Fluchs der bösen Tat“, und setzt an seine Stelle, einem Wunder gleich (VA, 242 f.), die Logik der Gnade, indem es, in unerwartbarer und unberechenbarer, freilich auch riskanter Freiheit dem schuldig gewordenen Anderen gegenüber die Befreiung von Rache zuspricht. Wie Arendt in *Vita activa* schreibt:

Verzeihen ist die einzige Reaktion, auf die man nicht gefaßt sein kann, die unerwartet ist, und die daher, wiewohl ein Reagieren, selber ein dem ursprünglichen Handeln ebenbürtiges Tun ist. Weil das Verzeihen ein Handeln eigener und eigenständiger Art ist, das zwar von

---

legende – die Befreiung Israels aus Ägypten – mit je verschiedenen Nuancen unter dem Leitgesichtspunkt der Freiheitsliebe beruft. Siehe Hahn (2005), 33 ff.

einem Vergangenen provoziert, aber von ihm nicht bedingt ist, kann es von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie den, dem verziehen wird. Die Freiheit, welche die Lehre Jesu in dem Vergeben-einander ausspricht, ist negativ die Befreiung von Rache [...]. (VA, 235 f.)

Im Sprechakt des Verzeihens vollzieht sich, positiv, so möchte ich im Anschluss an Arendt formulieren, darin, dass das Verzeihen die Person nicht mit ihren Taten respektive Verfehlungen identifiziert (vgl. VA, 237, 238), das den fatalen Kreislauf von Unrecht und Rache sprengende, von ihm befreiende *Versprechen zukünftigen Zusammenlebens* mit dem Anderen – im Wissen um dessen Schuld und Unrecht (das nicht ungeschehen gemacht werden kann), im Respekt und in der Achtung aber zugleich vor seiner Person.<sup>24</sup> Arendt schlägt von diesem Gedanken die Brücke zu einem Grundbegriff der aristotelischen Ethik und Rhetorik, der *philia*, der Freundschaft. Der sich im Verzeihen bekundende Respekt vor dem Anderen, schreibt sie, ist „wie die Aristotelische *philia politiké* eine Art ‚politischer Freundschaft‘“. (VA, 238) Somit kommt an markanter Stelle ihres Buches ein weiteres Mal eine Denkfigur zur Sprache, die man in Heideggers Aneignung der Ethik und Rhetorik des Aristoteles schmerzlich vermisst. Auch in diesem Punkt hat denn Hannah Arendt dem einstigen philosophischen Lehrmeister, dem persönlich zu verzeihen sie durchaus bereit war, im Denken die Treue nicht gehalten. Ihre Widmung an Heidegger ist nicht ohne Grund eine Leerstelle geblieben.

### LITERATURVERZEICHNIS

#### 1. Siglen

DB	= Arendt, <i>Denktagebuch</i>
VA	= Arendt, <i>Vita activa oder Vom tätigen Leben</i>
GA	= Heidegger, <i>Gesamtausgabe</i>

<sup>24</sup> Ricœur (2004) hat, eingedenk der Arendtschen Überlegungen (die freilich das „radikale Böse“ der nazistischen Verbrechen von der Möglichkeit eines Verzeihens ausnehmen), davon gesprochen, im Verzeihen oder Vergeben werde „dem Schuldigen die Möglichkeit zugestanden, zu etwas anderem als seinen Delikten und Verfehlungen fähig zu sein. Er selbst wäre seinem Handlungsvermögen und das Handeln wäre seiner Fortsetzbarkeit zurückgegeben. [...] Auf dieses wiederhergestellte Vermögen würde schließlich das Versprechen zurückgreifen, das das Handeln in die Zukunft projiziert. Die Formel dieses befreienden Worts würde, in aller Nüchternheit ausgesprochen, lauten: Du bist besser als deine Taten.“ Vgl. Ricœur (2004), 759. Nur wo die Unterscheidung der Person von ihren Taten (im Verständnis der reformatorischen Theologie: die Differenz von Person und Werk) gedacht wird, kann es demgemäß überhaupt ein Verzeihen geben. So formuliert auch Kodalle (1994), 53, mit Nachdruck: „Wir sind gehalten, dem Geist der Verzeihung zum Durchbruch zu verhelfen, indem wir diesen Schnitt vornehmen und den Täter nicht schlechthin mit seinen Taten identifizieren! In diesem *Zwischen* des Unterschieds zwischen Person und Tat ist der Geist der Verzeihung angesiedelt.“

## 2. Weitere Literatur

- Arendt, H. (1996a), *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. von U. Ludz, München/Zürich.
- (1996b), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.
- (2003), *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde., hg. von U. Ludz und I. Nordmann, München/Zürich.
- Arendt, H. / Heidegger, M. (1998), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hg. von U. Ludz, Frankfurt a. M.
- Bielefeldt, H. (1993), *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*, Würzburg.
- Bubner, R. (1996), *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt a. M.
- Fest, J. (2004), *Begegnungen. Über nahe und ferne Freunde*, Reinbek bei Hamburg.
- Großmann, A. (1997), „Renaissance einer streitbaren Denkerin. Hannah Arendt in der neueren Diskussion“, in: *Philosophische Rundschau* 44, 206–233.
- (2003), „Denken im Zeichen der Pluralität“, in: *Philosophische Rundschau* 50, 311–315.
- (2005), *Heidegger-Lektüren*, Würzburg.
- (2006a), Rez. von „Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970. Herausgegeben, ausgewählt und kommentiert von G. Heidegger. München 2005, in: *Journal Phänomenologie* 25, 115–118.
- (2006b), „Hannah Arendt zum Hundertsten. Tendenzen und Perspektiven neuerer Literatur“, in: *Journal Phänomenologie* 26, 75–82.
- Gutschker, Th. (2002), *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der praktischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Hahn, B. (2005), *Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen und Bücher*, Berlin.
- Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- (1992), *Platon: Sophistes* (= GA 19: Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25), hg. von I. Schübler, Frankfurt a. M.
- (2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (= GA 18: Marburger Vorlesung Sommersemester 1924), hg. von M. Michalski, Frankfurt a. M.
- Jüngel, E. (2003), *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz*, Stuttgart.
- Kiesel, Th. (1988), „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘“, in: Gethmann-Siefert, A. (Hg.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 59–79.
- (2005a), „Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt“, in: Gross, D. M. / Kemmann, A. (Hgg.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany, 131–160.
- (2005b), „On the Purported Platonism of Heidegger’s Rectoral Address“, in: Partenie, T. / Rockmore, T. (Hgg.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, Evanston, 3–21.
- Kodalle, K.-M. (1994), *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und mißlingende Selbstentschuldung*, Erlangen/Jena.
- Papenfuss, D. / Pöggeler, O. (Hgg.) (1990), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Frankfurt a. M., 161–176.
- Pöggeler, O. (2005), „Heidegger’s Restricted Conception of Rhetoric“, in: Gross, D. M. / Kemmann, A. (Hgg.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany.
- Ricoeur, P. (2004), *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München.
- Scheulen, H. / Szankay, Z. (1999), „Briefe aus der Mitte des Jahrhunderts“, in: *Hannah Arendt Newsletter* 1, 1–39.
- Taminiaux, J. (1992), *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris.
- Villa, D. (1996), *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton.
- Vollrath, E. (1988), „Hannah Arendt und Martin Heidegger“, in: Gethmann-Siefert, A. / Pöggeler, O. (Hgg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 357–372.
- (2000), „Hannah Arendt und Martin Heidegger – erneut betrachtet“, in: Großmann, A. / Jamme, Ch. (Hgg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam/Atlanta, GA, 194–210.

*ABSTRACT*

Der Beitrag erörtert das Verhältnis von Rhetorik und Politik im Spiegel von Heideggers Aneignung der aristotelischen Ethik und Rhetorik und ihrer Wiederkehr im politischen Denken Hannah Arendts. Neben dem aristotelischen Erbe, das bei Heidegger wie bei Arendt präsent ist, werden signifikante Motive exponiert und erkundet, die Arendt der jüdisch-christlichen Tradition entnimmt und ihrem Denken anverwandelt. Dies betrifft vor allem die für Arendts Ansatz elementare Denkfigur des Anfangs und die innerhalb ihrer Handlungstheorie dem Sprechakt des Verzeihens zugewiesene prominente Rolle. Im Licht gegenwärtiger Debatten im Felde der praktischen und politischen Philosophie verdienen die von Arendt artikulierten und nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Heidegger gewonnenen Einsichten neue Aufmerksamkeit.

The essay deals with the relationship between rhetoric and politics with respect to Heidegger's appropriation of Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Rhetoric* and its reflection in Hannah Arendt's political thought. Apart from the Aristotelian heritage both in Heidegger and Arendt, the author explores significant motifs that Arendt debts to the Judaeo-Christian tradition. The issues at stake are, in particular, her notion of beginning and the role of the speech act of forgiving within her theory of action. It is argued that Arendt's approach, along with her debate with Heidegger, deserves to be reconsidered in the light of current discussions in the fields of practical and political philosophy.