

dung zwischen: aus Pflicht vs. pflichtgemäß; 122), kommt es schließlich zur eigentlichen Auseinandersetzung mit der „Transzendentalen Dialektik“. BB rekonstruiert dabei zunächst, dass es sich bei den Antinomien noch gar nicht unbedingt um ontologische Widersprüche handeln müsse (147). Einer Interpretation, es würde sich um sich ausschließende Paarungen von These–Antithese handeln, wird widersprochen. Als Belege hierfür werden insbesondere die Reflexionen 4756–4760 (in der Lesart von P. Guyer), die als die eigentliche Erkenntnistheorie hinter der „Kritik der reinen Vernunft“ begriffen werden (148), angeführt. Die Struktur einer Antinomie ist insofern noch nicht die Vernunftdialektik selbst, da sie erst widerstreitend wird, wenn sie nicht bloß hypothetisch, sondern metaphysisch behauptet wird. Es „tritt ein paradoxer Effekt ein, der die Auflösbarkeit der gerade wirklich gewordenen Antinomien ebenso wie Aussagen Kants etwa in der Methodenlehre erklärt. Mit der Echtheit der Antinomien kommt die Falschheit ihrer Thesen“ (153). Erst wenn die Thesen als metaphysische Wissenschaft behauptet werden, werden sie zur echten Antinomie und somit falsch. Solange es bloße Hypothesen sind, kommt es zu keinem Problem. Das Problem entsteht also erst, wenn die Antinomien auf die Ebene der Urteilskraft verwiesen werden, indem sie behauptet werden – die Antinomien eignen sich insgesamt also „nicht als Kandidat für die Dialektik der Vernunft“ (154).

BBs Argument hebt insofern auf den Systemcharakter ab, als darin die Vernunft ein Ganzes der Erkenntnis anzielt. Dieses System wird in den Antinomien erst dann widersprüchlich, wenn die Urteilskraft transzendente Subreptionen begeht. Rez. ist jedoch nicht deutlich, ob die Trennung von Vernunft und Urteilskraft an dieser Stelle von Kant geteilt worden wäre. Man müsste nämlich das Denken von These–Antithese (Vernunft) und ihre Behauptung (Urteilskraft) auseinander halten, als gäbe es bei Kant eine Urteilskraft, ohne von einer Vernunft ins Werk gesetzt worden zu sein.

Da nun aber für BB die Antinomien als Ort der Vernunftdialektik ausscheiden, fährt er mit Kants Prosylogismen fort. Ein Prosylogismus bezeichnet den logischen Zusammenhang, nach „immer allgemeineren Obersätzen“ zu suchen (161). Dies wäre eine Eigenschaft der Vernunft, indem Kant eine logische Figur heranzieht und mit ihr die transzendente Dialektik „überformt“ (160). Allein hier ist also der originäre Ort der Vernunft in der Vernunftdialektik, indem die Vernunft durch das Aufsuchen von Obersätzen die Urteilskraft zu Fehlschlüssen durch Erschleichungen verleitet.

An dieser Stelle beendet BB seine Arbeit abrupt mit folgenden Sätzen: „Kant sieht bei der Vernunft eine Dialektik am Werke, deren Plausibilität heute gering ist. Damit liegt am Grund der Dialektik die Subreption“ (162). Rez. wird dabei weder deutlich, welchen Status die „Plausibilität“ an dieser Stelle verdient, noch wie BB zu ihr gelangt. Vielmehr hätte BB ein konkretes Wort zum kantischen Vernunftbegriff verlieren müssen. Insbesondere zum Verhältnis von Vernunft und Urteilskraft, das für die Arbeit so maßgeblich ist, hätte sich Rez. angesichts dieses Ergebnisses mehr zu erfahren erhofft. Daher erscheint Rez. das Ende wie ein unerwarteter Abbruch.

Resümee: So wenig Rez. das Ende des dritten Teils der Dissertation befriedigt, so sehr sind die knappen Darstellungen des Begriffs der Subreption im ersten Teil exzellent gelungen. Allerdings werden sie nicht mehr ausführlich mit Kant verglichen. Ebenso analysiert BB später die logischen Zusammenhänge der „Kritik“ und der Subreption, reflektiert seine Ergebnisse dann aber nicht noch einmal in systematischer Hinsicht: Ist die transzendente Dialektik nun besser oder schlechter begründet? Ist die Systembildung bei Kant nun konsistenter oder fragmentierter? Sieht man von diesen Mängeln ab, kann die Dissertation von BB als eine durch ihre Detailanalysen anregende Lektüre bewertet werden: im Begriff der Subreption für die Geschichte der Philosophie der Neuzeit insgesamt und für die Kantforschung aufgrund der weiteren untersuchten Begriffe wie etwa demjenigen der Amphibolie im Besonderen.

TH. NAWRATH

HEIDEGGER, MARTIN, *Gedachtes*. Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando (Gesamtausgabe; Band 81). Frankfurt am Main: Klostermann 2007. XX/360 S., ISBN 978-3-465-03555-8.

Dieser Bd. vereinigt in sich vier Teile. Er beginnt mit einigen Stücken aus dem Nachlass von Elfride Heidegger: mit Gedichten von Martin Heidegger (= H.) aus den Jahren

1910–1916 und einigen Briefen an seine künftige Frau, darunter wichtig die Selbstanalyse in einem Brief vom Juni 1918 (14–17). Der Zweite Teil trägt den Titel „Aus der Erfahrung des Denkens“; er enthält Texte vom Ende der dreißiger und aus den vierziger Jahren; einige davon waren schon in der gleichnamigen Veröffentlichung und im Privatdruck „Winke“ (1941) gedruckt worden. „Der Dritte Teil ‚Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens‘ (282–320) ist eine Sammlung von Texten, die H. seiner Ehefrau zu deren Geburtstag am 3. Juli 1973 übereignet hat und in den anschließenden Jahren noch erweitert wurde (322–334).“ (Aus dem Nachwort der Herausgeberin, 356f.). Der Vierte Teil, eine Art Nachtrag, bringt Texte aus verschiedenen Zeiten. – Der Gesamttitel greift eine Formulierung auf, die H. selbst für eine Reihe der Texte, die fast alle den Eindruck von Gedichten erwecken, gewählt hat: „Gedachtes“. Er selbst notiert: Weshalb die Texte „Gedachtes“? „Weil sie erlauben, Aussagesätze, überhaupt Sätze zu vermeiden; weil sie nötigen, alle Füllwörter zu übergehen. Weil sie in einen dem Denken eigenen Brauch gelangen lassen, den Parmenides als einziger stiftete, – ... [als er τὸ ἔὸν – das Anwesend zum ersten Mal als Gedachtes zur Sprache brachte]. Dem äußeren Anschein ‚Verse‘ und Reime – sehen die Texte aus wie ‚Gedichte‘, sind es jedoch nicht“ (320).

Der Inhalt dieses Bds. widersteht jeder Zusammenfassung. Nur einige Eindrücke können geschildert werden. H. schreibt strenge Gedanken- und Textfügungen, eindrucksvoll in ihrer Knappheit, zugleich faszinierend und schwer zugänglich in ihrer Dichte. Man wird Zeuge, wie H. manche davon immer wieder aufgreift, verändert und erweitert. Einigen dieser geschlossenen Formen sind knappe Erläuterungen einzelner Ausdrücke oder Hinweise auf Passagen seiner veröffentlichten Schriften beigefügt. Für wen sind diese Fügungen geschrieben? Einige sind ausdrücklich seiner Frau oder Freunden gewidmet, fast alle aber sind einfach so hingestellt, aufgestellt wie monumentale Inschriften. Manchmal scheint es dem Leser, er verstünde einzelne Zeilen, dann aber verliert er sich nicht selten wieder im Dickicht ungewöhnlicher Wortfügungen. Einiges, das intuitiv in einem gewissen Maß verständlich scheint, sei angeführt, so z. B. der Text „Ernte“: „Erst wenn Dein Denken / dieses Lassen ist: / Seyn-lassen, nämlich: Seyn / in dessen eigenen Schrein, / ist Denken dorthin eingebracht, / woher es einstig zuge-dacht, / ist Denken Ernte, / die Dich von Dir selbst entfernte, / ist *dein* Denken / nicht mehr Deines, / ist es reines / Opfer. *Ist ...* / Andenken, / das sich selbst vergißt“ (81). Oder „Wo sie alle Ferne wild zerbrechen, / wie kann Nähe noch erblühen? / Nie wird sich die Ferne rächen, / Nähe nie den Fluch bemühen. / Wahn bleibt seinem Wähen überlassen, / Weil das Seyn dies nie vermag, / sich des Seyns je zu erlassen ...“ (93). Oder auch der Spruch „Wege, / Wege des Denkens ...“ (325) oder schließlich der anspielungsreiche Text um das Augustinische Motiv „Amo: volo ut sis“ (109). Man bemerkt selbstkritische Wendungen: „Laß denn ab von aller Überwindung. / Laß nur zu: die Wendung“ (92); „Laß auch das Gründen noch / und alle Sucht zum Grund der Gründe, / auch der ‚Abgrund‘ ist nur sein Gefolge, / finde dich ohn ein Warum / ins Gehören zu der Freye, / die sich Freyheit im Enteignis / jah, voreinstig fast, ereignet.“ (95); das Leitwort „Ereignis“ läßt zu sehr ans Geschehen denken und soll deshalb ersetzt werden durch „Eignis“.

Immer wieder taucht der in den „Beiträgen zur Philosophie“ angedeutete „Letzte Gott“ auf. Wer hofft, damit sei in irgendeiner positiven Weise auch der Gott gemeint, an den Christen glauben, lese den Text „Gläubige“: „Dieweil ihr des Heiligen, / daß es einst komme, / unselbstisch wartet, ihm dienet, / mag euch der Gott noch / und dessen Sohn gar im / Geist, dem gemeinten, gehören. / Anders aber beharrt nur im Wollen / der Glaube, allem der Vorgriff, / nie ein Gelauben ...“, den H. selbst folgendermaßen erläutert: „Die Anmaßung des Glaubens gegenüber dem Denken, der diesem je und je voraus zu sein meint und nur darauf lauert, es zu überholen, ist der selbstsüchtige Aufstand gegen das Seyn, dem der Glaube meint entgegen zu können“ (204, vgl. 134.172.224). – Auffallend häufig ist die Rede vom Tod, der wie ein Felsen das Dasein durchragt und doch in seinem Wesen verkannt wird. Das Hauptthema aber ist immer wieder das Denken in seinem Bezug zum „Seyn“. Ihm möchte H. immer reiner entsprechen. Vom Vorgehen der Philosophie, das mit Gründen für und gegen arbeitet, hat sich Heidegger schon lange verabschiedet: „entlasse den Aufwand / verzichte auf Vorbild“, sagt er zu

sich selbst und kommentiert: „der Aufwand: die ‚Reflexion‘, die ‚Auseinandersetzung‘; ‚Vorbild‘ – ‚die Philosophie‘ (105–106). Auf gewöhnliche, selbst mit Heideggers Schriften nicht unbekanntes Leser hin sind die Seiten dieses Buches offenbar nicht geschrieben, höchstens auf solche, die erst noch kommen müssen. Heidegger ermahnt sich selbst „Erlauere nie Verständlichkeit“ (149), damit eine Gefahr beschwörend, die doch kaum groß zu sein scheint.

Die Edition ist überaus sparsam mit Hinweisen, die das eine oder andere „Gedachte“ wenigstens biographisch ein wenig hätten erhellen können. Ersatzweise findet man einiges davon im Anhang zum Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Heidegger (hg. v. Ursula Ludz, Klostermann 1998).

G. HAEFFNER S. J.

CROWE, BENJAMIN D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press 2006. XV/296 S., ISBN 0-253-34706-8.

Crowe (= C.) ist Assistant Professor an der University of Utah mit dem Forschungsschwerpunkt „Religionstheorie in der klassischen und zeitgenössischen deutschen Philosophie“. In dem hier vorzustellenden Buch versucht er, am Beispiel zweier heideggerischer Begriffe, „authenticity“ (Eigentlichkeit) und „destruction“ (Destruction), die Bedeutung von Heideggers (= H.s) religiösen Wurzeln für dessen Entwicklung der „Hermeneutik der Faktizität“ nachzuweisen. Es sind drei Eckpunkte, die C. schließlich zu der Hauptthese seiner Untersuchung führen: 1. H.s christliche Erziehung; 2. H.s Luther-Studium und sein Aufgreifen des in Luthers frühen Schriften oft auftretenden Begriffs „destructio“ (Destruction); 3. das Selbstverständnis des jungen H., der, wie C. aus einem Brief H.s zitiert, sein Philosophieren als Berufung verstand, in „Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen ... das in meinen Kräften stehende zu leisten“ (an Engelbert Krebs, 9. Januar 1919). Dies interpretiert C. dahingehend, dass es H. in seiner Philosophie darum gehe, in erzieherischer Perspektive Möglichkeiten eines „authentischen“ Lebens aufzuzeigen, worin auch die Methode der Destruction letztlich motiviert sei: „That is, destruction is a philosophical practice that aims at cultivating authenticity as a concrete possibility for individual man and woman“ (3). Unter dieser Annahme werden ihm „Destruction“ und „Eigentlichkeit“ (authenticity) zu den Grundbegriffen heideggerschen Denkens.

Im ersten Teil seiner Untersuchung stellt C. unter dem Titel „H.'s Religion“ die Bedeutung des Christentums für H.s frühes Denken heraus. Luther, so C., habe hier insofern eine zentrale Rolle gespielt, als seine *Theologia Crucis* für H. eine herausragende Exemplifizierung der urchristlichen Grunderfahrung dargestellt habe. Um dies deutlicher zu machen, schließt C. in einem zweiten Kap. eine kurze Darstellung Luthers an. Der zweite und dritte Teil des Buchs ist Crowes eigentlicher Entdeckung gewidmet, die er schon in der oben zitierten These am Anfang der Untersuchung vorwegnimmt. Es geht ihm um ein neues und überhaupt erstmalig echtes Verständnis des Begriffs „Destruction“. C. sieht hier einen engen Zusammenhang mit dem Begriff der „Eigentlichkeit“, den er dem „Romantischen Personalismus“ zuordnet (137). Er folgert daraus, dass H.s Zugehörigkeit zu dieser Tradition ihn zwar vor direkten normativen Äußerungen habe zurückschrecken lassen, niemand aber verneinen könne, dass sich H. ein moralisches Ideal der Eigentlichkeit zu eigen mache (10) – auch wenn sich dies eher in der Hervorhebung „wertvoller Lebensweisen“ als in der Deklaration von Pflichten äußere (8). Zusammenfassend plädiert C. dafür, H.s Begriff der „Eigentlichkeit“ in dem Sinne zu verstehen, dass dessen „Anliegen das Hochhalten des Wertes der Individuen und der individuellen Lebensweisen gegenüber anonymer Konformität und der Hegemonie diverser Ideologien“ (10; 168) sei. H.s philosophische Methode sei dementsprechend als erzieherische Praktik zu verstehen, die zu einem an diesem moralischen Ideal der Eigentlichkeit ausgerichteten Leben hinführen solle. Ab 1920 bezeichne H. diese Methode dann mit dem Terminus „Destruction“ – und dies sei die – bei Luther bereits vorgebildete – aber bisher von allen H.-Kommentatoren übersehene Grunddimension dieses Begriffs (232).

C. bezieht sich in seiner Untersuchung auf die Vorlesungen, Aufsätze, Briefwechsel und Veröffentlichungen H.s im Zeitraum von 1917–1927, einschließlich „Sein und Zeit“. Es geht ihm nicht um eine Neuinterpretation oder Übertragung heideggerschen Gedan-