

*Bierich* erfahren hat. In einem anderen Kapitel bespricht der Verf. das mit Freges Lehren eng verbundene Problem der Synonymität sprachlicher Ausdrücke, und er weist auf das Ungenügen der Fregeschen Darstellung hin. Von besonderer Bedeutung für den philosophischen Leser ist das Schlußkapitel, wo Th. in einer treffenden Analyse zu zeigen versucht, wie Frege in seinen ersten Schriften durchaus noch einer gewissen Form des Kantianismus verhaftet war, den er erst langsam abstreifte, und wie er sich immer mehr auf einen Platonismus in der Universalienfrage hin entwickelte. Dabei weist der Verf. ausdrücklich darauf hin, wie diese spätere Auffassung Freges nicht ohne Grund Schwierigkeiten im Verständnis seiner Texte mit sich brachte und Anlaß zu Fehldeutungen war. Insbesondere kritisiert der Verf. die Auffassungen, daß die Fregesche Aufteilung zwischen Zeichen, Sinn und Bedeutung mit seiner ontologischen Einteilung in die Bereiche des Objektiv-realen, Subjektiv-realen und Objektiv-nichtrealen zusammenfallen sollte. Diese vorliegende Arbeit kann als ein wichtiges Moment der modernen Fregeforschung angesehen werden, und sie ist all denen als Lektüre zu empfehlen, die sich für die moderne Grundlagenforschung und Wissenschaftstheorie interessieren.

Von ganz unschätzbarem Wert für die Forschung ist auch die Veröffentlichung des ersten Bandes von Freges nachgelassenen Schriften, dies um so mehr, als gerade bei Frege die Anzahl unveröffentlichter Manuskripte und Entwürfe nicht gering ist. Die Geringschätzung, mit der die Zeitgenossen Freges Theorien behandelten, brachte es mit sich, daß eine ganze Reihe von kleineren Artikeln nicht zum Druck angenommen wurden und so unveröffentlicht liegen blieben. In diesem Zusammenhang sind einige Artikel aus den frühen Jahren wichtig, da sie Frege deutlicher als die veröffentlichten Werke als einen Nachfolger von *Leibniz* herausstellen und auch den Unterschied seiner Theorien von denen der *Booleschen* Schule klar markieren. Ebenso zu erwähnen sind eine Reihe von Artikeln und Entwürfen über den Zahlbegriff, die eine wertvolle Ergänzung zu Freges Arbeit „Die Grundlagen der Arithmetik“ (1884) darstellen. Ein aus den Jahren 1892–1895 stammender Entwurf ist als ein wichtiges Komplement zu Freges Artikel „Über Sinn und Bedeutung“ aus dem Jahre 1892 anzusehen. Dieser Entwurf zeigt nämlich deutlich, daß die Fregesche Unterscheidung von Sinn und Bedeutung nicht nur für Eigennamen, sondern ebenso für allgemeine Begriffsworte gelten sollte, und daß man nicht – wie oft angenommen worden ist – einen Wertverlauf als die Bedeutung eines Begriffswortes verstehen darf. Denn nach Frege soll die Bedeutung eines allgemeinen Wortes den Charakter der Ungesättigtheit und Prädikativität an sich tragen und kann folglich kein Gegenstand sein, während ein Wertverlauf immer ein Gegenstand ist. Interessant sind auch die Entwürfe und Tagebuchnotizen aus den letzten Jahren, die zeigen, daß Frege zu diesem Zeitpunkt überzeugt war, daß er sein sogenanntes logizistisches Programm einer Herleitung der gesamten Arithmetik aus der Logik nicht mehr aufrechterhalten kann. Aufgrund der Entdeckung der Widersprüchlichkeit seines früheren logischen Systems sieht er sich gezwungen, die These aufzugeben, daß die Arithmetik nur ein Teil der Logik ist, und er bemüht sich um eine neue Grundlage der Mathematik mit Hilfe einer nunmehr postulierten „geometrischen Erkenntnisquelle“. Eingeleitet wird dieser Band des Nachlasses mit drei kurzen Charakterisierungen der Fregeschen Theorien durch *H. Hermes*, *F. Kambartel* und *F. Kaulbach*. Man kann der Editionsgemeinschaft am Institut für mathematische Logik und Grundlagenforschung in Münster nur dankbar sein, daß sie trotz erheblicher Rückschläge schließlich doch mit der Veröffentlichung dieses ersten Bandes hervortreten konnte, und man kann nur hoffen, daß auch die beiden nachfolgenden Bände mit dem wissenschaftlichen Briefwechsel Freges bald zur Veröffentlichung gelangen.

R. Carls, S. J.

Imamichi, Tomonobu A., *Betrachtungen über das Eine. Gedanken aus der Begegnung der Antipoden*. Gr. 8° (231 S.) Tokyo 1968, Institut der Ästhetik, Philosophische Fakultät, Tokio-Universität (von diesem Institut zu beziehen über: 119 – Post-Box 69, Hongo, Tokio, Japan). 35.– DM (einschl. Porto).

Philosophie in methodisch reflektierter Gestalt zählt in Japan zu den jungen Wissenschaften, die erst mit der Einführung westlicher Kultur vor einem Jahrhundert übernommen wurden. Nach einer ersten Phase nachahmender, eklektischer Rezeption gelang der Schritt zu selbständiger philosophiegeschichtlicher Forschung und schließ-

lich zu ursprünglich eigenem Philosophieren. Die Entwicklungen und Ergebnisse gegenwärtigen japanischen Denkens bleiben jedoch im deutschen Sprachraum – anders als etwa in Amerika – so gut wie unbeachtet, da über einem romantischen oder rein technisch-wirtschaftlich orientierten Japanbild die zukünftige geistige Bedeutung Japans noch kaum erkannt ist. Um so erfreulicher ist es, wenn einer der führenden japanischen Philosophen der Gegenwart im vorliegenden Werk von sich aus einige seiner Arbeiten in deutscher Sprache vorstellt; der Band muß als ein bedeutendes Zeugnis für den gegenwärtigen Standort systematisch metaphysischen Philosophierens in Japan gewertet werden.

Der Autor, Professor der Philosophie mit dem speziellen Auftrag für Ästhetik an der Tokio-Universität, genießt in Japan hohes Ansehen durch seine Arbeiten zur philosophischen Ästhetik und durch seine „Metaphysik des Einen“, in der sich platonischer Geist mit ostasiatischem Erbe verbindet. Beide Themenkreise begegnen im vorliegenden Band wieder, der etwa zwanzig deutsch geschriebene Arbeiten – also keine Übersetzungen aus dem Japanischen – zu einem gelungenen Ganzen vereinigt. Die Abhandlungen, die zur Hälfte schon früher publiziert wurden, entstanden aus Referaten des Autors auf verschiedenen internationalen Kongressen und besonders aus Gastvorlesungen an den Universitäten Heidelberg, München und Würzburg. Aus diesen Arbeiten spricht ein Denken, das von der philosophischen Tradition des Abendlandes bis hin zu *Heidegger* (dessen Denken als der altasiatischen Fragestellung verwandt bezeichnet wird; 154) inspiriert ist und in ihrem Licht die eigene, ostasiatische Geistigkeit philosophisch aufzuarbeiten sucht. So gehen die Überlegungen durch eine Interpretation ostasiatischer Texte hindurch, in der die Grundfragen abendländischer Metaphysik einen spezifischen, neuen Klang erhalten. Wenn sich dabei die Verschiedenheit westlicher und östlicher Kultur vielfältig abzeichnet, so sollen diese Unterschiede gerade nicht verwischt und übersprungen, sondern als philosophisch relevante Gegensätze begriffen werden, um diese „kontradiktorische Spannung“ (5) zum Ursprung einer höheren, universalen Synthese werden zu lassen. Aus diesem systematischen Impuls, der durch alle Gegensätzlichkeit je höher zum Einen aufsteigt, bestimmt sich die sachliche, spekulative Orientierung des Gedankens, der auch in den Interpretationen mehr am philosophischen Kern als an der historisch-philologischen Schale der Texte interessiert ist.

Die überhöhende Vereinigung geistig gegensätzlicher Welten wird im 1. Kap. an der Verwandlung der klassisch-antiken Ethik durch die griechischen Kirchenväter illustriert (10–22); unter den instruktiven Begriffsvergleichen ragt vor allem die Analyse des christlich gewandelten Freiheitsverständnisses – von der aristotelischen Wahl der Mittel zur schöpferischen Freiheit gegenüber dem Ziel, damit von einer auf Methodik bedachten, betrachtend-rezeptiven Einstellung zu einer im Gegenüber zum Sein gegründeten entscheidend-aktiven Haltung – durch ihre philosophische Bedeutung für die moderne Freiheitsproblematik hervor. Erweist das 1. Kap. die Möglichkeit einer schöpferischen Verschmelzung der Kulturen im allgemeinen, so tritt das 2. Kap. „Die Idee des Humanismus im Westen und im Osten“ (23–39) unmittelbar in die Ost-West-Spannung ein, um gerade die Gegensätzlichkeit beider Kulturkreise, darin ihre jeweilige Begrenzung und gegenseitige Ergänzungsfähigkeit an der verschiedenen Humanismuskonzeption aufzuweisen; während der Westen den Humanismus auf die christliche Idee der Person gründet, jedoch die Dimension der zwischenmenschlichen Beziehung, illustriert am Begriff der „Verantwortlichkeit“, nicht hinreichend reflektiert, baut die humanistische Ethik des Konfuzianismus, die bis heute in Japan beherrschend ist, ganz auf der zwischenmenschlichen Verantwortlichkeit auf, läßt aber dafür das Wissen um die individuelle, nicht in Beziehungen auflösbare Person vermissen. Nach dieser Eröffnung der Thematik befaßt sich der Hauptteil des Werkes in systematisch-spekulativer Interpretation mit den großen philosophischen Konzeptionen des Ostens – zuerst des alten China (3–11. Kap.), dann Japans (12.–15. Kap.) –, um in dieser Begegnung fortschreitend klarer die eigene Position des Autors aufzuzeigen zu lassen. – Zwei sich ergänzende Arbeiten über *Konfuzius* (40–49: Ästhetik des Konfuzius; 64–69: Leistung und Grenze der Philosophie des Konfuzius) beleuchten die Anfänge chinesischen Denkens: Die leitende Frage nach dem konkreten Seienden und seinem Wesen bringt eine objektivierende, begriffliche Denkweise mit der Tendenz zum geschlossenen System hervor; so wird das Jenseits zum Seienden – das Sein, der Gott – von *Konfuzius* zwar ange-

deutet und anerkannt, kann aber von ihm aufgrund seiner ungenügenden Begriffslgik nicht thematisch erschlossen, sondern nur schweigend verehrt werden. Nur in der Kunst – in der Dichtung, in der Liturgie und vor allem in der Musik – vermag der Mensch die Grenze seines begrifflichen Denkens, darin den Bereich des Seienden zu überschreiten und sich im vertikalen Aufschwung des Geistes, angeregt durch das künstlerische Symbol, zum Sein zu erheben; das Kunstwerk soll daher nicht wie in der klassischen Kunst des Westens „realistische Nachahmung des Irdischen sein, sondern ein Symbol des Ewigen“ (49). Die Paradoxien des Dialektikers *Hui Shieh* (70–81), von denen einige den Paradoxien *Zenons* verwandt sind, erscheinen inhaltlich weniger ertragreich; methodisch formuliert sich hier jedoch ein Denkstil, der eine linear-wissenschaftliche Logik ad absurdum führen will, indem er die Relativität und Widersprüchlichkeit aller innerweltlichen Urteile aufzeigt, um so indirekt, negativ zum Aufbruch aus dem Gefüge der Seienden zum Sein als Bereich der eigentlichen Wahrheit aufzufordern. Bei *Laotse* (82–90) wird die ontologische Frage unmittelbar thematisch: die Welt ist das klar Benennbare, das seinen Ursprung im Tao als dem Unnennbaren, dem Nichts hat; aus der Selbstnichtung des Nichts wurde das Chaos, das sich in die wechselseitige Verneinung von Himmel und Erde differenziert, die sich wiederum zur Synthese beider im Menschen verneint. Wenn hier zwar das Nichts erfragt wird, aber noch zur ontologisch-kosmogonischen Begründung des Seienden vernutzt erscheint, so gelingt *Tschuang Tschou*, dem bedeutendsten Metaphysiker Chinas, schließlich der Aufstieg durch das Nichts zum Sein; in der Deutung der klassischen Texte *Tschuang Tschous* (50–63. 91–101. 117–130) erreichen I.s Interpretationen ihren methodischen Höhepunkt wie die Fülle der eigentlich gemeinten Aussage. *Tschuang Tschou* läßt ähnlich wie *Laotse* das Seiende aus der fortschreitenden Selbstnegation des Nichts hervorgehen, bestimmt dieses Nichts aber über *Laotse* hinaus zugleich als das wahre Sein, das als Nichts des relativen Seienden das Absolute ist: „das Absolute muß also das Eine sein, das das Sein und das Nichts in sich einschließt. Das Eine steht also über Sein und Nichts“ (61). Der Weg zu dieser Uridentität führt von der alltäglichen, orientierungslosen Unwissenheit zuerst zur Wie-Frage, der die wissenschaftliche Deskription der Phänomene antwortet, durch die Warum-Frage, die als Frage nach den Ursachen des Seienden noch im Zirkel des Innerweltlich-Relativen verbleibt, zur Woher-Frage, in der sich der Geist im umkreisenden Denken zum Ursprung seiner selbst und des Seienden, zu der von ihm in jeder Frage und in jedem Urteil angezielten letzten Identität erhebt. So erlangt der Geist im metaphysischen Denken die Befreiung von den relativen Seienden und darin die Freiheit der Ekstase in den Raum des absoluten Einen. Zwei kurze, an *Tschuang Tschou* orientierte Arbeiten (102–109. 110–116) entwickeln die Idee der diesem Denken adäquaten philosophischen Sprache, die sich von der Herrschaft der Grammatik – auch von einer aus der Kopula entwickelten Seinsmetaphysik – durch die Paradoxie befreit, aber sich auch von der Dichtung – „eine Lichtung, in der der Geist mit dem beschränkten Glanz genießend spielt“ (112) – durch ihre Suche „nach dem Licht an sich“ in seiner Notwendigkeit und Allgemeinheit (112) absetzt. – Die wenigen Kapitel über japanisches Denken geben durch die überlegene Themenwahl einen präzisen Einblick in die Hauptströme japanischer Geistigkeit. Zunächst fördert ein kühner Entwurf aus Analysen japanischer Urworte die Grundstrukturen ursprünglich japanischen – im Unterschied zu später eingeführtem buddhistischem Gedankengut – Seins- und Wahrheitsverständnisse zutage (131–141); Wahrheit ist hier nicht distanziertes Abbilden der Wirklichkeit, sondern das Innestehen in der Mitte der Wirklichkeit, um im freien Einsatz aller seelischen Kräfte zu einer existentiellen gegenseitigen Durchdringung, ja Deckung von Wirklichkeit und Ich zu gelangen und daraus der Wirklichkeit im praktischen Handeln zu entsprechen. Das praktische Wirklichkeitsverständnis Japans zusammen mit seiner intuitiv-synthetischen Blickweise bietet den Ansatz für Japans Übernahme des „Buddhismus“ (142–152); buddhistisches Denken will nur in den zu praktizierenden Heilsweg einweisen, auf dem der Mensch dem Leiden entkommt und zur Ewigkeit des Nichts vordringt, von dem her in einer zeitlosen, umfassenden Dialektik die Nichtigkeit alles Seienden offenkundig wird. Das Nichts als Grund und Raum aller bestimmten Wirklichkeit wird von *Nishida* (153–161), dem bedeutendsten, buddhistisch inspirierten Philosophen des modernen Japan, in seiner metaphysischen „Logik des Feldes“ systematisch expliziert. (Eine breitere Übersicht I.s über „die gegenwärtige Lage der japanischen

Philosophie“ findet sich in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, 1 [1969], Frankfurt, 318–330). An diese Kapitel über japanisches Denken schließen sich zwei bemerkenswerte Abhandlungen über die Freiheit (162–176) und das Schöne (177 bis 188) an, die vielleicht gerade durch ihren vorwiegend systematischen Charakter einen guten Einblick in japanische Denkweise vermitteln. Die Untersuchung über die Freiheit besticht durch die gut gefügte Vielfalt ihrer Aspekte, in der die Freiheit, die zunächst ontisch als Willkür und irrationaler Entschluß erscheint, in ihrem ontologischen Sinn als Einfügung in den Gang der Dinge, als Ernst vor dem Nichts des Todes und so als Weg durch das Nichts zum Sein entdeckt wird. Die folgende Arbeit zur Ästhetik rückt in überraschender Weise die Erfahrung des Schönen in die Nähe der dialogischen Beziehung und sieht in ihr, ähnlich wie in der Philosophie, „die Dynamik des Aufstiegs des Zeitlichen zum Ewigen, zwar nicht geradlinig, sondern durch die Umkreisung um das Ding“ (187). Das vielseitige Werk schließt mit fünf Anhängen (189–228), die einige Themen des Hauptteils aufgreifen und ergänzen.

Wenn das Buch streckenweise nicht einfach zu lesen ist, so geht das sowohl auf die spekulative Materie wie auch auf Unvollkommenheiten der reichen und nuancierten, aber oft etwas ungewöhnlichen und nicht immer fehlerfreien Sprache zurück, deren sich der Autor bewußt ist (161); dies, wie die relativ häufigen Druckfehler – der deutsche Text wurde in Japan gedruckt –, sollte man wohl im Blick auf die nahezu einmalige Gelegenheit, einen japanischen Autor im originalen Wortlaut, ohne Verstärkung durch eine Übersetzung, lesen zu können, großzügig übersehen. Für ein adäquates Verständnis des Werkes kommt alles darauf an, durch manche Schwierigkeiten und Fremdheiten des Denkstils und der zitierten ostasiatischen Sprüche zu einem vorbehaltlosen, eindringenden Hören durchzufinden. Solcher Verständnissbereitschaft erschließen sich dann die eigentlichen Grundthemen des Werkes, die sich zur systematischen Einheit ergänzen.

Das Denken kreist in allen Artikeln um den Aufstieg des Geistes aus der Welt des Seienden, in der sich der Mensch im Grunde ziellos und unwissend bewegt, zum Sein und Einen, in dessen lichter Weite der Mensch seine wahre Freiheit findet. Die Erfahrung der Nichtigkeit der welthaften Seienden gibt den Anstoß zu diesem Aufschwung, in dem sich der Geist durch das Nichts hindurch vom Sein als Einen angezogen weiß. Die ontologische Konstitution der Welt wird entsprechend als verschränktes Zusammenspiel von Sein und Nichts (Negation) begriffen, wobei sich ihre wechselseitige Zusammengehörigkeit aus ihrer dialektischen Einheit im absoluten Einen begründet. Den metaphysischen Grundkategorien „Sein“, „Nichts“, „Eines“ kommt nicht primär ontische, sondern zuerst logische oder geistmetaphysische Bedeutung zu, aus der sich dann ihre ontologische Funktion ergibt. So stellt diese „rein logisch gestaltete Metaphysik“ (5) das Eine als oberstes Prinzip und Ziel auf, weil das Wissen durch seinen intentionalen Ausgriff auf die Identität konstituiert ist und daher „von dieser Welt als der zerbrochenen Identität zur Uridentität“ (63), damit zum reinen, alle Gegensätze identifizierenden Wissen aufzusteigen bemüht ist. Der „Weg“ oder die Weise des Aufstiegs grenzt sich negativ gegen die Distanzierung des Objekts durch das seiner selbst mächtige Ich, gegen eine linear voranschreitende, im Begriff gefangene Denkweise, damit auch gegen die Wie- und Warum-Frage als Erforschung innerweltlicher Zusammenhänge ab, um sich positiv als Selbsteinkehr des Ich zu bestimmen, das sich darin über sich hinaus – in der Woher-Frage – ekstatisch seinem Ursprung zukehrt. Dieser Weg wird vor allem in der Erfahrung des Schönen, im metaphysischen Denken, in der religiösen Meditation wie im Vorgriff der Freiheit auf den Tod beschränkt. Die Logik des metaphysischen Denkens zeigt sich als das umkreisende, spiralenförmig aufsteigende Denken, das für seine Sache transparent, mit ihr identisch geworden ist, um zuletzt vom Sein selbst erfüllt zu werden.

Es wäre vorschnell, im Dialog zwischen westlichem und östlichem Denken, der gegenwärtig vielleicht in sein erstes Stadium treten könnte, mit einer fertigen Kritik aufzuwarten – sie entspränge zu sehr den Maßstäben westlichen Denkens, deren ausschließliche Berechtigung ja gerade durch den Gesprächspartner in Frage gestellt ist. Daß hier innerhalb westlicher Fragestellung und Terminologie ein Denken am Werk ist, das in seinem Material und mehr noch in seinem Grundstrom aus den Quellen ostasiatischer Geistigkeit zu schöpfen weiß, dürfte der knappe, notwendig ausschnittshafte Durchblick gezeigt haben. Das Zurücktreten des Ich, dessen Freiheit gerade in der Einfügung in den Rhythmus des Alls liegt – die Versöhnung der Ge-

gensätze in einer alle Vielheit durchwaltenden Einheit – die Zurückhaltung gegenüber dem exakten Begriff, an dessen Stelle das kreisende, oft nur andeutende, im tieferen Sinn praktisch orientierte Denken tritt – darin die Nähe der Philosophie zur Meditation und zum Heilsweg – schließlich das fundamentale Wissen um das Anwesen des Nichts und die schwermütige Todesahnung, die dennoch im Glanz des Schönen gesehen werden: all das sind Formen und Motive ostasiatischen, besonders japanischen Denkens, die doch zugleich westliche Fragestellungen berühren. Insbesondere die Frage nach dem Nichts, die nahezu als das zentrale Thema ostasiatischen Denkens zu betrachten ist, beunruhigt die abendländische Metaphysik schon seit ihren ersten Anfängen, ohne daß sich in dieser Grundfrage ein annähernd einheitliches, überzeugendes Verständnis ergeben hätte (vgl. etwa Heideggers Grundansatz bei der Nichts-Frage, nach *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode [Tübingen 1960] 243). Das Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken erscheint daher aus sachlich-philosophischen Gründen, nicht nur aus kulturellen oder politischen Motiven gefordert; das vorliegende schöne Buch regt zum Denken aus neuen Quellen an, und darin leistet es für diese echt philosophische Ost-West-Verständigung einen wertvollen Dienst.

K. Riesenhuber, S. J.

Puntel, L. Bruno, *Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichte-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*. Mit einem Vorwort von Max Müller (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4). 8° (XVI u. 580 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 65.– DM.

Das Vorwort bescheinigt dem Verf., in seinem Werk spreche sich „das Ereignis der Transzendenz“ so aus, „wie es dem jetzigen Standort in der Denk-Geschichte gemäß scheint“. Eine höher wertende Behauptung kann es in philosophicis kaum geben. Doch fragt es sich, was mit „Ereignis“ und „Transzendenz“, gar mit „Ereignis der Transzendenz“ gemeint sein soll, und was mit „Denk-Geschichte“ (wenn sie sich nicht mit Philosophiegeschichte deckt, und nicht dekretiert werden möchte; „denken“, das tue nur der Philosoph, und schließlich nicht eigentlich der Philosoph, sondern eben der „Denker“ im Sinne Heideggers). Der Platz des Buches in der Reihe „Philosophie in Einzeldarstellungen“ ist übrigens nicht plausibel, außer man zählt jede Monographie zu Einzeldarstellungen.

Der umfangreiche (und leider sehr kostspielige) Band bildet den ersten Teil einer weit ausgreifenden Arbeit über das zentrale Thema der Metaphysik, und damit über Möglichkeit und Wirklichkeit von Metaphysik überhaupt. Teil 2 will nach den philosophiegeschichtlich-kritischen Analysen von Teil 1 das „streng systematische Neudurchdenken der Analogieproblematik“ vermitteln (2. 533/534). Zudem geht die letzte Absicht auf die Klärung der philosophisch-theologischen Analogiefrage (9, Anm. 1). Aber auch das Vorhaben von Band 1 ist nicht einfach ein historisches, sondern ein „seinsgeschichtliches“, und nicht einfach ein kritisches, vielmehr ein „spekulatives“, nämlich „spekulativ-seinsgeschichtliches“ (179). Angesichts solcher Wortbildungen sollte man meinen, der Verf. befinde sich völlig im Banne Heideggers; man darf das ruhig meinen, aber ein wesentliches kritisches Ergebnis des Buches liegt für ihn selbst darin, daß tiefer als Heidegger Hegel die Denkbewegung ausgesprochen habe, „auf der das Ursprüngliche allein aufgehen kann“ (520). Diese verwundert einen zugleich, denn im Grunde wird beiden, sowohl Hegel wie Heidegger, das Unzulängliche vorgeworfen, daß sie die „Vermittlung“ des Seins durch die (Seins-)Differenzen nicht leisten: bei Hegel verschwinde die Unmittelbarkeit (das Ansich) in der Vermittlung (439), sie falle „als solche restlos mit der Vermittlung“ zusammen (438); bei Heidegger bleibe die Vermittlung, d. h. bleiben die Vermittelnden, die Seienden, „außerhalb“, denn Heidegger wolle „jenseits“ des Seienden, des Differenzbereichs, ansetzen (481. 499); er konzentriere sich „auf eine unvermittelte Unmittelbarkeit des Verstehens und Sagens der Sache“ (475. 510) – aber es gebe für uns nie ein reines, unvermitteltes „vom Sein selbst her“ (507; vgl. 467, Anm. 16). Um dazu gleich etwas zu bemerken: Dem Urteil über Heidegger muß man zustimmen, denn sein (merkwürdig unmodern anmutender) Titanismus, vom „πρῶτον πρὸς ἑαυτὸν“ her zu denken, muß scheitern; was Hegel angeht, so möchte der Rez. glauben, der Verf. beachte zu wenig, daß „das Absolute“ in seinem Wesen für Hegel eben die „Form“ (die „Methode“) ist, kraft deren sich die Relativen (die „Materia-