

Besprechungen

Wagner, H., *Philosophie und Reflexion*. gr. 8^o (432 S.) München 1959, Reinhardt. 24.— DM; geb. 28.— DM.

Gegenstand des Werkes ist die Philosophie selbst, ihr Wesen und ihre Möglichkeit. Die Philosophie ist wesentlich *Reflexion*. Aus diesem Prinzip heraus ergeben sich auch die Sonderdisziplinen der Philosophie, die an genau artikulierten Stellen aus dem Reflexionsgang der Philosophie entspringen. Daher enthält das Werk, obwohl die einzelnen Disziplinen bloß in den Umrissen vorgestellt werden, doch ein ganzes System der Philosophie. Inhalt wie Darstellung sind keine alltägliche Leistung und von hoher Qualität.

Im folgenden kann nur ein Kurzbericht des Inhalts gegeben werden, wobei allerdings die *theoretische Reflexion* ihrer grundlegenden Wichtigkeit wegen etwas ausführlicher dargelegt wird. Die ersten Paragraphen geben eine vorläufige Analyse der theoretischen Reflexion mit ihren vier Gliedern: theoretisches Subjekt, theoretischer Gegenstand, Erkenntnisakt (Noesis) und Erkenntnisgehalt (Noema). Diese Glieder sind als sich gegenseitig bedingende Glieder des Denkens aufzufassen, wobei dieses, als Prinzip genommen, sich weiter in der Sphäre des Erkennens, Liebens, Wollens, Wahrnehmens, Handelns usw. konkretisiert (27). Schon hier zeigt es sich, daß der Gehalt gegenüber dem Gegenstand jeweils in einer Geltungsalternative steht und Maßstäbe der Beurteilung voraussetzt. Obwohl das Noema eine Seinsseite hat, so läßt sich doch die Wahrheitsdifferenz, in der es steht, auf kein Seinsmoment des Noema reduzieren; selbst seiend, ist es bezüglich des (seienden) Gegenstandes geltungsdifferent: es kann von ihm gelten oder nicht. Die Geltungsdifferenz ist keine Seinsdifferenz (33 f.).

Die transzendente Reflexion tritt in *drei Gestalten* auf: als noetische Reflexion, als noematische Konstitutionsreflexion und als noematische Geltungsreflexion. Die beiden ersten Subjektrückgänge ergeben den fundamentalontologischen, der dritte den fundamentallogischen Subjektsbegriff (59). Einzig mögliches Fundament einer allgemeinen Reflexionslehre kann die noematische Geltungsreflexion sein, da in ihr allein das Denken sich der Gültigkeit dessen, was es (als Prinzip) aufbaut, absolut sicher zu sein vermag (67 f.). In einer vorläufigen Untersuchung erweist sich das weltzugewandte Noema als theoretisches und axiotisches, dieses aber als teils sittliches, teils ästhetisches, teils wirtschaftlich-gesellschaftliches Noema. Die *Geltungsreflexion* trägt die Verantwortung für alle diese weltzugewandten Noemata, für die theoretischen unmittelbar, für die atheoretischen mittelbar, vor allem aber für die Reflexionsnoemata selbst.

Noemata, die sich nur noch auf Gegenstände beziehen, die in keiner Weise mehr Produkte des Aktlebens sind und denen in diesem Sinne ein Ansichsein zukommt, sind Erfahrungsnoemata, und das auf solche Gegenstände bezügliche Denken heißt in diesem Zusammenhang *Erfahrung* (88). Zwar schließt Erfahrung auch das Moment der Sinnlichkeit ein, aber der Sinnlichkeit kommt von Haus aus nur Zuständlichkeit, keine Gegenstandsbeziehung zu; diese erhält sie erst durch Einfügung in eine sie umgreifende Erkenntnisleistung (27).

Die Erfahrungsnoemata können nicht im vorhinein als gültig angesetzt werden. Es bedarf eines Prüfungsmaßstabes, um die gültigen von den ungültigen zu sondern. Damit er in seiner Geltung von dem zu Prüfenden unabhängig sei, muß er ein apriorisches, in sich selbst begründetes Wissen sein. Seine Prüfungsfunktion aber kann er nur ausüben, wenn er trotzdem auch ein Wissen über den Erfahrungsgegenstand ist (91).

Die Grundstruktur des theoretischen Noemas drückt sich im *Urteil* und seiner Kopula aus: es sagt aus, was und wie der Gegenstand ist (92). Dieses Sagen setzt voraus, daß das Subjekt um den Gegenstand weiß (93). Dem Gegenstand zwar eignet Bestimmtheit (Seiendheit) schon an ihm selbst. Dadurch allein aber ist er nicht schon gewußt. Das Wissen von ihm muß sich selbst erzeugen. Das Urteil ist demnach das sich mitbezug auf seinen Gegenstand selbsterzeugende Wissen (94). Im Urteil hat daher der Gegenstand die Stellung des erst zu Bestimmenden, die Bestimmtheit aber die Stellung des Prädikats. Die Kopula jedoch hat nicht nur die Funktion der Verbindung von Gegenstandsbegriff und Prädikatsbegriff, sondern

bezieht eben dadurch auch das Urteilswissen auf den (an sich seienden) Gegenstand (95).

Der *Prädikatsbegriff* kann seine bestimmende Funktion nur übernehmen, wenn er selbst schon bestimmter Begriff ist (96). Diese seine Bestimmtheit (Seiendheit) kann ihm nicht aus der Sinnlichkeit zukommen; sie muß im Denken selbst ursprünglich erzeugt werden, was aber nur der Form nach möglich ist. Diese seine Form ist seine Bestimmtheit überhaupt, während die Unterschiede der Bestimmtheit zum Materialen der Prädikatsbegriffe gehören (97).

Die ursprüngliche Bestimmtheit des Denkens entfaltet sich in den ersten *Prinzipien der Logik*. Der erste Sinn des Identitätsprinzips beruht auf dem Wesen des Denkens, Setzung zu sein, d. h. aber Setzung genau dessen, was an ihm selbst, unabhängig von dieser Setzung, ist. Das ist aber nur möglich, wenn das Seiende so gesetzt wird, als was und wie es ist, d. h. wenn das Setzen auch Bestimmung ist (100). Damit ist die Forderung verbunden, daß der Prädikatsbegriff durch eine Urteilsreihe vollendet werde, bis der Subjektsbegriff mit dem im Gegenstand liegenden Bestimmtheit zusammenfällt. Allerdings ist diese Identität für den Erfahrungsbegriff niemals abschließbar (101).

Das *Prinzip des Widerspruchs* verbietet den Widerspruch, sofern er Setzung und Aufhebung derselben Bestimmtheit ist (102), sie fordert ihn aber, sofern jede Bestimmtheit nur im Widerspruch gegen andere, zuletzt aber gegen alle anderen derselben Gattung, also durch Limitation, sie selbst ist (109). Gattung wird dabei nicht als unbestimmter, abstrahierter Klassenbegriff gedacht, sondern als der die Arten umfassende und in ihrer Bestimmtheit zeugende Grund (112).

Die in den Gattungen sich auftuenden Widersprüche, die innerhalb der Gattungen nicht gelöst werden können, treiben zum Übergang in höhere Gattungen und führen schließlich zum Unbedingten, Unendlichen, *Absoluten* (des Begriffs), das nicht mehr Gattung sein kann (122). Es ist nur möglich als Selbstbeziehung auf ein von ihm selbst Begründetes und Unterschiedenes (die Bestimmtheit der Begriffe), mittels dessen es sich selbst seine Bestimmtheit gibt (128). Das aber ist das Denken als Prinzip (129) und als mögliches Selbstbewußtsein (130).

Zu diesem Absoluten ist das in sich selbst bestimmte und *unendliche Prädikat* zu suchen (133). Dieses erweist sich als eine Mannigfaltigkeit höchster Begriffe, die in der Form von Alternativen und Grundhinsichten (wie Subjekt-Objekt, Grund-Folge, Inhalt-Form usw.) auftreten und ein Einheitsgefüge darstellen (136). Mit diesem Inbegriff der Momente des Denkens definiert dieses sich selbst als das Absolute und als festen Boden alles Gedankens. Es ist zugleich der Inbegriff aller formalen Prinzipien (der Logik), die zwar nicht selbst Bestimmungen von Gegenständen sind, auf denen aber die Möglichkeit solcher Bestimmung beruht (die *primär-konstitutive Apriorität*; 150). Alle Gegenstandsbestimmung (Thema der Erkenntnistheorie) gründet in der Selbstbestimmung des Denkens (Thema der Logik), die jedoch auf jene bezogen bleibt. Sowohl der Relativismus wie der Skeptizismus bestätigen, wenn sie sich selbst vollbringen, den absoluten Boden des Gedankens (151).

Materiale Geltung für Gegenstände erhält der Gedanke erst, wenn er sich selbst setzt gemäß der Bestimmtheit des Gegenstandes. Der Inbegriff der Bedingungen, durch die das Denken gegenstands-gerichtet ist, heißt die *sekundär-konstitutive Apriorität*. Sie umfaßt ein Gefüge von Begriffen und Urteilen, durch die zuerst ein besonderes Seiendes erfahrbar und in seiner Seiendheit faßbar ist (Thema der Ontologie; 170). A priori entworfen ist dabei nicht das Seiende an ihm selbst, sondern der Begriff vom Seienden (174). Da das Seiende sich nicht in der begrifflich entwerfbaren Bestimmtheit erschöpft, bedarf es zu seiner Erkenntnis einer weiteren Erschließung in dem, wodurch es vom Denken verschieden ist, der Erfahrung (187). Erfahrung, wie sie hier gemeint ist, schließt Rezeptivität und Sinnlichkeit ein (188). Diese steht zwar als Naturgebilde unter Naturgesetzen und hat an sich keine theoretische Geltung (190); eine theoretische Relevanz erhält sie nur, sofern ihre Gegebenheiten vom Denken mittels der sekundär-konstitutiven Apriorität kritisch bedacht und beurteilt werden (192).

Um von den kritisch beurteilten Sinnesgegebenheiten zur Wissenschaft, d. i. der Theorie des Seienden und der Welt, zu gelangen, bedarf es der Prinzipien des Forschungsganges, die das Denken gleichfalls sich selbst zu entnehmen hat; dies

sind die Prinzipien der *regulativen Apriorität* (194—204) und der *systematischen Apriorität* oder der unbedingten Totalität der Geltungsbedingungen überhaupt, auf deren Hintergrund erst eine unvollständige Induktion möglich ist (205—211). Dieses System ist zwar unabschließbar, gründet aber in der positiven Unendlichkeit des Absoluten (s. oben), von dem aus ein unendliches Feld möglicher Wahrheit entworfen ist: das Absolute als Idee des Seienden oder der Natur im Ganzen, wodurch es auch Idee seiner selbst ist (211—214). Die Vermittlung zwischen der apriorischen Ontologie und der Weltwissenschaft wird durch die Lehre vom Aufbau der realen Welt oder die Realphilosophie geleistet, der es zukommt, die fundamentalen Letztdefinitionen zu liefern und sie durch Zurückführung auf die Prinzipien der Ontologie zu legitimieren (215—223).

Alles Denken ist Selbstgestaltung. Deren Möglichkeiten sind jedoch nicht auf die Erkenntnis beschränkt. Nachdem die theoretische Geltungsreflexion durchgeführt ist, richtet sich die Geltungsreflexion auch auf andere der Geltungsdifferenz unterliegende, *axiologische Akte*, so der absoluten Selbstgestaltung des Willens in der Ethik (§ 26), des Gefühls in der Ästhetik (§ 27), des Realdaseins und der Arbeit in der Philosophie des Ökonomisch-Sozialen (§ 28).

Die Selbstgestaltung des Denkens schließt das Gestaltende und das zu Gestaltende, die Absolutheit und die *Faktizität des Subjekts* ein (§ 25). Die Philosophie der Faktizität des Subjekts bleibt zwar der absoluten Geltung unterworfen, ist aber selbst Konstitutionsreflexion, insbesondere mitbezug auf die grundsätzliche Endlichkeit und Geschichtlichkeit des faktischen Subjekts und die daraus folgende Geltungsendlichkeit einer Mehrheit von Subjekten, die ihre Ergebnisse an denen anderer Subjekte zu prüfen und zu ihnen in Beziehung zu setzen haben: philosophisch verstandene Philosophiegeschichte (§ 32) und Philosophie der historischen Wissenschaften (§ 33).

Zu den geltungsbetroffenen Gebilden des Subjekts gehört auch die *Religion*. Die von der Wertphilosophie versuchte Legitimation der Religion durch den spezifischen Wert des Heiligen leistet das Verlangte nicht. Denn Religion ist nicht bloß ein Feld absoluter Selbstgestaltung der Subjektivität (405). Ist die Metaphysik zu einer solchen Legitimation imstande und welche? Wenn Metaphysik als Setzung von erfahrungsjenseitigen Gründen überhaupt möglich sein soll, dann nur insofern sie im gesetzmäßigen Gang der philosophischen Reflexion an irgendeiner Stelle notwendig wird (408). Nach Hegel wird die Dimension des Metaphysischen und schlechthin Unbedingten schon mit der Absolutheit des Denkens und der Subjektivität erreicht, weil in dieser als dem Absoluten schlechthin die Faktizität des Subjekts als das Unwahre aufgehoben ist. So aber ist diese Faktizität nicht beschaffen. Zwar kommt dem Denken der Grund des Angewiesenseins auf die Welt nicht von außen; er fällt in das Denken selbst. Aber das Denken ist wahrhaft und wirklich von der Welt und Weltstücken bedingt und abhängig. Es ist nicht der Grund für das Sein des Seienden und der Welt, wie auch dieses nicht der Grund des Denkens ist (412).

Die bloß gegenständliche Zurückführung der Welt auf ein transzendentes Absolutes im Sinne der alten Metaphysik scheidet allerdings an deren unzureichendem Weltbegriff und an der vergeblichen Ableitung des Seinsmöglichen aus dem Denkmöglichen und des Seinsnotwendigen aus dem Denknotwendigen (413). Die wahrhaft metaphysische Reflexion setzt beim Subjekt an (415). Dieses weiß, daß es zwar der Welt gegenüber, aber damit doch nicht schlechthin absolut ist. Seine Absolutheit liegt nur in seiner Bestimmtheit als Subjekt, nicht in der Notwendigkeit seines Daseins, seiner Existenz. Es hat als Subjekt angefangen. Der Grund dieses Anfangs liegt weder in ihm noch in der Welt, von der es als Subjekt unabhängig ist. Es ist daher ein transzendenter Grund des Subjekts zu setzen, und zwar als absolute Existenz (417). Im übrigen darf das transzendente Absolute nicht so bestimmt werden, daß es das Grundsein des Subjekts oder der Welt einschränkt. Der transzendente Grund ist ferner nicht so Grund, daß er sich im Begründen erschöpft. Er fängt zwar an zu begründen, aber er fängt nicht an zu sein. Er hat, bevor er Sein für das zu Begründende hat, ein Fürsichselbstsein. Er ist subsistenter Grund, aber nicht subsistentes Sein. Denn das Sein selbst (die Einheit jenes Prinzipiengefüges, dank dem das Seiende ist und so ist, wie es ist) ist ein Grund, der

sich im Begründen erschöpft. Der Gegenstand der Ontologie und der Metaphysik sind nicht miteinander identisch (419).

Das Subjekt konnte zwar ohne den Selbstbezug auf die Welt nicht zu seiner Selbstgestaltung kommen; aber ist diese einmal errungen, braucht sie, da sie auf dem absoluten Boden des Subjekts steht, nicht mit dessen Realsein in der Welt aufhören. Die Frage ist aber, ob der transzendente Grund das Subjekt *im Dasein erhält*. Um dies zu zeigen, muß die Metaphysik nachweisen, daß die absolute Selbstgestaltung des Subjekts zumindest einer der Zwecke ist, derentwillen der transzendente Grund das Subjekt ins Dasein gesetzt hat (421). Dieser Grund kann dann selbst nicht anders bestimmt werden denn als höchstes Subjekt. Damit aber ist die Grundlage für Anbetung und echte Religion gegeben. Religion ist mehr als Metaphysik, aber ihre Legitimierung setzt Metaphysik voraus. Das Autochthone der Religion, das auf Metaphysik nicht zurückführbar ist, muß doch an der Metaphysik gemessen werden (422).

Das Werk W.s ist, wenn wir vom letzten Paragraphen über die Metaphysik absehen, ein Ganzes von großer Geschlossenheit. Obwohl es vor allem als ganzheitliches Gefüge beurteilt werden muß, sollen doch zunächst einige *Einzelfragen* gestellt werden. — Hat Sinnlichkeit von sich aus nur eine zuständige, gar keine intentionale Struktur (22)? Wie ist dann aber eine Umweltorientierung (190), so eingeschränkt sie bleiben mag, möglich und wie können dann der Rezeptivität des Subjekts irgendwelche Erfahrungsbestimmungen übermittelbar werden? — Ist die Feststellung, daß jedes Noema unter die Alternative wahr-falsch fällt und die Geltung daher nicht auf seinsmäßige Momente zurückgeführt werden kann (32—34), nicht identisch mit der alten Unterscheidung von ontischer und logischer bzw. subjektiver und objektiver Wahrheit des Aktes und seiner Gehalte? — Muß man jede noetische Reflexion als zweiten Akt, der auf einen ersten zeitlich folgt (37), auffassen? Gibt es nicht auch eine Aufmerksamkeitslenkung auf das Akthafte innerhalb desselben Aktes, z. B. „bewußtes“ Hören? Wie könnte sonst das Bewußtsein von einem Weltstück in verdeckter Weise auch Selbstbewußtsein sein (vgl. 48, 55)? — Bedeutet die Rückführung der Intentionalität und Gültigkeit des Aktes auf das Subjekt (53, 56) nicht auch deren Begründung durch ein besonders geartetes Seiende, wenn auch nicht eines aus der Art der welthafte Seienden, nämlich jenes, das Subjekt ist? Und ist diese Begründung so verschieden von der thomistischen These, daß die Wurzel dessen, was Erkenntnis ist, in der Immaterialität eines Seienden zu finden sei? — Ürigens hat auch die von W. so betonte Absolutheit des Subjekts ihr Gegenstück in der aristotelisch-thomistischen These vom intellectus agens. — Wird der Wille, als auf das gehend, was noch nicht ist, nicht zu einseitig als bloßer Vorsatzwille gefaßt? Gibt es nicht auch ein willentliches Zustimmung, ein Sein-lassen-Wollen? — Ist eine Letztbegründung von Erkenntnissen möglich durch ein Geflecht oberster Urteile (206), durch eine Totalität und einen Inbegriff von Gültigkeitsprinzipien (211), wenn diese nicht über alle disjungierenden Gegensätze, wie Subjekt-Objekt, Absolutheit und Faktizität des Subjekts, hinaus auf einen gemeinsamen transzendenten Grund bezogen sind?

Diese letzte Frage führt uns zu dem im letzten Paragraphen behandelten *Problem der Metaphysik*. W.s jetzige positive Einstellung zur Religionsphilosophie und Metaphysik geht zwar weit über seine frühere Position in seinem Buch „Existenz, Analogie und Dialektik“ (1953) hinaus. Dennoch fällt dieses Kap. stark gegenüber dem übrigen Werk ab. Es bleibt ein unsicheres Tasten. Der Grund dafür ist nicht schwer anzugeben. Die innere Dynamik der philosophischen Reflexion führt W. tatsächlich über die Absolutheit des Subjekts zum schlechthin Unbedingten der Metaphysik. Aber es fehlt ihm die zur weiteren Bewältigung der Aufgabe nötige Begrifflichkeit. Sein in den anderen Paragraphen entwickeltes System hat sie sozusagen schon aufgebraucht. Insbesondere gilt das vom Seinsbegriff. Thematisch bedeutet das Seiende bei W. immer das dem Subjekt gegenüberstehende Objekt, die Welt in ihrem Ansichsein. Das Subjekt kann in seiner geltungstiftenden Absolutheit nicht auf das Sein zurückgeführt werden. Zwar kommt auch dem Subjekt Sein zu, aber nur in seiner Faktizität. W. schließt dann vom Dasein des anfangenden Subjekts auf das Dasein des transzendenten Grundes, wodurch auch diesem Sein, aber nicht in der ersten Intention des welthaften Seins, zugesprochen wird. Der transzendente Grund ist außerdem höchstes Subjekt. Beides, sein Sein und sein

Subjektsein, hat er als substistenter Grund, aber es soll von ihm nicht substistierendes Sein gesagt werden können, denn das Sein erschöpft sich nach W. im Begründen des Seienden (und jedes Seienden) in seiner Seiendheit.

Aus der inneren Notwendigkeit des philosophischen Reflexionsganges wird W. dazu geführt, den Begriff des Seienden nicht nur auf das Ansich der Welt, sondern auch auf das Ansich des faktischen Subjekts, schließlich aber auch auf das Ansich des transzendenten Grundes anzuwenden. W. sieht auch deutlich, daß dem transzendenten Grund ein Fürsichselbstsein „vorgängig“ zu seinem Begründen zukommen muß. Aber er vermag die Modalität dieses Seins nicht zu bestimmen; der Ausdruck „subsistierendes Sein“ ist für ihn widersinnig, weil *Sein* für ihn nur Seiendheit, nur die Einheit eines Prinzipiengefüges ist. Sein Seinsbegriff ist essentialistisch. Die Alternative dazu ist nicht eine ebenso einseitige „Existenz“-Philosophie. Die Dualität von Essenz und Existenz läßt sich nur durch Rückgriff auf eine höhere Dimension überwinden. Diese (letzte) Dimension eröffnet sich durch die Priorität des reinen Seinsaktes vor und über jeder Essenz und jeder essenzenbezogenen Existenz.

Was mit dem *Seinsakt* gemeint ist, läßt sich im Anschluß an W.s Terminologie am besten von der Setzung her erläutern. Das Sein des vom Subjekt Gesetzten ist nicht identisch mit dessen Setzen; es erschöpft sich auch nicht im Gesetzsein durch das Subjekt, sondern kommt dem Seienden an sich zu. Gerade deshalb ist das Sein nicht nur die Seiendheit des Seienden, sein Was und Wie es ist, sondern vielmehr dieses, daß sein Gesetzsein durch das Subjekt nur ein Nachvollzug dessen ist, was es selbst an ihm selbst aktuell vollzieht. Es ist setzbar, weil es primär an sich und in sich selbst schon gesetzt ist. Darin hat es seinen Seinsakt, sein Sein. Das aber, was und wie etwas ist, sind nur die Weisen solchen An-sich-Gesetzseins. Alles nun, worin die Weise des An-sich-Gesetzseins mit diesem selbst in Differenz steht, gleichviel ob es sich um ein welthaftes Objekt oder um ein welthabendes Subjekt handelt, verweist durch sein An-sich-selbst-Gesetzsein auf die ursprüngliche und absolute Selbstsetzung, in der jene Differenz aufgehoben ist. Wenn das Sein der Seienden so als Seinsakt verstanden wird, muß der transzendente Grund unabhängig von seinem Begründen auch substistentes Sein genannt werden. Als absolute Selbstsetzung (*actus purus*) ist das substistente Sein auch sich selbst vollziehendes Bei-sich-Sein und daher schlechthin absolutes Subjekt. Die Absolutheit des faktischen Subjekts aber ist nichts anderes als die im Setzungsmoment des Urteils sich kundtuende Offenheit auf den unendlichen Horizont des (im Nachvollzug und an ihm selbst) Setzbaren (Seienden) und die damit gegebene Ausrichtung des Denkens auf die absolute Selbstsetzung des schlechthin absoluten Subjekts (den *actus purus* des Seins). An dieser Ausrichtung hat das Subjekt in sich selbst den letzten Maßstab für die Gültigkeit seiner intentionalen Setzungen. — Dem Ref. will scheinen, daß das Philosophieren W.s von sich aus unterwegs ist zu einer so verstandenen Seinsphilosophie.

W. Brügger S. J.

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. *Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag.* Hrg. von D. Henrich, W. Schulz und K. H. Volkman-Schluck. gr. 8^o (IV und 317 S.) Tübingen 1960, Mohr. 34.— DM.

Ein einleitendes Wort von H. Kuhn zeichnet H. G. Gadamer's Weg von Hönigswald über Husserl zu Heidegger, sichtet als Leitmotiv seines Bemühens die ontologische Problematik und feiert an dem Interpreten zumeist griechischen Denkens, daß ihm die „Verbindung von einer durch Gelehrsamkeit erleuchteten philologischen Einfühlung mit Entschiedenheit des philosophischen Fragens“ (4) gelang.

Der vorliegende Bericht wendet sich vor allem dem philosophisch Bedeutsamen zu, und er versucht, dies in einer chronologischen Folge zu tun.

J. Lohmann läßt auf sprachwissenschaftlichem Hintergrund den „paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur“ (171—187) hervortreten: in ihr wurde das *λόγον ἔχειν* der Dinge — dem die Namenhaftigkeit der ursprünglichen Sprache verhaftet war — zum *λόγον διδόναι* des Menschen; die Sprache als dasein-umfassender Welt-Reflex wurde zur Reflexion in bewußten Denkformen. „Allein die Griechen haben somit die *φύσις* als das Prinzip eines nach einseharen Regeln sich voll-