

und darum geeignet, den Verstand zur Erkenntnis des Einzelnen zu bestimmen. Von diesem ersterkannten Einzelnen abstrahiert dann der erkennende Verstand (*intellectus possibilis*) in bewußter Weise die allgemeine Wesenheit. So läßt diese sich leicht auf das Einzelne beziehen und von ihm aussagen. Suarez betont gegenüber Ockham ausdrücklich, daß die allgemeine Wesenheit im Einzelnen real ist; nur ist sie nicht etwas von der Individuation real Verschiedenes, wie der übertriebene Realismus will.

Dadurch ist in der Tat erwiesen, daß die Anklage auf Nominalismus unrechtfertigt ist. Man kann jedoch fragen: Wozu die Verdoppelung ganz desselben Erkenntnisinhaltes auf der sinnlichen und der geistigen Ebene? Gewiß haben wir Einzelbegriffe, aber sie sind in ihrer Struktur von der sinnlichen Anschauung des Einzelnen wesentlich verschieden, sind keine geistige Anschauung des Einzelnen, sondern Allgemeinbegriffe, die durch das „Dieses“ auf das in der sinnlichen Anschauung gegebene Einzelne bezogen werden; vielleicht meint Thomas das mit der „quasi quaedam (!) reflexio“ auf das Phantasma. Im übrigen scheint in der echt thomistischen Auffassung die Verbindung der Wesenserkenntnis des Verstandes mit dem sinnlich gegebenen Einzelnen noch besser gewahrt als bei Suarez. Thomas sagt immer wieder, der Verstand erkenne die *Species intelligibilis* im Phantasma selbst (vgl. S. th. 1, q. 86, a. 1; 1, 2, q. 113, a. 7 ad 5; 2, 2, q. 180, a. 5 ad 2 usw.). Danach wäre die *Species intelligibilis* weder etwas Unbewußtes noch etwas vom Sinnenbild Getrenntes, wie es in den üblichen Darstellungen der thomistischen Psychologie erscheint. Vielmehr würde im ersten Verstandesakt, dem vorbegrifflichen Erfassen des Gegenstandes, der geistig erfassbare Wesensgehalt in und mit dem sinnlich gegebenen Einzelnen erkannt. So gewinnt auch das Wort vom „Erleuchten des Phantasmas“ durch den wirkenden Verstand einen besseren Sinn. Die eigentliche Begriffsbildung durch bewußte Abstraktion knüpft erst an diese sinnlich-geistige Erfassung des konkreten Gegenstandes an. In dieser Auffassung dürfte sowohl der Zusammenhang des Allgemeinbegriffs mit dem anschaulich gegebenen Einzelnen wie auch der unbestreitbare Vorrang des Allgemeinen in der begrifflichen Erkenntnis gewahrt bleiben.

Jos. de Vries S. J.

Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*. 80 (28 S.) Frankfurt 1943, Klostermann (W). — *Was ist Metaphysik?* 4. Aufl. mit Nachwort. 80 (31 S.) Ebenda (M). — *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 80 (51 S.) Ebenda 1944 (E). — *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“* 80 (119 S.) Bern 1947, Francke (F).

Unsere Besprechung des Buches von De Waelhens (Schol 19 [1944] 94—97) wies darauf hin, wie vieles bei H. noch offen ist. Diese Auffassung bestätigen seine neuen Schriften, besonders das wichtige Nachwort in „Was ist Metaphysik?“ und der neue Brief über den „Humanismus“. Überall erfahren entscheidende Grundzüge seines Philosophierens eine schärfere Bestimmung und sicher auch eine Fortbildung, aus der erkennbar wird, wie wenig man das bisher Vorliegende als abgeschlossen betrachten und nach nur einer Seite hin deuten darf. Auch die sorgfältige Auslegung von De Waelhens wird Einzelfragen und sogar ihre Grundhaltung überprüfen müssen.

1. Heben wir zunächst einiges aus dem Nachwort heraus. Geklärt wird das „Nichts“, das als „Schleier des Seins“ (M 31) erscheint, das „west als das Sein“ (M 25). Das Sein tritt uns als Nichts entgegen, insofern es sich „als das von allem Seienden Sich-unterscheidende“, als das „schlechthin Andere zu allem Seienden“ und so als „das Nicht-Seiende“ (M 25) entschleierte. Diese Formulierungen erinnern an Meister Eckehart. (Übrigens widersprechen sie der Deutung, die De Waelhens dem Nichts gegeben hatte.) In dieselbe Richtung scheint die weitere Bestimmung des Seins zu führen. Es ist der Urgrund, der dem Seienden Sein verleiht, so daß nie „ein Seiendes ist ohne das Sein“ (M 26). Umgekehrt aber ist das Sein nicht auf das Seiende angewiesen, da es „wohl west ohne das Seiende“ (M 26). — Die Frage drängt sich auf, ob H. in diesen Aussagen zu Gott unterwegs ist.

Die hier skizzierte Auslegung des Nichts kehrt bei den Bemerkungen zur Angst wieder. Es ist „das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt“ (M 26). So verschenkt diese „eine Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden“ (M 26), ja sie „verbürgt die geheimnisvollste Möglichkeit der Erfahrung des Seins“ (M 27). Wie auf das Nichts die Angst als der „Schrecken des Abgrundes“ antwortet, so auf das Sein „die Scheu“ (M 27). — In der Vollendung der Angst durch die Scheu spiegelt sich ein Zeitalter, dem das Sein gerade wieder aus dem Nichts aufzuleuchten beginnt. Dabei gehen wir mit der Annahme nicht fehl, daß auch H. selbst heute klarer als früher aus dem Nichts „die Stimme des Seins“ (M 26) entgegenklingt.

Dem Ungeheuren, das in der Angst aufbricht, sind unsere gewöhnlichen Worte, die vom Seienden stammen, nicht gewachsen. Deshalb bannt uns „das Nichts als das Andere zum Seienden“ zunächst einmal in die „Sprachlosigkeit“ (M 31). Aus dieser erst „kommt das Sagen des Denkers“, der, „gehorsam der Stimme des Seins“ (M 30), das diesem entsprechende Wort sucht, um so dem Sein in der Welt des Seienden Raum zu schaffen. „In der Freiheit des Opfers“ verschwendet er sich an „die Wächterschaft des Seins“; damit antwortet „der verborgene Dank“ des Menschen der „Huld“ des Seins, in der es sich erschließt, indem es Seiendes sein läßt und sich vor allem dem Menschen „übereignet“ (M 29). — Das hier geforderte „wesentliche Denken“ (M 27) bedeutet ein Hinausschreiten über die uns vertraute Logik. Diese nämlich rechnet lediglich mit „der Gegenständigkeit des Seienden ... und dient ausschließlich diesem“ (M 28). Ihr tritt ein Denken gegenüber, das „aus dem Anderen des Seienden bestimmt“ (M 29) ist und „in der Erfahrung der Wahrheit des Seins“ (M 27f.) wurzelt. — Darin liegt endlich „die Überwindung der Metaphysik“ (M 23). Denn diese erhebt sich nicht über „die Seiendheit des Seienden“, weshalb ihr „die Wahrheit des Seins ... der unbekannte ungegründete Grund“ (M 24) bleibt. Gerade hier aber, wo „anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht“, gilt es einzudringen, um nach „dem Grund der Metaphysik“ (M 24) und so über diese selbst hinaus zu fragen. — Man darf daran erinnern, daß die Scholastik neben dem kategorialen, univoken Denken des Seienden das überkategoriale, analoge Denken des Seins kennt, daß sie ferner keineswegs bei der Seiendheit des Seienden haltmacht, sondern gerade zu dem Sein selbst, wie es anfänglich in seiner eigenen Wahrheit ruht, vorstößt. Deshalb stellt diese Metaphysik selber die Frage nach ihrem eigenen Grund. Ihre konkrete Verwirklichung freilich bleibt oft hinter ihrer eigentlichen Absicht zurück, wodurch dann das Sein selbst zu einer Art von Seiendem herabsinkt. Für eine reine Verwirklichung ihres eigensten Wesens gemäß den Forderungen dieser geschichtlichen Stunde kann H.s neuer Durchbruch zum Sein reiche Anregungen bieten.

2. Was das Sein, um das im Nachwort alles kreist, letztlich ist, blieb bisher dunkel. Zu seiner weiteren Klärung finden wir in den „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ einen Beitrag. Das Heft enthält neben dem bereits veröffentlichten Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ eine Auslegung der Elegie „Heimkunft / An die Verwandten“.

Hier öffnet sich derselbe Bereich wie im Nachwort; denn was der Denker als „das Sein“ sagt, nennt der Dichter als „das Heilige“ (M 31). In der Elegie erscheint dieses als „das Freudige“ (E 13), von H. auch (mit einem älteren Wort) „die Heitere“ (E 16) genannt. Sie ist „kein Gegenstand und gleichwohl nicht „nicht““ (E 14), auch nicht nur ein leerer Raum, sondern „bewohnt“ von einem, der „der Hohe“ (E 24) heißt. Ihn kann der Dichter lediglich „im Hinblick auf seine Wohnstatt benennen“ (E 24), nicht aber in dem, was „Er selbst ist“ (E 25). Denn seine Zeit steht unter „Gottes Fehl“ (E 25), „im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des kommenden Gottes“ (E 49). Diese Situation verlangt: „Ohne Furcht vor dem Schein der Gottlosigkeit dem Fehl des Gottes nahe zu bleiben und in der bereiteten Nähe zum Fehl so lange zu harren, bis aus der Nähe zum fehlenden Gott das anfängliche Wort gewährt wird, das den Hohen nennt“ (E 26). — Damit umschreibt H. die Stellung Hölder-

lins, zugleich aber läßt er wohl seine eigene Position ahnen. Er fühlt sich als einer, in dem eine Gott-ferne Zeit zur Sprache kommt; deshalb kreist er um Gott nur unter dem Schleier des Nichts oder des Seins, ohne daß er Ihm deutlichere Namen geben könnte. Diese Zurückhaltung will sich nicht gegen Gott stellen, sondern seinem erneuten Kommen auf die allein echte Weise die Wege bereiten.

Die hier angedeutete Auslegung H.s schließt ein, daß das Sein nicht allein Entwurf des Menschen ist. Damit ist anscheinend kaum zu vereinen: „Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins“ (E 43). „Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind“; dadurch „erscheint“ erst das Seiende „als Seiendes“ (E 43), „entscheidet es sich, wer der Mensch sei“ (E 48). — Solche Formulierungen stellen uns vor das ausgesprochen Existenziale in H. Sicher macht der Mensch erst durch seine Entscheidung sich selbst und seine Welt zu dem, was sie sind; sicher auch stiften oft schöpferische Geister ganz neue Daseinssituationen. Es gehört also zum Wesen des Menschen, daß er das Sein als seinen Entwurf vollzieht. Dieser existenziale Ansatz schließt nicht eine darüber hinausgreifende Betrachtung aus, die eine dem menschlichen Entwerfen vorausgehende Seinsstruktur kennt und sie letztlich auf das subsistierende Sein oder den reinen Vollzug zurückführt. Es dürfte klar sein, daß sich bei H. deutlicher als früher die existenziale Auslegung zu diesen weiteren Erkenntnissen hin öffnet.

3. Die merkwürdige Verhülltheit des Seins, die uns überall begegnete, gründet letztlich in der Eigenart menschlicher Wahrheit überhaupt. Darüber gibt der Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ Aufschluß; zuerst im Jahre 1930 gehalten, erfuhr er in der Folge, „unter Beibehaltung des Ansatzes, der Grundstellung und des Aufbaus eine mehrfache Überprüfung“ (W 28).

Die Wahrheit als Begegnung mit „diesem oder jenem Seienden“ setzt die „Entbergung des Seienden im Ganzen als einem solchen“ voraus, die alles Einzelverhalten „durchstimmt“ (W 19). Da aber das Seiende im Ganzen „das Unbestimmte und Unbestimmbare“ (W 20) bleibt, ja „in das scheinbare Nichts“ (W 19) sinkt, verharrt es zugleich in „Verbergung“ oder „Un-entborgenheit“ und so in der „Un-wahrheit“; es stellt sich als „das Geheimnis“ (W 20) dar. Für gewöhnlich bewegt sich der Mensch in der „Vergessenheit des Geheimnisses“ (W 21); er hält sich an das „jeweils zugängliche Gangbare“ (W 22) und verfällt, indem er sich darauf versteift, dem „Iren“ (W 23). So zeigt sich als Wesen menschlicher Wahrheit das „Walten des Geheimnisses in der Irre“ (W 24). Doch ist der „Ausblick in das Geheimnis aus der Irre“ möglich durch „die wesentlich beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem Sein des Seienden“ (W 25). Daß in alldem die ek-sistente und zugleich in-sistente Freiheit am Werke ist, sei nur kurz angedeutet. Jedenfalls erwächst die Verhülltheit des Seins und damit Gottes nicht allein aus einer besonderen geschichtlichen Situation, sondern aus der Gesamtsituation des Menschen als solchen. Deshalb wird er die Frage nach dem Sein nie endgültig meistern. Darum unterliegt er auch stets der Gefahr einer Verflüchtigung des Seins, etwa in ein leeres Nichts oder in einen bloß menschlichen Entwurf. Und selbst wenn er sich zum echten Sinn der Seinsfrage durchgerungen hat und so zu Gott unterwegs ist, kann er sich in eine grundsätzliche Unbestimmbarkeit und Namenlosigkeit des Seins verlieren, weil er meint, jedes Bestimmen oder Benennen ziehe das Sein in das Seiende herab und verfehle es dadurch erst recht. Was H. betrifft, so scheint es immer eindeutiger klar zu werden, daß er all diese Wirnisse hinter sich läßt und einen Weg beschreitet, der letztlich zu Gott führen kann.

4. Die erstmals 1942 veröffentlichte Abhandlung „Platons Lehre von der Wahrheit“ führt zu dem Ergebnis: „Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee der Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden“ (P 46). Wie die Richtigkeit dem Seienden verhaftet ist und damit die Herrschaft der Metaphysik begründet, so wendet sich die

Unverborgenheit als „das anfängliche Wesen der Wahrheit“ (P 51) dem Sein zu und geht damit, sie überwindend, hinter die Metaphysik zurück.

Der „Brief über den Humanismus“ beantwortet ein Schreiben des Jean Beaufret (Paris) vom 10. Nov. 1946, das einige Fragen stellte, die sich bei Gelegenheit der französischen Übersetzung des Platon-Vortrags ergeben hatten. In diesem Brief setzt sich H. mit dem Humanismus, den er mit Anthropologie identifiziert (P 50), auch von Sartre her auseinander. Humanismus meint den mit der Metaphysik zusammengesetzten Vorgang, daß der Mensch irgendwie „in eine Mitte des Seienden rückt“ (P 49). Dagegen stellt H. einen anderen „Humanismus“, der den Menschen als „Ex-sistenz“ und damit als „Nachbar des Seins“ (P 90) sieht, und in dem gerade „nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein“ (P 79).

Des genaueren besagt Ek-sistenz das „ekstatische Innestehen“ (P 69) des Menschen oder sein „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins“ (P 70). Dabei ist der Mensch „vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘“ (P 75), und dieser „Wurf“ ist es, „dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt“ (P 90). Der Sinn dieses Wurfs ist, daß der Mensch in seinem Denken „das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache“ (P 116) bringe oder „die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine“ (P 75). So ist dem Menschen „die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein“ (P 91) übertragen. Wie in diesem Zusammenhang die für H. so wichtigen Phänomene der „Geworfenheit“ und der „Sorge“ in ihrer letzten Tiefe gedeutet werden, so auch die „Welt“, die schließlich nicht einen „Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins“ (P 100) bezeichnet. Deshalb fällt mit dem In-der-Welt-sein des Menschen „keine Entscheidung darüber“, ob er „ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei“ (P 101).

Nach allem ist klar zu scheiden zwischen dem Sein einerseits und dem Seienden oder auch dem Sein des Menschen andererseits (vgl. P 93). Sicher ist das Sein nicht „ein Produkt des Menschen“ (P 83). Gewiß lichtet sich für den Menschen das Sein in dem „ekstatischen Entwurf“, den er selbst vollzieht; „doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein“ (P 84). Wenn es heißt: „Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich“ (P 94), so ist das im Sinne der oben erwähnten „Wächterschaft“ zu verstehen. Oder wenn schon „Sein und Zeit“ sagte: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“, so bedeutet das nicht mehr als: „Nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen“ (P 83).

Daß die Erkenntnisse über das Sein in die Nähe der Gottesfrage führen, sieht H. klar; in dem vorliegenden Brief befaßt er sich damit eingehender und ausdrücklicher als je zuvor. Vom Sein muß das „ist“ auf so einzigartige Weise ausgesagt werden, daß im Vergleich damit „alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist‘“ (P 80). Doch darf diese Feststellung nicht dazu verleiten, das Sein ohne weiteres mit Gott gleichzusetzen: „Das ‚Sein‘ — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“ (P 76). Mit Recht betont H.: „Das Sein ist weiter denn alles Seiende“ (P 76); wenn er aber neben anderen Beispielen für das Seiende ohne Unterschied auch Gott aufzählt, so wird er dabei kaum dem besonderen Verhältnis Gottes zum Sein gerecht; dieses spricht Thomas von Aquin in der Formel „Ipsium esse“ aus, die keineswegs Sein und Gott pantheistisch identifiziert oder leugnet, daß das Sein in einem ganz bestimmten Sinn weiter ist auch als der unendliche Gott.

Ist daher einerseits das Sein von Gott abzuheben, so ist andererseits nicht zu übersehen: in der „Nähe zum Sein ... vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung“ (P 85) über die Gottesfrage. Die Dimension, „in der jene Frage allein gefragt werden kann“ (P 102), ist das Heilige. Dieses nun steht in folgendem Zusammenhang: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“ (P 102). Einzig auf diesem Wege wird sich klären, „wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins onto-

logisch bestellt ist“ (P 102), und wie das Fragment 119 Heraklits zu verstehen ist, das H. umschreibt: „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes“ (P 106).

Damit jedoch möchte sich H.s Denken „keineswegs für den Theismus entschieden haben“; „theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch“ (P 103). Diese Zurückhaltung erwächst aber nicht aus „Indifferentismus“ (P 102), aus „einer gleichgültigen Haltung“, sondern „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind . . . durch die Wahrheit des Seins“ (P 103). Und dieses weist „im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes dem Menschen“ (P 103) als Aufgabe die Lichtung eben seiner selbst, d. h. des Seins, zu. Das Heilige, die Gottheit und Gott kommen „dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“ (P 86).

Eine solche lange Anstrengung ist notwendig, weil die Metaphysik, die „eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins“ (P 88) darstellt, „ihrem Wesen nach“ (P 89) „in der Seinsvergessenheit verharret“ (P 93). Als Ontologie denkt sie „immer nur das Seiende in seinem Sein“ (P 109); deshalb bleibt in ihr „die Wahrheit des Seins ungedacht“ (P 86). Nun aber verlangt die „in der Metaphysik und durch sie vergessene Frage nach der Wahrheit des Seins“ (P 64) ein Denken, „das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt“ und so „anfänglicher fragt, als die Metaphysik fragen kann“ (P 102), das hinter die heutige Logik in „das anfängliche Wesen des Logos“ (P 98) zurückgeht. Da dieses Denken mit dem Fundament aller Ontologie zu tun hat (die Betrachtung des Seienden auf sein Sein hin setzt die Lichtung der Wahrheit des Seins voraus), heißt es „Fundamentalontologie“ (P 109).

Der hier angedeuteten Aufgabe diene bereits „Sein und Zeit“. Doch war dieses Werk bisher „unumgänglichen Mißdeutungen“ (P 95) ausgesetzt, weil es sich der geläufigen Begriffssprache bedienen mußte, nach deren gewohnter Bedeutung die erst neu zu denkende Sache mißdeutet wurde. Dazu kommt, daß der Abschnitt „Zeit und Sein“, in dem sich das Ganze umkehrt, nicht veröffentlicht wurde, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (P 72). H. meint, daß sein Denken „inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen“ (P 91) sei; der oben besprochene Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ gebe „einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘“ (P 72).

Was aus dem „Brief über den Humanismus“ hier herausgehoben werden konnte, zeigt deutlich, daß H. in seiner neuesten Entwicklung auf den Wegen weiter voranschreitet, die in seinen anderen neueren Schriften schon erkennbar wurden. Vor allem das Verhältnis des Menschen zum Sein sowie die Gottesfrage haben eine wichtige genauere Bestimmung erfahren, wodurch ein Gleichsetzen H.s mit Sartre nunmehr endgültig ausgeschlossen ist. Zugleich verdeutlicht H. mehrfach die eigentliche Absicht von „Sein und Zeit“, die durch das anthropologische Mißverständnis sehr verdunkelt war; damit tritt die Kontinuität seines Denkens klarer als bisher hervor. Am meisten bedarf wohl noch der Erhellung, wie eine Lichtung des Seins jenseits aller Metaphysik möglich ist. Ob bei diesem Vorhaben nicht eine verengte Sicht des eigentlichen Wesens der Metaphysik mitspielt? Insofern sie in ihrer klassischen Gestalt mehr als bloß Kategorialanalyse ist, betrachtet sie vielleicht doch nicht nur das Sein am Seienden, sondern schon (wobei Gott niemals bloß ein Seiendes ist) das Sein selbst.

Joh. B. Lotz S. J.

*Systematische Philosophie*, hrsg. von N. Hartmann. (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften.) gr. 8<sup>o</sup> (647 S.) Stuttgart, Kohlhammer.

Der vorliegende Sammelband gibt durch die Themen, die er auswählt, und mehr noch durch die Wege, die er zu ihrer Lösung einschlägt, eine Übersicht über das philosophische Leben in Deutschland, das neue Ansätze sucht und