

Philosophie als geistliche Übung : zu einem Aufsatzband von Pierre Hadot

Autor(en): **Imbach, Ruedi**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **30 (1983)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761273>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RUEDI IMBACH

Philosophie als geistliche Übung
Zu einem Aufsatzband von Pierre Hadot*

Zu Herrn K. kam ein Philosophieprofessor und erzählte ihm von seiner Weisheit. Nach einer Weile sagte Herr K. zu ihm: «Du sitzt unbequem, du redest unbequem, du denkst unbequem.» Der Philosophieprofessor wurde zornig und sagte: «Nicht über mich wollte ich etwas wissen, sondern über den Inhalt dessen, was ich sagte.» «Es hat keinen Inhalt», sagte Herr K. «Ich sehe dich täppisch gehen, und es ist kein Ziel, das du, während ich dich gehen sehe, erreichst. Du redest dunkel, und es ist keine Helle, die du während des Redens schaffst. Sehend deine Haltung, interessiert mich dein Ziel nicht.»

Bertolt Brecht

1. Die geistige und gesellschaftliche Situation unserer – und jeder – Zeit fordert von dem, der sich mit Philosophie beschäftigt, daß er darüber Rechenschaft ablege, *was Philosophie sei*. Solche Legitimation, die um der Redlichkeit willen kein bloßes Lippenbekenntnis bleiben kann, sofern sie im Kontext des Umgangs mit Schülern vertreten werden muß, ist selbst schon Philosophie, da die Reflexion über Funktion und Gegenstand der Philosophie keine bloß propädeutische Aufgabe erfüllt, sondern einen wesentlichen Bestandteil des philosophischen Tuns selber ausmacht. Der Philosoph schuldet nicht nur der Gesellschaft und den Mitmenschen eine Erklärung über sein theoretisches Vorhaben, sondern er verdient den Namen des Philosophen nur dann, wenn er sein Tun, sein Verhalten und sein Ziel argumentativ ausweisen kann.

* *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1981, 206 S.

2. Solche konstitutive Rechenschaft kann der *historischen* Besinnung deshalb nicht entbehren, da die Sache der Philosophie und der Philosophierende selbst historisch bedingt sind. Der hier vorzustellende Band von *Pierre Hadot* kann solcherlei Besinnung anregen. Er wirft neues Licht auf die *antike* Philosophie, welche erstmals paradigmatische Formen philosophischer Existenz hervorgebracht hat. Gewiß: Es kann sich in keinem Fall darum handeln, antikes Philosophieren heute einfachhin zu wiederholen, aber eine ernst zu nehmende Beschäftigung mit der Sache der Philosophie muß sich – wenn auch kritisch – mit dem antiken Denken und seiner Wirkungsgeschichte auseinandersetzen, sofern sie ernstgenommen werden soll.

Das Wesen der Philosophie

3. Die *acht* Artikel des vorliegenden Bandes kreisen um ein einziges Thema: *Das Wesen der Philosophie* in der Antike.¹ Der Akt des Philosophierens ist wesentlich ein Akt der Umkehr oder der *Bekehrung* (conversion): *la philosophie est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion* (188). Die Bekehrung entreißt das Subjekt der vertrauten Welt, hebt die Entfremdung auf, verwandelt den Menschen, indem sie durch einen neuen Blick auf die Welt die wahre, befreite und freie Identität des Selbst entdeckt. In so gearteter philosophischer Bekehrung oder Umkehr – sei es als Rückkehr zum wahren Ursprung (epistrophé) oder als Bruch mit dem gewöhnlichen Leben (metanoia) – wird der Mensch des ihm möglichen Glücks teilhaftig. Die gesamte Geschichte der Philosophie kann aufgrund dieses Verständnisses von Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Bekehrung betrachtet werden (vgl. 181): «J'ai toujours conçu la philosophie comme une métamorphose totale de la manière de voir le monde et d'être en lui» (9).

4. Anerkennt man diesen Versuch einer umfassenden Beschreibung des philosophischen Tuns, so ergibt sich von selbst eine neue Lesart philosophischer Texte – vornehmlich der Antike: Sie sind zu verstehen als der Versuch, den Leser zum Vollzug der *conversio* hinzuführen: «La philosophie antique n'est donc jamais l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion» (177). Die Philosophie

¹ Neben drei Studien zu Marc Aurel (119–172), einem Porträt des Sokrates (77–116), zwei Aufsätzen zum Thema, das im Titel des Bandes angedeutet wird (13–74), enthält die Sammlung eine Studie zum Apophasismus (185–193) und einen Enzyklopädieartikel über «conversion». Drei der acht Studien sind Erstveröffentlichungen.

erscheint so betrachtet nicht als eine rein theoretische Konstruktion, «mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme» (56). Philosophie ist Seelenführung, Therapeutik; philosophische Texte sollen zu der intendierten Verwandlung hinführen: sie sind Anleitung zu *geistlichen Übungen* (*exercices spirituels*): «La vraie philosophie est donc, dans l'Antiquité, exercice spirituel» (51; cf. 59). Diese geistlichen Übungen, welche nicht nur *ethisch* verstanden werden dürfen (vgl. 58–59), beabsichtigen eine Metamorphose des menschlichen Seins, die existentiell den *ganzen* Menschen beansprucht, ergreift und betrifft.

Grundstruktur antiken Denkens

5. Es gelingt P. Hadot überzeugend nachzuweisen, daß die Hauptströmungen des antiken Denkens diesem letztlich *methodisch-formalen* Verständnis der Philosophie entsprechen. Ausgehend von der grundlegenden Unterscheidung zwischen dem, was von uns abhängt, und dem, was nicht von uns abhängt, lehrt die Stoa, wie man leben soll: Die geistlichen Übungen helfen einerseits das Gute, welches in unserer Macht steht – das moralisch Gute – zu erreichen; sie lehren andererseits die gleichgültige (indifferente) Betrachtung dessen, was nicht in unserer Macht steht: Unterordnung und Einordnung in die Natur als Ganzheit. Die *Therapeutik* der Leidenschaften und die Versöhnung mit dem Weltlogos, die darin besteht, «sich gegenüber den gleichgültigen Dingen gleichgültig zu verhalten» (Marc Aurel, *Wege zu sich selbst*, XI, 16; vgl. dazu 128–133), wird durch die geistlichen Übungen der Aufmerksamkeit (*prosoché*) (31), der Meditation (33), der Gewissenserforschung, der Lektüre (35) unterstützt. Die *Gedanken* des Kaisers Marc Aurel, mit denen sich zwei Studien des Bandes beschäftigen, sind hervorragende Beispiele für derartige *Exercitia spiritualia*.² Dank seiner Deutung des Wesens der Philosophie kann Hadot aufzeigen, daß diese Schrift weder als Autobiographie auszulegen ist noch pessimistisch verstanden werden darf. Immer wieder fordert Marc Aurel dazu auf, die Dinge und Ereignisse «physisch» zu betrachten. Es handelt sich dabei um eine ganz bestimmte Übung, die eine nüchterne Sicht dessen, was vorliegt, intendiert und auf diese Weise eine anthropomorphe Wahrnehmung der Welt eliminiert. Diese besondere Methode versöhnt den Menschen und

² Zum Verhältnis der Exerzitien des Ignatius und seiner eigenen Auffassung der geistlichen Übung äußert sich der Verfasser S. 59–60.

die Dinge, indem sie beharrlich das, was nicht in unserer Gewalt steht, in seiner Gleichgültigkeit sichtbar macht und so, die Seele von unnützen Sorgen befreiend, dem Menschen zur *tranquillitas animi* verhilft (vgl. 119–133). Die Heilung (*iatreia*) des Menschen ist auch das Ziel der epikureischen Philosophie. Auch ihre Texte lassen sich daher als geistliche Übungen deuten. Die Erlösung von Sorgen und das Zurückfinden zur einfachen Freude am Dasein sind das *telos* der epikureischen Therapie, welche letztlich im Lernen der *Entspannung* gipfelt (37–41).

6. Der psyagogisch-therapeutische Charakter des sokratischen Philosophierens ist offensichtlich: *Sokrates* vertritt keine Lehre, vielmehr wirft der unbequeme sokratische Dialog den Gesprächspartner auf sich selbst zurück. Des Sokrates Fragen stellen den Gefragten selbst in Frage und verpflichten ihn dazu, sich um sich selbst zu kümmern und über sich selbst Rechenschaft abzulegen (30). Die Ironie ist ebenfalls eine Form der Umkehr (vgl. 80–95); Maieutik und Aporetik verwandeln den Befragten; sie entreißen ihn aus der Entfremdung des vermeintlichen Wissens und entlarven das wahre Unwissen. Im Fragen des Sokrates wird sich der Gefragte der grundsätzlichen Fraglichkeit seines Daseins bewußt: Sokrates weckt im Menschen das Bewußtsein für das Rätsel, das der Mensch für sich selber ist (vgl. 91). Unglücklich ist derartiges Bewußtsein, weil es als gedoppeltes weiß, daß es nicht ist, was es sein sollte (104). Die Philosophie des Sokrates «est tout entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante» (94).

7. Auch die spezifisch *platonischen* Dialoge intendieren nicht so sehr die Vermittlung einer Lehre als vielmehr das Abschreiten eines *Weges*, dessen Ziel die Verwandlung des Gesprächspartners ist (34). Wenn Platon im *Phaidon* (67 e) das Philosophieren als Einübung in das *Sterben* definiert (dazu 38), so bestätigt sich einmal mehr die Grundthese des Verfassers. Diese Definition, die den Primat des Guten vor dem Sein konkretisiert, legt den philosophischen Akt im Sinne einer radikalen Umkehrung der Welt und des Subjektes aus: Der Tod, der gelernt werden soll, ist die Aufopferung der Individualität zu Gunsten des Allgemeinen (38, 41). Für den Blick des alltäglichen Bewußtseins ist allerdings die Welt, zu der die Umkehr den Philosophen bekehrt, eine *verkehrte* Welt. Sofern aber alles Philosophieren sich auf den Standpunkt der Allgemeinheit zu erheben versucht, ist es Umkehr, die eingeübt werden muß; und der Tod des Sokrates ist Vorbild und Menschwerdung jener Entschlossenheit, welche den wahren Philosophen auszeichnet: Sokrates fürchtet den Tod nicht!

Neue Perspektiven und Fragen

8. Die Studien Hadots lehren, die antike Philosophie als *Einheit* wahrzunehmen: Aufgabe der Philosophie ist die Befreiung von der Entfremdung durch eine in geistlicher Praxis stets neu zu vollziehende Bekehrung, die den Menschen neu und anders zu leben lehrt (vgl. 48, 50, 56). Die Durchführung dieses Vorhabens gelingt und kann gelingen, da Hadot *Philosophie* vornehmlich unter methodischem Blickwinkel betrachtet, wobei allerdings *Methode* hier ganz ursprünglich zu fassen ist als der *Weg*, den der Philosophierende beschreitet und zu dem die Philosophie einlädt. Das Besondere des philosophischen Weges ist die *Umkehr*, welche allerdings nicht nur eine theoretische *Umwertung der Werte*, sondern eine neue Seins- und Lebensweise des Menschen impliziert. Da der genuin philosophische Akt als *conversio* verstanden wird, erfüllen die geistlichen Übungen eine derart zentrale Funktion. Die z. T. ganz verschiedenen Inhalte der Philosophie – *telos* der Umkehr, Modus der Übungen – fügen sich in dieses Philosophie-Modell problemlos ein. Die Betonung des existenziellen Engagements, welches wesentlich zur beschriebenen Auffassung der *sophia* gehört, unterstreicht die Eigenart der antiken Philosophie und hebt diese von der heute weit verbreiteten Kathederphilosophie ab. Vielleicht verleiht eben diese Dimension dem Buch von Hadot seinen Aktualitätswert! Die Glaubwürdigkeit des Philosophierens – insbesondere, wo Philosophie gelehrt werden soll – hängt ohne Zweifel auch ab von der ganzheitlichen Ergriffenheit des Lehrers, wenn auch dies keineswegs der einzige Grund der Legitimität von Philosophie sein kann. Weil dieses Engagement den ganzen Menschen ganz beansprucht, ist das Verhältnis der Philosophie zur *Religion* nicht unproblematisch. Für das Christentum standen in der Geschichte nur zwei Wege offen: Entweder faßte man das Christentum selber als eine Art Philosophie auf (vgl. 59–74); oder, wie das teilweise im Mittelalter geschah, die Philosophie mußte auf ihren totalen Anspruch verzichten und wurde zum begrifflichen Instrumentarium der Theologie (vgl. 56–57). Ich bedauere, daß der Verfasser das Verhältnis von *Religion und Philosophie* – und zwar im Bereiche der antiken wie auch der christlichen Religion – nicht eindringlicher behandelt hat.

9. Wir müssen, so glaubt Hadot, lernen, die antiken Texte neu zu lesen: «Tous les exemples qui précèdent nous laissent entrevoir le changement de perspective qu'apporte, dans l'interprétation et la lecture des oeuvres philosophiques de l'Antiquité, le souci de considérer ces oeuvres dans la perspective de la pratique des exercices spirituels. La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme

une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme. Les historiens contemporains de la philosophie n'ont guère tendance, en général, à prêter attention à cet aspect, pourtant essentiel» (56). Ich kann in diesem Punkte dem Verfasser nur zustimmen – der weitaus größte Teil der Studien zur antiken Philosophie betrachtet in der Tat diese allein als rein theoretische Konstruktionen. Die Philosophiehistorie läßt sich von einem Philosophie-Modell leiten, das der antiken Philosophie keineswegs angepaßt ist. Die durch diesen Band geleistete Korrektur gilt es ernst zu nehmen. Man kann Hadots klar und elegant geschriebenen Texte, die in seltener Weise philologische Gelehrsamkeit mit genuin philosophischer Fragestellung verbinden, als hervorragende Einübungen in die antike Geisteswelt empfehlen – vor allem den ersten Artikel S. 13–58 und die Darstellung des Sokrates (77–116). Sein Zugang zur antiken Welt eröffnet aber auch für die spezialisierte Detailforschung ganz *neue* Perspektiven, deren konkrete Einlösung noch bevorsteht. Ich denke hier vor allem an die Studien zu Marc Aurel (119–172). Es ist zu hoffen, daß die hier entdeckten Perspektiven aufgegriffen werden!

10. Es gelingt, wie gesagt, dem Verfasser auf überzeugende Weise, den Sokratismus, Platonismus, die Stoa, den Epikureismus und den Neuplatonismus unter dem gewählten Blickpunkt einheitlich zu interpretieren. Es ist schade, daß der *antike Skeptizismus* keine analoge Analyse erfährt. Dies ist um so bedauernswerter, als gerade die Skepsis pyrrhonischer Richtung, die in der Befreiung von unnötiger Sorge ihr *telos* erreicht und zur Erfahrung der Ataraxie hinführen will, das Philosophieren als eine *Heilung* begreift (vgl. Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, III, 31). Neuere Forschungen (z.B. J.P. Dumont) haben zu Recht den Erfahrungscharakter dieser Lehrrichtung hervorgehoben. Sind die Tropen nicht eine Übung, die der Philosoph jedes Mal vollziehen soll, wenn ihn etwas beunruhigt und die ihn zur beglückenden *Gleichgültigkeit* hinführen sollen? Die skeptischen Schlagworte sind einfache Formeln, die der Philosoph ständig zur Hand hat, um die skeptische Haltung einzuüben, ähnlich wie stoische und epikureische Sentenzen (vgl. 23, 26, 67). Der pyrrhonische Skeptizismus, nach der Darstellung des Sextus Empiricus, ist eine *Heilslehre*, welche die Glücksmöglichkeit des Menschen in der absoluten Gleichgültigkeit erblickt: Die Ataraxie, die Sextus immer wieder als zufällige Erfahrung darstellt, wird durch die Einübung von *Isosthenie* und *Epoché*, die man durchaus als Momente einer geistlichen Übung sehen kann, vorbereitet. Die Definition der Skepsis (Grundrisse, I, 4) weist, wie mir scheint, in

diese Richtung: «Die Skepsis ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen.» Noch klarer zeigt sich, daß die Skepsis eine einzuübende Lebenshaltung ist, wenn Sextus sich fragt, ob der Skeptiker eine Lehrmeinung habe (Grundrisse, I, 8): «Ebenso verhalten wir uns auch, wenn wir gefragt werden, ob der Skeptiker eine Lehrmeinung habe. Wenn man nämlich ‹Lehrmeinung› das Hängen an vielen Dogmen nennt, die untereinander und mit den Erscheinungen in logischem Zusammenhang stehen, und wenn man unter ‹Dogma› die Zustimmung zu einer verborgenen Sache versteht, dann behaupten wir, keine Lehrmeinung zu haben. Nennt man ‹Lehrmeinung› aber eine Lebensform, die gemäß dem Erscheinenden einer bestimmten Lehre folgt, wobei diese Lehre vorzeichnet, wie es möglich ist, daß man recht zu leben scheine, und wenn sich die Lehre auf die Möglichkeit zur Zurückhaltung erstreckt, dann behaupten wir, eine Lehrmeinung zu haben. Denn wir folgen einer bestimmten Lehre, die uns gemäß dem Erscheinenden ein Leben nach den väterlichen Sitten, den Gesetzen, den Lebensformen und den eigenen Erlebnissen vorzeichnet.» Die Skepsis impliziert auch eine philosophische Bekehrung, welche die Weltsicht und die *Seinsweise* des so Philosophierenden gänzlich verwandelt.

11. Der Autor schließt in seiner Sicht der antiken Philosophie *Aristoteles* ein (52–54). Zu Recht wird daran erinnert, daß *Aristoteles* von keinem Systemgedanken geleitet wurde und seine Schriften aus dem Diskussions- und Lehrbetrieb hervorgegangen sind. Schon P. Aubenque hatte die Aporetik und deren existenziellen Charakter in ihrer Bedeutung hervorgehoben. Handelt es sich aber deshalb schon um geistliche Übungen? Ist nicht eben *Aristoteles* der Vater einer rein theoretischen Betrachtung, die das Wissen um des Wissens willen erstrebt (vgl. *Met.* I, 1–2)? Zwar will auch der Stagirite dazu erziehen, die Welt anders zu *sehen*, aber in welchem Maße hat diese neue Sehweise eine andere *Seinsweise* zur Folge und zum Ziel? Die Wirkungsgeschichte jedenfalls bestätigt ein rein theoretisches Verständnis des Denkens von *Aristoteles*. Und dies führt zu einem neuen Problem.

12. Der Verfasser versucht S. 56–57 eine Antwort auf die Frage, warum und wann Philosophie begonnen hat, eine rein theoretische Angelegenheit zu werden. Er situiert diesen Wandel im Mittelalter, als die Philosophie sich von der Theologie loslöste und zur *ancilla theologiae* degradiert wurde. Der Vorgang, auf den hier angespielt wird, ist

äußerst komplex und erforderte eine wesentlich differenziertere Analyse. Ich vermute, die Annahme, der angedeutete Paradigmenwechsel habe sich im Mittelalter vollzogen, ist richtig, aber der Magddienst der Philosophie ist dafür nicht verantwortlich; vielmehr meine ich, die Aristoteles-Rezeption des XIII. Jahrhunderts trage dafür die Schuld. Dies erforderte eine präzise und genaue Analyse, die hier allerdings nicht geleistet werden kann. Aber es steht m.E. fest, daß viele mittelalterliche Denker – zum Beispiel Bonaventura –, welche dem zunehmenden Einfluß von Aristoteles Widerstand geleistet haben, seiner Philosophie rein spekulative *curiositas* vorwarfen, weil sie einem umfassenderen Weisheitsverständnis, das ein ganzheitliches Engagement verlangt, nicht entsprach. Das antike Erbe, das P. Hadot in diesem begeisternden Buch in Erinnerung ruft, ist im Mittelalter keineswegs gänzlich verstummt. Ein Werk wie das *Itinerarium Bonaventuras* z.B. läßt sich auf weite Strecken als ein philosophisches Werk im genannten Sinne deuten: als Wegphilosophie, die zur Umkehr hinführen will. Hadots Werk gibt den Fachleuten mittelalterlicher Philosophie Interpretationsschlüssel für eine ganze Reihe von Texten an die Hand, die allzu oft vernachlässigt werden, weil sie kein rein theoretisches und abstraktes Ziel verfolgen, sondern vielmehr ebenfalls zu lesen sind «comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre» – man denke beispielsweise an Eckhards «Buch der göttlichen Tröstung» oder an Seuses «*Horologium sapientiae*»³.

13. Wie das Beispiel der sokratisch-platonischen Philosophie zeigt, besteht durchaus ein Zusammenhang zwischen der subjektiven Umkehr und dem gesellschaftlichen Leben (vgl. 92): Die durch das philosophische Tun bewirkte Umwertung aller Werte läßt das mitmenschliche und gesellschaftliche Leben in neuem Licht erscheinen. Unter gewissen Umständen erscheint die bestehende Ordnung als ungerecht und im Ernstfall ergibt sich aus der Umkehr ein Protest gegen das Bestehende. Die Ausrichtung der Philosophie ist aber subjektbezogen: Die Erlösung von der Entfremdung wird durch eine Veränderung des Subjektes erhofft, nicht aber von einer Veränderung der möglicherweise ungerechten menschlichen Verhältnisse. Die *epimeleia tes psyches* schließt Verantwortung für den anderen und die Gesellschaft nicht aus, aber das

³ Das Verhältnis der hier besprochenen Philosophieverfassung zur Europäischen Moralistik müßte eigens untersucht werden. Obschon einige Ähnlichkeiten zwischen den beiden Traditionen bestehen, überwiegen die Gegensätze, namentlich, was die Beurteilung der von Montaigne so geschätzten «*choses humaines*» betrifft. Vgl. S. 41 und R. IMBACH, *Pour une philosophie des choses humaines*, in: RTP 115 (1983) 73–77.

von der Philosophie erhoffte Heil ist ein vom Selbst bewirktes und als Selbstverwirklichung verstandenes Glück. Ist ein Philosophieverständnis, welches die gesellschaftliche Bedingtheit und Funktion des Denkens mit der subjektiven Umkehr versöhnt, wirklich un-denkbar? Die anfangs erwähnte Frage nach Wesen und Funktion der Philosophie ist nur dann glaubwürdig, wenn die Fragwürdigkeit der Philosophie nicht verdunkelt wird und ihre Aporien redlich erduldet werden: eine Haltung, die den prüfenden Blick von Herrn K. ertragen kann!

