

Gottfried Bräuer

Überlegungen zum „Prinzip der offenen Frage“

1. Zur Frage nach dem Wesen des Menschen

Einige Strukturalisten haben nur besonders pointiert zum Ausdruck gebracht, was auch andere, etwa der Systemtheorie nahestehende Wissenschaftler, meinen: daß nämlich die Frage nach einem (dem) Wesen des Menschen obsolet geworden sei. Das fortschreitende philosophische Denken erweist diese Verabschiedung als voreilig. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist durch die Arbeit des Destruktivismus nur scheinbar stillgelegt. Sie bricht in der erschütterndsten Form angesichts des Genozids und mit ihm einhergehender anderer Massenverbrechen auf: Was ist das für ein Lebewesen, das vor der Vernichtung seinesgleichen nicht zurückschreckt?

Fortschreitendes philosophisches Fragen erweitert aufgrund anderer Erfahrungen das Spektrum möglicher Antworten, rechnet aber nicht mehr mit substanzontologischen, sondern abstrakteren, relationalen, vollzugsförmigeren und wohl auch abstinenteren Bestimmungen. Um durchgehalten und im gedanklichen Austausch fruchtbar gemacht werden zu können, bedarf die anthropologische Forschung der philosophischen Disziplinierung. Darunter ist nicht die Umformung in eine quasi-technische Verfahrensart gemeint, vielmehr muß sie gegenüber vorgegebenen Antworten ihren prinzipiellen Charakter wahren. Prinzipien gehen allen methodischen und inhaltlichen Einzelheiten voraus. Sie sind jenes Erste, das eigenständige Fragerichtungen begründet (*ἀρχή, principium*), und das nur in einer Topik aufgefunden und ausgemacht, nicht aber aus irgendwelchen anderen Prinzipien hergeleitet werden kann.

2. O. F. Bollnows Übernahme des „Prinzips der offenen Frage“

Bollnow war davon überzeugt, daß es eine produktive Weiterbildung der lebensphilosophischen Hermeneutik, wie sie Dilthey angebahnt hatte, für die Anthropologie geben müsse. Diltheys Substitution des idealistischen Universalismus durch die triadische Weltanschauungstypologie hatte er aber stets als schwach empfunden. Hier erschien ihm die Adaptation des Prinzips der offenen Frage als Untersuchungs- und Interpretationsleitfaden aussichtsreich. Er fand darin eine Vorgehensweise entworfen, welche die Weiterbildung des lebensphilosophischen Ansatzes in der Misch'schen Modifikation möglich erscheinen und zugleich eine notwendige Abgrenzung von Heideggers Fundamentalontologie und Jaspers' Existenzherhellung aussichtsreich erscheinen ließ. Dabei ging es bekanntlich um zwei Verzerrungsmöglichkeiten bei der Artikulation eines zeitgemäßen Verständnisses der Verfassung menschlichen Daseins: die Festlegung auf ein bestimmtes ontisches Ideal, trotz aller Beschwörung der ontologischen Differenz, einerseits, und die Dualität von punktueller Existenzherhellung und Abgleiten in Verfallszustände andererseits¹.

Plessners Verständnis des Prinzips der offenen Frage kann an dieser Stelle nicht mit der erforderlichen Detailliertheit dargelegt werden². Es seien nur fünf Aspekte hervorgehoben:

¹ Vgl. Otto Friedrich Bollnow: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a. M.: Klostermann ³1956, I. Begriff und Methode der philosophischen Anthropologie, S. 13–29.

² Helmuth Plessner: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern: Francke 1953, S. 241–317, insbesondere 7. Das Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage, S. 258, 260, 270–277, sowie 278 ff., 291, 305; ferner: Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, a. a. O., S. 117–131, insbesondere S. 119 ff., 131; Die Stufen des Organischen und der Mensch.

1. das Verbindlichnehmen, d. h. das prinzipielle Ernstmachen mit der Einsicht in die Unergründlichkeit des sich hervorbringend-artikulierenden Lebens,
2. das aktive Aufnehmen und Gebrauchen bezeugender Objektivationen als Organ des Verständnisses des menschlichen Wesens,
3. das bewußte Sichhalten in der wirkungsgeschichtlichen Vermitteltheit alles derartigen Fragens, Objektivierens und Ausdeutens (hier geht es um die Unterscheidung der Erkenntnis i. S. der *cognitio rei* von der hypothetisch-deduktiv-experimentellen *cognitio circa rem*),
4. das Freihalten der Stelle der Letztbegründung (vom Anspruch wissenschaftsfähigen Wissens) und der innere Widerstand gegen Selbstvergötterungsbestrebungen des Menschen, und
5. die Hineinnahme der philosophischen Anthropologie in die politische Anthropologie³ (durch eine sehr eigentümliche Interpretation von produktiv-schaffendem Leben, Macht und menschlicher Natur).

Stünde ein größerer Spielraum an Zeit zur Verfügung, müßte nun genauer dargelegt werden, was O. F. Bollnow davon aufnimmt⁴, wie er selber vom Prinzip her die Proble-

Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: de Gruyter²1965, S. 126; Homo absconditus. In: Die Frage nach der Conditio humana. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 138–150; Was bedeutet Untersuchen in der Philosophie? A. a. O. vor allem S. 179.

³ Bollnow ist Plessner nicht auf dem Weg in die politische Anthropologie gefolgt. H. Fahrenbach hat in der Diskussion mit Recht darauf hingewiesen, daß ihn dies davor bewahrt hat, in eine problematische Nähe zu Carl Schmitts Theorie zu geraten, die man aus gewissen Partien des Plessnerschen Beitrags verspüren könnte, obwohl Plessner ganz entschieden einen anderen Weg geht (vgl. Macht und menschliche Natur, 9. Die Exponiertheit des Menschen, S. 282–290).

⁴ Die wichtigsten Quellen hierfür sind: Das Wesen der Stimmungen, a. a. O., I.3, S. 17–19; Die Lebensphilosophie. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1958, S. 132 ff.; Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. Essen: Neue Deutsche Schule 1965, S. 30 ff., 38 f.; Pädagogik in anthropologischer Sicht. Tokyo: Tamagawa University Press 1971, S. 180–182; Die philosophische

me angeht und ob sich das eine oder andere Moment dabei im Laufe der Zeit verschiebt. Jedenfalls wurden für Bollnow folgende Aspekte belangvoll:

1. Die anthropologische Forschung darf von keinem schlichten Aufbauverhältnis ausgehen. Sie findet sich stets verwiesen auf die unabsließbare Vielzahl phänomenal bzw. empirisch gegebener Lebensmanifestationen (Zustände, Prozesse, Hervorbringungen). Die Verständigung über Wesenszüge des Menschen und die Erläuterung einzelner Phänomene sind zirkular aufeinander angewiesen. Dabei wird Bollnow selbst die regulative Idee eines Gesamtbildes des Menschen zunehmend problematischer (nämlich in sich verhängnisvoll).
2. Philosophische Anthropologie ist in einem bestimmten Sinn anfangs- und abschlußlos (vgl. die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts und die Theorie der Hoffnung⁵). Sie bleibt immer in Bewegung. Zugespitzt heißt es einmal: Ihr Sinn liegt in der Intensität des Fragens, nicht in den aufgespürten Ergebnissen. Die Offenheit ist nicht die des bedauerlichen Offenlassenmüssens derzeit noch unbeantwortbarer oder gar nicht beantwortbarer Fragen, sondern eine prinzipielle, methodisch-heuristische wie implikative.
3. Damit ist die Dilthey-Misch'sche Konzeption der Unergründlichkeit des Lebens als positiv verstandener Uner schöpflichkeit aufgegriffen. Offen soll die Anthropologie

Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. In: R. Rocek/O. Schatz (Hrsg.): Philosophische Anthropologie heute. München: Beck 1972, S. 36; Anthropologische Pädagogik. Bern/Stuttgart: Haupt³1983, S. 128–130; H.-P. Göbel/H.-U. Lessing (Hrsg.): O. F. Bollnow im Gespräch. Freiburg/München: Alber 1983, S. 46 f., 71.

⁵ Otto Friedrich Bollnow: Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis. In: Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. 116, 1964, S. 219–229; Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus. Stuttgart: Kohlhammer 1955; Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg: Quelle & Meyer 1972, S. 105–110.

gehalten werden für die Fülle neuer, unabsehbarer Möglichkeiten, die auch eine Revision des bisherigen Verständnisses herbeiführen können. Anthropologie muß Zukunftsoffenheit wahren.

4. Dem Prinzip der offenen Frage wächst so eine kritische Funktion zu. Es nötigt zur Rücknahme dogmatischer Setzungen (wobei das Gemeinte nicht getilgt, sondern in den Prozeß vermittelnder Reflexionen hereingeholt wird) und stellt jedes geschlossene, auf Widerspruchsfreiheit zielende Menschenbild (als fixen Bestand) in Frage. Dies ist kein Zeugnis mangelnder systematischer Kraft. Gerade die vermeintlichen Synthesen erweisen sich in der Regel als Resultat der Unfähigkeit, die innere Spannung des weiterforschenden Fragens und Interpretierens auszuhalten.

5. Das Prinzip der offenen Frage muß seinerseits mit den methodischen Grundvorstellungen in Zusammenhang gesetzen werden. Zu nennen sind hier mindestens

- die phänomenologische Deskription (Prätention unvoreingenommener Beschreibung einer Erscheinung, wie sie sich originär von sich her gibt),
- die behutsame Erhebung sprachlicher Bedeutungsimplikationen (als Aufschluß der angesprochenen Sachverhältnisse),
- das Organon-Prinzip,
- die anthropologische Reduktion (die von rein destruktiver Begriffsarchäologie oder Ideologiekritik unterschieden werden muß)⁶.

Es bleibt anzumerken, daß diese Aufreihung leeres Vokabular bleibt, solange das nicht zu Bollnows thematisch gerichteten Untersuchungen (etwa über Stimmungen, Tugenden, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Sprachlichkeit, insbes. auch

⁶ Vgl. Gottfried Bräuer: Ideologiekritik und anthropologische Reduktion in der Pädagogik. In: O. F. Bollnow: Erziehung in anthropologischer Sicht. Zürich: Morgarten 1969, S. 235–262.

Dichtung, Geschichtlichkeit u. a. m.) in Beziehung gesetzt und an den material-konkreten Aufschlüssen geprüft wird.

3. Der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur hermeneutischen Philosophie

Was meinte Plessner mit dem Verbindlichnehmen des Prinzipis der offenen Frage? Das Postulat zielt auf den Implikationszusammenhang von anthropologischer Forschung, geschichtlichem Selbstaufklärungsprozeß und zukunftsgerichtetem Offenhalten für die Wahrnehmung neuer Möglichkeiten, aus denen andere Arten der Selbstvergewisserung und der entschiedenen Lebensgestaltung hervorbrechen können. Nur in einem solchen Verbindlichnehmen, nicht im museal-ästhetisierenden Herangehen, gerät man in den wirkungsgeschichtlichen Vermittlungsprozeß und in ihm an Objektivationen, die sich nicht nur befragen lassen, sondern an einen selbst Fragen und Ansprüche stellen, die verbindlich genommen sein wollen.

Plessner exponiert das Problem mit Hilfe der von Lotze und Misch aufgenommenen Unterscheidung von *cognitio circa rem* und *cognitio rei*. Grob gesagt geht es dabei um die Differenz naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Erkenntnisbildung; es muß aber sofort hinzugefügt werden, daß die mit der Differenz angezeigten, typischen Unterschiede auch innerhalb der Geistes- (Kultur-, Gesellschafts-, Handlungs-)wissenschaften ihre unbestreitbare Funktion haben. *Cognitio circa rem* bezeichnet die von außen ansetzende, distanzierte und technikförmige Sachforschung, mit anderen Wendungen: die hypothetisch-deduktive, d. h. hypothesengeleitete empirische und experimentelle Forschung. *Cognitio rei* steht dagegen für jene Art der Erkenntnisbildung, bei der man notwendigerweise am geistigen Lebensprozeß teilhaben muß, um zu Einsichten

und Folgerungen zu gelangen; in Stichworten sei sie als kontextuell, Bedeutungen explizierend, artikulierend und weiterbestimmend, auf Verstehensprozessen aufbauend (hermeneutisch) benannt. *Cognitio rei* ist grammatisch sowohl vom *genitivus obiectivus* als auch vom *genitivus subiectivus* her aufzufassen und kennzeichnet darin ein Erkennen, das auf im weitesten Sinne geistige Sachverhalte gerichtet ist. Als erkennendes Zusichselbstkommen einer bewußtseinsfähigen, sich wirkungsgeschichtlich vermittelnden Wirklichkeit und in gesteigerter Form als sich explizierende Selbsterkenntnis erinnert eine solche Betrachtungsweise – mit allen auch problematisch werdenden Implikationen – an Hegel. Jedenfalls gibt es wichtige Bereiche der Erkenntnisbildung, in denen der forschende Mensch sich zum Organ (um nicht zu sagen: zum Medium) der Lagen, Strömungen, Motivkonstellationen, Bedeutungsnetzentwicklungen usw. machen muß, um zu wahren Ergebnissen zu gelangen. Solche Forschungsprozesse erweisen sich im strengen Sinne als anfangs- und abschlußlos; man kann in ihnen immer nur durch das geschichtlich angesammelte Vorwissen vermittelt einsetzen und muß sich für modifizierende oder umstürzende Nachfolgearbeiten offenhalten.

Ich habe auf die von Plessner gebrauchte Differenzformel von der *cognitio circa rem* und der *cognitio rei* besonders hingewiesen, weil sie u. a. auch die Entscheidung für die philosophische Anthropologie derer erläutert, die aus dem Göttinger Umkreis kamen und z. T. präzise Kenntnisse aus der naturwissenschaftlichen Arbeit besaßen (Plessner war die Zoologie vertraut, Hans Lipps war Mediziner, Bollnow hatte seine ersten erfolgreichen Arbeiten als Physiker bei Max Born geleistet). Die philosophische Anthropologie setzt anders ein, sagen wir kurz: mit dem Hineinsprung in den anfangs- und abschlußlosen wirkungsgeschichtlichen Verständigungs- und Interpretationsprozeß. *Cognitio rei* steht

sozusagen für Hermeneutik überhaupt, deren Linien Bollnow viel weiter ausgezogen hat als Plessner selbst.

Eine hermeneutische Erkenntnislehre versucht die Genealogie menschlicher Objektivationen zu durchdenken, ohne in reduktionistische Sackgassen zu geraten. Sie wäre von der Begegnungslehre her zu artikulieren und müßte mit der fallibilistischen Theorie verglichen und von ihr unterschieden werden. Ebenso wichtig wäre es, Bollnows Auffassung von der gleichzeitigen Wirksamkeit verschieden wandlungsfähiger bzw. überdauernder Bewußtseinsstrukturen (vgl. Einfache Sittlichkeit) mit Ergebnissen der Mentalitätsforschung aus dem Umkreis der „Nouvelle Histoire“ in Beziehung zu setzen⁷. Beides kann in der Kürze der Zeit nicht geleistet

⁷ Vgl. Jacques Le Goff/Roger Chartier/Jacques Revel (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Neue Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990, vor allem Michel Vovelle: Die Geschichtswissenschaft und die „longue durée“, S. 103–136; Otto Friedrich Bollnow: Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht²1957, S. 20–30. Die „Nouvelle Histoire“, Frankreichs hat in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit auf den Umstand gelenkt, daß sich die Mentalität der Menschen nicht allein aus der Oberflächenstruktur der politisch–technologischen oder dem Zeitgeist verhafteten Ereignisgeschichte erklären läßt. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zeigen, daß in gewissen Lebensbereichen (Zeitvorstellungen, Gesundheit, Krankheit und Tod, Geschlechtlichkeit, Geselligkeit, Traumleben, Folklore, Herrschaftsgefüge usw.) unterhalb der Ereignisgeschichte mit ihrem raschen Themen– und Formenwandel langanhaltende Tiefenstrukturen am Werk sind, die durch die geläufigen Epochengrenzziehungen hindurchlaufen. Das Leben läuft gleichsam in Zeitstrukturen verschiedener Rhythmisität. Le Goff spricht von Zeitstrukturen einer „longue durée“, (bzw. von „longue temps“). Das bedeutet u. a., daß wir nicht nur Kinder einer Zeit und in unserem Verhalten keineswegs nur Genossen der Postmoderne, der Nachkriegszeit o. ä. sind, sondern unbewußt auch aus archaischeren (vorindustriellen) Bewußtseinsstrukturen leben. Strukturen der „longue temps“ sind keine anthropologischen Invarianten – auch sie unterliegen einem Wandel, aber eben einem viel weniger merklichen und spektakulären –, aber doch relativ langgestreckte, vom Gewoge der Tagessgeschichte wenig modifizierte Strukturen. Über solche Hinweise kann man sich wieder bewußt machen, was Bollnow in seinen Untersuchungen über die „Einfache Sittlichkeit“ vor über vier Jahrzehnten formuliert und am Beispiel der Differenz zwischen relativ resisterter und nicht so rasch zu erschöpfender All-

werden; im Moment muß es genügen, die Problemstellung anzuzeigen.

4. Die Abwehr geschlossener Menschenbilder

Philosophie bleibt trotz aller Skepsis Metaphern verpflichtet. Auch die Rede von Öffnung und Schließung streift ihren metaphorischen Gehalt nicht völlig ab, wenn sie strenger begrifflicher Aspiration gehorcht. Mit Begriffen wie Weltoffenheit, offener Gesellschaft, Offenhalten von Fragen und ähnlichem gerät sie rasch ins Herz der Auseinandersetzungen um das Wesen des Menschen im ganzen.

Es fällt auf, daß beim späten Bollnow die mit dem Prinzip der offenen Frage verbundene Problemstellung sich z. T. verschärft, z. T. abständiger darstellt. Das erstere ist bei der Bildproblematik der Fall, so wenn Bollnow mit Plessner das 2. Gebot des Dekalogs auf den Menschen transformiert (vgl. Plessner über den „homo absconditus“)⁸. Das zweite ist wohl der Fall, wenn er nicht mehr direkt von philosophischer Anthropologie, sondern zurückhaltender von der anthropologischen Betrachtungsweise spricht (vielleicht sollte man, um Mißdeutungen zu meiden, von einer anthropologischen Untersuchungs- und Interpretationweise sprechen).

Vom Typus eines geschlossenen Menschenbildes sind wir damit weit entfernt. Bollnows Einstellung zur Brauchbarkeit des Begriffs Menschenbild steigert sich von anfänglicher Skepsis zu schroffer Ablehnung. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß die Bildlosigkeit in der Philosophie der Hoffnung eine durchaus positive, komplementäre Funktion

tagsethik einerseits und des durch Katastrophen stärker erschütterbaren Hochethos andererseits greifbar gemacht hat.

⁸ Helmuth Plessner: *Homo absconditus*, a. a. O., S. 149.

hat⁹. Der Prozeß läßt sich in Andeutungen an Attributen ablesen, gegen welche sich die Zweifel richten. Im Stimmbuch möchte Bollnow zumindest offen lassen, ob es überhaupt ein einheitliches Bild des Menschen gibt. Bei der Erörterung der anthropologischen Betrachtungsweise in der Pädagogik ist davon die Rede, daß man offen lassen müsse, ob sich die untersuchten Phänomene zu einem widerspruchsfreien Bild vereinen lassen; hinzugesetzt wird aber sogleich, daß bereits die Orientierung an einem Gesamtbild verhängnisvoll wäre und daß die Würde und Verantwortung der philosophischen Anthropologie darin bestehe, einer endgültigen Wesensbestimmung zu widerstehen. In der zusammenfassenden Darstellung über die Pädagogik in anthropologischer Sicht werden geschlossene Menschenbilder als Kennzeichen der autoritären Erziehung hingestellt; Bollnow lehnt es direkt ab, die Pädagogik auf ihr leitendes Menschenbild hin befragen zu lassen. Im Gespräch mit Göbbeler und Lessing fällt die Bemerkung, wer nach dem verbindlichen Menschenbild frage, versperre sich den offenen Blick in die Zukunft.

Ich will es bei diesen unvollständigen Hinweisen belassen und nenne lediglich noch einmal die Merkmale, die dem Verdikt verfallen: Ein Gesamtentwurf und d. h. einheitlich, widerspruchsfrei, endgültig, geschlossen, leitend, verbindlich kann oder soll ein solches Menschenbild nicht sein. Die Begründung ist mehrschichtig, hat aber immer mit dem Prinzip der offenen Frage zu tun.

Diese Abwehr positiv fixierender, bestandartiger Bilder ist kein singulärer Akt. Irgendwie gehört sie wohl notwendig zur epochalen Bewußtseinslage. Je schärfer die Handlungsdynamik mit der Verzeitlichung aller Welt- und Menschen-

⁹ Gabriel Marcel: Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung. In: *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf: Bastian 1949, S. 28–87.

verhältnisse erfahren wird, desto stärker werden vorschnelle Synthesen und simplifizierende Konkretismen abgelehnt. Heidegger wurde nicht müde mit der immer wiederholten Aufkündigung des Zeitalters der Weltanschauungen und Weltbilder. Adornos Negative Dialektik bezeugt schon im Titel die Gewißheit von der Unmöglichkeit positiver Leitbilder; die Ideologiekritik entlarvt Wünsche nach derlei erbarmungslos. Lyotard charakterisiert die Postmoderne als eine Denk- und Handlungsphase, in welcher die großen mythischen Erzählungen nicht mehr zur Rechtfertigung von Lebensformen herangezogen werden können. Postmoderne ist gekennzeichnet durch den Paradigmenwechsel zur prinzipiell unabsließbaren Vielfalt bestenfalls verwandter Sprachspiele oder Diskursarten. Die Vernunft kann als Organ des Ganzen¹⁰ nicht mehr mit schlichten Gesamtbildern operieren.

5. Differenzierende Bemerkungen über die operative Funktion von Bildern

Was aber ist, um die Bollnowsche Formulierung noch einmal ins Auge zu fassen, an vorgeblich einheitlichen, widerspruchsfreien, geschlossenen Menschenbildern gefährlich? Im vollen und strengen Sinn kann es sie ja nicht geben. Zu ihnen vorstoßen könnte nur, wer die Grenzen des sterblichen Wesens hinter sich lassen könnte: Perspektivität, Horizonthaftigkeit und Zeitlichkeit. Nur ein Gott brächte den *intuitus originarius* auf und vermöchte alle Möglichkeiten diachron und synchron in einem Nu zu durchlaufen, das hieße auch: sie simultan gegenwärtig haben.

Gefährlich kann also nur werden, wer mit rhetorischem Geschick glauben zu machen versteht, er habe mit einer knap-

¹⁰ Carl Friedrich von Weizsäcker: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München: Hanser 1977, S. 100 u. a. a. O.

pen definitorischen Bestimmung, mit einem hypothetischen Modell oder mit einer in sich bündigen Theorie alle wesentlichen Komponenten einer tragfähigen Auffassung vom Menschen vereint, die „große Synthese“ o. ä. geleistet. Zum einen ist dann zu fragen, ob es sich überhaupt um ein Bild handelt (wenn dieser Begriff noch seinen Sinn behalten soll), zum anderen müssen dann alle Einwände greifen, die vom Prinzip der offenen Frage gegen solche Totalisierungen ins Spiel gebracht worden sind.

Wenn es stimmt, daß Philosophie metaphernpflichtig ist, oder angemessener: bei nicht wenigen Themen auf einen metaphorologischen Fundus verwiesen und auf dessen Weiterbestimmung angewiesen bleibt, dann gilt auch: sofern und soweit sprachliche Metaphorik mit bildhaften Elementen arbeitet, hat sie Anteil an der inneren Unterschiedenheit der Bildbegriffe. Geschlossenheit und Offenheit kehren als Grundmöglichkeiten in der Sprache der Bilder bzw. der bildhaften Sprache wieder, und im Grunde tut sich da ein ganzer Kosmos von Bildarten und Verwendungsmöglichkeiten mit unendlich vielen Modifikationen auf, der der Anthropologie als Komplex aufschließender Organe zur Verfügung steht. In besonderem Maße stellen sich bildhafte Wendungen gerade dort ein, wo die Anthropologie Vergleiche systematisch anstellt und nutzt.

Bollnow sprach (häufiger, als er das schriftlich niedergelegt hat) von geschlossenen Menschenbildern. Diese Wendung hat eher eine terminologische Funktion, es fällt jedenfalls auf, daß das keine der üblichen umgangs- oder bildungssprachlichen Wendungen ist. Einheitliche, widerspruchsfreie, geschlossene Bilder, nicht Bilder jeglicher Art, sondern solche mit den genannten Merkmalen sind ihm in unserem Zusammenhang suspekt. Dieser Bildbegriff scheint mir eher am Bildbegriff der klassischen Ästhetik orientiert zu sein, der durch vier Aspekte gekennzeichnet werden kann:

1. Er impliziert den Charakter der konkreten Wirklichkeitsdarstellung,
2. er unterwirft sich dem Ideal der Einheit in der Mannigfaltigkeit, also der inneren, strukturellen Stimmigkeit,
3. er tendiert zur Perfektion im sprachlichen Doppelsinn, d. h. zur gestalthaft-geschlossenen Vollkommenheit wie zum Fertigsein (*factum, non fieri*), und schließlich
4. er verwirklicht sich im Charakter des Simultan-Faßbaren: alles Wesentliche ist in der Darstellung versammelt und für eine erste immanente Interpretation dem Betrachter offengelegt.

Dies ist allerdings nur eine, wenn auch durch eine große Kunstsprache und -praxis gestützte Bildauffassung. Ihr läßt sich der viel schwerer zusammenfaßbare Bildbegriff der nachklassischen Ästhetik gegenüberstellen, dessen innere Möglichkeiten eher mit Stichworten wie Abbildungsverzicht, Chiffrenhaftigkeit, Evokativität, Verfremdung, Heuristik, Inszenierung von Brüchen oder futurisch-interpretative Offenheit umschreiben lassen.

Wenn es stimmt, daß die Philosophie auf einen Fundus von Metaphern und deren Weiterbestimmung angewiesen bleibt, kann sie auch von Bildern Gebrauch machen. Bilder sind medial und substitutiv, sie ermöglichen die Teilhabe am Gemeinten, sind es aber nicht selbst, sondern lenken die Wahrnehmung auf das Gemeinte. Gefährlich kann nur werden, wer mit rhetorischem Geschick glauben zu machen versteht, er habe mit einer knappen definitorischen Bestimmung, mit einem hypothetischen Modell oder einer in sich bündigen Theorie alle wesentlichen Komponenten einer tragfähigen Auffassung vom Menschen vereint. Gegen seine Totalisierung müßten alle Einwände greifen, die vom Prinzip der offenen Frage aus ins Spiel gebracht worden sind.

Ich glaube deshalb, daß wir stärker auf die Verwendungszwecke und -absichten achten müssen. Es kommt auf die

operative Funktion an. Gefährlich ist nicht die Bildqualität für sich, sondern die totalisierende Planungs rationalität, die sich der Wirkkraft möglichst stimmiger Bilder bedient. Wie das vonstatten geht, vermögen uns politische Agitation und Wirtschaftswerbung zu zeigen. Herausgelöst aus solchen Totalisierungsstrategien sind Bilder auch für die Anthropologie unersetzbare, sei es, daß sie die Aufgabe des erinnern den Eingedenkens übernehmen, oder divinatorisch-heuristisch in die Gestaltung neuer Situationen überleiten. Nur wo sie sich selbst an die Stelle des Ersten und Letzten, des Individuellen und des präsumptiven Ganzen setzen oder genauer: Wo jemand beansprucht, über den gesamten Geschichtsprozeß im Bilde zu sein, zerstört er Verantwortung und wird absolut gefährlich.

6. Organon-Prinzip und anthropologische Reduktion

Die anthropologische Forschung bedarf eines phänomenologisch-hermeneutischen Erfahrungs begriffs, der die skizzierten Einseitigkeiten und Verengungen meidet, ohne das interdisziplinäre Gespräch mit den empirischen Humanwissenschaften von vornherein zu erschweren. Dazu finden wir bei Bollnow vielfältige Anregungen.

Herausheben will ich nur einen Punkt. Wenn die wissenschaftliche Arbeit im Bereich der Anthropologie sich nicht in luftigen Begriffs distinktionen und globalen Formulierungen erschöpfen soll, sondern deskriptiv, empirisch und interpretativ gehaltvoll zu werden beansprucht, muß sie einerseits in der Tat Stückwerk arbeit auf sich nehmen und, was Bollnow immer für sich beansprucht hat, bei jedem Phänomen neu einsetzen. Sie muß aber andererseits auch immer wieder mit einer gewissen Monomanie die Frage stellen: Inwiefern führt das ins Zentrum des Menschseins? Inwiefern ist dabei der Mensch im ganzen im Spiel? Wo ist der „Sitz im Leben“

des Menschen bei diesem Phänomen? Welche Funktion hat das innerhalb der Gesamtverfassung des Menschen? Oder noch zugespitzter gefragt: Inwiefern, inwieweit, in welcher Weise, warum ist der Mensch die Stelle des Hervorgangs dieses Könnens (dieses Zustands, Verhaltens, Erzeugnisses, Versagens usw.)?

Diese aufklärende Rückbeziehung von Institutionen, Objektivationen, autonom gewordenen Strukturen, ideellen Entäußerungen usw. ist das, was Bollnow die anthropologische Reduktion nennt. Das berührt u. a. natürlich das Entfremdungs- und Fetischisierungsproblem. Im Unterschied zu der von Feuerbach und Marx inspirierten Ideologiekritik praktiziert Bollnow aber kein reduktionistisches Nichts-anderes-als ... Das Wirklichkeitsverhältnis wird nicht dadurch entkräftet, daß die Wirkungspotenzen des Menschen in ihm kenntlicher gemacht werden.

Am Beispiel: Der religiösen Erfahrung geschieht kein Eintrag, wenn scharf herausgezeichnet wird, inwiefern menschliche Haltungen, Bewußtseinslagen, Grenzerfahrungen, Versenkungen usw. das religiöse Verhältnis mitkonstituieren. Die Gottheit, oder das Unbenennbare, das über, unter, mit oder gegen den Menschen waltet, ist auch nicht nur ein bislang nicht erklärbare transpersonaler Rest. Die anthropologische Reduktion läuft nicht darauf hinaus, immer mehr dem Menschen selbst als Schöpfer zuzuschreiben. (Dieser Fehldeutung war Plessners frühere Formulierung geöffnet, er hat sie aber mit der Wendung gegen die Selbstvergötterung korrigiert.) Bollnow hat in behelfsmäßigen Wendungen wie „Seinsvertrauen“, wenn auch mit großer Scheu vor vereindeutigenden Wörtern, auf die Dimension aufmerksam gemacht, aus der dem entwerfenden, handlungsbereiten Menschen etwas entgegenkommen muß, wenn sich Lebensformen oder Wirkungsverhältnisse auskristallisieren sollen. Unter dem Begriff der anthropologischen Reduktion wird

somit nicht die Gier nach Entlarvung und Entzauberung angestachelt. Es geht auch nicht nur um die Rückwendung des Blicks, der die Genealogie der Objektivationen rückwärts bis zum status nascendi verfolgt, sondern um die Aufhellung des Sinns dieser oder jener Verrichtung, Äußerung, Strebung, Urwahl, oder was es sein mag, im menschlichen Lebenskontext. Es geht um die Potentialität, um das Seinkönnen von Personen, um Möglichkeiten und nicht nur um Fakten. Jeder einzelne Mensch wird neu zur Stelle des Hervorgangs von Lebensmanifestationen.

Eine Anthropologie, die das Prinzip der offenen Frage verbindlich nehmen will, steht in Verbindung mit einer Pädagogik, die sich nicht auf Entwicklungspsychologie oder Sozialwissenschaft mit ihren leitenden Modellen einengen läßt. Wenn die Erziehung nicht von der Individualgenese aus erfolgen kann, und wenn sie nicht auf der sozialen Beziehungsebene kurzgeschlossen werden soll, muß sie notwendig an einer zeitgemäßen Kulturpädagogik orientiert werden. Das Eingedenksein und die Aufklärung über einst, heute und womöglich morgen Menschenmögliches kommt nicht zustande ohne Auseinandersetzung mit Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst, Medizin, Technik u. a. m. Auch nicht ohne Religion, also Exempla des Nachdenkens über eine sich selbst überlassene Menschheit. Die Auffassung der Pädagogik als Kulturpädagogik im recht verstandenen Sinne folgert direkt aus dem Ernstnehmen des Prinzips der offenen Frage in ihrer Bezogenheit auf die *cognitio rei* im dargestellten Sinne, also auf den Frage-, Bildungs- und Begegnungskontext, in welchem dem Erkennen ‚nichts Menschliches äußerlich bleibt‘.

Aber auch die Anthropologie des Kindes ist eine Disziplin, wo das mit der anthropologischen Reduktion anvisierte Problem in gezielte Fragen und Beobachtungen verwandelt werden kann. Es könnte sich, nebenbei gesagt, zeigen, daß

sich die Sprachnot der offiziellen Theologie, die in unserer Zeit unüberhörbar geworden ist, mindern ließe, wenn man entschiedener Kinderfragen wahrzunehmen und zu entschlüsseln versuchte. Dies müßte in anderen Zusammenhängen einmal Gegenstand der Diskussion der Beziehung von Anthropologie und Theologie werden.

7. Über die Möglichkeit, die Stelle der Letztbegründung freizuhalten

Die Diskussion um die Diskursethik hat in jüngerer Zeit einmal mehr gezeigt, daß Letztbegründungsfragen in der Philosophie in hohem Maße umstritten sein können. Letzte Fragen sind auch hinsichtlich des Wesens des Menschen gestellt, wenn diese nicht allein Fakten, sondern die Bestimmung des Menschen in der Welt betreffen. Wenn nach einer Plessnerschen Formulierung das Prinzip der offenen Frage auch den Verzicht auf die (philosophische) Besetzung der Stelle von Letztbegründungen einschließt, so wird mit der Gegenfrage zu rechnen sein, ob unter dieser Maßgabe nicht das gesamte Unternehmen an seiner eigenen Schwäche, nämlich einer letzten Entscheidungslosigkeit, scheitern muß. Die Position klingt relativistisch. Es wird äußerst schwierig, zu erörtern, ob es nicht auch in der Anthropologie eine methodisch bewußte Selbstbescheidung geben kann. Nicht völlig neu ist die denkerische Erfahrung, daß es einen Sinn haben kann, schlechthin Unverfügbares, das sich der wissenschaftlichen Vergegenständlichung entzieht, gleichsam nur einzukreisen. Nicht eben unwesentliche Teile der europäischen Philosophie waren im Grunde so etwas wie negative Theologie (Maimonides, Eckhart, Heidegger). In sehr verschiedenartigen Anläufen wurde das, wovon Offenbarungsreligionen inhaltlich bestimmter sprechen, was sich aber der Eigenschaft, rational beipflichtungsfähig für jeder-

mann zu sein, entzieht, aus dem Bereich der Beweisbarkeit ausgegrenzt und dahingestellt gelassen.

Das Problem ist uns auch aus Bollnows Studie über die Ehrfurcht¹¹ vertraut. Die philosophische Zurückhaltung gibt den Umgang mit religiösen Phänomenen zwar nicht global kritiklos frei, sie entspringt aber einer Einsicht in ihre eigenen Grenzen. Gleichwohl wird sich Widerrede einstellen. Philosophie wäre nicht, was zu sein sie anstrebt, trieb sie ihre Fragen nicht rückhaltlos und unbeirrt voran. Sie geht aufs Unbedingte und Ganze. Wer nicht *sub specie aeternitatis* philosophiert, meint Spranger, philosophiert gar nicht¹². Ich wüßte nicht, wie man der Situation den Charakter des Aporetischen so ohne weiteres nehmen könnte. Skeptische oder auch nur methodische Selbstbeschränkung wird sich stets dem Vorwurf der Abdankung oder dem Verdacht der Gegenauklärung ausgesetzt finden. Ein Weg, der bereits oben angedeutet wurde, besteht in der klaren Markierung der Grenzen wissenschaftlicher Aussagefähigkeit. Karl Jaspers ist diesen Weg bei der Unterscheidung von objektiven Aussagen und Chiffren des philosophischen Glaubens gegangen, Man kann schwerlich sagen, daß er darin eine beachtenswerte Nachfolge gefunden hat. Der Deutlichkeit halber soll klargestellt werden, daß es hier in jedem Fall um das Denken und nicht um Gefühlsangelegenheiten geht. Ludwig Wittgenstein hat die Grenzen noch enger gezogen. Für ihn ist evident, daß es wissenschaftliche ethische Sätze nicht geben kann; könnte auch nur einer formuliert werden, so würden mit ihm alle Tatsachenaussagen wie mit einem

¹¹ Otto Friedrich Bollnow: Die Ehrfurcht. Frankfurt a. M.: Klostermann 1947.

¹² Eduard Spranger: Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. In: Gesammelte Schriften Bd. 5, hrsg. v. H. Wenke, Tübingen: Niemeyer 1969, S. 27.

Knall zerstieben.¹³ Andrerseits kann Wissenschaft nach ihm jedoch über den Sinn des Lebens nicht das Geringste aussagen. Man kann auf das Unsagbare indirekt hinweisen und muß darüber schweigen. Es ist also wohl wenigstens *eine* denkbare Position, in der Anthropologie auf die Besetzung der Stelle der Letztbegründung bewußt zu verzichten und deren wissenschaftliche Fundierung nicht einzufordern, um sie, sehr vorläufig gesagt, für verantwortbare Entscheidungen von Individuen und Gruppen freizuhalten.

Nun noch einmal direkt zu Bollnow. Er hat in einer späten Formulierung geschrieben, der Sinn des Fragens (nach dem Wesen des Menschen) erfülle sich nicht in den allgemeinen Ergebnissen, sondern liege in der Intensität des fragenden Suchens selbst. Das ist klärungsbedürftig. Zum einen: Die Rede von allgemeinen (also doch wohl übertragungsfähigen, verallgemeinerungsfähigen) Ergebnissen schließt nicht aus, daß es gleichsam partikuläre, adressatenbezogene, einzelnen oder Gruppen zugesuchte (angesonnene) Aussagen gibt, die in spezifischen Lagen von hoher Bedeutung sind. Existentielle Ansprüche z. B. haben diesen unausweichlichen Zumutungscharakter, ohne allgemeingültig zu sein. So gibt es ja auch im sittlichen Leben Aufgaben, die sich dem kategorischen Imperativ nicht fügen, die mir aber selbst direkt auf den Leib geschneidert zu sein scheinen.

Und weiter: Mit der Intensität des Fragens als solcher kann kein Fragen um des Fragens willen gemeint sein oder so etwas wie die formalisierte, säkularisierte augustinische Unruhe ohne Korrelat. Man fragt ja nicht ins Blaue hinein. Es gibt gar kein selbstinduziertes Fragen um des Fragens willen, das um inhaltliche Antworten nicht mehr bekümmert wäre.

¹³ Ludwig Wittgenstein: Vortrag über Ethik. In: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 13.

Ich deute die Situation deshalb so: Mit dem Intensivwerden von Fragen, und anthropologischer Fragen zumal, ist stets ein Umgang mit Ahnungen, Meinungen, Vermutungen, kurz: einem Vorverständnis gesetzt. Ahnungen, etwa vom Ersten, Letzten und Ganzen (Woher, Wohin, Warum und Wozu) des menschlichen Daseins sind noch lange keine zugesagten Hypothesen, aber sie sind nicht nichts. In der Intensivierung des Fragens verschärft sich die Vorbereitung auf das Nahen, oder sagen wir: Heranreifen oder Aufkommen von Antworten. Die Intensivierung des Fragens erfährt nicht automatisch die Erfüllung durch Antworten. Sie steigert die erwartungsvolle Aufmerksamkeit, sie spannt die Wahrnehmungsbereitschaft auf. Sie führt von der monologischen in die gesprächsbereite Situation, in der der Auseinandersetzungssprozeß seine wahre Mutualität gewinnt. In dieser Situation spiegelt sich ein wesenhafter Aspekt der conditio humana und der Bestimmung des Menschen überhaupt.

Diskussion

Herr Flitner:

Die anfangs angekündigte Inbeziehungsetzung der Problematik der offenen Frage zu Plessners „Macht und menschliche Natur“ ist mir nachher nicht mehr ganz aufgeschienen. Haben Sie das nicht ganz eingelöst, oder habe ich da einfach nicht hinreichend aufgepaßt? Es war unter den fünf angekündigten Punkten der fünfte Satz, den ich dann nachher nicht mehr ausgeführt bekommen habe.

Herr Bräuer:

Ich hatte mir eigentlich nicht vorgenommen, in die volle Auseinandersetzung Bollnow – Plessner einzutreten, sondern wollte zunächst einmal deutlich machen, wo Bollnow das hennimmt und was er davon aufnimmt. Bollnow geht ja

bei Plessner nicht mit, wenn dieser das Ganze in die politische Anthropologie hineinnimmt. Ich habe an einer Stelle, vielleicht verkürzt, versucht das noch nachzutragen. Es war die Rede vom Ernstnehmen und Verbindlichnehmen des Prinzips der offenen Frage, gerade auch beim Eintreten in den Vermittlungsprozeß, der ja so etwas wie die Selbsthervorbringung des Menschen in seinen geschichtlichen Hervorbringungen ist. Auf dieses Problem stößt man bereits bei der schon in der Antike formulierten Betrachtungsweise, daß einem ‚nichts Menschliches fremd ist‘. Nicht in einem oberflächlichen Sinne, sondern eben im Studium der geschichtlichen Hervorbringungen wird deutlich, daß dies alles in einer sehr bestimmten Weise mit unseren eigenen Erlebnismöglichkeiten, Erfahrungsmöglichkeiten und Denkmöglichkeiten zu tun hat. Bei Bollnow, wohl sehr stark auch von Hans Lipps beeinflußt, sind es vor allem die schmerzhaften Erfahrungen, die einen darauf aufmerksam machen, bei Lipps etwa in der Scham, wo man sich dabei betrifft, daß das Menschlich–Allzumenschliche ja auch in einem selbst drinsteckt, oder was die Verfehlungsmöglichkeiten betrifft. Sehr schön ist das Problem auch in einem Bild bei Äschylos in der „Achilleis“ dargestellt, wenn er den Adler zeigt, der vom Pfeil getroffen, im Schmerz des Getroffenseins noch feststellt, daß der Pfeil, der ihn getroffen hat, ja selber mit Adlerfedern gefiedert ist.

Herr Fahrenbach:

Zu der Frage von Herrn Flitner. Bollnow hat Plessners Schrift „Macht und menschliche Natur“ von 1931 hoch eingeschätzt, was die Methodenfragen angeht, aber er hat nicht, wie Plessner damals, auf den Zusammenhang von Anthropologie, Politik und Philosophie reflektiert. Und nun muß ich sagen, daß Bollnow dem nicht gefolgt ist, war richtig, denn diese Schrift von Plessner 1931 war, gerade was den

Zusammenhang der Anthropologie zum Machtbegriff und der Politik angeht, keine ungefährliche und unproblematische Schrift. Da das Ganze sozusagen keine ethische Dimension hat, rückt sie notwendig in eine dezisionistische Position, bezieht sich auf Carl Schmitt und hat eine politische Perspektive, die in der damaligen Zeit und natürlich dann auch im Rückblick nicht unproblematisch ist und von Plessner später auch, glaube ich, aufgegeben wurde.

Herr Kümmel:

Was ich auch so empfunden habe wie Sie, Herr Flitner, ist, daß der systematische Vergleich Plessner – Bollnow, der an sich sehr interessant wäre, meines Wissens nicht durchgeführt wurde. Manche Dinge gehen durch, wie z. B. die Bildlosigkeitsproblematik, in anderem Sinne aber ist die „Selbstmacht“ ja nicht nur eine politische und dezisionistische These, sondern auch eine Freiheitsthese und in diesem Sinne ein anthropologisches Prinzip, das eine ganz andere Art von Verbindlichkeit im Sinne radikaler Selbstverantwortlichkeit enthält als etwa die Menschenbildproblematik. Das wäre ein schönes, gerade auch in der Differenzierung und kategorialen Bestimmung noch weiter auszuarbeitendes Feld.

Herr Bräuer:

Ich denke es kommt noch etwas anderes mit dazu. Der Rückgriff auf Misch ist bei Plessner doch mit etwas schneller Hand geschehen. Im Grunde hat Plessner eben sein Problem im Blick und interpretiert diese Unerschöpflichkeit des Lebens sehr stark in der Richtung eines Selbstmächtigwerdens zunächst einmal des Menschen, der sich selber mit hervorbringt, während ich bei Bollnow immer sehr stark das andere empfunden habe, daß es dies zwar gibt, daß der Mensch sich in die Hand nimmt und gestaltend eingreift,

daß dafür aber immer auch von der Gegenseite her etwas entgegenkommt und ermächtigend wird, auch in dem Sinne, daß er etwas finden können muß im Zugriff auf die Welt hin, daß er also nicht der prometheische, politisch Schaffende ist, sondern der, der zugleich mit aufnimmt und im Aufnehmen etwas fruchtbar macht. Ich denke also, daß die Grundhaltung bei Bollnow entschieden anders ansetzt als bei Plessner, jedenfalls an dieser Stelle. Es ist kein Zufall, daß man da eher an Eckhart erinnern kann.

Herr Schweizer:

Eine kleine Anmerkung. Bollnows Berufung auf Plessner geschieht ohne Rückgriff auf die politische Theorie von Plessner, wie Herr Fahrenbach ausführte. Daß Carl Schmitt 1936 Plessner noch einmal in Anspruch genommen hat, war ja nun eine sehr paradoxe Angelegenheit. Die radikale Skepsis, in die die Plessnersche Fragestellung hineinführt, ist natürlich für den Dezisionismus anfällig und hat ja auch Josef König zu seiner heftigen Replik gegen seinen Freund Plessner herausgefordert.

Bei Bollnow wird das Prinzip der „offenen Frage“ in einem nicht veröffentlichten Manuskript aus den 30er Jahren im Zusammenhang mit dem Historismusproblem thematisiert. Das scheint mir etwas Unerledigtes zu sein: die Liebe Bollnows zur Geschichte und zugleich die Überwindung der Geschichte. Seine Antworten auf die „offene Frage“ waren relativ konservativer Natur in der Frage nach dem, was in den Gefährdungen des Daseins so etwas wie Halt verspricht.

Herr Loch:

Ich wollte noch im Hinblick auf den ersten Satz, Herr Bräuer, die Frage stellen, welche Zukunft das von Bollnow aufgenommene Prinzip der „offenen Frage“ für unsere Arbeit hat. Auf der einen Seite im Hinblick darauf, daß es zunächst

ja auch eine kritische Funktion haben kann, die Sie ange- sprochen haben. Welche Folgen aber haben Selbstverstüm- melungen und die Selbstdestruktion des Menschen für das menschliche Leben, etwa durch die Genozide, diese nicht mehr rückgängig zu machenden Verzerrungen im Gesicht des Menschen? Man muß auch nach dem Sinn dieser Er- scheinungen fragen; es ist ja eine Möglichkeit, selbst bei sol- chen Perversionen des Menschlichen nach ihrem Sinn zu fragen. Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite ist die Frage nach der konstruktiven Funktion des Prinzips der „of- fenen Frage“ zu stellen im Hinblick darauf, daß man es ja auch aus einem pädagogischen Motiv heraus anwenden kann bei den Versuchen, neue menschliche Möglichkeiten zu entwickeln.

Herr Bräuer:

Ich würde zum einen darauf hinweisen, daß in offiziellen pädagogischen Darstellungen hierzulande in einer unglaublich naiven Weise mit dem Begriff Menschenbild operiert wird. Ich weiß nicht, ob das andernorts auch so ist. Da wäre also wirklich von der kritischen Aufgabe her manches zu leisten. Das andere Problem, das Sie angeschnitten haben, fin- det in der Philosophie der Gegenwart ein erstaunlich starkes Echo, wenn ich etwa denke an Arbeiten, die sich in der jüngsten Zeit um das Theodizeeproblem herum ergeben haben. Es scheint mir ein Signum der Diskussion der letzten Jahre zu sein, daß in dieser Fragestellung nicht nur die Diskussion der Philosophie mit der Theologie wiederum eine neue Di- mension gewonnen hat, sondern daß gerade an den Leiderfahrun- gen des Menschen die ganze Problematik noch ein- mal aufbricht und noch einmal gewendet wird.