

bei als die hartnäckigsten Kritiker. So stellt Welsch V.s Installation der Geschichte in ihrer normierenden Funktion in Frage, da er sich hier doch wieder auf ein Grundprinzip beruft und sich somit selbst widerspricht. Daneben fragen sich Antiseri und Welsch, ob die Geschichte nicht einer permanenten Schwächung unterworfen sei und weiterhin das Recht des Stärkeren gelte; zu sehr sind hier V.s Ausführungen an einer bestimmten Auslegung der Heideggerschen Seinsgeschichte orientiert. Ebenso muß sich V. dem Vorwurf des Eurozentrismus aussetzen, da er sich ausschließlich dem christlich geprägten Abendland verschreibt und andere Kulturkreise außer acht läßt.

Man mag mit den Deutungen V.s nicht immer konform gehen; eines muß man dem italienischen Philosophen aber zugestehen, nämlich daß er auf entscheidende Probleme und Fragestellungen hinweist, an denen sich auch ein kommendes, vielleicht nicht mehr allzu schwaches Denken abarbeiten haben wird: die Reichweite und die Grenzen der Rationalität sowie der mögliche Verzicht auf ein absolutes Fundament stehen ebenso zur Diskussion wie die Unhintergebarkeit einer Pluralität von Kulturen, Religionen und Weltanschauungen. Mit der Konstatierung dieser Differenzen sind aber die Gespräche nicht abgeschlossen, sondern allererst eröffnet; wie tatsächlich mit Wertekonflikten – unter Beibehaltung der irreduziblen Eigenheiten der jeweiligen Parteien – umzugehen ist, scheint bei V.s Auslegung einer allgemeinen Zersetzung fester Prinzipien noch nicht ausreichend gelöst zu sein.

W. ist es zu verdanken, daß die oft assoziative und mitunter sehr sprunghafte Denkweise V.s durch seine hinweisenden Kommentare eine für den Leser stringente Bündelung erfährt und das Denken des italienischen Philosophen – auch der noch nicht ins Deutsche übersetzte Part – systematisch und vor allem sehr ausgewogen vorgestellt wird. Die zahlreichen Verweise auf die deutsche Tradition (Nietzsche, Heidegger, Adorno oder Gadamer) sind ebenso hilfreich wie die Hinweise auf den hierzulande weitgehend unbekanntem italienischen Kontext (Pareyson, Cacciari, Rovatti oder Gargano). Mitunter mühsam sind allerdings die vielen und manchmal überlangen Zitate nicht nur aus den Werken V.s, was durchaus gerechtfertigt ist, sondern auch aus der Sekundärliteratur. Was fehlt – nicht zuletzt bei V. selbst –, ist eine intensive Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmoderne Frankreichs; vermutlich hätte sich V. bei einer genauen Analyse der Begriffe Alterität, Heterogenität oder Differenz so manchen Vorwurf erspart.

M. FLATSCHER

2. Systematische Philosophie

TUGENDHAT, ERNST: *Egozentrizität und Mystik*. Eine anthropologische Studie. München: Beck 2003. 170 S., ISBN 3-406-51049-3.

Die Studie von Ernst Tugendhat (= T.) gliedert sich in zwei Teile, einen längeren ersten Teil, in dem T. – teilweise unter Rückgriff auf seine *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main 1976) und seine *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt am Main 1993) – vor allem die Struktur des menschlichen Sich-Verhaltens zu sich analysiert (Kap. 1–5), und einen zweiten Teil, in dem er aufbauend auf den Ergebnissen des ersten Teils ein bestimmtes Verständnis von Mystik erarbeitet, in dessen Zentrum das Zurücktreten von sich steht (Kap. 6 u. 7). Ausgangspunkt der Untersuchung der Struktur des menschlichen Sich-Verhaltens zu sich selbst ist die Analyse des Wortes ‚ich‘. Die Menschen sind, anders als die Tiere, ‚ich‘-Sager. Das Wort ‚ich‘ benennt dabei keine geheimnisvolle und aufklärungsbedürftige Entität, nämlich das Ich (diese Entität gibt es nicht); vielmehr referiert man durch den Gebrauch von ‚ich‘ auf sich. Die Referenz des Sprechers auf sich hat zwei Funktionen. Der feste Referenzpunkt in der Sprache ist erstens deswegen notwendig, damit man sich über die Welt und die Gegenstände in ihr überhaupt unterhalten kann. Ohne ein solches Identifizierungssystem würde unsere Sprache nicht funktionieren. Zweitens spreche ich mir alle Prädikate als „einer Person zu, die sich von allen anderen Gegenständen und insbesondere also auch von allen anderen Personen unterscheidet“ (28). Der Gebrauch des Wortes ‚ich‘ impli-

ziert, daß „ich ein einzelner, von allen anderen innerhalb eines objektiven Universums Unterschiedener bin“ (ebd.). Durch den Gebrauch von ‚ich‘ bin ich einerseits in der Lage, meine Meinungen, Wünsche, Absichten und Gefühle zu objektivieren. Ich weiß um meine Wünsche, Absichten usw., und dieses Wissen ist es, das meine Egozentrität konstituiert. Andererseits weiß ich mich umgegeben von anderen ‚ich‘-Sagern, die die Tatsache, daß ich mich mit meinen Meinungen, Wünschen usw. absolut wichtig nehme, relativieren. „Jeder ‚ich‘-Sager scheint sich absolut wichtig zu nehmen, aber er hat, mehr oder weniger ausdrücklich, ein Bewußtsein davon, daß auch die anderen sich wichtig nehmen und daß er sich in einer Welt befindet, in der er selbst auch anderes wichtig nehmen und schließlich sich selbst angesichts der Welt als mehr oder weniger unwichtig ansehen kann“ (30).

Diese Untersuchungen zum Gebrauch von ‚ich‘ führen im zweiten Kap. zur Frage nach der Bedeutung von ‚gut‘ und ‚wichtig‘. Im Handeln ist der Mensch auf das Gute bezogen, d. h., er wählt das, was er als das jeweils Bessere ansieht. Auf das Gute bezogen ist er nicht nur hinsichtlich einzelner Handlungen, sondern auch in bezug auf sein Leben als ganzes, in der Frage nämlich, wie man seine Lebenszeit eigentlich verbringen will. Dabei kommt es zu einer Spannung, die sich in der Sorge des Menschen um sich äußert: Ob ein Mensch seine Ziele erreichen kann, hängt nicht allein von ihm, sondern wesentlich von anderen Menschen und Umständen ab, auf die er keinen Einfluß hat. Die Sorge um sich muß dabei nicht zum Egoismus führen. Man kann eine altruistische Haltung einnehmen, in der das Wohl eines anderen Menschen oder anderer Menschen zum eigenen Ziel wird. Daß das Wohl des anderen das *eigene* Ziel ist, ist dabei kein Widerspruch zum Altruismus, sondern bedeutet, daß wir auch darin auf uns selbst in der Struktur der Egozentrität bezogen sind. Zwischen Egoismus und Egozentrität ist zu unterscheiden. Es gibt folglich zwei Weisen, von sich zurückzutreten und sich weniger wichtig zu nehmen: „erstens das eigene Wohl weniger wichtig zu nehmen relativ zum Wohl anderer, zweitens seine affektive egozentrische Verwicklung im ganzen weniger wichtig zu nehmen“. Es ist der zweite Aspekt, der für den zweiten Teil des Buches über die Mystik wichtig werden wird. Hier „tritt der ‚ich‘-Sager von der eigenen Egozentrität zurück, im Bewußtsein der Geringfügigkeit von sich und seinen Sorgen innerhalb des Universums“ (40). Angesichts des Universums kann der Mensch seine eigene Unwichtigkeit erfahren. Relativiert wird dadurch der jedem Menschen eigene unersättliche Hunger nach der Bestätigung dafür, liebenswert und schätzenswert zu sein.

Daß eine Antwort auf die Frage, ob ich meine Ziele erreiche, auch davon abhängt, in welchem Maße ich mich selbst für das Erreichen der Ziele einsetze, führt im dritten Kap. zur Klärung des Ausdrucks ‚es liegt an mir‘ und den damit verbundenen Aspekten der Selbstaktivierung und Zurechnungsfähigkeit. Durch den Ausdruck ‚es liegt an mir‘ wird auch zum Ausdruck gebracht, daß es etwas Passives, Träges im Menschen gibt, das sich dem aktiven Tun und dem Willen des Menschen widersetzt. Jeder Raucher, der von seiner Gewohnheit nicht loskommen kann, weiß nur zu gut, daß es etwas in ihm gibt, das stärker ist als er selbst. „Da ‚es‘ stärker sein kann als ich, ist auch das sogenannte Passive in einem bestimmten Sinn aktiv, aber es ist eben keine Aktivität von *mir*“ (51). Im Ausdruck ‚es liegt an mir‘ wird meine Fähigkeit zur Selbstaktivierung angesprochen, die ihren Ort zwischen der aktiven und der passiven Seite in mir hat. Wenn die passive Seite gewinnt, ist das ein Zeichen dafür, daß mir die affektive Basis fehlt, die die aktive Seite unterstützen muß. „Das Vermögen zur Selbstaktivierung und das Leiden an ihm gehören also offenbar neben der Sorge als fester Bestandteil zur Egozentrität von ‚ich‘-Sagern“ (64).

Das vierte Kap. klärt und differenziert den Begriff des Guten. T. unterscheidet zwischen dem adverbialen Guten, dem moralischen Guten und dem prudentiellen Guten (d. h. dem Guten für mich). Weil der ‚ich‘-Sager auf das Gute ausgerichtet ist, muß er nicht nur in seiner Sorge damit rechnen, das Gute zu verfehlen, sondern, da er von anderen ‚ich‘-Sagern in seinem Tun beurteilt werden kann, auch mit Wertverlust, Tadel und Entrüstung rechnen, die sich internalisiert als Angst vor Scham und Schuld zeigen (vgl. 75). Allerdings kann sich ein Handelnder auch noch einmal distanzieren zu der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung von anderen verhalten; er kann beispielsweise der Auffassung sein, daß sie sich in der Anerkennung irren, weil sie eine falsche Auffassung darüber ver-

treten, was aner kennenswert ist. Insofern kann es einem Menschen nicht darauf ankommen, anerkannt zu sein, sondern aner kennenswert zu sein. Woher kommt aber die Motivation, sich von der Anerkennung anderer auf diese Weise unabhängig zu machen und sich nach dem Guten auszurichten? Nur dadurch, daß man selbst der Auffassung ist, die Ausrichtung auf das Gute sei im höchsten Maße der Anerkennung würdig. Diese Tugend ist die der intellektuellen Redlichkeit. Sie ist eine Tugend, weil die intellektuelle Redlichkeit zu den Dingen gehört, die man besser oder schlechter machen kann. Ihr spezifisches Ziel ist die Wahrheit, ihr Gegner ist die Lust am Gut-Scheinen wollen, am Beifall und dem Gefallen an der eigenen Wichtigkeit. In der intellektuellen Redlichkeit zeigt sich wiederum ein Merkmal, das für den Menschen charakteristisch zu sein scheint: Die Fähigkeit und die Notwendigkeit, sich selbst zu relativieren. „Menschen sind offenbar Hingabe-bedürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrität ohne den Egoismus im engen Sinn ausleben können“ (86f.). T. skizziert ein Kontinuum, auf dessen einer Seite die partielle Selbstrelativierung in spezifischen Handlungen, und auf dessen anderer Seite die nicht-partielle Selbstrelativierung des Mystikers steht. Wer in zwischenmenschlichen Beziehungen zumindest teilweise zurücktreten kann, „weil er einen Bezugspunkt hat, relativ zu dem es möglich ist, sich selbst nicht so wichtig zu nehmen, verhält sich zumindest partiell als Mystiker [...]. Egozentriker werden die Individuen dieser Spezies [i.e. Mensch] von selbst, aber sie können nur gut leben, wenn sie lernen, sich weniger egozentrisch zu verstehen“ (87).

Im fünften Kap. diskutiert T., auf welche Art sich der ‚ich‘-Sager im ganzen zu sich verhalten kann. T.s Ausgangspunkt ist dabei die Frage, ‚Wie geht es Dir?‘, auf die der Angesprochene mit ‚gut‘, ‚schlecht‘ usw. antwortet. Was der Antwortende mit diesen Ausdrücken bewertet, ist seine vor allem affektive Einstellung zum eigenen Leben (die im Grenzfall auch der Wunsch nach dem Tod sein kann). Für die weitere Frage, wie ich leben will oder soll (bzw. wie ich mich verstehen will oder soll), sind drei Dinge charakteristisch: Die Einstellung zum Leben ist weniger eine Einstellung zu den einzelnen Inhalten und Belangen meines Lebens, sondern betrifft das Wie des Lebens, d. h. die Art, wie wir zu unserem Leben Stellung beziehen können. Zweitens nimmt sich der ‚ich‘-Sager aus der Zerstreuung in die Vielzahl seiner Belange und Ziele zurück und reflektiert auf das Leben als ganzes. T. spricht hier von einem Prozeß der Vereinheitlichung. Drittens wird ihm deutlich, daß nicht nur er, sondern jeder Mensch diese Frage so stellen kann, wie er sie stellt, vor allem deswegen, weil jeder Mensch mit der Vergänglichkeit, dem Tod, der Kontingenz usw. konfrontiert ist. Die Angst vor dem Tod versteht T. dabei vor allem biologisch. Es ist nicht die Eigenschaft, sterblich zu sein, die Angst auslöst, sondern das Bewußtsein, gleich oder bald zu sterben. Der Tod stößt einen Menschen dabei auf die Grenze der eigenen Ziele und Belange. Die Unverfügbarkeit des eigenen Lebens wird einem bewußt. Der Gedanke an den eigenen Tod ist ein Motiv, die egozentrische Perspektive zu verlassen und sich selbst „innerhalb der Welt an den Rand zu stellen. So läßt sich der Tod vielleicht nur aus einer mystischen Haltung heraus akzeptieren“ (106).

Die im ersten Teil erarbeitete anthropologische Skizze ist die Grundlage für die Überlegungen zur Mystik als einer Haltung des Zurücktretens von sich. Während im ersten Teil von allgemeinen anthropologischen Strukturen die Rede war, ist der zweite Teil explizit aus der Perspektive der 1. Person geschrieben. Diese Perspektive muß T. u. a. deswegen einnehmen, weil Antworten auf die Frage, „wie Menschen auf eine bestimmte allgemein-anthropologische Struktur – die des Bedürfnisses nach Gesammeltsein – antworten“ (114), jeweils kulturell verschiedene Ausprägungen haben. Für seine Argumentation ist T. daher auf die sehr spezifischen kulturellen Ausformungen von Religion und Mystik angewiesen, denn außerhalb von Religion oder Mystik gibt es keine Möglichkeit einer gesammelten Existenz. Unter ‚Religion‘ versteht T. den Glauben an übermenschliche personale Wesen, ‚Mystik‘ besteht im Sich-Lösen vom voluntativen Haften (oder der Gier oder der Sorge) angesichts des Universums (oder der ‚letzten Realität‘ oder – wenn man die Bestimmung auf religiöse Mystik erweitern will – angesichts eines Gottes). Mystik kann, muß aber nicht, Teil von Religion sein. Eine Religion kann, muß aber nicht, mystische Züge tragen. Die Perspektive der 1. Person einzunehmen bedeutet aber nicht nur, sich spezifischen kulturellen Phänomenen zuzuwenden (das kann man beschreibend auch aus der Perspektive der 3. Person), sondern vor allem, Religionen und

Formen der Mystik daraufhin zu befragen, was diese Formen für uns bedeuten können, welche Gründe und Gegenstände es für sie gibt (vgl. auch den Anhang 163–170, in der T. die Redeweise von der Perspektive der 1. und der 3. Person weiter klärt). Religion, so wie T. sie versteht, läßt sich aus der Perspektive der 1. Person nur als eine Wunschprojektion ansehen; der Glaube an einen personalen Gott ist durch den Wunsch motiviert, „die Welt zugunsten ihrer eigenen Wünsche beeinflussen zu wollen“ (123) – und wenn man sich diesen Sachverhalt einmal deutlich gemacht habe, kann er nur „an der Barriere des intellektuellen Gewissens“ (124) scheitern. Was übrig bleibt, ist eine mögliche Rechtfertigung von Mystik: „Wenn es stimmt, daß man heute nicht mehr religiös im engeren Sinn sein kann, und wenn es stimmt, daß man nur auf etwas Unverlierbares hin sich selbst sammeln kann, kann dies nur das mystisch gedeutete Universum sein“ (124). Religion und Mystik sind zudem in einem wichtigen Aspekt einander entgegengesetzt. Beide rekurren zur Verarbeitung von Frustrationen im menschlichen Leben „auf das numinose Universum, aber in der Religion in der Weise, daß in das Universum Instanzen projiziert werden, die helfen sollen; hingegen dient dem Mystiker das Sichbewußtmachen der Existenz des Numinosen – mag er es nun das Universum oder Sein oder Tao nennen oder es auch als Gott sehen – als Bezugspunkt, auf den hin er von seinen Wünschen [...] zurücktritt und so versucht, einen Zustand des Seelenfriedens zu erhalten“ (124).

Innerhalb der Mystik unterscheidet T. verschiedene Formen. Er argumentiert gegen eine weltverneinende Mystik für eine Form, die im Taoismus gegeben ist: Das Wollen wird nicht verneint, sondern relativiert; Frustrationen werden nicht überwunden, sondern integriert; statt die Welt aus der egozentrischen Perspektive zu sehen, sieht der Mystiker sich von der Welt her. Damit richtet sich T. gegen Formen der Mystik, die eine Überwindung des Wollens und eine *unio mystica* propagieren. Der Taoismus hat insbesondere gegenüber dem Buddhismus den Vorteil, daß er sich ganz ohne theoretische Paradoxien äußern kann. Bei vielen Annahmen des Buddhismus möchte man gerne fragen, woher man die Wahrheit der Annahmen so genau wissen kann. Buddhistische Mystik ist insbesondere dann so schwer zu verstehen, wenn sie mit Vorstellungen arbeitet, die nur als merkwürdige empirische Annahmen verstehbar sind (z. B. die Lehre der Wiedergeburt oder die Annahmen über das Nirvana). Der Taoismus reflektiert das Tun und Wollen des Menschen, ohne sich in unverständliche ontologische Spekulationen (über das Eine oder das Sein usw.) zu verstricken. In zwei Punkten vergleicht T. die taoistische Mystik mit der christlichen: Die Haltung, die Jesus in seinem ‚Dein Wille geschehe‘ zum Ausdruck bringt oder die Meister Eckhard mit der Absage an die Ich-Bindung äußert, entspricht der Haltung eines Taoisten oder Zen-Buddhisten (insofern der Zen vom Taoismus beeinflusst ist). Interessant ist, daß T. an einer Stelle zumindest die Möglichkeit offenläßt, für eine religiöse Mystik zu argumentieren. Man müßte zeigen, daß der Sammlung auf das Numinose hin ohne die Projektion einer göttlichen Person etwas Wesentliches abgeht, weil wir Menschen von vornherein so sehr auf persönliche Bindungen angewiesen sind (vgl. 143). Daß in der Mystik die Liebe nicht fehlt, macht T. eindringlich am Bhodisatva-Ideal des Mahayana-Buddhismus deutlich. Anders als im Alten Testament, dessen Gebot der Nächstenliebe eine „krasse Form von Autorität und Gehorsam“ (144) darstellt, und dem Neuen Testament, in dem das Liebesgebot immerhin durch die Vorstellung abgestützt wird, daß Gott selbst die Menschen liebt, aber diese Vorstellung nicht begründen kann (Theologen sprechen dabei von ‚Offenbarung‘), läßt sich das Bhodisatva-Ideal kognitiv verständlich machen. Die Idee einer allseitigen Liebe ist die einzige überzeugende Ausgestaltung der mystischen Haltung. Die gegenüber allen gleiche Herzengüte läßt sich nur als Konsequenz einer Ausbildung der mystischen Sicht der Welt verstehen.

Im siebten Kap. untersucht T. Aspekte des Staunens und Sich-Wunderns und nimmt damit den Aspekt des Numinosen (d. h. das Geheimnisvolle und Staunenswerte), den Rudolf Otto zur Bezeichnung des Heiligen gebraucht hat, wieder auf. Wenn der Mystiker von seiner Egozentrizität vor der Welt zurücktritt, wird er explizit in der Haltung des Staunens auf die Welt aufmerksam. Aber läßt sich diese Haltung, das explizite Aufmerken auf die Welt als ganze, verständlich machen? T. diskutiert vor allem den Einwand, den Wittgenstein in seinen ‚Vorlesungen über Ethik‘ vorgebracht hat: Man könne nur über etwas staunen, wenn man sich nicht vorstellen kann, daß das, worüber man

staunt, nicht der Fall ist. Das sei bei der Welt nicht gegeben. Nun kann man sich T. zufolge sehr gut vorstellen, daß es neben der wirklichen Welt auch eine nicht-wirkliche Welt gibt; Philosophen haben viel Mühe auf Argumente verbracht, die zeigen sollen, daß die Welt, in der wir leben, keine Traumwelt, sondern eine wirkliche Welt ist. Auch der Überzeugung, man könne sich nur über etwas Ungewöhnliches wundern, hält T. entgegen, daß das philosophische Staunen das betrifft, „was in allem Verstehen selbstverständlich mitverstanden wird und das man, wenn man sich explizit darauf richtet, nicht versteht“ (161).

T.s Studie ist ein eindringliches und gelungenes, wenn auch einseitiges, Plädoyer für eine mystische Lebenshaltung. Im Zentrum von T.s Anthropologie ist der einsame Mensch, der ‚ich‘-Sager, der von anderen ‚ich‘-Sagern umgeben ist; von Freundschaft und Liebe, von menschlichen Beziehungen ist wenig die Rede. Dementsprechend steht im Vordergrund der Studie das Sich-Zurücknehmen vor dem Universum. Gegenüber einem der Fragestellung von Anthropologie und Religion bzw. Mystik nach ähnlichem Entwurf, der 2000 erschienenen Studie *Die großen Fragen* von Franz v. Kutschera, fällt auf, wie gering T. den Wert von Freundschaft und Liebe für die Frage nach dem gelungenen Leben einzuschätzen scheint. Man gewinnt den Eindruck, daß die Studie von einem einsamen Menschen verfaßt worden ist, einem Menschen, dessen Ringen um begriffliche Klarheit und intellektuelle Redlichkeit aus jeder Seite der Studie spricht. Mit einer – für manche Leserinnen und Leser vielleicht gravierenden – Ausnahme: In seiner Ablehnung der Religion überrascht nun doch, wie wenig T. bereit ist, in einen rationalen Dialog mit zeitgenössischen und sprachanalytisch ausgebildeten Philosophen und Theologen (sei es nun wie Swinburne, Plantinga, Dalferth – um nur einige zu nennen) zu treten, die für die Existenz eines personalen absoluten Wesens argumentieren. Wenn T. beispielsweise meint, man könne mit der Rede von der Existenz Gottes außerhalb von Raum und Zeit nicht einmal einen Sinn verbinden, ist das ein ganz überraschend undifferenziertes Argument, das auch dadurch nicht besser wird, daß T. beinahe entschuldigend in Klammern hinzufügt, er wisse, daß „die Sache damit aus der Sicht des Gläubigen nicht abgetan [sei, wolle aber] nur [s]eine Karten auf den Tisch legen und [...] niemandem etwas ausreden“ (124).

M. BORDT S. J.

MACHOVEC, MILAN, *Der Sinn menschlicher Existenz [Smysl lidské existence; deutsch]*.

Aus dem Tschechischen übersetzt von *Gerhard Loettel*. Innsbruck: Tyrolia 2004. 126 S., ISBN 3-7022-2575-7.

Der Prager Philosoph Milan Machovec (= M.) (1925–2003) verkörperte jenen Typus eines mitteleuropäischen Intellektuellen, wie es ihn heute kaum mehr gibt. Umfassend humanistisch und philologisch gebildet, polyglott, gut erzogen in einem bürgerlich-konservativen Sinne und sozialistisch ausgerichtet, was die Hoffnung auf eine künftige Werteordnung einer menschlichen Zivilisation betrifft, die sich nicht einer einseitig ausgerichteten Profitmaximierung unterwerfen wird. M. hatte anlässlich einer Lohengrin-Aufführung in Prag am 9. Februar 1944 ein, wie er es selbst bezeichnet hatte, „Bekehrungserlebnis“. Er gewann eine Ahnung, daß Musik eine Verbindung herzustellen vermag, welche den intellektuellen Genuß und eine Mystik ohne religiöse Liturgie zuläßt. Die Hinwendung zum marxistischem Sozialismus erfolgte bei M. nicht zuletzt aufgrund einschneidender Erlebnisse im vom Nazideutschland besetzten Protektorat. Im Frühjahr 1945 beginnt M. mit einem Studium der Philosophie und der Klassischen Philologie an der Prager Karls-Universität. Von 1953–1970 hatte er als Professor an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag gelehrt. 1965 erregte eines seiner Bücher besondere Aufmerksamkeit: „Vom Sinn des menschlichen Lebens“. Es wurde 1971 in die deutsche Sprache übersetzt und in Deutschland veröffentlicht. Das vorliegende Bändchen „Der Sinn menschlicher Existenz“ belegt, daß M. das philosophische Fragen nach ‚Sinn‘ und ‚menschlicher Existenz‘ über Jahrzehnte hinweg nicht losgelassen hat. Dabei war in der Zwischenzeit nicht wenig passiert. Nachdem M. 1964 das unter seiner Leitung stehende „Seminar für marxistische Religionskritik und Religionsgeschichte“ an der philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag in ein „dialogisches Seminar“ umgewandelt hatte, hatte es bald einen Bekanntheitsgrad weit über die Grenzen