

DIE ERHEBLICHKEIT DES HUMANISMUS IN DÜRFTIGER ZEIT

ERAZIM KOHÁK

Die Absicht dieser Abhandlung ist es, die Behauptung zu überprüfen, daß der europäische Humanismus--und besonders die humanistische Philosophie T. G. Masaryks--heute nicht mehr stichhaltig ist und durch eine wesentlich verschiedenere philosophische Grundlage ersetzt werden muß.

Größtenteils würden wir dazu neigen, diese Behauptung fast instinktiv zu verwerfen. Die grundlegende humanistische Einstellung ist einfach zu einem fundamentalen Bestandteil unserer kulturellen Identität geworden. Wir mögen diese Einstellung in sehr unterschiedlicher Weise (religiös, philosophisch und politisch) ausdrücken; wir können miteinander in Widerspruch stehen, werden uns aber trotzdem gegenseitig respektieren--gerade deswegen, weil unsere Meinungsverschiedenheiten auf der allgemeinen Überzeugung beruhen, daß die Freiheit und Würde der Menschen unveräußerliche Rechte und unbestreitbare Werte sind. Jeder, der diese fundamentalen humanistischen Grundsätze angreift, erscheint uns eo ipso als unser Feind.

Und trotzdem wird in unserer Zeit der europäische Humanismus von Denkern in Frage gestellt, die wir keineswegs als Feinde betrachten können. Eine solche Herausforderung--oder, genauer gesagt, eine Warnung, daß unser behaglicher Humanismus als Grundlage für unsere Bindung an menschliche Freiheit und Würde nicht ausreicht--kam von dem deutschen Philosophen Martin Heidegger. Heidegger war ein Augenzeuge der Ohnmächtigkeit dieses edlen Humanismus in Zusammenstoß mit dem Nationalsozialismus. Für kurze Zeit ist er selber dem Banne der nazistischen Ideologie verfallen. Durch diese Erfahrung hat er eine klare Bewußtheit von der Verwundbarkeit des traditionellen Humanismus gewonnen; seitdem hat er ein ausreichendes Verständnis des menschlichen Daseins gesucht. Diese Forschung wurde in allen seinen späteren Werken zum Ausdruck gebracht.

Es wäre ganz und gar unzureichend, Heidegger einfach als einen der vielen ehemaligen Nazis außer Acht lassen, der seine dunkle Vergangenheit zu rechtfertigen sucht. Gegen den tschechischen Philosophen

Jan Patočka² kann man aber keine solche Anklage vorbringen. Patočka hat als der Repräsentant der tschechischen Charta 77 sein Leben für Freiheit und Würde geopfert. Man kann Patočka auch nicht vorwerfen--wie man es vielleicht in Heideggers Falle tun könnte--daß er vage Generalisationen in Bezug auf den Humanismus ausspricht. Seine Analyse ist beispielsweise besonders dem Werke T.G. Masaryk gewidmet, einem höchst angesehenen Sprecher der Menschenrechte. Trotzdem gelangt Patočka zu dem selben Schluß wie Heidegger, nämlich, daß der traditionelle europäische Humanismus, wie er von T.G. Masaryk repräsentiert ist, als Grundlage für unser Verständnis des menschlichen Daseins nicht genügt.

Und endlich, auch wenn wir irgendeinen Grund fänden, um Patočkas sowie Heideggers Ansicht außer Acht zu lassen, würde es sehr schwierig sein, das Zeugnis der Geschichte zu verneinen. Wie edel und bewunderungswürdig auch immer der europäische Humanismus war, es hat sich immer wieder herausgestellt, daß er von den Demagogen und Tyrannen verletzt werden kann. Das geschah nicht nur im Deutschland von 1933, sondern auch in Masaryks Tschechoslowakei von 1948. Auch heute, da wir uns noch lebhaft an das Hitlerreich erinnern, während die russischen Panzer im Herzen Europas stehen, gibt es eine Menge Europäer, die ihre humanistische Erbschaft verschmähen, sie als veraltet betrachten und zur selben Zeit wie fasziniert auf die verschiedenen "radikalen" Alternativen hinblicken.

Wir könnten diesen Zustand freilich nur mit Bedauern oder Mißbilligung zur Kenntnis nehmen. Es ist ja traurig, daß viele Menschen so oft die Werte der Menschlichkeit dem Zauber des National- oder Marxistischen Sozialismus zum Opfer gebracht haben. Kummer und Tadel, auch wenn völlig berechtigt, sind jedoch ganz nutzlose Reaktionen. Wir müssen unbedingt herausfinden, warum geschieht, was geschieht. Dann werden wir, meiner Ansicht nach, viel besser im Stande sein, die Aufforderung so gedankenreicher Kritiker wie Patočka und Heidegger zu akzeptieren und zusammen mit ihnen unsere humanistischen Grundsätze kritisch zu überprüfen.

I

Die Aufgabe, unsere humanistischen Voraussetzungen zu überprüfen, wird noch dadurch kompliziert, daß sie so stark mit unserer Identität verbunden ist, so daß

wir uns nicht mehr ganz klar bewußt sind, was sie eigentlich bedeuten. Wenn wir aber versuchen, sie deutlich zu formulieren, neigen wir dazu, uns auf eine spezifisch nationale Weise auszudrücken, wie zum Beispiel Masaryk in seinem Werk. Deswegen ist es nötig zuerst einen gemeinsamen, identifizierten Kern, sowohl von unserem kulturellen Bewußtsein, als auch von den spezifischen philosophischen Darstellungen des Humanismus zu isolieren.

Im Hinblick auf alle vorhandenen Quellen, muß meines Erachtens jede Bestimmung des europäischen Humanismus mindestens folgende drei Bestandteile enthalten:

Der erste ist die Auffassung des Menschen als eines freien geistigen Subjekts. Der Humanismus wird nur dann möglich, wenn wir anerkennen, daß der Mensch kein Vieh ist, kein determinierter Organismus, der ausschließlich zur Suche nach der Befriedigung seiner psychophysischen Bedürfnis programmiert ist. Wir müssen davon überzeugt sein, daß der Mensch den natürlichen Determinismus durch seine Fähigkeit klar ideale (in unserer Terminologie "geistige" oder "moralische") Ziele zu erfassen und nach ihnen zu streben, überwinden kann. Menschlichkeit ist nicht nur eine empirische Tatsache; sie kann ein moralisches Ideal werden, aber nur in dem Maße, in dem die Menschen sich nicht nur durch Sex oder Hunger treiben lassen, sondern imstande sind, ihre Interessen der Gerechtigkeit und ihren Zorn der Gnade unterzuordnen. Deswegen ist der Begriff "materialistischer Humanismus" ein innerer Widerspruch: der Humanismus bedarf des idealistischen Begriffes des Menschen als eines freien geistigen Subjekts.⁵

Diese Anerkennung kann jedoch zu einem aktiven Humanismus führen nur in Zusammenhang mit einer zweiten Überzeugung: Individuelle Menschen und ihr individuelles Leben haben Sinn; sie sind wirklich, wertvoll und sinnvoll. Normalerweise nehmen wir all dies als selbstverständlich an, und doch ist es eine ausgesprochen europäische bzw. okzidentale und gewissermaßen moderne Idee. Das Menschengeschlecht hat meistens und öfters diese Welt für einen Scheier maya, für ein zufälliges Ergebnis des Universalen gehalten. Auf diese Weise könnte der Mensch zur selben Zeit das Ideal Gottes bewundern und am Schicksal des einzelnen Menschen teilnahmslos bleiben. Der Humanismus verlangt nicht nur das Ideal der Menschlichkeit sondern auch die Überzeugung, daß es in den individuellen Fällen real ist. Nur wenn wir Tod und Leiden als reale Übel und

ihre Überwindung als eine reale Errungenschaft ansehen, wenn wir als selbstverständlich ansehen, daß das Gute zu Lieben zugleich heißt, individuell zu handeln, die Kranken zu pflegen, die Hungrigen zu nähren und die Unwissenden zu lehren, nur dann können wir von Humanismus im europäischen Sinne sprechen.

Der traditionelle europäische Humanismus enthält aber noch einen dritten Bestandteil. Der zweifache Begriff, der den Menschen als ein freies geistiges Subjekt sieht und gleichzeitig auch als eine aktive Aufforderung, in jedem einzelnen Falle das Gute zu tun und dem Bösen zu widerstreben, würde zu der tragischen Ansicht führen, daß das Leben ein Konflikt der geistigen menschlichen Freiheit mit einem feindlichen fremden Universum darstellt, hätten wir nicht die fundamentale Überzeugung, daß der Kosmos nicht feindlich, fremd oder absurd ist, sondern daß er ein passender Wohnort für den Menschen ist und in einer grundlegenden Harmonie mit seinem geistlichen Streben steht. Es ist eben diese, tief in unserem Innern eingewurzelte Überzeugung, die den Humanismus ermöglicht--die Überzeugung, daß ein ehrliches und intelligentes Bestreben erfolgreich sein wird, daß wir die humanistischen Werte in dieser Welt zum guten Zwecke benützen können. In einem absurden oder unlenksamen Kosmos wäre der Humanismus möglich--und tragisch. Er ist möglich und voll Hoffnung, nur in einem Kosmos, der dem moralischen Bestreben wesentlich angemessen ist.

Diese dreifache Überzeugung ist, meiner Meinung nach, der Kern des europäischen Humanismus. Die Einsicht des moralischen Ideals, die Überzeugung, daß es in individuellen Handlungen realisiert werden muß, und der Glauben, daß es in dieser Welt realisiert werden kann--das alles unterstützt die Ideen der Freiheit und Demokratie, das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und alle unsere gewohnten sozialen und moralischen Ansichten. Es könnte auch in religiöser Terminologie formuliert werden, denn es ist klar, daß die Herkunft dieser Überzeugung religiös ist. Aber es kann auch in säkularer Terminologie geäußert werden, in progressiver oder konservativer Weise, politisch oder kulturell--die Möglichkeiten sind fast grenzlos. Doch der gemeinsame Kern verbleibt--der ideale Umfang des menschlichen Seins, die Realität und Sinnhaftigkeit des Einzelnen und die Vereinbarkeit des Kosmos mit den geistigen Werten--als das Fundament der europäischen Identität.

II

Heidegger und Patočka bezweifeln gerade diesen fundamentalen Begriff, der die Stelle des Menschen im Kosmos betrifft. Ihre Kritik operiert auf zwei Stufen. Die eine stellt die humanistische Überzeugung von der Realität des Einzelnen, die andere den humanistischen Begriff des geistig geordneten, (oder wenigstens vereinbarten) Universums in Frage.

Die beiden Philosophen betrachten die humanistische Verschmelzung des idealistischen Nachdruck auf den Einzelnen als einen Widerspruch und ein Hindernis, das das menschliche Denken in einem verhängnisvollen Maße gegenüber dem Sinne (im Gegensatz zu dem bloßen Fakt) des Einzelnen taub macht. Patočka, der eine mehr traditionelle Redensart gebraucht, bezeichnet diesen realistischen Zug als Masaryks "Positivismus"¹⁰ und behauptet, daß dieser Positivismus die Ursache davon ist, warum Masaryk selbst seine eigene tiefe Einsicht zu einem trivialen Niveau faktualer Behauptungen herabsetzt. Heidegger, der seine eigene, höchst eigenartige Redensart gebraucht, spricht von der "metaphysischen" Befangenheit des Humanismus auf das einzelne Seiende und seine faktische Existenz, wodurch die Humanisten gegenüber dem Sinne des Seienden, dem Seyn, taub geworden sind.¹¹

Wollten wir diese Kritik mit empirischen Beweisen unterstützen, könnten wir nur auf Rußland im Jahre 1917, Deutschland im Jahre 1933 und auf die Tschechoslowakei im Jahre 1948 hinweisen. In allen diesen Fällen haben sich die Humanisten so intensiv mit einzelnen Rechten und Problemen beschäftigt, daß sie ganz unfähig geworden sind, die allgemeine Krisis, in welcher sie sich befanden, zu begreifen, geschweige denn sie im Handeln zu überwinden. Ob man die Krise nun philosophisch oder empirisch darstellt, das erste Moment der Kritik des Humanismus greift die Verschmelzung--oder vielleicht Verwirrung--des Sinnes mit der Existenz, des Idealismus mit dem Realismus an.

Das zweite Moment Heideggers und Patočkas Kritik¹² ist viel tiefer, weil sie sich nicht mit der technischen Eigentümlichkeit der Erkenntnislehre beschäftigt, sondern mit dem umfassenden Begriff, daß das Universum moralisch geordnet ist--d.h., daß es selbst humanistisch ist. Keiner von den beiden Philosophen wendet sich dabei den alltäglichen Vulgarisationen zu, die diese Einsicht in dem oberflächlichen Biedermeierischen Moralismus oder in dem arroganten Anthropozentrismus erlitten hat. Das

sind ganz evidente Entartungen, und als solche können sie außer Acht gelassen werden. Worum es sich hier handelt, ist die tiefe, nicht die triviale Überzeugung, daß das Universum geistig, bzw. moralisch geordnet ist und mit menschlichen Werten vereinbar ist. Eine solche Zuversicht scheint in unserem kriegerischen Jahrhundert nicht mehr glaubhaft.¹³ Weder Heidegger noch Patočka ist aber zu dem nihilistischen Schluß gekommen, welcher den Menschen in einer absurden Geworfenheit im durchaus unmenschlichen Universum sieht.¹⁴ Sie wollen diese Ansicht vermeiden--jedoch nicht dadurch, daß sie einen durchaus anderen Begriff der Ordnung des Universums und des Sinnes des menschlichen Daseins innerhalb dieser Ordnung vorschlagen.

Beide Kritiken sind ernsthaft. Sie spiegeln ein sinnhaftes Erlebnis wider, nämlich die Unfähigkeit des Humanismus, die historischen als die individuellen Phänome zu bewältigen, und die tragische Zwecklosigkeit des geistigen Strebens. Wir brauchen eine gründlicher Analyse, um zu bestimmen, ob eine Ablehnung oder eine neue Auffassung des Humanismus die Folge ist.

III

Wie Patočka in seiner Kritik Masaryks, so möchte ich mit der ersten Beobachtung beginnen: Die Verbindung des geistigen Idealismus mit den "positivistischen" Nachdruck auf die Realität des Einzelnen ist ein Widerspruch. Diese Verbindung ist tatsächlich ganz deutlich in Masaryks Humanismus geäußert, aber nicht nur dort. Der Gründer des modernen Positivismus, Auguste Comte, war auch derjenige Philosoph, der einen "Kult der Humanität" vorgeschlagen hat. Der britische Empirizist John Locke hat die Grundzüge der angloamerikanischen Demokratie im Umriß dargelegt und der britische Positivist John Stuart Mill hat in seinem Aufsatz "On Liberty" eine der deutlichsten Auffassungen vom Sinn des europäischen Humanismus zum Ausdruck gebracht. Der Zusammenhang zwischen dem Positivismus und dem Humanismus hat lange Tradition.

Ich glaube auch nicht, daß er nur ein historischer Zufall ist. Wie wir schon erwähnt haben, führt der idealistische Begriff des Menschen als eines freien geistigen Subjekts zu einem aktiven Humanismus nur dann, wenn wir gleichzeitig dieses individuelle Subjekt und die spezifischen Ereignisse seines Lebens als bedeutsam betrachten. Wäre nur die Idee allein von Bedeutung, und nicht ihre individuelle Verwirklichung,

würde die Erkenntnis des Guten nicht unmittelbar das Gebot, Gutes zu schaffen, mit sich bringen. Eine ästhetische Betrachtung des Guten wäre dann auch genügend. Im Mittelalter hat man tatsächlich keinen Widerspruch zwischen der öffentlich erklärten Christlichkeit der damaligen Gesellschaft und dem spirituellen und materiellen Elend der meisten individuellen Menschen gesehen. Auch die Hegelianer, ob es die Linken oder die Rechten sind, finden keinen Widerspruch zwischen ihrer Vision des Wohlstandes einer Klasse oder des Volkes und der Not des individuellen Menschen.

Ist aber das Einzelne wirklich und bedeutend, dann ist klar, daß die Einsicht des Guten entschieden das Gebot Gutes zu schaffen, zur Folge haben muß. Und es waren gerade die Positivisten, die die unüberwindliche Wirklichkeit des individuellen Menschen in der modernen europäischen Gedankenwelt mit großem Nachdruck durchgesetzt haben. Weil sie das christliche geistige Ideal noch immer als ihre Begriff Erbschaft anerkannt haben, sind sie folgerichtig zur Idee des aktiven Humanismus gelangt. Die Verbindung der idealistischen Auffassung des Menschen mit dem positiven Nachdruck auf die Realität erscheint nicht mehr als eine Schwäche sondern als ein höchst bedeutsamer Beitrag des Humanismus.

Ich glaube, daß es auch so ist. Die Größe Masaryks besteht, meiner Meinung nach, nicht in der sachlichen Genauigkeit aller seiner Behauptungen--Masaryk hat sich so oft geirrt wie die meisten Leute. Seine Bedeutung liegt auch nicht in seiner vollkommenen Ausarbeitung der idealistischen Einsicht: die ist eigentlich ziemlich fragmentarisch und ist durch sein ganzes Werk verstreut. Masaryks großer philosophischer Beitrag besteht in seiner unerschütterlichen Überzeugung davon, daß die Wirklichkeit des Ideals seine Bedeutung in konkreten, einzelnen Zuständen ist--und daß die Realität des Einzelnen in seinem Sinne, und nicht nur in seiner bloßen faktischen Existenz besteht.

Die Verbindung der geistigen Vision des Menschen mit dem positiven Nachdruck auf die Realität des Einzelnen wird jedoch problematisch, wenn wir den Positivismus so auffassen, daß er nicht nur diesen Nachdruck, sondern zugleich auch die sonderbare materialistische, objektivierende Metaphysik der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts umfaßt, die mit ihm üblicherweise assoziiert wird. Die Auffassung der Realität, mit der diese Naturwissenschaft operierte, war eigentlich eine kausal gegliederte Reihe der

Zusammenhänge zwischen physischen Objekten. Übereinstimmend damit haben die Positivisten des 19. Jahrhunderts vorausgesetzt, daß das "Gegebene," das "Positive" nicht das wirkliche, sinnhafte Erlebnis ist, dessen Sinn in den menschlichen Bedingungen liegt, sondern der objektive Dingverhalt dieses Erlebnisses. Sollten wir diese Voraussetzung akzeptieren, würde die Verbindung des Positivismus mit der idealistischen Konzeption des menschlichen Wesens tatsächlich höchst problematisch werden.

Erlauben Sie mir, ein einfaches Beispiel vorzubringen: die Anschauung eines Apfels. Das sinnhafte Erlebnis enthält viel mehr als die tatsächliche Aussage: hier ist ein Apfel. Die Wahrnehmung ist zugleich eine Wertnehmung (ich sehe einen guten, wünschenswerten Apfel), ein Moment des Sinnes (der Apfel deutet die Frische der Früchte an die Fruchtbarkeit der Natur) sowohl als auch ein Moment der menschlichen Beziehung (die Liebeshwürdigkeit des Anbietenden). Das alles ist in der Tat das Gegebene, das "Positive"--etwas, das mir in dem Erlebnis einfach gegenübersteht. Um zu der einfachen "faktischen" Behauptung im Sinne des 19. Jahrhunderts, d.h., zu der physischen Anwesenheit des Apfels zu gelangen, muß ich sehr umfassend von dem tatsächlichen sinnhaften Erlebnis abstrahieren und nur eine einzige Dimension hervorheben--die Dimension der physischen Anwesenheit.

Und gerade das hat der Positivismus des 19. Jahrhunderts tatsächlich getan. Er begann mit dem Programm einer genauen Beschreibung des positiv Gegebenen, am Ende hat er aber das wirklich Gegebene größtenteils unbeachtet gelassen und es mit einem einzigen, engen Abschnitt mit der physischen Anwesenheit, die der Methodologie der Naturwissenschaft zugänglich war, ersetzt. Das macht scheinbar keinen großen Unterschied, wenn man Äpfel wahrnimmt; der Unterschied wird aber viel bedeutsamer, wenn es dazu kommt, die sozialen und menschlichen Phänomene zu beurteilen, z.B. in unserem Falle den Überfall auf unser Land. Der positivistische Grundimpuls ist rechtmäßig: die Ungerechtigkeit ist nie abstrakt, "historisch"--ihre Wirklichkeit besteht im Leiden der individuellen Menschen. Wenn wir aber behaupten, daß das Individuelle, das Einzelne einfach das raumzeitlich Faktische ist, und nicht sein Sinn, so wie er in den individuellen Leben erlebt wird, dann wird der militärische Angriff nichts mehr als eine lediglich kausal bestimmte Bewegung der Objekte (Panzer) im Raume. Die geistige, moralische Dimension verschwindet

dann gänzlich. Auf diesen Grundlagen argumentieren Heidegger und Patočka gegen den Humanismus bzw. Masaryk: Der Nachdruck auf das Positive eröffnet einen verhängnisvollen Riß im europäischen Humanismus, weil dadurch die Formen des menschlichen Sinnes auf kausale Folgen tatsächlicher Zustände (und ihres geistigen Abbildes) reduziert werden.¹⁷

Es ist schwer, die humanistische Behauptung, daß das Ideal nur in dem Einzelnen wirklich wird, zu widerlegen--ob sie von Masaryk geäußert wird, oder lange vor ihm, vom Jakobusbrief des Neuen Testaments, in dem es heißt, daß "also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot an ihm selber ist".¹⁸ Es ist aber ebenso schwer, Heideggers und Patočkas Behauptung zu widerlegen, daß das Einzelne, in der positivistischen Denkart des 19. Jahrhunderts verstanden, bedeutungslos ist. Um dieses Dilemma zu lösen, müssen wir uns folgende Fragen stellen:

- (1) ob der Positivismus (der Nachdruck auf die Realität des gegebenen Einzelnen) unbedingt als ein objektivierender Partikularismus verstanden werden muß, und
- (2) ob Masaryk ihn tatsächlich auf diese Weise verstanden hat.

IV

Ich glaube, daß die Antwort auf die erste Frage ein lautes "Nein!" ist; die Antwort auf die zweite Frage ist zweifelhaft.

Erstens bin ich überzeugt, daß die positive Philosophie nicht im Comte schen Sinne, den ihm das 19. Jahrhundert gegeben hat, erklärt werden muß. In diesem Zusammenhang ist es nötig, das Werk von Masaryks Klassenkameraden und Freundes Edmund Husserl zu beachten. Husserl bezeichnet sich selbst als einen "echten Positivisten" und seine Philosophie als einen Positivismus.¹⁹ Damit meint er aber einfach, daß auf einem genauen zur Sprachebringen des Gegebenen--nicht nur seines Dingverhaltes, sondern des ganzen Komplexes des Gegebenen in dem sinnhafte Erlebnisse bestanden werden müßten. Der Sinn und die Wertdimension des Erlebnisses--zum Beispiel das Erlebnis der Ungerechtigkeit, ist ebenso ein Gegebenes wie die physische Tatsache einer Verletzung. Oder wenn ein anderer hungriger Mensch mit mir sein Stück Brot teilt, besteht das Gegebene, die "harte Realität" nicht nur in dem Ernährungswert des Brotes, sondern auch in der Realität der menschlichen Liebe. Das heißt, mit

anderen Worten, daß das Gegebene für Husserl nicht nur die physische Tatsache (die er sowieso "eingeklammert" hat) sondern vielmehr das sinnhafte Erlebnis ist.

Wenn wir also den positiven Nachdruck auf die Realität des Einzelnen nicht wie Comte, sondern wie Husserl verstehen, das heißt so, daß er sich auf das individuelle sinnhafte Erlebnis bezieht, dann verschwindet der scheinbare Widerspruch zwischen dem idealistischen Begriff des Menschen und der realistischen Betonung des Einzelnen. Die Gültigkeit von Heideggers und Patočkas Kritik am Humanismus hängt, meiner Meinung nach, davon ab, ob der Humanismus seine positive Dimension in Comte'schen oder Husserl'schen Sinne auffaßt. Wenn sein Nachdruck auf das Einzelne phänomenologisch ist, erscheint der Positivismus nicht mehr als eine Schwäche, sondern als ein Vorzug.

Was die zweite Frage betrifft, das heißt, ob Masaryk seinen "Realismus" und "Positivismus" in der Form des objektiven Dingverhaltes oder in der Form der Realität der individuellen sinnhaften Erlebnisse verstanden hat, ist schwer eine eindeutige Antwort zu finden. Masaryk war immer auf den Sinn des Einzelnen eingestellt, obschon es der Sinn der tschechischen Geschichte war oder der "Geist" Rußlands.²¹ Und doch spricht er gleichzeitig wiederholt von der "modernen Wissenschaft," wenn er die Statistik benützt, wie z.B. in Selbstmord..., ist er oft rührend naiv. Bestenfalls kann ich nur schließen, daß Masaryk sich nie dieser Frage ganz klar bewußt geworden ist und daß er dieses Problem nicht zur Kenntnis genommen hat--das hat tragische Folgen für seine Auffassung von der tschechischen Staatlichkeit gehabt, worauf Patočka auch hinweist.²²

Das ist aber ganz nebensächlich. Das allerwichtigste ist, daß der Humanismus, einschließlich Masaryks Humanismus, auf die phänomenologische und nicht nur auf die naturwissenschaftliche Art dargestellt werden²³ kann--wie es Husserl in seiner Krisis... auch tut. Der Nachdruck auf die Realität des Einzelnen ist wesentlich--ohne ihn degeneriert auch die höchst idealistische Philosophie zur Ideologie. Das ist deswegen möglich, weil das Einzelne nicht unbedingt als das abstrakte Objekt der Naturwissenschaften aufgefaßt sein muß, sondern als ein sinnhaftes Erlebnis verstanden werden kann. Heideggers und Patočkas Kritik des europäischen Humanismus scheint mir in diesem Punkte äußerst wichtig zu sein, aber ich sehe darin keinen Grund, den Humanismus aufzugeben. Vielmehr scheint sie mir als eine Warnung, daß der

Humanismus, um lebensfähig zu sein, die Dimension des Sinnes in dem Einzelnen als gegeben anerkennen muß.

V

Heideggers Kritik des Humanismus, und Patočkas spezifische Kritik Masaryks beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Kritik des Positivismus und der "metaphysik" im Heidegger schen Sinne. Wie wir schon angedeutet haben, enthält diese Kritik eine viel tiefere Dimension, eine Kritik des ganzen Begriffs eines Universums, in dem die humanistische Auffassung des freien Subjekts und des sinnhaften Einzelnen wirkt--der humanistischen, bzw. der personalistischen Auffassung des Kosmos, der von dem Standpunkt ²⁴ der moralischen, bzw. geistigen Werte aus sinnhaft ist.

Das ist entscheidend. Die Humanisten, so wie die Christen, deren Erben sie sind, haben immer den Logos für wesentlich moralischer gehalten. Gottes Absicht, wenn Er die Welt geschaffen hat,--oder in weltlicher Terminologie, "der Zweck des Kosmos"--erschien ihnen eindeutig als eine Verwirklichung des geistlichen Wertes. Der Mensch kann, wie die abgedroschene Phrase geht, "das Maß aller Sachen sein," weil nur in ihm die Realität vom bloß natürlichen zum geistigen Niveau sich erheben kann. Wenn der Mensch sein eigenes geistiges Potential erkennt, erkennt er gleichzeitig den Ursinn des Universums. Diese Ansicht schafft eine fundamentale Harmonie zwischen dem menschlichen Bestreben und der Struktur des Kosmos. Und diese Harmonie verleiht dem menschlichen Bestreben eine kosmische Bedeutung, weil sie ihm versichert, daß er in Gottes Welt zu Hause ist, und nicht nur zufällig in eine ²⁵absurde, widerspruchsvolle Welt geworfen worden ist.

Wie wir schon am Anfang erwähnt haben, ist diese Auffassung immer problematisch gewesen. Das nicht allzu wichtige, aber auffallende Problem ist, daß diese Auffassung sehr leicht in eine primitive anthropozentrische Megalomanie verwandelt werden kann, die die ganze Welt ausschließlich als Rohmaterial für die Befriedung aller menschlicher Launen behandelt. Heidegger beschreibt hier scharfsichtig und beißend in Sein und Zeit.²⁶ Das ist aber eine ganz klare Vulgarisierung, die für die besten ußerungen des europäischen Humanismus, zu denen Masaryks Werke gehören, überhaupt nicht charakteristisch ist.

Die schwierige Frage für die personalistische Auffassung des Kosmos ist das Problem der Tragödie. Es gibt zuviel Leiden auf dieser Welt, zuviel Schmerz, der keineswegs in das Schema der Bestrafung im Sinne einer zwar herben aber nützlichen Lehre eingegliedert werden kann. Wie kann man den Begriff eines geistig, moralisch geordneten Universums mit der ganzen Realität des nichterzieherischen Übels in Einklang bringen?²⁷

Für einen Materialisten ist das kein Problem. Er erwartet nicht, daß die Welt gut sei, und kümmert sich nicht um die Wirklichkeit und den Wert des individuellen Daseins. Er kann--so wie Lenin--sagen, daß Splitter fallen, wenn man den Wald fällt; ist es denn in der Welt anders? Der Humanist ist aber der Überzeugung verpflichtet, daß es nicht so sei--und weil er auf der Realität des Individuums besteht, kann er das menschliche Leiden nicht einfach als einen fallenden Splitter abweisen. Er kann aber auch nicht das nichterzieherische Übel in die natürliche Ordnung der Sachen einschließen. Was können wir also angesichts der ungeheueren Tragödien, denen wir in der täglichen Realität unserer Zeit begegnen, sagen?

Masaryks 19. Jahrhundert vermied dieses Problem dadurch, daß er sein ganzes Vertrauen auf den "Fortschritt" gesetzt hat. Übel existiert, aber es wird nach und nach durch menschliches Bestreben überwunden, so daß "der bessere Morgen" die Schmerzen von Gestern wieder gutmachen wird. Das 19. Jahrhundert glaubte dies aufrichtig, aber es war immer eine problematische Lösung.²⁸ Keine gegenwärtige Generation kann sich damit trösten, daß ihre Leiden eigentlich nichts ausmachen; sie werden in der nächsten Generation überwunden sein.

Die ganze Frage ist um so problematischer geworden, als die Propheten der Utopie ganze Generationen absichtlich der Vision der Zukunft geopfert haben.

Die christliche Lösung, die Patočka in Immanuel Kants Fassung vorlegt, war tiefer, aber doch nicht wesentlich verschieden. Für Kant war die Existenz des unausgeglichenen Übels ein Beweis der Unsterblichkeit: da der Sinn der Welt moralisch ist, aber ein großer Teil des Übels in dieser Welt weder überwunden noch wiedergutmacht wird, muß es ein Leben nach diesem Leben geben, in dem die moralische Auflösung vollendet sein wird. Aber auch diese Lösung ist problematisch, so wie der Glaube an "Fortschritt," aus demselben Grunde. Sie ändert die Realität des Übels nicht: nicht einmal die ewige Seligkeit der Kinder, die in

Auschwitz getötet wurden, oder die ewige Qual ihrer Mörder kann die entsetzlichen Grauen der "Endlösung" ändern.

In der europäischen Geschichte hat der Zusammenstoß des Glaubens in die geistige Ordnung des Kosmos mit der unvermeidlichen Realität des radikalen Übels zum Nihilismus geführt, den Nietzsche leidenschaftlich ausgesprochen und die Nazis so pervers verwirklicht haben, daß wahrscheinlich auch Nietzsche selbst empört wäre. Die Phrase "Jenseits von Gut und Böse" kündigt das Aufgeben des humanistischen Glaubens an die morale Verständlichkeit des menschlichen Lebens an. Das einzige, was²⁹ geblieben ist, ist der Orphische Lebenstrieb.

Weder Heidegger noch Patočka wollen die Hoffnung auf die Harmonie im Kosmos aufgeben aber keiner von beiden kann diese Harmonie ethisch auffassen. Deswegen wenden sie sich die Lösung zu, die Gott im Buche Hiob darbietet, und zu der sich die Christen sowie die Juden immer in extremis gewendet haben. Lassen wir das naive Märchen von dem guten Mann, der geprüft und belohnt wurden, beiseite, und erwägen wir statt dessen Gottes letzte Rede in dem Buche.³⁰ Gott lehnt die moralischen Gleichungen von Hiob's Ratgeber ab. Hiob's Leiden wird nicht erlöst, sondern in die Herrlichkeit der Schöpfung aufgehoben. Wenn Heidegger von dem "dichterisch Wohnenden" Menschen spricht, oder Patočka über den Sinn der Offenheit redet, wenden sie sich beide, so wie es die Christen schon Jahrhunderte getan haben, zu einer Erlösung im Geheimnis Gottes, über die Tragödie, die sich auf dem Gebiete des spezifisch moralischen Guten und Bösen abspielt, hinaus. Wenn wir aus diesen poetischen Darstellungen ein Argument herausholen wollen, können wir sagen, daß sie nicht den Begriff des sinnhaft geordneten Kosmos abweisen, daß sie aber diese Ordnung in nichtmoralischen Begriffen auffassen. Sie behaupten, daß der Humanismus und besonders Masaryk's Humanismus keine Perspektive für eine Bewältigen des radikalen Übels schafft. Denn in dem geistigen Kosmos ist das radikale Übel unverständlich und wenn es trotzdem wirklich ist, wird der Zusammenbruch des Glaubens an die moralische³¹ Ordnung einen ernüchternden Nihilismus zur Folge haben.

Auch diese Behauptung kann man nicht leicht widerlegen. Der optimistische Glauben an den Fortschritt, den Masaryk auch angesichts der Schrecken des ersten Weltkrieges nicht aufgegeben hat, ist nach einem noch grausameren Krieg, dem keine Epoche der siegreichen Menschlichkeit, sondern der Kalte Krieg

gefolgt ist, noch viel schwerer aufrechtzuerhalten. Hiobs Vision der Seligkeit, die das Gute sowie das Böse in Gottes Größe verschlingt und überschreitet, Herrlichkeit und Mysterium scheint wirklich dringend nötig zu sein, wollen wir der Verzweiflung und dem Nihilismus entgehen.

Heideggers und Patočkas These ist jedoch schwer annehmbar. Hiobs Vision gibt uns eine endgültige Versöhnung jenseits der Tragödie, den Frieden der alle Verständnisse übertrifft, aber sie bietet keine Leitung für Tätigkeit dar. Das Gute und das Böse mag am Ende zusammenfließen und in dem Geheimnisse des Seyns, jenseits des Guten und Bösen sich aussöhnen--und das dürfte die einzige Perspektive sein, dergemäß die Menschen trotz der Tragödie am Leben bleiben könnten. Doch in unserem Alltag existieren sie deutlich und verlangen von uns, daß wir zwischen den beiden wählen. Und es ist ein sehr bedeutsamer Unterschied, ob wir uns in diesem Leben entschließen, daß wir heilen oder töten werden--ob es zu der Endsynthese kommt oder nicht.

Ich würde zugeben, daß es sich auf dem Niveau der alltäglichen Entscheidungen nicht darum handelt, ob wir uns von den moralischen Kriterien des Humanismus leiten lassen, oder von der "ästhetischen" (aus Mangel an einem besseren Ausdruck) mystischen Synthese, von der Heidegger und Patočka reden. Die ästhetische (oder mystische, oder wie man sie nennen mag) Perspektive ist kein Leitfaden für unsere Tätigkeit, sondern eine Strategie der Versöhnung post factum der Tragödie. Und als solche kann sie wertvoll sein. Aber im alltäglichen Leben brauchen die Menschen etwas anderes, einen Wegweiser, eine Fähigkeit die es ermöglicht, zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden. Wenn man existenzielle Probleme entscheiden muß gleicht die Vision einer endgültigen Versöhnung moralischer Unverantwortlichkeit. Nachdem wir alle unsere Energie, Verstand und Kraft in einer vergeblichen Bemühung, die Tragödie zu verhindern, erschöpft haben, dann ist es wirklich fruchtlos zu versuchen, sich auf dem moralischen Gebiet des Lobes, des Tadels oder auf der Ebene von Kants Idee endgültiger Belohnung mit ihr abzufinden. Angesichts der Tragödie--oder besser, post factum der Tragödie, ist das alles vorbei; es bleibt nichts mehr als mit Demut die unbegreifliche Tiefe des Seins auf sich zu nehmen, oder, wie Heidegger sagt, in der Erde dichterisch zu wohnen. Da haben Heidegger und Patočka sicher recht. Aber ante factum, wenn wir die qualvollen Entschlüsse machen müssen, ob wir dem Übel widerstehen oder nachgeben sollen, finden wir in Masaryk sicher einen besseren Wegweiser.

Schließlich, möchte ich auch zugeben, das Patočkas und Heideggers Kritik der Humanismus erfolgreich gegen den anmaßenden Versuch wirkt, den Humanismus nicht nur als eine Strategie für die moralische Entscheidung zu präsentieren, sondern als die letzte, grundsätzliche Wahrheit. Das ist der Humanismus nicht und kann es auch nicht sein. Es ist möglich, daß Masaryk dies selber anerkannt hat, wenn er das sonderbare mystische Zitat aus der Offenbarung des Johannes für sein Begräbnis gewählt hat. Insofern es die Aufgabe der Philosophie ist, nicht nur eine Vision der Versöhnung zu schaffen, sondern auch die Menschen mit einem Wegweisen zur wirkungsvollen Tätigkeit zu versorgen, sind die geistigen und nicht die mystischen Kriterien zuständig.

VI

Diese Abhandlung legt freilich nur im Umriss und sehr bündig ein Problem dar, das man in einem Buch und nicht nur in einem einzigen Vortrag ausführlich untersuchen sollte. Sie müssen selber den schweren Inhalt dieses Arguments durcharbeiten. Ich konnte Ihnen nur einige mögliche Leitfäden anbieten, nur das habe ich versucht. Ich möchte daher diese Abhandlung mit einer Zusammenfassung des Umrisses meines Arguments abschließen.

Wie wir schon gesagt haben, handelt es sich hauptsächlich darum, ob der europäische Humanismus als philosophische Grundlage des sozialen Denkens in unserer Zeit gelten kann--und damit auch gerade über die Gültigkeit der Philosophie T.G. Masaryks und der Richtung des tschechischen Frühlings 1968.

Wir haben den Humanismus als einen philosophischen Grundsatz definiert, der den Menschen--den er als ein geistiges Subjekt, real in seiner Individualität auffaßt--den Schlüssel zu dem Verständnis des Kosmos sieht. Weil der Mensch einer geistigen Tat fähig ist, hat er für den Humanisten einen einzigartigen Wert, und sein Bestreben repräsentiert den Höhepunkt der natürlichen Realität, die als innerlich vereinbar mit dem geistigen Gesetz aufgefaßt wird.

Weiter haben wir gesagt, daß Heidegger und Patočka eine zweifache Kritik der humanistischen Tradition hervorgebracht haben, wobei Patočka sich spezifisch mit Masaryks Werk beschäftigt.

Erstens behaupten sie, daß der humanistische Nachdruck auf die unüberwindliche Wirklichkeit des Einzelnen--was Masaryk seinen "Positivismus" nannte--mit der idealistischen Auffassung des Menschen als eines freien geistigen Subjekts vereinbar ist.

Gegen diese Behauptung haben wir die Einwendung gemacht, daß sie nur dann gültig ist, wenn man den "Positivismus" auf naturwissenschaftliche Art versteht, das heißt, als den Positivismus der partikulären physikalischen Objekts wie ihn auch Auguste Comte verstanden hat. Die Kritik ist aber nicht stichhaltig gegenüber dem Positivismus des sinnhaften Erlebnisses, den Edmund Husserl in seinem Entwurf der Phänomenologie hervorbringt. Daher sind wir zu dem Schluß gekommen, daß es aus dem ersten Argument nicht folgt, daß wir den humanistischen Nachdruck auf die Wirklichkeit und den Wert des Individuums aufgeben müssen oder sollen, sondern daß wir das Individuum als sinnhaft auffassen müssen.

Die zweite Kritik behauptet, daß der humanistische Begriff, der die Welt als geistig geordnet sieht, nicht ausreicht, wenn wir die Tatsache des radikalen Bösen erklären wollen. Darauf haben wir erwidert, daß diese Kritik nur dann gilt, wenn wir den Humanismus als eine fundierende Ontologie und nicht als eine Moralphilosophie betrachten. Wir haben gesagt, daß moralische Kategorien tatsächlich nicht genügend sind, wenn wir uns mit dem unüberwindlichen Faktum der Tragödie versöhnen müssen. Aber diese, und ausschließlich diese, Kategorien sind zweckmäßig, wenn wir dem Bösen, sozusagen ante factum, gegenüberstehen. Ganz konkret: Nur Hiobs große Vision, die dichterische Wohnung Heideggers oder die wesentliche Offenheit Patočkas ermöglichen es, für uns weiter zu leben mit den Erinnerungen an die Vernichtungslager und die ganze Tragödie der modernen europäischen Geschichte, sowohl wie mit den weniger dramatischen, aber ebenso peinlichen Tragödien des Alltags. Aber gegenüber der Gefahr des radikalen Bösen, genügt die poetische Versöhnung nicht. Da brauchen wir die moralischen Kategorien des Humanismus und seine Fähigkeit, den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen zu erkennen, zugleich mit seinem Entschluß, das Gute zu unterstützen und das Böse zu bekämpfen.

Ebenfalls gilt, daß nicht die Besonderheit des Faktums, wie sie in den Naturwissenschaften definiert wird, von Bedeutung ist, sondern die Individualität des sinnhaften Erlebnisses. Diese Individualität ist aber

sehr wichtig: das Ideal ist wirklich nur als individuell, das Individuelle ist nur als eine Offenbarung des Ideals sinnvoll. Liebe wird wirklich nur dann, wenn sie die Hungrigen nährt, die Kranken heilt, die Unwissenden lehrt; und diese Taten sind sinnvoll eben deswegen, weil sie die Offenbarung der Liebe sind. Die menschliche Freiheit wird durch die Fähigkeit der individuellen Menschen, definitive Wahlentscheidungen zu treffen, wirklich--aber diese Wahlen haben nur Bedeutung, weil sie die Äusserung der Freiheit sind.

Schließlich könnten wir sagen, daß der europäische Humanismus als eine geistige Strategie für konkrete Wahlen unsere wertvollste Erbschaft bleibt. Masaryks Philosophie hat nicht verfehlt. Wir haben verfehlt, immer wenn wir den Humanismus als eine Philosophie der Naturwissenschaft oder als den letzten quasireligiösen Glauben anwenden wollten. Denn der Humanismus ist weder das einen noch das andere und kann es nie sein. Er ist eine Strategie für den moralischen Kampf und als diese ist er immer noch unser bester Wegweiser--und dasselbe möchte ich auch von T.G. Masaryks sagen.

Boston University

NOTES

¹ Martin Heidegger, "Ein Brief über den Humanismus," Platons Lehre von der Wahrheit (Bern: Franke: 1947) Heidegger spricht über seine kurze Verwicklung mit den Nazis in einem Gespräch, das nach seinem Tode herausgegeben wurde: "Nur noch ein Gott kann uns retten," Der Spiegel, 1976:23 (Juni 1976) S. 193-218.

² Jan Patočka, Dva eseje o Masarykovi (Prag: Samizdat, 1977) wird kürzlich im Ausland herausgegeben.

³ T.G. Masaryk ist vielleicht der deutlichste Repräsentant des europäischen Humanismus, vgl. in Amerika der "Personalismus" von Borden Parker Bowne (Personalism; New York: American Book; 1908) und seinen Nachfolgern. In neuerer Denkart wird er klar von Edmund Husserl präsentiert, (Die Krisis der europäischen Wissenschaften; Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, besonders "Wiener Vortrag," S. 314-356), von Karl Jaspers (Vom europäischen Geist; München: Piper, 1947) und, weniger deutlich von Paul Ricoeur, (Le volontaire et l'involontaire, Paris: Aubier, 1950; NB "Une liberté seulement humaine," S. 453-56).

⁴ Wie Husserl unterscheidet sich zwischen dem "naturalen" Moment des menschlichen Daseins (physisch wie psychisch) und dem geistigen, das das spezifische Menschliche bestimmt. Das naturale Moment kann kausal verstanden sein, das geistige nur motivationsweise, d.h. im Bezug zur menschlichen Freiheit. Husserl, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution; (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952) Abschnitte 35-41.

⁵ Die meisten Materialisten weigern sich, dies zuzugeben. Nur der amerikanische behavioristische Psychologe, B.F. Skinner, griff dieses Problem ganz offen in seinem Buch Beyond Freedom and Dignity ("Jenseits der Freiheit und Würde"), New York: Knopf, 1972, auf.

⁶ Dieser aktive Humanismus ist meiner Ansicht nach die wirkliche Triebkraft dessen, was Max Weber die "protestantische Ethik" nennt (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tübingen: Mohr; 1904) und seine amerikanischen Nachfolger "Arbeitsethik" nennen (die endlichen Taten haben einen transzendenten Sinn und Wert). Cf. Masaryks Nachdruck, daß die "práce drobná" (die alltägliche Arbeit) dem Ideal Wirklichkeit

verleiht: Jak pracovat? (Prag, 1898) und besonders in Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (Prag, 1898)

⁷ Das ist der Begriff, den Heidegger "Geworfffenheit" nennt; Sein und Zeit (Tübingen: Niemeyer, 7. Aufl. 1957; Abschnitt 29). Er wurde nach dem Kriege von den "Existenzialisten" übernommen, z.B. Jean-Paul Sartre, (l'etre et le néant, Paris: Gallimard, 1943, Teil IV) oder Albert Camus (L'etranger; Paris: Gallimard, 1953).

⁸ Siehe auch E. Kohák, "The Metaphysical Significance of the Tragic," Die unabhängige Zeitschrift für Philosophie (Wien), 1:1 (Sommer 1977) S. 51-64.

⁹ Die zwei Niveaus sind bei Heidegger verschmolzen, aber Patočka stellt sie in verschiedenen Aufsätzen dar. N.B., daß in dem Ersten Aufsatz Patočkas Masaryk völlig ablehnt als einen Positivisten, in dem zweiten Aufsatz gibt er zu, daß Masaryks Auffassung wertvoll ist, besteht aber darauf, das Masaryk sie mit seinem Nachdruck auf das Konkrete herabgebracht hat. Patočka, op. cit., N.B. Patočkas Kommentar zu Masaryks Begriff des "Titanismus" auf S. 56--und dann auf S. 134!

¹⁰ Op. cit., S. 24-25 et passim. Masaryk selber benützt den Termin "Positivismus," in einem klar Comteschen Sinne in Konkretní logika und in Světová Revoluce, also in einer seiner frühesten philosophischen Arbeiten und in seiner letzten Arbeit; in einem Husserlschen Sinne in Otázka sociální (Die Grundlagen des Marxismus).

¹¹ Heidegger versteht die Metaphysik als eine meta-Physik, eine Philosophie, die das einzelne Seiende als eine letzte Kategorie gebraucht. Metaphysik in dem weiteren Sinne nennt er in Sein und Zeit "Ontologie," später "fundierendes Denken" (vgl. "Was heißt Denken," Vorträge und Aufsätze! (Pfullingen: Neske, 1954), S. 129-143; Cf. "Die Überwindung der Metaphysik," op. cit., S. 71-99).

¹² Hier folgen wir Patočka's Darstellung, op. cit., S. 156-160.

¹³ Jan Patočka, Kacířské eseje o filozofii dějin (Prag: Samizdat, 1977), N.B. Kap. 6, "Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg".

¹⁴ Wie wir schon gesagt haben, neigte Heidegger in Sein und Zeit (viz. 7 supra) hierzu, aber später hat er

es strengstens abgelehnt; besonders in "dichterisch wohnt der Mensch...", op. cit., S. 187-204.

¹⁵ Patočka, Dva eseje o Masarykovi, Teil I; Kohák, Národ v nás (Toronto: 68 Publishers,; 1978), S. 33-34.

¹⁶ Husserl, Ideen I und wieder Die Formale und Transzendente Logik. Cf. Kohák, Idea and Experience (Chicago: University of Chicago Press; 1978), S. 47-72.

¹⁷ Patočka, Dva eseje o Masarykovi, S. 24ff.

¹⁸ Siehe Masaryks häufige Kritik des oberflächlichen Patriotismus und sein Nachdruck auf den "effektiven Humanismus," Česká otázka (Prag: Menlantrich; 2. Aufl. 1968), Abschnitt 84--Der Brief des Jacobus, 2:17.

¹⁹ Ideen I, Abschnitt 20.

²⁰ Ideen I, Abschnitt 24; auch 16 supra.

²¹ Masaryks Rusko a Evropa, übersetzt "Der Geist des Rußlands" (The Spirit of Russia, London: Allen & Unwin; 1919). Patočka bemerkt, daß Masaryk kein klassischer Idealist ist, aber merkt nicht, daß Masaryk sich zum Materialismus wie auch Patočka kritisch stellt.

²² Patočka, Dva eseje o Masarykovi, S. 54-57.

²³ Krisis. . ., siehe 3 supra.

²⁴ Patočka schreibt das spezifisch Kant zu, aber dieser Begriff ist ursprünglicher und breiter; cf. 8 supra.

²⁵ Besonders bei den Personalisten--ein moralischer Mensch in einem immoralischen Kosmos ist wesentlich tragischer. Cf. 3 und 8 supra.

²⁶ Sein und Zeit, Abschnitte 22, 35-37.

²⁷ Karl Jaspers, Tragedy is not Enough, tr. Reichental et al., (Boston: Beacon Press, 1952).

²⁸ Es ist bemerkenswert, daß Nietzsche und Schopenhauer, die beide mit dem dynamischen Begriff der Geschichte operieren, diesen Dynamismus als tragisch ansehen. Cf. Jaspers, 27 supra.

²⁹ Ricoeur, Le volontaire..., S. 445-451.

³⁰ Wie auch andere Kommentatoren klammere ich das archaische Märchen, in das das Buch Hiobs eingesetzt ist (1:1-2:13;42:7-17), aus. Ich glaube, daß Gottes Rede (38:1-41:26) der Kern des Buches ist, und von diesem Standpunkt beurteilte ich die konventionelle Weisheit von Hiobs Ratgebern (3:1-31-40) und Elihus Erklärung der rabbinischen Orthodoxie der Zeit (32:1-37:24).

³¹ Heidegger, der eine tiefe Einföhlung für Nietzsche hat, sieht Nietzsches Werk als nihilistisch an; Nietzsche ist für ihn der letzte metaphysische Denker. Vgl. Heidegger, Nietzsche (Pfullingen: Neske, 1961).