

Masaryks Stellung zur Metaphysik.

Von J. B. Kozák (Prag).

I. Die Metaphysik als Inbegriff der theoretischen Philosophie.

Lange Jahre dauerten bei den Tschechen die Diskussionen über die Möglichkeit einer Metaphysik. Der Positivismus war nämlich viele Jahre hindurch die maßgebende philosophische Richtung. Masaryk wurde dabei verschieden beurteilt. Fr. Fajfr hält ihn für einen Schüler Comtes¹⁾, Fr. Krejčí für einen „Idealisten“, der mit seiner religiösen Ueberzeugung von dem Grundsatz abgewichen ist, daß das Transzendente nicht erkennbar ist und trotz aller Zweifel den Schleier von den absoluten Geheimnissen beseitigen möchte²⁾. Nach J. L. Hromádka ist er seinem innersten Wesen nach Positivist³⁾. Was ist also Masaryk? Ist er ein auf Irrwege geratener Positivist, der die Fahne der wissenschaftlichen Philosophie verraten hat, oder trägt er irrationale religiöse Gefühle in sich, die er irgendwie in das System der Wissenschaften einzuschmuggeln trachtet? Die Wirklichkeit ist interessant, aber keinesfalls einfach. Denn Masaryk entwickelte sich in diesen Fragen und obwohl er grundsätzlich seinen Standpunkt nicht änderte, hat er dennoch verschiedene Formulierungen versucht.

In der tschechischen Ausgabe der „Konkreten Logik“ vom Jahre 1885 wird die Philosophie einfach mit der Metaphysik eins gesetzt⁴⁾. Zwischen beide Worte setzt Masaryk in der Ueberschrift des Kapitels über Philosophie direkt ein Gleichheitszeichen. Das führt uns zur ersten Frage. Zu den philosophischen Fächern zählt man doch auch die Logik mit der Erkenntnistheorie und die Ethik. Masaryk bezeichnet die Logik (wobei er in diesen Begriff auch die Erkenntnistheorie und die „konkrete Logik“ oder Methodologie einbezieht) ausdrücklich als philosophische Arbeit⁵⁾. Die Ethik reiht er dann in das Kapitel ein, das die Ueberschrift „Einige Ideen zum System der praktischen Wissenschaften“ trägt, aber wir erfahren dort, daß er nicht nur mit Herbart übereinstimmt, der die Ethik „treffend“ „praktische Philosophie“ nannte. Masaryk selbst hat seine ethischen Vorlesungen immer als „praktische Philosophie“ angekündigt, womit

¹⁾ Fr. Fajfr, „Masaryk und Comte“ (tschechisch). Kdyně, 1926. ²⁾ Fr. Krejčí, „Ueber Masaryk. Gesammelte Aufsätze (tschechisch). Kdyně, 1927, S. 83 u. 122. ³⁾ J. L. Hromádka, „Masaryk“, Prag, 1930. ⁴⁾ Versuch einer konkreten Logik (= K. L.), S. 149. ⁵⁾ In der deutschen Ausgabe der K. L. lesen wir auf S. 274 diese Worte: „Logik und Metaphysik sind demnach die beiden philosophischen Disziplinen. Die Logik ist, wie man zu sagen pflegt, die formale, Metaphysik die reale Wissenschaft. Sofern die Philosophie allgemeine wissenschaftliche Bildung sein will, schließen sich an die Logik und Metaphysik der Reihe nach die Spezialwissenschaften an, in der Art, als sie der Konstituierung einer einheitlichen Weltanschauung dienlich sind, voran die Psychologie.“ Das stimmt nicht mit der Ueberschrift des Kapitels überein und deutet den späteren Standpunkt Masaryks an, den wir später zur Sprache bringen werden. (Die deutsche Ausgabe der Konkreten Logik kam 1887 zwei Jahre später als die tschechische heraus).

er eine Tradition begründete, die sich bis auf den heutigen Tag an der tschechischen Universität erhalten hat. Die „Philosophie“, die Masaryk mit der Metaphysik identifiziert, ist also nur ‚theoretische Philosophie‘.

Ist dies nicht eine zu enge Definition? Wenn wir darnach fragen, wie Masaryk dazu gekommen ist die Logik und Ethik von der Philosophie zu scheiden, werden wir sehen, daß die Antwort nicht leicht ist. Offensichtlich ging er in seinem Bestreben, den ganzen Globus intellectualis unter die richtig konstituierten Wissenschaften einzuteilen, so weit als er nur gehen konnte. Es handelte sich wohl um ein Programm. Es offenbart sich darin der Einfluß Comtes, obwohl Masaryk an vielen Stellen mit diesem Denker polemisiert. Die Logik ist eine Wissenschaft und hat alle Eigenschaften einer solchen. Die Ethik dürfte sich diesem Ziele wenigstens nähern. Es wäre daher die Trennung dieser beiden Wissenschaften von der Philosophie-Metaphysik nur eine Fortsetzung des Prozesses, durch den sich die Wissenschaften von der Mutter-Philosophie trennten, um selbständig zu werden. Masaryk erkannte dann nicht nur die Psychologie und Soziologie, welche gewöhnlich als letzte Produkte dieses Prozesses gelten, als selbständige Wissenschaften an, sondern auch die Logik und Ethik. Sie haben ihre Gegenstände und Methoden, also alles, was zu einer Wissenschaft gehört. Daß sich die Berufsphilosophen mit ihnen beschäftigen, darin erblickte er in jener Zeit eher eine Schul-Tradition als einen Beweis ihrer Abhängigkeit von der theoretischen Philosophie. Masaryk hat diesen Prozess vorweggenommen und wies ihnen einen Platz im System der Wissenschaften an, bevor noch die historische Entwicklung so weit gelangt war. Definitiv konnte diese Klassifikation allerdings nicht sein. Aus zwei Gründen. Einerseits, weil die Logik mit der Erkenntnistheorie die allgemeinen Prolegomena aller Spezialwissenschaften einhalten, was sie nicht nur außerhalb der Hierarchie der Wissenschaften stellt, wie Masaryk richtig gesehen hat, sondern sie zu philosophischen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt macht, andererseits deshalb, weil Masaryk selbst schon damals die Ethik eigentlich als praktische Philosophie ansah, und dieselbe (nach seiner eigenen Anschauung) nicht ohne metaphysische, ja religiöse Perspektiven zu Ende gedacht werden kann. Masaryk hat seine Ansicht hierüber später berichtigt.

Mit der Einsetzung der Metaphysik mit der theoretischen Philosophie hat Masaryk zunächst recht wenig gesagt. Denn was ist denn Philosophie? Der erregte Ton jenes Kapitels der Konkreten Logik, welches über die Philosophie handelt¹⁾, zeigt, daß es in einer Zeit geschrieben wurde, wo die Wissenschaftler fast allgemein den Nutzen der Philosophie bestritten. Masaryk hatte wahrscheinlich auch unter dieser Mißachtung zu leiden. Daher der temperamentvolle Ausfall gegen Anfänger, „die über irgend einen unbekannten Stein stolpern oder auf einen noch unbekannten Käfer stoßen, um dann mit vielem Selbstbewußtsein über Männer abzusprechen, die, wenn sie auch fehlten, dennoch der Entwicklung des menschlichen Geistes die größten Dienste geleistet haben...“ „Die Philosophen selbst jammern über den Verfall ihrer Wissenschaft, Tag um Tag formulieren sie ihre Anforderungen bescheidener und verzeichnen es fleißig, wenn irgend ein Naturforscher die Philosophie lobend erwähnt oder gar die Notwendigkeit des philosophischen Studiums betont...“ Wir sehen wirklich,

¹⁾ ibid. 249 f.

wie die philosophische Generation, zu welcher Masaryks akademische Lehrer gehörten, ihr Philosophieren entweder auf die erkenntnistheoretischen Fragen beschränkte oder sich der Erforschung der Geschichte der Philosophie widmete. Es war die Generation Zellers, Ueberwegs, Prandtls, Langes. Aber es gehört zu ihr auch Franz Brentano, der einen anderen, mutigeren Standpunkt einnahm und auf den wir noch zu sprechen kommen.

Also was ist die Philosophie? „Gebt mir die Philosophie so, wie ihr mir z. B. Comtes System der Soziologie geben könnt. Was nützt es mir, wenn ihr mir sagt, daß derselbe Comte oder Descartes usw. Philosophen waren? Ich studiere Descartes, ich lerne dessen mathematische, naturgeschichtliche, biologische, psychologische, ethische, logische usw. Ansichten kennen — lauter Fachwissen, aber wo ist nun daneben die Philosophie? Ich bitte einen Philosophen, er möge mir ein Kompendium seines Faches anraten: er zuckt die Achseln... Freund..., das ist eben das Unglück, daß wir noch immer keine Handbücher haben, wie die Naturwissenschaft sie besitzt — studiere übrigens dieses, jenes Werk“. Ich studiere also, und um ja nichts zu übersehen, studiere ich die sogenannten Philosophen chronologisch, ich studiere einige Geschichtswerke der Philosophie, aber am Ende weiß ich so viel, als ich am Anfange wußte. Ich analysiere die Masse von Definitionen der Philosophie... eine traurige Arbeit das! Ich analysiere den Inhalt dessen, was für Philosophie erklärt wird, und komme auch nicht ans Ziel. Denn ich sehe überall besonderes Fachwissen, wie denn auch an unseren Hochschulen, an denen ich mich bilde, die philosophische Fakultät ein mixtum compositum sämtlicher Wissenschaften ist; aber was Philosophie ist, sehe und höre ich nicht klar und deutlich, obzwar ich fühle, daß sie ist und sein muß, denn ich nehme wohl einen gewissen Unterschied zwischen den verschiedenen Fachmännern wahr... Ich studiere meine Philosophen wiederum und wiederum und lasse mich sozusagen aus Verzweiflung in ein Fachstudium selbst ein. Es fällt mir ein, was mir freilich gleich einfallen sollte, daß ich mir die sogenannten philosophischen Disziplinen von den sogenannten Fachwissenschaften gehörig abschneide und klassifiziere, um eben an ihnen selbst zu sehen, was „philosophisch“, was „wissenschaftlich“ ist. Ich sehe nun, daß man im Gegensatz zur Mathematik und den Naturwissenschaften gewöhnlich die Geisteswissenschaften als philosophische Disziplinen bezeichnet. Allein das ist auch nicht ganz richtig; denn niemand hält z. B. das Rechtsstudium für ein philosophisches Studium. Ich bin wiederum in Verlegenheit, bis ich, Gott sei Dank, den glücklichen Einfall habe, mir nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern sämtliche Wissenschaften zu klassifizieren; dieser Gedanke führt zur konkreten Logik, und durch die concrete Logik erkenne ich schließlich, was die Philosophie ist und was sie nicht ist, oder besser gesagt, was sie sein könnte. Und so sehe ich erstens, daß die Wissenschaften, die gewöhnlich für philosophisch erachtet werden, entweder selbständige Wissenschaften sind, die im Systeme der Wissenschaften ihre selbständige und berechtigte Stelle haben, wie z. B. die Psychologie, die Sprachwissenschaft, die Aesthetik, oder daß sie mit Unrecht für selbständig gehalten werden, wie die Erkenntnistheorie oder Rechtsphilosophie. Scheiden wir derart alle selbständigen Spezialwissenschaften aus, so bleibt uns als Philosophie nur die Metaphysik übrig, über deren Wesen und Stellung im Systeme der Wissenschaften wir noch keine Belehrung gefunden

1885

haben. Damit wären wir aber nur über den Namen im Reinen; es handelt sich jetzt um das, was der Name bezeichnet¹⁾."

Nach allen weiteren Erwägungen bleibt aber Masaryk für die Metaphysik neben den (theoretischen) Wissenschaften nichts übrig. Sie hat weder ein eigenes Objekt neben anderen wissenschaftlichen Gegenständen, noch hat sie ihre eigene Methode. Diese letztere Meinung hat Masaryk gegen die nachkantischen Transzendentalisten mit besonderem Nachdruck aufrechtgehalten. Die Metaphysik kann schließlich auch durch keinen nur ihr eigenen Zweck gekennzeichnet werden. Sie ist identisch mit der Summe der Wissenschaften.

In alledem scheint nur Comte durch Masaryk zu sprechen. Trotz der Anwendung des Namens glauben wir hier dieselbe Abneigung gegen die Metaphysik zu vernehmen und die ganze Auffassung scheint mit der Comteschen identisch zu sein. Wir dürfen nicht einmal sagen, daß die Metaphysik einen „dunklen Raum“, der sich hinter den Wissenschaften ausbreitet, ausfüllt. Denn auch das könnte sie nur wissenschaftlich tun. Wie kann der Philosoph wissen, was die Fachmänner nicht sagen können? Daß sich aber Masaryk trotzdem von Comte nicht unbeträchtlich unterscheidet, werden wir später sehen.

Verfolgen wir zunächst seine negativen Bestimmungen weiter. Da erfahren wir, daß Aristoteles gefehlt hat, als er die Metaphysik als die Lehre von den Prinzipien und allgemeinen Ursachen auffaßte. Denn wenn wir die Waren untersuchen, die Aristoteles unter dieser Firma anbietet, bemerken wir, daß seine Metaphysik ein mixtum compositum seiner biologischen, kosmologischen und theologischen Theorien ist. Es gab damals eben kein System der Wissenschaften, sie waren alle keimhaft in der Philosophie enthalten. Es gibt aber auch kein „allgemeines Seiendes“, das wir getrennt von der konkreten Wirklichkeit betrachten könnten. „Was und welcher Art ist dieses allgemeine Seiende neben seinen Teilen? Der Inbegriff der Teile? Wäre dann die Metaphysik nicht der Inbegriff der Spezialwissenschaften? Daran denkt wohl auch Aristoteles häufig genug, wie schon seine Terminologie hinlänglich beweist, nach welcher „Philosophie“ das Wissen überhaupt und erst speziell die „erste“ Philosophie Metaphysik bedeutet. Oder ist das (wahrhaft) Seiende etwas neben den Einzelwesen und über ihnen? Aristoteles spricht häufig auch in diesem (mehr platonischen) Sinne und daher wird die Metaphysik letztlich zur Theologie, zur Wissenschaft von Gott, als der ersten Ursache des Alls.“

Man sieht, daß die Wesensschau, von der allerdings in jenen Jahren noch keine Rede war, Masaryk ganz und gar fremd war. Das, worum sich Aristoteles in seiner Metaphysik bemühte, können die Wissenschaften zusammen besser und kompetenter leisten.

Noch ärger steht es um die Sache bei Kant. Masaryk wirft ihm vor, daß er nicht versucht hat, die Wissenschaften zu klassifizieren. Sein Begriff der Wissenschaft ist eng und war schon zu seiner Zeit veraltet. Kant erkannte nur die exakte, apriori fortschreitende und deduktive Wissenschaft Newtons an.

¹⁾ Masaryk gebraucht den Namen Metaphysik nicht gerne. Wie er in der Anmerkung erklärt, meidet er diesen Ausdruck nach Möglichkeit, weil er eine unrichtige Auffassung nahelegt. Die Vorsilbe meta scheint andeuten zu wollen, daß es sich um irgendeine Ueberwissenschaft handelt, wenigstens ist sie so gedeutet worden. Uebrigens ist die Bezeichnung zufällig entstanden. Siehe K. L. (d. Ausg.) S. 252.

Sein bekanntes Mißtrauen gegen die induktive Erfahrung, welche uns nach seiner Meinung keine vollkommene Sicherheit geben kann, führte ihn dazu, einen Abgrund zwischen der Philosophie und den empirisch fortschreitenden Wissenschaften auszugraben, welchen seine Nachfolger noch vertieften. Sie riefen dadurch die bekannte Rache der Spezialwissenschaften hervor, welche ohne Philosophie und gegen sie von einem Erfolg zum anderen schritten. Er hatte selbst wohl irgendeine Metaphysik im Sinn, wie auch die Titel seiner Schriften zeigen, aber dieser Plan blieb nur ein Plan. Es sollte ein System der synthetischen Urteile a priori von der Realität sein, eine Art Inventar der apriorischen, von der (sinnlichen) Erfahrung vollkommen unabhängigen Erkenntnisse. Der radikale Phänomenalismus Kants hatte zur Folge, daß diese „Metaphysik“ keine Ontologie sein konnte. Sie findet keine Anwendung auf die Welt der Dinge an sich. Wir bleiben in der Erscheinungswelt beschlossen, über die wir nicht nur anschaulich, sondern auch logisch durch gültige Urteile nicht hinausgehen können. Die „Dinge“, die sich nach der Vernunft richten, sind durchaus phänomenal. An die Möglichkeit einer, wenn auch noch so tentativen Ontologie kann nur glauben, wer unter den „Dingen“ nicht Erscheinungen, sondern transsubjektive Tatsachen erblickt und glaubt, daß diesselben die Struktur und den Inhalt unserer Erkenntnis weit radikaler bestimmen, als sich es Kant gedacht hat. Die Erkenntnis, und auch die Metaphysik, ist freilich immer schon das Resultat zweier Faktoren, des objektiven, wie auch des subjektiven, aber ihre Möglichkeiten werden vom realistischen Standpunkte kühner als bei Kant erwogen.

Die lange Zeit bei vielen Philosophen übliche Gleichsetzung der Philosophie mit der Erkenntnistheorie ist von Kant herzuleiten¹⁾. Andererseits hat aber Kants Einfluß zur Folge gehabt, daß sich die Philosophie bis in die fünfziger Jahre hinein von den Wissenschaften unabhängig wähnte. Indem sie von ihnen keine Hilfe erhoffte, fühlte sie sich auch unverantwortlich ihnen gegenüber, was jene, „luftige Systeme“ hervorrief, für die sich Masaryk nie erwärmen konnte.

Suchen wir nun festzustellen, warum sich Masaryk so frühzeitig von Kant loszuringen suchte, so verfallen wir zunächst auf Franz Brentano, seinen akademischen Lehrer aus Wien, zu dem er auch persönlich in nähere Fühlung getreten war. Brentanos scharfe Aburteilung der Philosophen von Fichte bis Schopenhauer, die in seinen Vier Phasen der Philosophie und anderen Aufsätzen zu finden ist, sowie sein „Versuch über die Erkenntnis“, wo er seinen Spott gegen Kants „kopernikanische Umwälzung“ ergossen hat, das alles verhalf Masaryk seinen philosophischen Anschauungen frühzeitig diese Richtung zu geben, wobei es nebensächlich ist, daß Brentano manches erst später literarisch formuliert hat, denn aus seinen Vorlesungen mag es Masaryk geläufig gewesen sein. Uebrigens hat Brentano auch auf das Studium Comtes anregend gewirkt und dabei dieselbe Verbindung von Positivismus und Theismus an den Tag gelegt, die auch für Masaryk bezeichnend ist.

Die Philosophie-Metaphysik ist daher nach Masaryks Konkreter Logik lediglich die Zusammenfassung aller Wissenschaften, die allerdings ein methodisches und systematisches Ganzes bilden muß. Daraus ergibt sich nun ein

¹⁾ K. L. (Deutsche Ausg. S. 256.)

neues Programm für weitere philosophische Arbeit. Man wird ja nie mehr einen Philosophen finden, der alle Wissenszweige inne hätte. Deswegen tut kein Philosoph seiner Aufgabe genüge und seine Arbeit ist nur ein Bruchstück, ein kleiner Beitrag zum Aufbau der philosophischen Metaphysik.

Die Folgen dieser Anschauung sind bedeutend. Masaryk hält nicht viel von philosophischen Systemen. Sie erscheinen ihm dünn, verbal, aristokratisch, eingebildet, unwissenschaftlich und leblos. Die Metaphysik als „menschlicher Ersatz für die Allwissenheit“ kann nicht das Werk eines einzelnen sein, sondern ist die Aufgabe einer wissenschaftlichen Enzyklopädie. Niemals wird sie ein definitives Ziel erreichen. Ihr Inhalt und ihre Probleme werden sich immer mit der Entwicklung der Wissenschaften ändern. Gleichzeitig ist sie eine Aufforderung zur organisierten Arbeit. Der Demokratismus Masaryks hat so tiefe Wurzeln, daß wir ihn auch hier bemerken können. Jeder kann und soll in die Philosophie seine Persönlichkeit, seinen Mut und seine Grundsätze legen. Aber er wird korrigiert werden, denn die wissenschaftliche Entwicklung ist überpersönlich. Sie ist eine soziologische Tatsache und ihre Destillate verlieren bald die charakteristische individuelle Färbung. In der Konkreten Logik befinden wir uns doch eigentlich im Bannkreise des Positivismus. Die Anschauung Fichtes oder die Meinung F. A. Langes, daß die Philosophie vor allem der Ausdruck der Persönlichkeit oder „Begriffsdichtung“ ist, widerstrebt Masaryks Auffassung. Die bekannte Tatsache, daß die Aufgabe der Philosophie immer in den von den Spezialwissenschaften noch unberührten Resten bestand, führte auch zu anderen fehlerhaften Begriffen. Francis Bacon und A. Comte stellten diese Aufgabe für die Philosophie fest: daß sie von den Prinzipien, welche allen Wissenschaften gemein sind, handeln soll. Obwohl Bacon in der Klassifikation der Wissenschaften weiter als Aristoteles war, ist seine Anschauung (soweit sie sich nicht mit der aristotelischen deckt) moderner: er baut schon auf den Wissenschaften auf. Konsequent hat das erst Comte durchgeführt. Masaryk lobt ihn auch deswegen, weil er sich das Fachwissen in einem Maße, das bei Philosophen ungewöhnlich ist, angeeignet hat. Masaryks Ideal in der Konkreten Logik war, alles so zu parzellieren, daß keine Reste blieben. Das bedeutet keinesfalls vollkommene Uebereinstimmung mit Comte¹⁾.

Während Bacon in seine — übrigens nur summarisch angedeutete — Metaphysik alles mögliche, was zu dem Plan der Wissenschaft von den Prinzipien nicht paßte, einmengte, war Comte freilich konsequenter, aber er vergaß oder war nicht imstande anzuführen, welche Erkenntnisse genügend allgemein und sicher sind, um in die Metaphysik eingereiht werden zu können. Die Entscheidung darüber ist nach Masaryks Urteil die Aufgabe der Fachleute. Von der positiven Philosophie würde nichts anderes als die konkrete Logik übrigbleiben. Es ist nicht einmal klar, wie sich Comte die Bildung in der Philosophie vorstellte. Sollte sich der Philosoph enzyklopädisch bei den Fachmännern aller Wissenschaften bilden? Hier sehen wir, wo Masaryk von Comte abweicht. Er ist in gewisser Hinsicht radikaler als Comte. Dieser beging einen Fehler, als er die Philosophie von der wissenschaftlichen Spezialarbeit trennte. Nach Masaryk ist also die Metaphysik-Philosophie die Summe der Wissenschaften. Ein Versuch menschlicher Allwissenheit, ewig unfertig und

¹⁾ K. L., S. 259 f.

niemals abgeschlossen, weil menschlich. Und wieder hören wir, daß sie nicht das Werk eines einzigen Denkers sein kann. An jedem ist die Spur seiner ursprünglichen Erudition ersichtlich. Masaryk läßt nicht ab zu betonen, daß, wer nicht in einer Wissenschaft Fachmann ist, keine Methode erlernt und daher kein guter Philosoph sein kann. Comte ist im Gegenteil selbst ein Beispiel dafür, daß sein Programm: die Wissenschaft von den Prinzipien und abstraktesten Grundsätzen — leichter dort durchgeführt wird, wo wir nicht Fachmänner im wahren Sinne des Wortes sind. Comte ist das bei den meisten Wissenschaften gelungen. Aber dort, wo er die meisten Kenntnisse besaß, in der Soziologie, konnte er der Versuchung nicht mehr widerstehen und reihte die ganze Soziologie in seinen Kurs der positiven Philosophie ein.

Die Philosophie hat nichts Eigenes: weder Gegenstand noch Methode. Die Methode wird durch den Gegenstand bestimmt. Wo die Aprioristen vermuteten, sie hätten irgendeine philosophische Supermethode in Händen, hatten sie nichts als eine geistreiche, aber luftige Konstruktion. Schließlich hat die Philosophie auch keinen besonderen Zweck, der sie als besondere Wissenschaft neben den anderen konstituieren könnte. „Gesinnungsphilosophie“ ist ein schönes Lösungswort und es ist sicher notwendig, daß sie eine edle Gesinnung widerspiegelt. Aber auch andere Wissenschaften haben ihre ethischen Voraussetzungen, ohne die sie dem Verfall anheimfallen würden.

Was die Betonung der Wissenschaftlichkeit betrifft, ist also Masaryk, wie gesagt, positivistischer als Comte selbst. Aber die Unterschiede zwischen beiden Denkern sind trotzdem tief genug. Masaryk überwindet Comte, indem er sein eigenes Prinzip zu Ende denkt. Der Wendepunkt besteht darin, daß er sich dann die Freiheit nimmt, über die Grenzen zu gehen, welche dieser oder jener Positivist der „Wissenschaft“ gesetzt hat. Ja, was ist denn alles wissenschaftlich? Der eigentliche Positivismus ist ja nicht so sehr durch seine Wissenschaftlichkeit gekennzeichnet, als vielmehr durch seinen Hang zum Naturalismus, durch die übermäßige Betonung der Naturwissenschaften, durch seinen extremen Objektivismus, der die intimsten Fragen des Herzens, der Kunst, des ethischen und vor allem des religiösen Geistes nicht gehörig zu Worte kommen läßt und dadurch diese Sphären dort, wo er es unternimmt, sie zu behandeln, verstümmelt. So ist aus der bloß beschreibenden Moralwissenschaft der französischen Soziologen wie sie z. B. Lévy Brühl bietet, das eigentlich ethische Problem gebannt. Man will nur konstatieren, was diese oder jene Gesellschaft dem Individuum als Pflichten auferlegt. Alle Schriften Masaryks sind aber das strikte Gegenteil davon. Das ethische und religiöse Problem steht obenan. Lauter Fragen, die der positivistisch eingestellte Wissenschaftler zumeist hochmütig beiseite schiebt. Der Appell an persönliche Entscheidung in allen ethischen Fragen, die soziale mit eingeschlossen, ist bei Masaryk geradezu stürmisch. Er glaubt an den Sinn der Geschichte und stellt die Geschichte seines Volkes unter diesen Gesichtspunkt. Das Sinnvolle — ein leerer Begriff für die eigentlichen Positivisten, steht bei ihm im Brennpunkte seiner Interessen¹⁾.

¹⁾ Ueber Masaryks Stellung zum Positivismus ist recht viel verhandelt worden, da der Positivismus, hauptsächlich durch den Einfluß von F. Krejčí viele Jahre hindurch die ausschlaggebende Philosophie unter den Tschechen war. Außer der oben angeführten Schrift von Fajfr wäre vor allem die eingehende Studie „Masaryk et la pensée française“ von V. K. Škrach an-

Der Mensch braucht eine Orientierung, eine einheitliche Weltanschauung und zugleich Antwort auf beunruhigende Fragen, die sein innerstes Wesen bewegen. Wer wird das liefern? Kein einziger. Das Ziel kann nur durch organisierte wissenschaftliche Arbeit erstrebt werden. Der Philosophie hat es nicht an Geist gemangelt, sie hat vielmehr an übermäßigem Individualismus gelitten. Philosophen haben sich in Fragen eingemischt, über die sie kein genügendes Wissen besaßen. Deswegen erwägt Masaryk gleich praktisch die erwünschte Arbeitsteilung auf Grund des von ihm entworfenen Systems der Wissenschaften und geht gleich auf die wünschenswerte Verbesserung der Schulorganisation ein, auf die Pflicht auch in der Wissenschaft verständlich zu reden, usw. Und er fügt hinzu: Die einheitliche Weltanschauung muß für uns eine wissenschaftliche sein. Daraus ergibt sich auch von selbst, daß sie jederzeit und vielleicht

zuföhren (s. oben in diesem Bande abgedruckt). Fr. Krejčí zählt Masaryk zu den „Idealisten“, worunter er alle Denker versteht, die eine irgendwie absolute, durch das Subjekt nicht vermittelte Erkenntnis anstreben. Wir zitieren aus seiner Schrift über Masaryk, weil die betreffende Stelle für seinen Sensualismus bezeichnend ist und man fragen muß, ob der Vorwurf überhaupt Masaryk treffen kann. Krejčí schreibt:

„Ich gehe davon aus, daß es zweierlei Wirklichkeiten gibt: eine relative und eine absolute. Relativ ist die Wirklichkeit dieser Welt und unser selbst als erkennender Subjekte, wie und inwiefern die Sinne sie unserem Bewußtsein übermitteln, wie und wie weit wir uns klar werden über den Zustand unseres Organismus — die Wirklichkeit der Welt, wie wir sie mit den Sinnen wahrnehmen, die Wirklichkeit der Erscheinungen, die Zusammenfassung dessen, was die Erfahrung übermittelt. Die absolute Wirklichkeit ist das, was sich hinter den Erscheinungen verbirgt, beurteilt ohne Rücksicht auf unsere Sinne und ohne Rücksicht auf das, was wir von uns selbst erfahren; das ist es, was das Wesen der Dinge und Handlungen bildet, also die rechte, übersinnliche, transzendente Wirklichkeit. Unsere Wißbegierde strebt zu der Erkenntnis sowohl der relativen als auch der absoluten Wirklichkeit; wir können alles erkennen wollen; aber es fragt sich, ob wir alles erkennen können. Dadurch ist gerade der Unterschied zwischen Positivismus und Idealismus bedingt, wie ich sie einander gegenübergestellt habe... Das Wissen, die Wissenschaft, ist durch den Charakter der Sache auf die relative Wirklichkeit beschränkt; daher ist sowohl das Wissen als auch die Wahrheit relativ. Deshalb muß sich auch die Philosophie auf die sinnliche Wirklichkeit einstellen, wenn sie wissenschaftlich sein will, d. h. wenn sie dem Menschen eine wahrscheinliche Erkenntnis bieten will, und sie muß eine Weltanschauung mit Ausschluß des Transzendenten bilden. Der Positivismus verzichtet auf die Erkenntnis des Transzendenten und er tut es mit der Ueberzeugung, daß dem Menschen fürs Leben eine Weltanschauung genügt, die darauf aufgebaut ist, was der Mensch erkennen kann, im Glauben, daß ihm das genügen muß. Das ist das Wesen des Positivismus. Dagegen will und vermutet der Idealismus, daß es möglich ist, das Transzendente entweder wissenschaftlich, was sehr selten ist, oder auf einem anderen Wege zu erforschen, und daß der Mensch das zur vollkommenen Weltanschauung benötigt. Ich glaube, daß diese Unterscheidung des Positivismus und Idealismus (man könnte es auch anders nennen) die Richtungen des Philosophierens erschöpft und daß sie im Wesen der Dinge selbst begründet ist.“ — Die Gründe, warum Krejčí Masaryk zu den „Idealisten“ rechnet, sind klar, aber sie entsprechen nicht der Wirklichkeit. Seine Formel ist durch ihre Einfachheit interessant. Aber man muß ihre Voraussetzungen untersuchen: a) die Möglichkeit der Wahrheit ist durch die sinnliche Erfahrung erschöpft (worunter auch Krejčí die innere psychologische Erfahrung versteht), b) die „Idealisten“ wollen irgendwie das Subjekt ausschließen und den „Satz vom Bewußtsein“ umgehen. Das ist aber Masaryk niemals eingefallen. Wahrheiten und Hypothesen kann man auch von nichtsensuellen Dingen haben. Das Problem beruht nicht darin, daß wir im vorhinein und ein für allemal die Grenzen der Erkenntnis festsetzen, sondern darin, was für methodische Kriterien wir für gültige Sätze haben werden. Krejčí's Alternative relativ—transzendent, ist nicht identisch mit der Alternative sinnlich—übersinnlich. Masaryk ist methodischer Positivist; als Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie hatte er nicht nur das Recht, die Welt des religiösen Lebens zu untersuchen, sondern auch zu sagen, was er darin als Wahrheit anerkennt. Die Kriterien sind doch nicht alle in den Sinnen!

immer unvollständig und unvollkommen sein wird. Das kommt eben von der notwendigen Spezialisierung der wissenschaftlichen Arbeit, so daß eigentlich das menschliche Allwissen auf die ganze Menschheit verteilt ist. Und daß auch dieses Allwissen doch eigentlich nur Stückwerk ist, darüber brauchen wir kein Wort zu verlieren. Es ergibt sich weiter, daß jeder Philosoph in vielen Dingen eigentlich nur Dilettant sein wird. Damit soll der Philosophie kein Vorwurf gemacht werden; vielleicht findet jemand einen besseren Ausdruck für die Tatsache, daß die bedeutendsten Köpfe neben ihrem Fachwissen nur dilettantisches Wissen haben, das der Wissenschaft und Menschheit nicht geringe Dienste erwiesen hat¹⁾. Er verlangt nun vom Philosophen, daß er sich in allem, worin er nicht Fachmann ist, diskret aufführe — eine Eigenschaft, die auch die Fachmänner nötig haben. Uebrigens kann sich jeder, der nach wahrer wissenschaftlicher Bildung eifrig strebt, auch gegenwärtig viel tüchtiges Wissen erwerben. Vor allem kann er seine Zeit gut ausnützen: Fleiß ist Sache des Charakters, nicht des Verstandes. Auch haben wir schon eine ganze Literatur populärer Schriften, die dem Philosophen ausgezeichnete Dienste leisten²⁾.

Die abstrakten Wissenschaften lassen eine größere Vereinheitlichung zu als die praktischen. Aber sie geben nur ein wissenschaftliches Gerippe der Welt, während unser Geist die Fülle der konkreten Wesenheiten nicht fassen kann. „Darum zersplittern wir uns gerade auf konkretem und praktischem Gebiete, und ist gerade auf diesem Gebiete die extreme und schädliche Spezialisierung möglich.“

So bewegen wir uns trotz allen Strebens nach Wissenschaftlichkeit immer zum großen Teil im Bereich der Vermutungen und des Glaubens. Die Fülle des Lebens ist immer größer als das verhältnismäßig arme Gerippe der theoretischen Wissenschaften, ja als alle Wissenschaften zusammen. Es ist nicht lauter Sicherheit, was sie uns bieten, aber sicherlich sind sie der beste Weg zur Sicherheit. „Sofern schließlich die verschiedenen Menschen ihrer natürlichen Anlage gemäß mehr praktisch, abstrakt, oder konkret denken, ist natürlich auch ihre Philosophie vorzüglich praktisch, abstrakt oder konkret³⁾.“

Die deutsche Ausgabe der Konkreten Logik führt, im Unterschied zu der tschechischen, neben der Metaphysik auch die Logik als philosophische Hauptdisziplin an. Man sieht, daß Masaryk hierin mehrfach geschwankt hat. Die ganze Frage mußte einmal einer Revision unterzogen werden. Es war hauptsächlich der ethische und religiöse Grundzug seines Wesens, der sein in der Konkreten Logik gebotenes System der Wissenschaften einmal sprengen mußte. Man muß hierbei bedenken, daß es eigentlich nicht Comte war, sondern Franz Brentano, der auf den jungen Masaryk bestimmend einwirkte. Er hat mit ihm das gemeinsame, woran sich die meisten Positivisten stoßen: eine Bewunderung für Comte, verbunden mit einem ebenso entschiedenen Theismus, ferner die Ansicht, daß die Philosophie vor allem auf der Psychologie zu bauen habe⁴⁾. Er hatte hierbei wohl etwas wie Brentanos „Psychognosie“ im Sinne. Ausgeglichen sind diese Motive in jeder Zeit keineswegs. Man muß die innere Sicherheit des damals noch jungen Mannes anerkennen, aber er hatte in der Konkreten Logik doch nicht eigentlich zum Ausdruck gebracht, was ihm vorschwebte. So hat er ungefähr zur selben Zeit ein reizendes Schriftchen „Vom Studium der

¹⁾ K. L. S. 265 f. ²⁾ Ibid. ³⁾ K. L. S. 269. ⁴⁾ K. L. S. 270 f.

poetischen Werke" geschrieben, wo er neben die wissenschaftliche Erkenntnis die künstlerische als die höhere stellt. Der große Künstler ist ihm ein Entdecker, der in einer unmittelbaren und vollen Weise die ungeschmälerte, ja potenzierte Wirklichkeit des Natur- und Seelenlebens zu erfassen vermag. Wie ist dann solche Erkenntnis der Philosophie einzugliedern? Und die Tiefen des religiösen Erlebens waren ihm auch keineswegs verschlossen. Vielleicht drückt er sich darum zuweilen inkonsequent aus. In der tschechischen Ausgabe weist er den positivistischen Standpunkt Comtes ab, in der deutschen fehlen diese Worte¹⁾. Dann liest man wieder, etwas unvermittelt, daß die Philosophie neben den Spezialwissenschaften eine Universalwissenschaft sei, eine einheitliche, wissenschaftliche, theoretische und praktische Weltanschauung. Wieso, daß sie jetzt auf einmal neben die Wissenschaften zu stehen kommt, nachdem er soviel Mühe aufgewandt hat, sie mit ihrer Gesamtheit einzusetzen?

II. Der wissenschaftliche Weg zur Ueberwindung des Positivismus.

Der wissenschaftliche Grundzug in Masaryks Denken und seine tiefsten ethischen und moralischen Ueberzeugungen lagen anfangs etwas unvermittelt nebeneinander. Die Ueberwindung dieses Gegensatzes gab ihm sein Leben lang zu denken. Er konnte sich sagen, daß die Fülle des Lebens selbstverständlich nicht in die Wissenschaften eingehen kann und daß deshalb ein solches Unternehmen so wie so scheitern muß. Dann hätte er aber die Wissenschaftlichkeit aufgegeben. Die zweite Möglichkeit, in der Ethik auf natürlichem, instinktivem Grunde, wie die Philosophen des Selbsterhaltungstriebes und die Eudaemoniker es getan, aufzubauen und die religiöse Sphäre einfach zu ignorieren, war gerade das, was er nicht wollte. Es war aber klar, daß die für die Ausbildung der Metaphysik entscheidenden Motive gerade dem moralischen und religiösen Leben entstammen mußten. Der dritte Weg, den es gab, führte zu einer Revision seines Systems der Wissenschaften. Es galt zu entscheiden, was alles ins Bereich der wissenschaftlichen Untersuchung einbezogen werden muß. Keinen anderen konnte Masaryk wählen. Dem Prinzip einer wissenschaftlichen Weltanschauung blieb er getreu, aber seine eigenen Aufstellungen betreffs des Systems der Wissenschaften mußte er früher oder später ändern.

In gewissem Sinne blieb Masaryk methodischer Positivist. Aber seine Stellung zum Positivismus hing von der Behandlung der religiösen Fragen ab. Denn das Wesen des Positivismus liegt nicht so sehr in seiner wissenschaftlichen Fundierung, die ja recht einseitig zu sein pflegt, sondern in der Ablehnung der Religion. Kann aber der Positivismus auf seinem eigenen Felde geschlagen werden? Masaryk hatte schon in der Konkreten Logik die auf einer Präponderanz der Wissenschaften vom anorganischen Geschehen gegründeten Weltanschauungen, wie den Materialismus und Naturalismus aller Art dem unphilosophischen Geiste zugewiesen. In derselben Richtung lag die Auseinandersetzung mit dem Positivismus, d. h. mit seiner Dekapitation der Religion, seinem extremen Objektivismus und seiner Art, Gewissensfragen zu verwischen. Der methodische, konsequente Denker mußte sich fragen, welche Möglichkeiten zur wissenschaftlichen Bearbeitung der ethischen und religiösen Gewissensfragen gegeben sind und zugleich, welche Methoden zu ihrer Er-

¹⁾ K. L. (tschech. Ausgabe) S. 165.



Foto pres. min. rady.

fassung notwendig sind. Denn es ist Masaryk immer klar gewesen, daß ein liebevolles Verständnis dazu ebenso notwendig ist, wie z. B. bei der Aesthetik, die ohne künstlerisches Verständnis zum leeren Geschwätz wird. Die Welt des religiösen Erlebens kann nur von innen heraus erfaßt werden. Wer glaubt, Masaryk habe diese Dinge nur als psychologische oder soziologische Tatsachen angesehen, mißverstehet, wie ich glaube, diesen Denker. Er wird zwar merkwürdig unberedt, wenn er auf die Religion zu sprechen kommt, aber liegt der Grund nicht vielmehr darin, daß sich ein Leben nicht definieren läßt?

Die notwendige Revision der in der Konkreten Logik niedergelegten Ansichten hat ihren Ausdruck darin gefunden, daß Masaryk nicht nur die Ethik später als drittes Hauptgebiet der Philosophie eingliedert, sondern auch die Theologie unter die Wissenschaften aufnimmt. Dieser Schritt fällt merkwürdigerweise in eine Zeit, die von Angriffen auf die Theologen geradezu erfüllt war. In seiner Schrift „Im Kampf um die Religion“ findet man Stellen, die noch jetzt, nach einem Vierteljahrhundert, ihren bitteren Beigeschmack behalten¹⁾.

In der Konkreten Logik hatte Masaryk für die Theologie keinen Platz gefunden. Das Kapitel über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie führt den bezeichnenden Untertitel „Mythus und Wissenschaft“. Er findet, daß die theologische Anschauung von mythischen Elementen durchsetzt ist, deren Ursprung sicherlich dort liegt, wo wir keine Aufklärung suchen werden. Man erhält sie am Leben unter dem Vorwande, daß es sich um erhabene Dinge handelt. Kann es eine wissenschaftlich begründete Religion geben? In der Konkreten Logik glaubte Masaryk an die Möglichkeit einer philosophischen Religion. „Das Gefühl der Frömmigkeit“, erklärt er, „kann sich nicht nur mit der theologischen, sondern auch mit der theoretisch-philosophischen Weltanschauung verbinden. Und daher behaupten wir: ebenso, wie eine theologische, kann es eine philosophische Religion geben, und es hat eine solche immer gegeben“²⁾. Die Fortsetzung bilden Antithesen: dort Offenbarung, hier Verstand, dort Geheimnis, hier Probleme und Hypothesen, dort Unfehlbarkeit, hier Evi-

¹⁾ In dieser kleinen Schrift nennt er die Theologie eine Advokatie, die für mildernde Umstände plaidiert (S. 11); die christliche Theologie ist ihm Fortsetzung der Mythologie, die das Denken der Intelligenz zerspaltet und das Prinzip der doppelten Wahrheit eigentlich nie überwunden hat. Aber es gibt nur eine Wahrheit — die wissenschaftliche. Deshalb sinkt die Theologie und verändert sich — nolens volens muß sie fortschreiten und sich selbst ein Grab graben. (Siehe auch K. L. 275 f.) Die Ueberzeugungskraft der geschichtlichen Forschung ist dabei größer als diejenige der logischen Gründe (Masaryk führt hier Harnack und Loisy an). Von der Mythologie über die Theologie geht der Weg zu einer Religionswissenschaft. Masaryk spricht hier auch gegen die Offenbarung, und auch in seinen in Chicago gehaltenen Vorlesungen, die man in Amerika tschechisch publiziert hat, spricht er sich beständig für eine nichtgeoffenbarte Religion aus. Im Jahre 1906 ist Masaryk bekanntlich von 306 katholischen Katecheten wegen Religionsstörung angeklagt worden und es handelte sich um seine Absetzung. Aber wäre es — bei ihm — richtig, jene radikalen Stellen nur aus der zugespitzten Situation zu erklären? Wir müssen sehen, wie er sich dort ausdrückt, wo er als gewissenhafter Gelehrter auftritt. ²⁾ K. L. tschechische Ausgabe 170 f. In der deutschen Ausgabe fehlen die Worte von der philosophischen Religion. Der ganze Abschnitt lautet akademischer und ist mäßiger formuliert. Der Unterschied zwischen der Religion und der Theologie ist schon genauer durchgeführt. Die Religion im „subjektiven Sinne“, d. h. die Frömmigkeit, sucht Masaryk mit Schleiermacher im Gefühl. „Ich sehe“, erklärt er, „zwischen Religion und Wissenschaft keinen notwendigen Antagonismus. Wenn wir nämlich nach Schleiermachers richtigem Vorgehen die Religiosität — Religion im subjektiven Sinne — für ein Gefühl erklären, das sich

denz, dort ein Uebergewicht der Autorität, hier Kritik. Der Anthropomorphismus und der Soziomorphismus werden allmählich überwunden. Uebrigens handelt es sich nicht um Parteilichkeit. Der Philosoph studiert den Kampf um Sein oder Nichtsein zwischen der Theologie und der Philosophie, er lernt daran, ihm handelt es sich in erster Linie nicht um die Religion oder Philosophie, sondern um die Wahrheit.

Auf einmal ertönt dazwischen die religiöse Note: „Indem der Philosoph darin ein Mittel sieht, mittels welchem die Vorsehung die Menschheit zur höheren Sittlichkeit und tieferen Sachkenntnis führt, studiert er diesen Vorgang und zieht aus der Entwicklung nicht nur theoretische, sondern auch praktische Lehren, wie er sich selbst in diesem Streite verhalten soll“. ²⁾

Die Ungenauigkeit der Terminologie und selbst der Anschauung ist hier auffallend. Von der Theologie und Religion wird hier beinahe promiscue gesprochen; dies stammt offenbar daher, daß Masaryk einmal die religiösen Lehren, die sich auf die alten Mythen stützen, das andere Mal die „religiösen Gefühle“ im Sinne hat, was gewiß ein wenig adäquater Ausdruck für das religiöse Leben ist. Und die Religionswissenschaft, die er hier postuliert, scheint eine positivistisch objektivistische zu sein: die Religion und ihre Entwicklung sind Gegenstand der Untersuchung. Wir verstehen, warum sich gegen Masaryk die Kritik der Theologen wandte, welche fühlten, daß ihre Theologie keine gleichgültige Theorie ist, sondern ein Ringen um eine verständliche (freilich vom Standpunkt ihres Glaubens verständliche) Beschreibung jener Stürme und jenes Friedens, jener Not und seligen Sicherheit, jener Angst und jenes Vertrauens, welche das intime Leben des Gläubigen ausfüllen.

Masaryk genügt aber auch dieser Standpunkt nicht. Er vernichtete zuerst die Theologie, ganz wie Comte, und ersetzte sie durch metaphysische Vermutungen. Er protestierte gegen die Offenbarung. Aber diese Offenbarung dachte er als fertige Mitteilungen von Wahrheiten: die absolute Offenbarung, den Glauben an den Mittler, die Inspiration usw. Wenn er von der Vorsehung sprach, hielt er sie niemals für eine bloße Fiktion. Diese Vorsehung ahnte er in etwas Empirischem, Historischem, Ethischem, was wieder nur eine Modifikation des Glaubens an die Offenbarung bedeutet. Etwas offenbart sich, erscheint hier, wenn man will, wenn wir auch hier — wie nirgends — der Gefahr des Irrtums und der Pflicht, ehrlich nach Kriterien zu suchen, enthoben sind. Die religiöse Ueberzeugung und die Offenbarung Gottes sind untrennbare Korrelate. Daß diese Dinge für Masaryk ein lebendiges Problem waren, ist daraus ersichtlich, daß er noch zu ihnen zurückkehrt. Die Quellen sind hier der „Leitfaden der Soziologie“ ¹⁾ und die Diskussion, die sich an die dort enthaltene neue Klassifikation der Wissenschaften in der „Česká mysl“ anschloß. Prof. Krejčí referierte über den „Leitfaden der Soziologie“ im zweiten Jahrgang der philosophischen Zeitschrift „Česká mysl“. Er konstatierte

an jede Weltanschauung knüpft, und wenn wir unter Theologie die Weltanschauung verstehen, die uns die Anhänger der positiven Religion bieten, so ist es einleuchtend, daß es sich eigentlich darum handelt, ob wir unser Leben nach den theologischen oder nach den philosophischen Anschauungen einrichten sollen“.

¹⁾ K. L. (Tschechische Ausgabe) 176. ²⁾ Tschechisch, in der Revue „Naše Doba“ (Unsere Zeit) VIII, 1900/1.

daß Masaryk die Soziologie auf positivistischer Grundlage konstruierte und deswegen auch die Philosophie als „Organisator der wissenschaftlichen Weltanschauung“ ansehe, als irgendeine Pansophie im Sinne Komenskys. Krejčí protestiert gegen Masaryks Anschauung, daß die kausale Auslegung dem Soziologen nicht genügt. Er sieht darin ein Bekenntnis, daß wir die Ereignisse nicht verstehen, aber daß sie ein anderer, ein höherer Geist, versteht . . . also Theismus? (Die Beispiele, die Masaryk für die teleologische Auslegung anführt, sind nicht gerade glücklich gewählt. Sein Problem war vor allem die Unmöglichkeit, das Sinnerfüllte aus dem Sinnlosen zu erklären, wobei Zweck, Zweckmäßigkeit nur ein Spezialfall ist). Aber die Kritik Krejčí's rief eine Antwort hervor, welche zeigt, welches ein ernstes Problem die Theologie für Masaryk war. Deswegen lesen wir in der Antwort Masaryks diese Worte: „Wenn ich schon von der Klassifikation der Wissenschaften spreche, will ich noch darauf aufmerksam machen, daß ich in die Klassifikationstabelle noch an letzter Stelle die Theologie einsetzen würde, selbstverständlich eine wissenschaftliche Theologie. Wir teilen die Theologie in abstrakte (Religionsphilosophie) und konkrete (verschiedene theologische Wissenschaften, soweit sie nicht zum Beispiel Geschichte oder andere Wissenschaften sind) und in die praktische Theologie. Hier habe ich wieder meine Ansichten zu Ende gedacht und einigermaßen gegenüber den Anschauungen, welche in der Konkreten Logik ausgesprochen sind (§ 130—135) geändert. Ich begründe die Sache ausführlicher in meiner Soziologie, im Kapitel von der Religion und Kirche. Wer die Religion und das religiöse Leben neben dem intellektuellen und künstlerischen so anerkennt, wie ich es anerkenne, muß neben den Spezialwissenschaften auch ein spezielles theologisches Fach anerkennen; ich wiederhole: ein wissenschaftliches. Nur so kann man logisch die Entwicklung der modernen Theologie begreifen, nur so klärt sich das Verhältnis der Theologie und Philosophie, der Religion und Sittlichkeit auf“.

In einer Hinsicht blieb das Versprechen ein bloßes Versprechen. Inmitten seiner politischen Tätigkeit hat Masaryk das angekündigte System der Soziologie nicht liefern können und der „Leitfaden“ ist ein Torso, allenfalls ein bedeutendes. Aber die Theologie erkannte er als mögliche Wissenschaft an. Sie ist, oder sie soll wenigstens eine wissenschaftliche Bearbeitung der Tatsachen des religiösen Lebens und eine Spezialwissenschaft sein. Das ursprüngliche Programm, welches Masaryk der Metaphysik gegeben, wird dadurch erweitert.

Im Leitfaden der Soziologie fiel die ursprüngliche Gleichstellung der Philosophie mit der Metaphysik überhaupt weg. Als gleichwertige Komponenten erscheinen hier neben der Metaphysik die Logik und Ethik, die Masaryk wieder aus dem Bereich der Spezialwissenschaften genommen hat. Die Metaphysik ist der theoretische und abstrakte Teil der unendlichen Aufgabe der Philosophie. Von dieser Seite gesehen, bleibt sie über der Theologie. Sie hat aber die Pflicht, die Resultate der Theologie zu beachten und zu verarbeiten. Aber die Theologie hat auch ihre praktische Seite. Und hier ist es wieder die Ethik, die darauf achten soll, wie das praktische, besonders das moralische Leben durch die religiösen Ausblicke bedingt ist.

Diese Auffassung stieß immer auf den Widerstand sowohl der katholischen als auch vieler protestantischer Theologen. Gerade in der letzten Zeit hören wir das wieder und das hervorragende Buch von J. L. Hromádka über die philo-

sophischen und religiösen Anschauungen Masaryks bietet mehr als einen Beweis davon. Die Theologie will nicht nur ein System menschlicher Vermutungen sein, sondern theoretischer Verkünder der göttlichen Offenbarung, die aufs dringendste an das Gewissen appelliert. Sie will eine Wissenschaft der Offenbarung sein, aber eine Wissenschaft, die der Kompetenz der Philosophie entzogen ist. Sie will genau sprechen, aber sie erlaubt der Philosophie nur, die Suchenden bis an die Schwelle der eigentlichen Frömmigkeit zu leiten. Ad theologiam aucillatur¹⁾. Das religiöse Problem war für Masaryk sehr aktuell (wie oft hatte er es nur als tschechische Hauptfrage verkündet)²⁾. Man kann aber doch nicht leugnen, daß in seinem Programm zunächst viel von jenem positivistischen Objektivismus steckte, gegen dessen Einfluß er sich anderswo lebhaft wehrte. Die wissenschaftliche Theologie entsteht aus der Religionsphilosophie. Aber bedeutet das in Wirklichkeit, daß ihm die Religion mehr eine objektive Fülle von Tatsachen, als ein persönlich empfundenes Problem der eigenen Seele war?

Als Masaryk die religiöse Metaphysik (mit allen kritischen Vorbehalten) anerkannte und sie in den Komplex der allgemeinen Metaphysik aufnahm, mäßigte er dadurch doch nicht seine Abneigung gegen die meisten theologischen Lehren, namentlich gegen die christologische Mythenbildung. Was die „wissenschaftliche Theologie“ ist, ist nicht leicht zu sagen. Jeder Punkt, jedes Urteil, jede Wahrheit muß vor das kritische Gericht kommen. Masaryk selbst konnte das Programm seiner „theoretischen Theologie“ nicht erfüllen, obwohl er in seinen Aussprüchen über die letzten Perspektiven (und zugleich Voraussetzungen) der theoretischen Wahrheit, des ethischen Problems, über Jesus, Paulus usw., vieles angedeutet hat. Man soll ihm das nicht zum Vorwurf machen. Er selbst bemühte sich nur zu sagen, was die Religion ist und nicht ist, ohne besonderen Erfolg. Die negativen Definitionen, die er gibt, sind sprichwörtlich geworden: Die Religion ist weder Philosophie und Wissenschaft, noch Theologie, noch Glaube, Moral, Kultus. Weder quasireligiöse Stimmung, noch Kirche und Zugehörigkeit zu ihr, noch Mystik sind das Wesen der Religion. Aber hüten wir uns, darin ein Kennzeichen innerer Armut zu erblicken. Die Religion war ihm ein Leben, die Praxis sub specie dei et aeternitatis, und das Leben ist eben nicht zu definieren. Ist es nicht eine aus der Ueberfülle entspringende Verlegenheit? Trotz aller Wortkargheit fühlt man, daß Masaryks Geist in dieser Richtung besonders bewegt war. Aber wie in vielen anderen metaphysischen Pro-

¹⁾ Das Wesen der Frage liegt darin, daß zwar die nichttheologischen wissenschaftlichen Wahrheiten das religiöse Leben nie begreifen und darstellen können, daß aber nichts von dem, was in ihnen als Irrtum erkannt ist, zur theologischen Wahrheit werden kann. Um das Letztere handelt es sich zumeist. ²⁾ Einen breiten Platz nehmen die Erwägungen über den Zustand des religiösen Lebens in der Schrift vom Selbstmord ein. Vergl. folgende Kapitel: Die moralische Bildung der Selbstmörder im Verhältnis zur Verstandesbildung (Kap. 51); Die religiöse Bildung, der Einfluß der Religion und der Kirche. Die Halbbildung der Selbstmörder als Unfrömmigkeit. Die allgemein verbreitete Unfrömmigkeit der eigentliche Grund des Selbstmordes als Massenerscheinung (Kap. 88); Die moderne Entwicklung des menschlichen Geistes. Das Christentum der Gegenwart; Die Religion und die Wissenschaft: ein Kulturkampf. Halbbildung, Zerklüftung und Unfrömmigkeit. Der Verlust der Religion als Quelle der Unzufriedenheit, des Pessimismus und der moralischen Anarchie der Gegenwart (Kap. 110—113); Die erwünschte einheitliche Weltanschauung: Religion. Die Zukunft der Religion und die Religion der Zukunft. Wieweit eine neue Religion zu erwarten ist (Kap. 114.)

blemen, so skizzierte er auch in der Theologie nur das Programm und appellierte an die Arbeit vieler Kräfte. Der gleiche Mann verkündete am Anfang seiner, vielleicht lebendigsten Studien „Der moderne Mensch und die Religion“¹⁾ daß er überhaupt nur die religiöse Frage kenne — sie war immer und wird immer sein. Daran zweifelt er keinen Augenblick lang — „alle Lebenserfahrung, alles Erkennen und Studieren bestätigte mir diese Ueberzeugung immer wieder“. Dieser methodische Positivist unterlag nicht nur nicht der landläufigen Richtung, welche aus dem Positivismus eine Avantgarde des Atheismus machte, sondern er hatte sein ganzes Leben lang einen unerschütterlichen Glauben an die platonische Ordnung. In allem: in den moralischen Normen, ja selbst in der Theorie fühlte er immer eine Berührung des Absoluten. Von theoretischer Seite her gesehen, ist das besonders wichtig: die Methode allein ist nicht die einzige Bedingung für die erfolgreiche Pflege der Wissenschaften und der Philosophie. Es gehört auch eine hohe moralische Qualität zu ihr. Die Liebe zur Wahrheit ist nicht nur eine Sache der Vernunft, sondern auch eine des Charakters. Die Voraussetzungen, welche wenigstens teilweise erfüllt sein müssen, bevor man erfolgreich ein metaphysisches Werk organisieren kann, sind moralischer Natur. Deswegen wird das ethische Problem so überaus wichtig. Und es führt ihn zu metaphysischen, ja religiösen Schlüssen. Der Mangel einer Stütze führt am Ende zum Selbstmord. Gegen nichts hatte Masaryk eine solche Abneigung wie gegen die pessimistische Philosophie und ihre launenhaften Analogien in der modernen Kunst. Schopenhauer war ihm zuwider.

Die matten Seelen wissen nicht, warum sie leben, sie haben weder Gott sicher, noch ihre eigene Seele, noch Sinn und Wert des Lebens. Ist ihr „Wir wissen nicht“ nicht ein Symptom der Krankheit, der zerklüfteten Seele?“ Masaryk greift hier bis zu den Wurzeln allen Lebens zurück — nur auf tiefer See ist Sicherheit. Der dilettantische Intellektualismus gesellt sich zum Egozentrismus und zum schwächlichen Wühlen in den eigenen Gefühlen. „Eigentlich sollte jeder intelligente Mensch ein Fläschchen Morphinum in seiner Hausapotheke haben“, klügelt Gram in den „Matten Seelen“ Garborgs. Und er rettet sich durch blinden Glauben; „Der Mensch muß ein geistiges Zentrum haben, es genügt ihm nicht die abstrakte Idee“. Masaryk stimmt nicht mit der Art und Weise überein, wie der traurige Held Garborgs die Situation löst. Aber er bemerkt, daß die Diagnose der Krankheit mit der, welche er im „Selbstmord“ aufgestellt hat, übereinstimmt. Die Entwicklung Grams ist die Wiederholung der allgemeinen Kulturentwicklung. Wo soll ich verankern, damit ich nicht mit diesen Schwächeren gehe, welche Beruhigung im Buddhismus, Spiritismus, Symbolismus und in anderen zahlreichen Formen des Okkultismus suchen? Wie soll ich es anstellen, um dem wissenschaftlichen und philosophischen Programm treu zu bleiben?

„Immer habe ich nur schwer begriffen, wie sich die Meinung vom anti-religiösen Wesen der Philosophie und Wissenschaft so verbreiten konnte. Denn das Gegenteil ist wahr: die Philosophie und die Wissenschaft (natürlich die moderne und modernste Philosophie und Wissenschaft) sind nicht anti-religiös“²⁾.

¹⁾ In der Revue „Nasí Doba“ 1896/7. ²⁾ Naše Doba IV. 323. Siehe auch K. L. deutsche Ausgabe 275: Ich sehe zwischen Religion und Wissenschaft keinen notwendigen Antagonismus.

Hier hat Masaryk, vor den Richterstuhl der Öffentlichkeit gestellt, die Gründe für seine Religion und auch für seine religiöse Metaphysik klargelegt. Die Art und Weise wie er es tat, bestätigt nur unser Urteil: Masaryk sah darin direkt die Folgerung der in der Konkreten Logik proklamierten Wissenschaftlichkeit. Es gehört geradezu zur Unvoreingenommenheit des wissenschaftlichen Geistes, daß er nicht verächtlich den religiösen Problemen ausweiche, weil sie odios sind, oder weil die einseitigen Wissenschaftler denken, daß die Naturwissenschaft genügt. Aber man muß vom Studium des wahrhaftigen, inbrünstigen, ängstlichen und freudigen religiösen Lebens ausgehen, besser gesagt vom Studium der konkreten Religionen. Denn wenn etwas nicht genügt, so ist es der dürftige rationalistische Theismus Humes. Von diesem Denker schrieb Masaryk mit Bewunderung und Abneigung: von seiner „perfiden Ruhe“, von der Klugheit, mit der er seine Verstandeskonstruktion Gottes gebraucht, um die eigentliche Religion als Aberglauben hinzustellen. Von seinem — Atheismus. Es hat wenige wirkliche Atheisten gegeben, aber Hume gehört zu ihnen.

Einer vernichtenden Kritik unterwarf Masaryk den Darwinismus, soweit er eine endgültige Philosophie sein wollte — („die Toten reiten schnell“) — und die Evolutionsphilosophie Herbert Spencers. Scharf enthüllt er, wie Spencer trotz all seiner Abneigung doch nur über sein Unerkennbares etwas sagte und bitter lachte er die Limonade aus, welche seine letzten entwicklungskulturellen Aussichten darstellen, jene Ehrfurcht vor der ersten Ursache und jene unpriesterlichen Priester, welche antreten werden, bis die jetzigen aussterben. Ist Religion Unkenntnis, wie Spencer dachte? Auch der tschechische Denker Augustin Smetana beruhigte ihn nicht. Er warf ihm den Pantheismus Hegels vor, obwohl er sonst seine geistige Stärke anerkannte; „das Leben und die Philosophie Smetanas sind ein großer Beweis dafür, daß die Grundlage und Wurzel des tschechischen Lebens wirklich nur die Religion sein kann“. Aber es gefällt ihm jetzt nicht, daß die Theologie und Philosophie ihm zusammenflossen, ja daß er schließlich die Kunst für eine Fortsetzung der Theologie und Philosophie hielt, welche sich selbst überwinden und eines natürlichen Todes sterben werden. Im Pantheismus sah Masaryk „die Wurzel aller Irrtümer“, soweit es sich um das religiöse Problem handelt¹⁾.

Im religiösen Problem, wie diese Artikel in „Naše Doba“ zeigen, sah Masaryk nicht nur das Hauptschlachtfeld der modernen Weltanschauungen, sondern auch die Hauptfrage der Metaphysik. Es befriedigte ihn weder Hume, noch Comte, noch Kant. Der erkenntnistheoretische Realismus spricht immer wieder aus ihm. Mit welchem Recht darf ich meinen Formen (falls sie überhaupt sind) und Formationen vertrauen und mehr vertrauen, als meinen Sinnen?²⁾ Ist diese Welt der Ideen wahrer als die Welt der Tatsachen?“

„Wir sehen“, fährt er fort, „daß der langen philosophischen Rede von Hume bis Spencer kurzer Sinn ist: Wir wollen, wir müssen glauben — aber wem und was? Skepsis oder Glauben? Das ist also die Frage der modernen Philosophie³⁾. Von Hume bis Spencer können wir beobachten, wie die Skepsis abnimmt. Das heißt: die überlegte Skepsis, die Skepsis der vollen Ueberzeugung. Die Philosophie nach Hume will glauben“.

¹⁾ Naše Doba, 1897. S. 798. ²⁾ „Naše Doba“, 1897 S. 912. ³⁾ ibid. S. 323 f.

Und alle seine Analysen und Erwägungen laufen im noetischen Problem zusammen. Es wird notwendig sein, darin ein entscheidendes Wort für die Metaphysik und auch für die Religion zu sagen. Objektivismus oder Subjektivismus? fragt er. Schaffen wir aus eigener Initiative gar nichts? Aber angesichts der gegebenen Welt sind wir nicht nur passiv, sondern aktiv und sehr aktiv. — und unsere Aktivität sollte nichts anderes als Passivität sein? Was ist unser beständiges und ewiges Suchen und Sinnen? In der Natur beobachten oder vermuten wir wenigstens eine feste, von Ewigkeit her bestehende Ordnung — woher ist sie? Und beobachten wir nicht auch eine ebenso feste Ordnung unserer Gedanken, Gefühle und Wünsche? Und wenn wir dieses ganze System der inneren Geisteswelt selbst schaffen — woraus schaffen wir es und wie? Gibt das Objekt nicht irgendwelche Elemente und welche?

In allen Variationen und Problemen wirft sich ihm diese Antithese auf „Subjektivismus oder Objektivismus“. Am Ende wird sie auf die ethisch-religiösen Fragen angewandt. „Du führst den Kampf — aber dein Herr bist du nicht und ohne Herrn geht es nicht, wie du siehst; du kämpfst — aber gerade durch diesen Kampf erkennst du diesen Herrn an, du bist der aufrührerische General, und vielleicht nur ein Gemeiner — aber nichts mehr. Ein Gott bist du nicht... Unser seelisches und physisches Leben ist mehr als einzelne Instinkte, Gefühle, Wünsche, es ist all das zusammen. Es ist keine Kombination der einzelnen Elemente, es ist ein Ganzes — es ist das Leben. Das physische und seelische und ethische und religiöse Leben. Jede Philosophie ist die Kundgebung dieses Lebens, aber gleichzeitig beeinflusst sie es. Und um diese Lebensbedeutung der Philosophie handelt es sich — vielleicht vergessen das die Schulphilosophen... Der moderne Mensch will eine Erklärung des Lebens, des wirklichen Lebens, des ganzen Lebens — er will wissen, wie er zu leben hat. Und unterdessen — wird das Leben gelebt und die Philosophie gesprochen. Daher die Sehnsucht nach einer neuen Philosophie, nach einer Lebensphilosophie, daher die Sehnsucht nach einem neuen Worte und nach — einem neuen Leben. Die Philosophie sehnt sich nach einem neuen Leben“.

Nirgends kann man überzeugendere Beweise dafür finden, wie schwierig die metaphysische Synthese für einen gewissenhaften und mit einem reichen Seelenleben begabten Denker ist, als gerade bei Masaryk. Dahin ist sein Glauben an die Kraft und leichte Möglichkeit der theoretischen Synopsis, welchen er zehn Jahre vorher hatte, als er die Konkrete Logik schrieb. Jetzt wendet er sich um Rat zu den Dichtern. Er studiert Musset, Goethe und andere und endet mit lauter Fragen.

Wie wenn die Abneigung zu dem Worte Glauben verschwunden wäre. Ein paar Jahre später erscheint er wieder im Kampfe mit den Theologen. Eigentlich hat Masaryk zwei Begriffe des Glaubens: in einem Falle glaubt man an die Autorität, im anderen Falle an die Ideale und Dynamik des geistigen Lebens. Ein Wort aus der kleinen Schrift „Ideale der Humanität“ ist besonders bezeichnend: Religion ist Verantwortlichkeit. Nur der Glaube im zweiten Sinne ist der Träger des religiösen Lebens. Aber er muß irgendwo verankert sein. Der vollkommene Subjektivismus genügt nicht und ist auch theoretisch unrichtig. Mit Fiktionen kann man nicht leben und schaffen. Dabei blieb Masaryk seiner Abneigung zum Anthropomorphis-

Typisch!

mus treu. Auch die Begriffe sind schon gegen den Grundsatz „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen“¹⁾. Daraus ergibt sich, worin bei Masaryk der Kern des Problems, der persönliche Gott liegt. In nichts anderem, als in diesen verschlungenen, aber höchst persönlichen Gefühlen und Gedanken der Verantwortlichkeit, des Vertrauens und der Hoffnung, welche sich zu diesem Absoluten beziehen. „Du kämpfst, aber gerade dadurch erkennst du den Herrn an“²⁾.

Wenn wir so die scharfen und kühnen Kritiken der philosophischen Systeme, die Masaryk hie und dageschrieben hat, überblicken, sehen wir, daß sie einen gemeinsamen Zug haben. Es ist ein Protest gegen die allzu leichte Fabrizierung von „Systemen“. Nicht nur die Materialisten, sondern auch die Spiritualisten resp. Idealisten erreichten den Abschluß ihrer Weltanschauungen durch Nichtbeachtung vieler Grundprobleme. Das ganze Lebenswerk Masaryks ist sicher ein Zeugnis des großen praktischen Idealismus und der eisernen Treue zu den Idealen. Aber der philosophische Idealismus ist anders. Während Masaryk Tatsachen (nicht nur fachwissenschaftliche, sondern auch religiöse, soziale und gesellschaftliche, politische Tatsachen) mit einer erstaunlichen Genauigkeit kannte, erreichten jene Männer ihre lückenlosen Systeme durch Vernachlässigung vieler Tatsachen. Erinnern wir uns an Berkeley, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel. Auch den Neukantianern kann man vorwerfen, was R. B. Perry von den Idealisten gesagt hat: daß sie die Neigung haben, alles als ideale Ordnung, Einheit und Harmonie zu erklären. Alles wird dadurch ver-

¹⁾ Im Kampf um die Religion S. 38 und in der Rede zu den evang. Theologen (s. Masarykův Sborník II, S. 90). ²⁾ J. L. Hromádka hat in seinen, zumeist sehr treffenden und tiefgehenden Ausführungen über Masaryk seinen grundsätzlichen Frontwechsel in Betreff der Theologie übersehen. Er will sich über Masaryks persönliche Frömmigkeit des Urteils enthalten, am Ende kommen aber seine vom Standpunkte eines protestantischen Theologen geschriebenen Kritiken doch auf nichts anderes hinaus. Er hat den Eindruck, daß Masaryk über religiöse Fragen aus soziologischen, praktischen, politischen Gründen nachdenkt (S. 130) und dieselben nicht als seine eigene persönliche Frage behandelt. Er denkt mehr an die formale Wahrhaftigkeit in religiösen Dingen, als an den eigentlichen Gehalt des Glaubens und der Frömmigkeit. Unser Eindruck ist es nicht, wie oben ausgeführt wurde. Auch scheint es uns, daß Hromádka auf Masaryks Angriffe auf die geoffenbarte Religion vergißt, daß es sich bei einem aufrichtigen Theismus de facto doch um einen sich offenbarenden Gott handelt. Der Schwerpunkt der Frage liegt nicht in dem Glauben an Gott, sondern in der Christologie, mit der Hromádka's Auffassung der Offenbarung aufs Innigste zusammenhängt. Sonst dürfte es wahr sein, daß Masaryks Analysen der verschiedenen Typen kirchlicher Frömmigkeit nicht so feinfühlig sind, als sich ein Theologe wünschen möchte, und daß sein Gott anders ist als beim Apostel Paulus, Chelčický oder Pascal. Er ist mehr der Grund, in dem alles, was in Masaryks Leben so mächtig war, verankert ist, als der Schöpfer des Himmels und der Erde, vor dem der Sünder ohne Gnade nicht bestehen kann. Ob das Sündenbewußtsein bei Masaryk fehlt, wie Hromádka behauptet, bleibt zu entscheiden. Er hat gewiß nicht viel Aufsehen damit gemacht und gelegentlich gesagt, daß eine Besserung besser sei als ein Sündenbekenntnis. Damit soll nun nicht behauptet werden, daß Masaryks persönliche Religion von der Auffassung Hromádka's nicht verschieden ist. Sie ist nüchtern, aktiv, wirkt als verborgene Kraft in seiner wuchtigen Persönlichkeit; dem deistischen Typus entspricht sie nicht. Es fragt sich, ob man das Recht hat eine von den vielen Arten christlicher Frömmigkeit als die allein wertvolle hinzustellen. Biblisch wäre das jedenfalls nicht. Der Kern der Frage, wie auch der Kern von Masaryks Angriffen auf die christliche Mythologie, kann unserer Ansicht nach nicht aufgedeckt werden, wenn man die traditionelle Christologie außer acht läßt.

goldet; alle Disharmonien, Grausamkeiten, Kämpfe und Laster dieser rohen Welt gelten als bloße Irrtümer und Täuschungen des unphilosophischen Geistes, der nicht genügend in die Tiefe dringt.

Von diesem Punkte aus sehen wir, daß vieles, was als Mangel in Masaryks Philosophie bezeichnet wird, in Wirklichkeit seine Stärke ist. Er hat kein System geliefert, sondern nur ein methodisches Programm für philosophische Zusammenarbeit. Ist das wenig? Dieser Mann war immer Politiker. Seine Arbeit war so umfangreich, daß man darüber Bücher schreibt. Philosoph im rein akademischen Sinne war er nie — er wäre darunter erstickt. Jede außergewöhnliche Persönlichkeit findet nach Möglichkeit ein Wirkungsfeld, auf dem sie das Meiste leisten kann. In den tschechischen Verhältnissen war das seit den 90. Jahren des vorigen Jahrhunderts die Politik und das Staatswesen. Es ist Tatsache, daß die metaphysischen Formulationen nie Masaryks Hauptanliegen wurden. Aber seine methodischen Winke und sein klares Bewußtsein, daß eine vollständige Weltanschauung nicht das Werk eines einzelnen sein kann, sind von großer Bedeutung.

Die Benennung Realismus, die sich für Masaryks humanitäres und politisches Programm einbürgerte, paßt auch auf seine Philosophie. Man muß die Dinge und Tatsachen kennen! Dabei zeigt sich, wie leichtsinnig die Versuche einer monistischen Erklärung des Universums sind, wie leicht man die tiefen Kluften übersah, die zwischen dem Unbelebten und Belebten, zwischen den physiologischen Elementen und der seelischen Struktur, zwischen den Empfindungen und Instinkten einerseits und der moralischen und religiös bewegten Persönlichkeit andererseits bestehen. Deswegen müssen wir beständig auf die Konkrete Logik und auf den Leitfaden der Soziologie hinweisen, wo man über diese Diskontinuität der Tatsachen und Unreduzierbarkeit der höheren Wirklichkeiten auf niedere Ausführlicheres findet. Dort sieht man, daß der philosophische Scharfblick Masaryks nicht gering war und daß dort vieles angedeutet ist, was heute unter der Form des Strukturalismus in der Biologie, Psychologie, Linguistik, Charakterologie und anderswo zur Behandlung kommt. Eine Frage sollte besonders erwähnt werden. Einem Menschen, der die Welt so real sah, und der auf seiner dramatischen Lebensbahn niemals in Gefahr war, die Wirklichkeit jener Kämpfe zu unterschätzen, muß die Welt wie ein Zusammenstoß und Kampf vieler Kräfte erscheinen. Er war weit entfernt von jeder Art Kulturseligkeit und Pessimismus; sein Optimismus ist nicht die ideale Harmonie Leibniz' und der Idealisten, sondern das Selbstvertrauen des energischen Menschen und des großen Führers. Es ist bedingt: life is an adventure. Aber wir siegen —, if we are men. Wir denken hier unwillkürlich an William James und seinen Pluralismus.

Die realistische Weltanschauung kann nur eine pluralistische sein. Jeder Mensch ist in seinen Grenzen Mitursache und Mitschöpfer. Masaryks „Leitfaden der Soziologie“ enthält in dieser Hinsicht ein belehrendes Kapitel, wo der Autor den Determinismus als Theorie der Freiheit verteidigt. Der Glaube an die Veränderlichkeit, an die Plastizität der Wirklichkeit ist die einzige Weltanschauung, in die man die Freiheit hineinbringen kann¹⁾.

¹⁾ Ueber dieses Problem sprach sich Masaryk öfters aus. Siehe „Selbstmord“ Kap. 115. „Soziale Frage“, Seite 240—259, weiter „Rußland und Europa“ II, 1. S. 51 f. (Kritik Tschernyschewskijs, 185 f., Kritik der Geschichte der Philosophie Lawrows) und anderswo.

Phil. 2. Teil, kein
Philosoph!

7

Wir sind Mitschöpfer. Gleichgültig in wie geringem Maße. Es ist gewiß wenig gegenüber der Unendlichkeit und Ewigkeit, aber es ist Tatsache. Synergismus nannte Masaryk diese Anschauung: er knüpft an ein Wort des Apostels Paulus an: Es hat mehr als einen Gläubigen gegeben, der sich an dieser „Mitarbeit“ des Menschen mit Gott gestoßen hat. Sie fanden dieses Verhältnis zu kameradschaftlich und zu wenig ehrerbietig und Masaryk bekräftigte einmal durch einen mündlichen Ausspruch diese Meinung. Aber man sollte sich das doch überlegen. Die ernstliche, wirkliche Arbeit, die Freiheit ist die Mitarbeit mit Gott. Darin liegt die Verantwortlichkeit — im guten und schlechten Sinne!)

Der umfassende wissenschaftliche Begriff der Metaphysik im Werke Masaryks hat zur natürlichen Folge, daß man nie in der Geschichte der Philosophie von der „Metaphysik Masaryks“ sprechen wird. Sein Ideal ist gerade das überpersönliche Werk. Er sah gut, daß man in die Philosophie die Persönlichkeit legt — der Einfluß Diltheys wäre nicht ohne Erfolg geblieben, wenn Einflüsse notwendig gewesen wären, um auf diesen Gedanken zu kommen. Aber das Persönliche in der Philosophie muß eine feste, objektiv geltende Grundlage bekommen. Zu dieser Studie, welche sein Verhältnis zur Metaphysik allgemein behandelt, sollte man eine weitere hinzufügen, welche seinen Standpunkt zu den verschiedenen Spezialfragen behandelt. Alle gehören seiner Meinung nach hierher. Aber besser wartet man noch ein wenig ab. Denn die Hauptquellen wären hier die Schriften aus den achtziger und neunziger Jahren. Der Autor arbeitet an einer ganz neuen Ausgabe der „Konkreten Logik“, wo er die alte Aufgabe mit neuen Mitteln ergreift und wo er sich mit der wissenschaftlichen Problematik der Jetztzeit auseinandersetzen wird. Er selbst wird das letzte Wort sagen.

1) Es drängt sich ein Einwand auf. Zu den Dingen, die Masaryk bei der Theologie kritisierte, gehört auch der „Sociomorphismus“. (Siehe „Im Kampf um die Religion“ S. 37). „Bisher war die ganze Dogmatik mit ihrer Gotteslehre und ihrem Verhältnis zum Menschen und zur Welt nur eine Kehrseite der Politik, Gott war und ist den Christen der absolute Herrscher; und die Anschauungen von dem väterlich-patriarchalischen Verhältnisse Gottes und des Menschen sind oft ein grober Satrapismus“. Etwas weiter sagt er: „wir erwarten keine Wunder mehr, aber wir haben uns zur Mitarbeit an der Entwicklung der Menschheit und des Universums entschlossen. (Determinismus — Synergismus). „Es ist kein Zweifel, daß sich hier der Demokratismus Masaryks zeigt. Der große Führer der politischen Demokratie hat sein Verhältnis zu Gott auch demokratisch aufgefaßt. Aber ist das nicht wieder Sociomorphismus? Die Antwort im Geiste Masaryks muß auf Grund seines Werkes „Die Weltrevolution“ gegeben werden, wo er in den letzten Kapiteln sein Credo als Demokrat ausspricht. Unter Demokratie versteht er nicht jene unvollkommenen, bisherigen Versuche, jene ersten Schritte und Kinderkrankheiten der politischen Demokratien, noch weniger die bloße Herrschaft der Majorität oder ähnliche nicht qualitative Primitivitäten. Die Demokratie ist ihm ein Ideal, das einen neuen Menschen, „einen neuen Adam“, verlangt, und dem wir uns in der Praxis asymptotisch nähern werden, indem wir immer neue administrative und soziale Methoden verwenden. Die Demokratie hängt nicht mit der soziologischen Struktur einer bestimmten Zeit zusammen. Sie ist das definitive Ideal Masaryks. Deswegen schwankt er nicht einmal dort, wo es sich um das Verhältnis zu Gott handelt: Gott ist der höchste Führer.

Masaryks Begriff von der Philosophie.

Von Boris Jakowenko (Marienbad).

1. Mit der Frage nach dem bisherigen Schicksal, dem Wesen und der Aufgabe der Philosophie befaßt sich Masaryk häufig und in verschiedenen Schriften. Am ausführlichsten und am genauesten aber ist diese Frage in seinem einzigen systematisch-philosophischen Werke, d. h. in dem „Versuche einer konkreten Logik“, in Angriff genommen. Die hier diesem Problem gewidmeten Erörterungen enden mit einer sehr glücklichen Zusammenfassung, derentwegen es sich lohnt, diese in extenso wiederzugeben:

„Die Philosophie ist neben den Specialwissenschaften die allgemeine Wissenschaft, ist menschliches Allwissen. Philosophie ist allgemeine wissenschaftliche Bildung. Philosophie ist einheitliche Weltanschauung. Die Philosophie ist nicht über die Specialwissenschaften erhaben; denn eine jegliche exacte Erkenntnis muß ein Fachwissen sein, die Philosophie ist in allen Wissenschaften, alle Wissenschaften sind philosophisch. Der wissenschaftliche Philosoph ist Fachmann in einer oder mehreren Wissenschaften, in den übrigen Wissenschaften ergibt er sich mit wissenschaftlichem Geiste der Autorität, die stets und in Allem der wissenschaftlichen Kritik unterworfen ist. Eine jede Philosophie ist daher von dem persönlichen fachmännischen Standpunkte beeinflusst. Die Geschichte zeigt deutlich, daß hervorragende Fachmänner stets die größten Philosophen waren . . . Die Philosophie ist wie die Wissenschaft immer unzulänglich, unvollkommen, unvollständig. Darum vervollkommnet sich gerade die Philosophie noch mehr als die Specialwissenschaften durch die gemeinsame Arbeit aller Völker und Zeiten. Die Philosophie einigt im Reiche des Verstandes die ganze Menschheit und knüpft die Gegenwart an die Vergangenheit. Darum ist methodisch das Studium der Geschichte der Philosophie von so großer Bedeutung, sodaß Einige sogar die allerdings verfehlt Ansicht ausgesprochen haben, Philosophie sei Geschichte der Philosophie. Was die Methode betrifft, so belehrt uns die concrete Logik darüber, wie die verschiedenen Wissenschaften logisch zu einem organischen Ganzen zu vereinigen sind. Darum wurde die Logik stets als philosophische Disciplin angesehen und ist besonders die concrete Logik das eigentliche Organon der Philosophie . . . Vom Standpunkte der Lehre festigt die Einheit des Wissens die Psychologie, die uns am besten über unseren menschlichen Standpunkt belehrt; nur psychologisch läßt sich jegliche menschliche Thätigkeit allgemein beurtheilen und in ihren verschiedenen Aeüßerungen einheitlich begreifen. Logik und Metaphysik sind demnach die beiden philosophischen Disciplinen. Die Logik ist, wie man zu sagen pflegt, die formale, Metaphysik die reale Wissenschaft. Sofern die Philosophie allgemeine wissenschaftliche Bildung sein will, schließen sich an die Logik und

Widerlegung 211
Metaphysik!