

Masaryk und die russische Philosophie.

Von Boris Jakowenko (Marienbad).

I. Das Verhältnis Th. G. Masaryks zum russischen Denken und zur russischen Philosophie kommt am deutlichsten in seinem Werke über „Rußland und Europa“¹⁾ zum Ausdruck. Das ist auch sein letztes philosophisches Werk, in welchem sein Gedanke, sein philosophisches Credo überhaupt, sich reif und endgültig geäußert hat. Weiters ist das von ihm hier für die Untersuchung auserwählte Thema mit einer exemplarischen Ausführlichkeit, seltenem Ernst und einer seltenen Strenge, dem Gegenstande und sich selbst gegenüber, bearbeitet. Mitnichten zufällig ist ebenfalls, daß seine reifste und darum vielleicht auch verantwortlichste philosophische Schrift eben dem ideellen Zwiste zwischen „Rußland und Europa“, wie er in der russischen philosophischen und philosophieartigen Literatur bisher ganz einzigartig dasteht, gewidmet ist. Dieser Zwist bildet vielmehr nicht nur das beinahe traditionell gewordene konkrete Grundproblem des russischen Denkens, sondern darin besteht auch der innere Beweggrund des Denkens, genauer, des ganzen geistigen Daseins Masaryks selbst, wenigstens nachdem er sich philosophisch endgültig ausgebildet hat und zum reifen Denken gelangte; und obgleich er für dieses Problem, ebensowenig wie die russischen Schöpfer, Pfleger und Protagonisten desselben eine definitive Lösung fand, nichtsdestoweniger bedeutet das Hineintragen dieses Problems in das geistige Leben des abendländischen Europas, — wobei durch das vorhergehende Erscheinen dieses Werkes Masaryks der Boden für das Emporkommen eines Werkes, wie dasjenige Spenglers, evidenterweise vorbereitet wurde, — und der Versuch, es, wenn auch mit einem echt slawischen Herzen, doch zu gleicher Zeit mit einem fast ganz abendländisch geschulten und gestimmten Verstande zu behandeln und zu bearbeiten, einen recht bedeutenden Schritt vorwärts, eine beträchtliche Annäherung an seine Ueberwindung und ein unzweifelhaftes und unauslöschbares Verdienst vor dem menschlichen Denken.

Dementsprechend bietet dieses Werk Masaryks ein unzweideutig hervorragendes, ganz ernstes Interesse dar und ist der mannigfaltigen Belehrungen voll, hauptsächlich in den drei folgenden Beziehungen: 1. als eine umfassende Un-

¹⁾ Th. G. Masaryk, Rußland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Rußland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. 2 Bde. (1913. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena). Tschechisch unter dem Titel „Rusko a Europa“ I. (1919, 2. vyd. 1930); II. (1921). Englisch unter dem Titel „The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy“, transl. by E. a. C. Paul, 2 vols. (1919, London, G. Allen & Unwin). Italienisch unter dem Titel „La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia“, trad. di Ettore lo Gatto. Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa Orientale a Roma. 2 vol (1922 s. s., Napoli. R. Ricciardi). Serbisch unter dem Titel „Rusija i Evrope. Studije o duhovnim strujama v Rosiji“. Preveo Stjepan Musulin. Isbrana djela T. G. Masaryka II. (Zagreb, 1923).

unfertig!

tersuchung der Geschichte der Entwicklung des russischen Geistes und Denkens; 2. Als eine Quelle, nach welcher der vom russischen intellektuellen und überhaupt geistigen Leben ausgeübte Einfluß auf Masaryk am besten und am leichtesten festzustellen ist; 3. als ein Werk, in welchem die letzte und reifste Version und Formulierung einiger eigener philosophischer Grundansichten Masaryks zum Ausdruck kamen. Wir werden im folgenden kurz und knapp versuchen, jedem von diesen drei interessanten und bedeutsamen Themen unsere Aufmerksamkeit zu widmen.

II. Als einer Untersuchung über das geistige Rußland, seine Grundlagen, seine Exponenten und seine Entwicklung gebührt dem Werke Th. G. Masaryks in der Reihe der Arbeiten und Bücher (die russischen inbegriffen), die demselben Thema gewidmet sind, eine außerordentliche Stelle. Ganz richtig war hervorgehoben worden, daß es als ein Informationswerk ein wirkliches chef d'oeuvre ist¹⁾, umso mehr, da sein Inhalt viel umfassender als sein Titel ist: man kann sogar sagen, daß es sich hier um eine Art Enzyklopädie des russischen Denkens handelt. Jeder darin behandelte russische Denker ist vom Verfasser sehr genau und erschöpfend in seinen größeren ebenso wie in seinen kleineren Schriften und Arbeiten studiert worden und jeden von denselben behandelt und charakterisiert er nach seinen verschiedenen Äußerungen und Lehren. Andererseits ist die Darstellung in einem engen Zusammenhange mit dem allgemeinen Entwicklungsgange des russischen Denkens und mit jeder behandelten Epoche durchgeführt. Der ganzen Arbeit, ebenso wie ihren einzelnen Teilen, ist durch die geschichtliche Einleitung²⁾, mit welcher das Werk beginnt, und durch die häufigen geschichtlichen Exkurse, Erkundigungen und Bemerkungen, mit denen die Arbeit bereichert ist, eine deutliche allgemein kulturelle und geistige Orientierung gegeben. Für einen aufmerksamen und zur Aufnahme der wissenschaftlichen Bearbeitung solcher Themata vorbereiteten Leser klärt sich in dieser Weise die nächste und die entferntere geistige Herkunft jedes behandelten Denkers, ebenso wie die allgemeine Entwicklungslinie des russischen Intellektes und Denkens auf, die allmählich, ja, aber auch unwidersetzlich, von dem Auftreten Peters des Großen an, zu einer immer größeren und tieferen Europäisierung, genauer, Okzidentalisation des geistigen Rußlands führte. Zu gleicher Zeit und mit ebenso großer Klarheit, — der Unparteilichkeit und der ungewöhnlichen Belesenheit des Verfassers wegen, — kommt bei ihm auch die Opposition zum Ausdruck, welche der Grundrichtung des russischen Denkens — häufig mit Leidenschaft, ihren Resultaten nach aber erfolglos und fruchtlos, — seitens einer Reihe der östlich-russischen, anti-europäischen, anti-okzidental Tradition huldigenden Denker geleistet wurde. Endlich, derselben Vorzüge der Darstellung halber, von dem Blicke eines erfahrenen und achtsamen Lesers verbergen sich nicht einmal die allen russischen Denkern eigenen geistigen Charakterzüge, durch welche sich einerseits die Anwesenheit der anti-okzidentalistischen, autochtonen, sogenannten slawophilen (im breiten Sinne des Wortes) Strömung in dem russischen Denken erklären läßt, und welche andererseits volens nolens ihr Gepräge bis zu einem gewissen Grade auch dem Denken der Vertreter des russischen Westlertums verleihen. Mit anderen Worten, vor einem ge-

¹⁾ E. Rád I, Masaryk a západní filosofie in „Masarykův sborník“ I (1926—27), S. 20.
²⁾ S. op. cit. I, S. 11 ff.

schickten und aufmerksamen Leser tut sich bei dem Studium dieses hervorragenden Werkes nicht nur die allgemeine Entwicklung des russischen Gedankens und Geistes auf, und es fallen ihm nicht nur die einzelnen Tendenzen desselben, die Lehren und Ideen einzelner russischer Denker verschiedener Richtungen und die unter ihnen waltenden Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen auf, sondern er bekommt auch eine klare Vorstellung von der Psychologie der russischen Seele und des russischen Intellektes überhaupt, den grundsätzlichen und charakteristischen Eigenschaften und Einstellungen derselben gemäß.

III. Die Untersuchungen und Darstellungen Masaryks in dieser Beziehung zusammenfassend, kann man sagen, daß der russische Geist, das russische Denken und Philosophieren in seinem Ganzen durch die folgenden Grundzüge sich am meisten charakterisieren läßt.

Für die Probleme der theoretischen Philosophie weist es ein sehr geringes Interesse auf und ist entschieden praktisch-religiös eingestellt. Das heißt aber in erster Linie, daß es gar nicht kritisch, sondern dogmatisch ist und der erkenntnistheoretischen Einstellung und Kant fremd bleibt. Weiter — als notwendige Folge dieser unkritischen Einstellung, ist es objektivistisch, passiv, gläubig-mystisch und mythisch in seinen religiösen Äußerungen und undemokratisch, unfortschrittlich, unarbeitsam, vielmehr utopistisch und negativ in seinen praktischen sozialpolitischen Bestrebungen und Lehren. Die kirchliche Dogmatik und das Problem der Revolution — das sind zwei Pole, zwischen welchen das russische Denken fast immer unbeholfen schwankt. „So bietet Rußland das Bild der philosophischen und religiösen Entzweiung, und zwar einer radikalen Entzweiung: der Kirchenreligion steht die absolute Negation als Nihilismus gegenüber¹⁾.“

„Die bedeutendsten russischen Denker haben . . . kein Interesse für erkenntnistheoretische Fragen: sie beschäftigen sich mit den sozialpolitischen Fragen und Tagesfragen; die russische Philosophie hat einen entschieden praktischen Charakter, es ist die Behandlung des ethischen Problems, die sie vorwiegend charakterisiert²⁾.“ „Dieser Mangel an Erkenntnistheorie äußert sich speziell auch darin, daß in Rußland Kant wenig gewirkt hat und wirkt³⁾.“ „Die Russen haben Kant deshalb nicht aufgenommen, weil sie noch mythischer waren und sind als die Europäer. Die Russen vermochten, durch Europa angeregt, den Mythos — die Theologie — zu negieren, aber nicht zu kritisieren: das russische Denken ist negativ, aber nicht kritisch, die russische Philosophie ist Negation ohne Kritizismus⁴⁾.“ „Diese Glaubenssucht gegenüber der Skepsis ist nicht bloß Sucht nach religiösem Glauben — der Russe will an etwas immer glauben. . . Das russische Denken erweist sich auch darin als mythisch, daß bis heute die Dichter vielmehr als in Europa, die eigentlichen Volksbildner sind . . . Der Dichter steht dem Mythos näher als der Philosoph. Darum hat Rußland seine vielen literarischen Kritiker, aber es hat so wenig erkenntnistheoretische Kritik⁵⁾.“ „Die Russen sind durch ihre Kirche — Platoniker, die griechisch-russische Orthodoxie huldigt dem platonischen Mythos⁶⁾;“ „der Russe ist von seiner Kirche an das Hinnehmen der fertigen, objektiv gegebenen Offenbarung gewöhnt worden, und darum bleibt er erkenntnistheoretisch, auch wenn er den Inhalt der Offenbarung

¹⁾ op. cit. II, S. 441. ²⁾ op. cit. II, S. 428—29. ³⁾ op. cit. II, S. 429. ⁴⁾ op. cit. II, S. 430.
⁵⁾ op. cit. II, S. 330—31. ⁶⁾ op. cit. II, S. 432.

schon leugnet, extremer Objektivist. Die russischen Nihilisten und Empiristen, Materialisten und Positivisten bleiben erkenntnistheoretisch Objektivisten, und ebenso bleiben sie Objektivisten den gewählten europäischen Autoritäten gegenüber... Kant wird von den Russen mit Fichte und Stirner auf eine Linie gestellt. Der Subjektivismus wird in seiner extremen Form als Sozialismus bekämpft... In allem zeigt sich der Mangel an Kritizismus, an bedächtigem Abmessen des Grades des Subjektivismus¹⁾. „Der Russe ist konsequenter Passivist²⁾.“

„Der Russe erhofft noch immer von der Revolution Wunder, er ist eben noch mythisch gläubig, ohne Kritik. Den Russen mangelt... ein Kant ihres Revolutionismus... Die Russen vergessen sehr leicht, daß ihr Ziel nicht die Revolution, sondern die Demokratie ist; der russische Revolutionismus verfällt zu leicht in Anarchismus und Nihilismus³⁾.“ „Die Revolution kann das richtige Mittel der Demokratie sein. Kann: Es gibt eben auch reaktionäre, undemokratische, unfortschrittliche Revolutionen, eine Revolution kann unnötig sein⁴⁾.“ „Der stets revolutionsbereite und revolutionssüchtige Radikalismus ist in seiner geschichtlichen und politischen Blindheit oft sehr gefährlich, weil er der Reaktion in die Hand arbeitet⁵⁾.“ Der Radikalismus ist häufig unfortschrittlich. Er begreift nicht, daß die früheren Revolutionen schon andere und oft wirksamere Mittel der Demokratie errungen haben und versteht es nicht, diese Mittel auszunützen... Fortschritt bedeutet nicht beständige und geradezu krankhafte Neuerungssucht. Die Radikalen und die Revolutionäre verfallen so wie die Konservativen und Reaktionäre dem Historismus... Der fortschrittliche Demokratismus sucht den Konservatismus und Radikalismus zu überwinden; beide sind utopistisch⁶⁾. „Bakunin war tatsächlich sein ganzes Leben gläubig, abergläubisch; zwar erkennt er durch Feuerbach und Comte, daß er die alte mythische und mystische Lebensanschauung ablegen muß, aber er bleibt tatsächlich sein Leben lang Mystiker und gläubig. Er vertauscht nur das Objekt des Glaubens, aber die alte Geistesrichtung bleibt — sein Glaube an die Demokratie ist ihm Religion...⁷⁾.“ „Bakunin ist politischer Okkultist, der Geheimbund, er an seiner Spitze, ist die Uebersetzung des russischen Popen, wie er hinter dem Altarbild der Gemeinde entrückt ist, ins Politische⁸⁾.“ „Die Russen sind sehr revolutionär, aber weniger demokratisch⁹⁾.“ „die russische Philosophie hat den Mythos nicht überwunden. Praktisch macht sich dieser Mangel darin fühlbar, daß der Russe noch nicht die Moral der Arbeitsamkeit sich ganz und konsequent angeeignet hat¹⁰⁾.“

Trotz alledem, oder vielleicht eben wegen dieser seiner Neigung und Fähigkeit zum blinden, gläubigen, mythenhaften Extremismus, wird das russische Denken und der russische Geist und Mensch von Masaryk als sehr interessant, bedeutsam und lehrreich ganz offen anerkannt. Es ist hervorzuheben, daß er selbst ganz offen gesteht, daß er nur an den Studien der russischen Philosophie zum rechten Verständnis „der weltgeschichtlichen Bedeutung von Hume und Kant¹¹⁾“ gelangte, oder, was dasselbe bedeutet, zur rechten Orientierung innerhalb der Ideengeschichte der Menschheit und des menschlichen Ideenlebens überhaupt. Aber die dem russischen Denken von Masaryk

1) op. cit. II, S. 433. 2) op. cit. II, S. 448. 3) op. cit. II, S. 492. 4) op. cit. II, S. 486. 5) op. cit. II, S. 490. 6) op. cit. II, S. 491. 7) op. cit. II, S. 497. 8) op. cit. II, S. 498. 9) op. cit. II, S. 479. 10) op. cit. II, S. 478. 11) op. cit. II, S. 474.

zuerkannte Bedeutung reicht auch weiter: „Der Soziologe und Geschichtsphilosoph kann an Rußland viel lernen. Die Vergleichung Europas mit Rußland ist an und für sich methodologisch von großem Vorteil; die eigenen Probleme werden dem Europäer durch die russischen Analogien lebendiger. Aber auch inhaltlich ist Rußland und seine Entwicklung sehr lehrreich — schon die große Ausdehnung des Landes macht dasselbe zu einer Welt im kleineren; das Studium der Europäisierung Rußlands bietet viele und sehr interessante Probleme. Der Soziologe wird durch dieses Studium das für die Menschheitsgeschichte so wichtige Problem der kulturellen Wechselseitigkeit und Einigung richtiger auffassen lernen. Der Geschichtsphilosoph ist genötigt, sich bei Rußland in die Anschauungsweise des Mittelalters und der alten Zeit überhaupt mehr zu vertiefen, und dadurch wird er gezwungen, das eigentliche Wesen der Neuzeit genauer zu analysieren... Wie lehrreich ist das Studium der russischen Revolution! Das Interesse Europas an der Revolution war sehr groß, die russische Revolution hat in Europa günstig gewirkt... Allein das Interesse an der russischen Revolution ist nicht bloß der politischen Seite der Frage zugekehrt. Der Geschichtsphilosoph erkennt in ihr das große religiöse und ethische Zeitproblem, und darüber kann man von den Russen einiges lernen¹⁾.“ Dieses Interesse wächst, so daß man schon nicht bloß von der Europäisierung Rußlands, sondern auch von einer Russifizierung Europas sprechen kann²⁾. „Ich kenne ein gutes Stück der zivilisierten und unzivilisierten Welt, aber Rußland, das muß ich gestehen, war und ist mir das interessanteste Land³⁾.“

IV. Das ist in großen Zügen die Charakteristik des russischen Denkens und Geistes und der russischen Weltauffassung, die Masaryk als Endergebnis aus einem mehrjährigen, umfangreichen, ausführlichen und skrupulösen Studium davongetragen hat. Ein wirklich bedeutsames, in mancher Hinsicht ganz richtiges und tiefgreifendes Resultat! Aber es würde sich wahrscheinlich im größeren Maßstabe bewahrheiten lassen, wenn es dem Verfasser gelungen wäre, bei der Bearbeitung und Darstellung des ungeheueren von ihm gesammelten Materials jedem Einflusse der sonst ganz natürlichen subjektiven Wertschätzung und Beurteilung zu entgehen. Dieser Subjektivismus läßt sich dennoch bei einer näheren und genaueren Betrachtung in einigen wesentlichen Beziehungen konstatieren. Der Verfasser hat nämlich, — was übrigens er selbst hervorhebt⁴⁾, — indem er das russische Denken darstellt und charakterisiert, fast ausschließlich die Erzeugnisse der russischen philosophischen Belletristik und Publizistik im Auge und geht fast gar nicht auf die Beurteilung der russischen wissenschaftsmäßigen und akademischen Philosophie ein. Eine solche Behandlung des russischen Denkens ist vollkommen natürlich und rechtmäßig, solange es sich um die russische philosophische Produktion im Laufe der drei ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts handelt, aber sie beginnt einseitig zu sein, sobald man zur Besprechung und Darstellung des letzten Viertels desselben Jahrhunderts und um so mehr des ersten Jahrzehntes des XX. Jahrhunderts fortschreitet. In der Tat ist eben dieser Einseitigkeit zuzuschreiben, daß der Verfasser auf den Mangel des Interesses für die erkenntnistheoretischen Probleme und für die theoretische Philosophie überhaupt und auf eine entschiedene und ausschließliche Hingabe für die Fragen der Moral und der religiösen und sozialen Philosophie,

1) op. cit. II, S. 510—511. 2) op. cit. II, S. 510. 3) op. cit. I, S. 7. 4) op. cit. II, S. 427 f.

106

als auf die charakteristischsten Züge des russischen Denkens hinweist. Dem widerspricht aber das Vorhandensein der rein theoretischen und wissenschaftsmäßigen Arbeiten und Werke z. B. der Vertreter der Schule des sogenannten transzendentalen Monismus (insb. Kudriawtsew-Platonows und Alexej Wwedenskijs), A. Spirs, B. N. Tschitscherins, M. I. Karinskijs, L. M. Lopatins, A. I. Wwedenskijs, W. W. Rosanows, W. W. Lessewitschs, S. N. Trubetzkoijs, G. I. Tschelpanows, S. A. Alexejew-Askoldows, N. O. Losskijs, I. I. Lapschins und des im Jahre 1910 aufgetretenen „Logos“-Kreises, worin der russische Spiritualismus ebenso wie der russische Hegelianismus, der russische Kritizismus und der russische Intuitivismus eben in erkenntnistheoretischer Hinsicht und in allgemein theoretischem Sinne einen vollkommen systematischen und reifen Ausdruck gefunden haben. Das will gar nicht besagen, daß die Erkenntnistheorie und die erkenntnistheoretischen Hauptprobleme in der russischen philosophischen Literatur eine genügende, ihrer systematischen Bedeutsamkeit nach ihnen gebührende Beachtung und Bearbeitung gefunden haben; und man kann nicht umhin zuzugestehen, daß die Ungenauigkeit und Unbestimmtheit der Begriffe und die Neigung, ihre Ansichten in einer übertriebenen Form vorzutragen, bei der Mehrzahl der russischen Denker teilweise wirklich von der geringen erkenntnistheoretischen Vorbereitung bezeugen, und daß es für das russische Denken erforderlich ist, sich noch weiter erkenntnistheoretisch zu erziehen und kritisch zu härten. Aber dabei soll auch nicht außer acht gelassen werden, daß die erkenntnistheoretischen Probleme sogar in der deutschen Philosophie bisher ungenügend bearbeitet wurden, wie das indirekt z. B. in der Entstehung und Entwicklung der phänomenologischen Richtung und Schule Husserls seine Bestätigung findet, während in der französischen Philosophie sie sogar beträchtlich weniger als in der russischen berücksichtigt sind. Außerdem, immer in Deutschland, der strengen und dauernden erkenntnistheoretischen Schule Kants zum Trotz, konnte doch F. Nietzsche sich seinen philosophisch ganz unverantwortlichen, sehr annähernden und unbestimmten Paradoxien ganz ruhig ergeben; und heute ebenfalls, trotzdem noch vor kurzer Zeit die strenge Schule des neukantianischen Kritizismus wirksam und einflußreich war, ist die deutsche Philosophie durch eine Flut verschiedenartiger Aeußerungen des philosophischen Dilettantismus buchstäblich überschwemmt. Endlich ist hervorzuheben, daß etwa die von Karinskij gegen Kant gerichtete prinzipielle Kritik oder die erkenntnistheoretische Einführung in den Intuitivismus Losskijs für das russische Denken philosophisch viel wichtiger und bedeutsamer ist, als die belletristisch-philosophischen Erörterungen eines Ropschin über die Natur, die Zulässigkeit und die Rechtfertigung der Gewalt, des Terrors und der Revolution (ebenso wie — sich unvergleichlich bedeutenderer Beispiele bedienend — etwa die Meditationes Descartes' philosophisch viel wesentlicher und wichtiger als die philosophische Publizistik eines Voltaire, und die Kritik der reinen Vernunft philosophisch unvergleichbar viel bedeutsamer und fundamentaler, als ein „Also sprach Zarathustra“, ist). Nichtsdestoweniger ist in dem Werke Masaryks Karinskij nur einmal in der Anmerkung erwähnt, während der Darstellung der Gedanken Ropschins und der Auseinandersetzung mit ihm einige volle Seiten gewidmet sind.

Zweitens betrachtet Masaryk die zur Darstellung herangezogenen russischen Denker ebenfalls fast ausschließlich nur unter dem Gesichtswinkel ihrer sozial-

politischen und religiös-philosophischen Lehren, wobei ihre rein philosophischen Versuche oder Aeußerungen als solche sehr wenig berücksichtigt bleiben. Das könnte sich vielleicht in Betracht auf die typischen Publizisten von der Art Bielinskijs, Herzens, Pissarews, Tschernows auch bewähren, aber ein solches Verfahren ist ganz augenscheinlich unzureichend und unadäquat, insofern es sich um einen Lawrow handelt, der außer seiner publizistischen Tätigkeit wiederholend versuchte, die philosophischen Probleme auch wissenschaftlich zu untersuchen und zu bearbeiten. Besonders einseitig scheint aber ein solches Verfahren einem Denker wie Solowjow gegenüber zu sein, welcher, trotz konkret-religiöser und geschichtsphilosophischer Einstellung seines Denkens und Interesses und seiner Neigung zur religiösen Publizistik, immerhin genügend Zeit fand, um einige der wissenschaftsmäßigen Behandlung der ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Probleme gewidmeten Schriften zu verfassen. Die Lehre vom Absoluten, die er wiederholenderweise darzustellen versuchte, hat z. B. für die Entwicklung des russischen philosophischen Denkens ebenso wie für eine adäquate Charakteristik derselben sehr große und wesentliche Bedeutung, was schon vor dem Kriege bei dem philosophischen Aufstiege ganz klar geworden war, der sich damals in Rußland beobachten ließ. Uebrigens ist es bei einem aufmerksamen Studium der Solowjowschen Denkwelt nicht schwierig, aus seinen Schriften ein ganzes und eigentliches philosophisches System herauszulesen, welches sicher eines der ersten in Rußland war, und das für die russische philosophische Entwicklung sehr signifikativ und wesentlich ist, wenn es auch an sich, bei der Konfrontierung desselben mit seinen abendländischen Quellen und Mustern, keineswegs besonders originell scheinen kann. In der Darstellung Masaryks bleibt aber diese fundamentale systematische Bedeutung des Solowjowschen philosophischen Werkes für das russische Denken fast gar nicht berücksichtigt und darum geht sie für den Leser vollkommen verloren. Bei der Charakteristik der russischen religiösen Philosophie sollte auch das von den Professoren der Moskauer geistlichen Akademie ausgearbeitete religiös-philosophische System des spiritualistischen Transzendentalismus nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Wie wenig originell die Spekulationen dieser Schule bei der Anwendung der europäischen Maßstäbe darauf auch scheinen könnten, immerhin sind sie für den russischen religiösen Gedanken äußerst charakteristisch und wesentlich. Aus demselben Grunde wäre es noch mehr geboten, sich auf den religiös-philosophischen Werken Bucharews und Niesmielows länger aufzuhalten, ebenso wie sich in bezug auf solche moderne Vertreter der russischen religiös-philosophischen Strömung, wie Bulgakow und Berdiajew, nicht bloß mit einer kurzen Analyse der sozialen Seite ihrer religiösen Bestrebungen zu begnügen, da in den Schriften dieser Denker noch vor dem Kriege die wesentlich metaphysischen Tendenzen ganz deutlich zum Vorschein kamen.

Drittens liegt der ganzen Darstellung der Entwicklung des russischen Denkens Masaryks die dieselbe unwillkürlich aber wesentlich vorausbestimmende Ueberzeugung zugrunde, daß es Dostojewskij ist, der als der charakteristischste, typischste, zentralste Repräsentant und als Höhepunkt des russischen Denkens zu betrachten sei. Das kann man aber schon darum nicht zugestehen, weil Dostojewskij in keiner Weise, weder philosophisch noch allgemein geistig, als Vertreter der soeben genannten russischen erkenntnistheoretischen Philo-

1. 106
109
113

sophen verschiedener Richtung anerkannt werden kann, während eben die Lehren dieser Denker den wesentlichen Kern des russischen systematischen und selbstbewußten Denkens bilden. Nicht in den künstlerisch genial, philosophisch aber sehr unbestimmt und annähernd formulierten ethisch-religiösen Erbauungen eines Sosimas, sondern in der mühevollen, ausführlichen Ausarbeitung und Begründung des Begriffes des absoluten Schaffens bei Lopatin liegt der erste Versuch vor, dem russischen Denken ein strenges und selbstbewußtes, kritisches Fundament zu geben. Die Erbauungen aber können höchstens als geniale Ahnungen der noch auszuarbeitenden russischen Ethik oder Religionsphilosophie betrachtet werden und gelten. Außerdem kann man Dostojewskij auch wegen der zwei weiteren wichtigen Gründe nicht für einen typischen und zentralen Vertreter des russischen Denkens halten. Und zwar vertritt er einerseits auch in publizistisch- und belletristisch-philosophischer Hinsicht nur eine von den in dem russischen geistigen Leben waltenden Tendenzen; in Belinskij, Bakunin oder Michajlowskij steht ihm eine andere publizistisch-philosophische Tendenz gegenüber, die außerdem in dem geistigen Leben der Russen und Rußlands im vorigen Jahrhundert eine viel bedeutendere Rolle spielte als Dostojewskij und die von diesem vertretene Tendenz. Dazu muß noch hinzugefügt werden, daß die zehn letzten Jahre des russischen geistigen Lebens eben durchaus deutlich gezeigt haben, daß Dostojewskij gar nicht der ideelle und geistige Wegweiser des neuen Rußland und des zu neuem Leben emporsteigenden russischen Volkes ist. Die Nachfolger Dostojewskijs, und mit ihnen Dostojewskij selbst, leben heute geistig in der Emigration und Verbannung; Rußland läßt sich dagegen durch die Ideen derjenigen Denker beherrschen und führen, mit welchen Dostojewskij sich in einem ständigen und erbitterten Kampfe befand. Wenn man nach der grandiosen Katastrophe irgendeinen Denker unter den russischen publizistischen und religiösen Denkern für den alleinigen geistigen Repräsentanten Rußlands halten kann, so wird es sicher Tolstoj sein, — was übrigens auch vor der Katastrophe ganz klar war, — denn eben er ist durch die ganz deutlichen Fäden mit den großen russischen Publizisten und den Klassikern der russischen Literatur ebenso wie auch mit Peter dem Großen verbunden, dessen Aufgabe ihre endgültige Ausführung und dessen Werk seine endgültige Verwirklichung eben in der gegenwärtigen Epoche der russischen Geschichte findet. Dostojewskij vertritt dagegen nicht den Hauptstrom des russischen Denkens und geistigen Lebens, sondern drückt nur einen der Nebenflüsse desselben aus.

Viertens, trotz aller Skrupulosität in dem Studium des russischen Denkens und aller Ausführlichkeit in der Darstellung der verschiedenen Strömungen und Vertreter desselben, läßt der Verfasser nichtsdestoweniger nachfühlen, daß der von ihm behandelte Gegenstand ihn nicht bloß intellektuell interessiert, sondern ihn auch lebensmäßig ergreift, d. h. daß das „russische Problem“ in hohem Maße auch sein eigenes Problem ist. „Rußland und Europa“ ist in der Tat nicht nur eine hervorragende und imponente geistesgeschichtliche Untersuchung, sondern auch eine philosophisch-publizistische Reaktion des Verfassers auf den von ihm dargestellten und behandelten Inhalt. Das ist der Grund, warum dem Verfasser die kirchlich-orthodoxe Dogmatik und das Problem der Revolution so sehr im Zentrum des russischen Philosophierens zu stehen

scheinen, während in Wirklichkeit, — wie das aus grundsätzlichen rein philosophischen Arbeiten und Schriften russischer Denker hervorleuchtet, — es die Probleme des Absoluten und der individuellen Persönlichkeit sind, welche vorzugsweise die russische wissenschaftsmäßige Philosophie interessieren und charakterisieren. Und eben dadurch erklärt sich der Umstand, daß der Verfasser das von ihm berücksichtigte Material nicht in dem Maße darstellt, als beurteilt, nicht soviel den Gedanken der von ihm behandelten russischen Philosophen, Denker und Schriftsteller streng und skrupulös in allen seinen Stadien und Stufen und mit aller ihm eigenen Folgerichtigkeit wiedergibt, als dieselben charakterisiert und wertschätzt, was unzweifelhaft seine Darstellung lebenswahrer, lebhafter, farbiger macht, aber zu gleicher Zeit ihr unvermeidlich auch eine gewisse subjektivistische Nuance verleiht.

V. Jeder, der die Gelegenheit hätte, die zwischen Th. G. Masaryk und dem russischen Denken bestehenden Beziehungen zum Gegenstande eigener Betrachtungen zu machen, würde zugestehen, daß er sich mit demselben nicht bloß dauernd (vielleicht länger als mit den Gedanken irgend eines anderen Volkes) befaßte, sondern einem tiefen und wesentlichen Einflusse desselben unterstand. Dasselbe erkennt auch Masaryk selbst an, freilich in einer negativen Form, aber in einem umso mehr bedeutsamen Zusammenhange. „Ich für meine Person gestehe ohne weiteres,“ schreibt er, „daß ich durch das Studium Rußlands und seiner Literatur nicht bloß die Philosophie Feuerbachs und Hegels richtiger einschätzen lernte: ich habe an der russischen Philosophie und Literatur die weltgeschichtliche Bedeutung von Hume und Kant erfaßt¹⁾.“ Aber „die weltgeschichtliche Bedeutung Humes und Kants erfassen“ bedeutet für Masaryk nicht weniger als von dem ursprünglichen einseitigen Positivismus seiner ersten Periode („Der Positivismus war radikal, aber er war ohne Kritik²⁾“) zum breiteren und vielseitigeren Kritizismus seines reifen, sich vollkommen ausgebildeten Denkens überzugehen. Das Studium und die Erforschung der Erzeugnisse des russischen Denkens half ihm also, sich selbst philosophisch zu finden, was eben in der Form der Anerkennung der Rechtmäßigkeit und Wahrheit der selbstbewußtesten, strengsten und sich selbst gegenüber anspruchvollsten Einstellung, die die Geschichte bisher kannte, d. h. der kritischen, geschah.

Aber außer diesem negativen Einflusse ist es nicht schwierig, in der Darstellung Masaryks auch die Spuren eines positiven, auf ihn vom russischen Gedanken ausgeübten Einflusses zu entdecken. Es handelt sich dabei vor allem um die beiden Haupttendenzen seines Denkens, oder, genauer, seines ganzen Geistes, d. h. um jene nach einer vollkommenen Selbstbehauptung der Wissenschaftlichkeit und um jene nach der Neubegründung und Neurechtfertigung der Religiosität. Wenn auch diese beiden Bestrebungen schon vor seiner ersten Begegnung mit dem russischen Gedanken in seiner Seele unzweifelhaft da waren, so ist es ebenso zweifellos, daß dieser letztere eine äußerst reiche Nahrung für ihre weitere Entwicklung und Vertiefung und ihre gleichmäßige parallele Pflege bereitete. Einerseits standen Tolstoj und Dostojewskij immer in der Seele Masaryks auf der Wache, auf daß er nicht die Religiosität zu gunsten einer grenzenlosen allumfassenden Wissenschaftlichkeit opferte, das Gefühl und den Willen sich nicht im Intellekte und die Aktivität sich

1) Op. cit. II, S. 511. — 2) Op. cit. II, S. 474.

106, 109, 111

nicht in der ratio vollständig auflösen ließ; anderseits hielten die russischen sozialen Philosophen-Publizisten (von Bielinskij und Herzen an bis zu den ideellen Vertretern des russischen Marxismus und des russischen Volkssozialismus) in ihm ununterbrochen den Gedanken lebendig von dem Gegensatz der Wissenschaft und des Mythos, von der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes vom Mythos zur Wissenschaft und nicht umgekehrt, und von der allseitig und durchgängig wissenschaftlichen Erklärung der Wirklichkeit und des Lebens als einem allgemeingültigen Ideale.

Es ist auch schwierig, den intimen, engen Zusammenhang nicht zu bemerken, in welchem Masaryk zu dem russischen volkssozialistischen Positivismus steht, insofern er ebenfalls gemäßigten, kritisch fundierten Subjektivismus dem äußersten Subjektivismus (Solipsismus) ebenso wie dem äußersten Objektivismus (dogmatischen Naturalismus verschiedener Schattierungen) vorzieht und gegenüberstellt; und dem widersprechen die von ihm gegen Lawrow und Michajlowskij (und dann auch gegen Tschernow) gerichteten Vorwürfe wegen ungenügender erkenntnistheoretischer Vorbereitung ihrer Positionen und wegen ihres ungenügend prinzipiellen und folgerichtigen Kritizismus gar nicht, denn diese Vorwürfe stammen nicht von einem prinzipiellen Feinde, sondern von einem nur mit der tatsächlichen Ausführung und Bearbeitung unzufriedenen Ideengenossen. — In einem noch größeren Maße geht Masaryk mit derselben russischen Gedankenrichtung in seiner Lehre von der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung in der Geschichte und im Leben zusammen, wobei er, wie Lawrow, Michajlowskij und ihre modernen Nachfolger, sich zu einem gemäßigten, aber nichtsdestoweniger prinzipiellen aktivistischen Individualismus bekennt und die eng materialistisch-ökonomistische Deutung und Begründung der Geschichte und der sozialen Wechselbeziehungen zwischen den Menschen ganz entschieden ablehnt.

Ebenfalls erweckte das russische Denken und seine Protagonisten im Zusammenhange mit den Ereignissen und Peripetien des russischen sozialpolitischen Lebens in Masaryk beständig ein lebhaftes Interesse für das Problem der Revolution überhaupt und für das russische Revolutionsproblem mit allen benachbarten und begleitenden Fragen im besonderen, unter denen diejenige nach dem Demokratismus für ihn im Vordergrund steht (wobei Masaryk wiederum der von Lawrow und Michajlowskij ausgehenden Richtung des russischen Denkens sehr nahe kommt). — Einen nicht geringen (in diesem Falle freilich nur negativen) Einfluß übten auf Masaryk die Lehren des russischen Nihilismus und Anarchismus in der Darstellung ihrer Verkünder und Anhänger selbst, ebenso wie auch in der Auslegung und der Kritik der Gegner und der Tadler derselben (z. B. Dostojewskijs), aus. Insbesondere ist in diesem Zusammenhange Bakunin und Tolstoj zu erwähnen, denn auf dem Beispiele des ersten mußte Masaryk die Doktrin einer äußersten und darum auch unfruchtbaren (sogar verhängnisvollen) Negation mit einer besonderen Deutlichkeit erkennen und mit einer besonderen Entschiedenheit abweisen, und in der Bestreitung und Abweisung der Lehre von dem Nichtwiderstehen dem Bösen gegenüber und des formlosen Verzichts auf alle konkreten Formen der Ordnung des zweiten mußte sich in ihm der Geist des aktiven Kampfes gegen das Uebel und der aktiven ordnungsmäßigen Verwirklichung des Guten

inmitten der lebenden Menschen stärken und härten lassen. — Auch die Stellungnahme Masaryks zum Selbstmordproblem, welches den Gegenstand der wissenschaftlichen (soziologischen) Untersuchung in einer seiner frühesten Arbeiten¹⁾ bildete, und welchem er vor kurzem wiederum in seinem reifsten sozialpolitischen Werke²⁾ sehr ernste, bedeutungs- und anregungsvolle Betrachtungen philosophisch-geschichtlichen Inhaltes widmete, läßt die Fäden ganz deutlich erkennen, welche ihn mit dem russischen Denken am engsten verbinden. Er erkennt nämlich dem Selbstmord als sozialen Massenerscheinung fast dieselbe Bedeutung zu wie Dostojewskij³⁾.

Endlich auch der ausgesprochene Ethizismus der von Lawrow und Michajlowskij vertretenen Tendenz, der anderseits in dem ebenso ausgesprochenen Ethizismus Tolstoj's und in dem weniger ausgesprochenen, aber nicht weniger unzweifelhaften Ethizismus Dostojewskijs und Solowjows seine Bestätigung findet, ließ eine tiefe, unauslöschbare Spur in dem Denken Masaryks, für welchen nicht nur die Fragen der praktischen (sittlichen) Philosophie im Vordergrund stehen und den Zentralkern des Philosophierens bilden, sondern dessen ganze Weltanschauung einen deutlich ethizistischen Charakter aufweist. — Dasselbe ist auch in bezug auf die beiden anderen Grundzüge seines Philosophierens, nämlich auf seinen Anthropismus und seinen Humanismus zu sagen. Beide machen ihn von vornherein dem gesamten russischen publizistisch-philosophischen Denken überhaupt in seinen beiden Verzweigungen (der rational-positivistischen und der intuitiv-religiösen) am tiefsten verwandt, denn dasselbe orientiert sich in beiden Fällen bestimmt auf den Menschen (d. h. tritt als Philosophie des Menschen und als menschliche Philosophie auf), ist durch den Begriff und das Ideal des Menschentums bewegt und von den humanistischen Ideen und Gefühlen gesättigt. Aber insbesondere nahe trifft Masaryk auch in dieser Hinsicht mit der Richtung des russischen Denkens zusammen, welche sich hauptsächlich durch die vier Namen Bielinskij, Herzen, Lawrow und Michajlowskij charakterisiert; und wiederum bedeuten die von ihm gegen diese russischen Denker wegen ihrer Unklarheit und geringen Ausarbeitung ihrer Ansichten gerichteten Vorwürfe keineswegs ein prinzipielles Auseinandergehen, sondern sie klingen vielmehr durchaus sympathisch.

VI. Von den wesentlichen, fundamentalen Zügen der Weltanschauung Masaryks fanden im Zusammenhange mit der Erforschung des russischen Denkens einen besonders hervorstechenden Ausdruck die folgenden fünf: 1. seine entschiedene Bekehrung zum Kritizismus, 2. sein ethizistischer Aktivismus, 3. sein anthropistischer Humanismus, 4. sein prinzipieller Demokratismus, 5. seine Aufrechterhaltung der Religiosität, — was auch am einfachsten und am besten durch die authentischen Zitate aus seinem Werke selbst bestätigt werden kann.

„Erkenntnistheoretisch besagt der Kritizismus die erkenntnistheoretische Besinnung in der gegen den bisherigen blinden Glauben aufkommenden Skepsis;

¹⁾ S. T. G. Masaryk, Selbstmord als gesellschaftliche Massenerscheinung der modernen Zivilisation (1921, Wien, C. Konegen). ²⁾ S. T. G. Masaryk, Die Weltrevolution. Erinnerungen und Betrachtungen (1925, Berlin, E. Reiss Verlag). S. 360 ff. [Tschechisch, 1925, 16 vyd. 1930, Praha, „Čin“ a „Orbis“; englisch, 1927, London, Allen & Unwin; russisch 1926—27, Praga, „Plamja“; ukrainisch, 1930, Lwiw, „Czerwona Kalina“; ungarisch, 1926, Praha, „Orbis“; französisch, 1930, Paris, Plon; polnisch, 1930, Warszawa, „Renaissance“]. ³⁾ Op. cit. II, S. 434, 345.

der Kritizismus ist die prinzipielle Opposition der Philosophie gegen die Theologie, und endlich historisch, eben weltgeschichtlich, bedeutet Kant als Gegner der Theologie und der Skepsis Humes, daß die Menschheit mit Kant in seinem Zeitalter zur Besinnung heranreift und den bisherigen Mythos, die Mythologie und damit die Theologie (die Theologie ist die Weiterbildung der Mythologie) aufzuheben beginnt¹⁾. „Erkenntnistheoretisch hat Goethe recht, wenn er gelegentlich den Ausspruch tut, daß man zum Glauben niemals wiederkehren könne, nur zur Ueberzeugung; das hat den Sinn, daß der Glaube, die Gläubigkeit das Wesen des Mythos ausmacht. Das, was die Theologen beständig als kindlichen Glauben anpreisen und verlangen, ist eben der blinde Glaube und die vertrauensselige Gläubigkeit des unkritischen Menschen: wer Humes Skepsis und Kants Kritik begriffen hat, kann und darf nicht mehr glauben, er muß wissen, er muß Ueberzeugungen suchen und haben²⁾.“ „Die Philosophie und Theologie kämpfen den großen Kampf um Gott. Und zwar wagt der Kampf um den geöffneten Gott — Offenbarung und Tradition oder Erfahrung und Wissenschaft, das ist die große Frage³⁾.“

„Sozialpolitisch bedeutet die Reformation und die neue Gedankenrichtung den Beginn der noch nicht vollendeten Entkirchlichung: zuerst wird die Philosophie und Wissenschaft entkirchlicht, es entkirchlicht sich der Staat und das Recht, und es beginnt die Entkirchlichung der Moral und allmählich auch der Religion⁴⁾.“ „Die Theologie ist die mythologisierte griechische Metaphysik oder die zur Metaphysik erhobene Mythologie des griechisch-römischen Kultursynkretismus; von allem Anfang an ist das Verhältnis der Philosophie und Theologie (Mythologie) ein gegnerisches und feindliches — die Entwicklung stellt sich als eine wachsende Stärkung der Kritik und Wissenschaftlichkeit und als eine entsprechende Schwächung des Mythos — „Desanthropomorphisation“ hat man es benannt — dar⁵⁾.“ „Die Wissenschaft ist im Gegensatze zur Theologie die Wissenschaft vom Menschen und für den Menschen — nicht Gott, der Mensch ist für die Wissenschaft das Maß aller Dinge, der Mensch ist das wahre und letzte Objekt alles Forschens. Dieser bewußte Anthropismus unterscheidet sich von dem naiven Athropozentrismus wegen der theologischen Weltanschauung. Der wissenschaftliche Anthropismus macht sich naturgemäß ethisch und sozial geltend: die neue Philosophie ist, wie das Kant grundlegend gezeigt hat, wesentlich ethisch, ist Humanismus und sucht die neue Moral zu finden, der Humanismus erstrebt die neue demokratische Politik und Administration, die demokratische Anthropokratie⁶⁾.“

„In diesen Studien gehe ich von der geschichtlichen Auffassung aus, daß die Gesellschaft bisher theokratisch organisiert war und noch ist und daß die Theokratie von der Demokratie abgelöst wird⁷⁾.“ „Wissen, kritisches Wissen ist Demokratie; der Aristokratismus entspringt der mythischen Welt- und Lebensauffassung . . . Die Kritik, der Kritizismus ist darum Bedingung nicht nur des Wissens, sondern auch der demokratischen Gleichheit und Freiheit; ohne Kritik, ohne Öffentlichkeit gibt es kein Wissen, gibt es keine Demokratie. Ganz richtig wurde die Demokratie als Ära der Diskussion bezeichnet⁸⁾.“ „Das Wesen der Demokratie ist in der großen Revolution mit der Losung: Freiheit—Gleichheit

¹⁾ Op. cit. II, S. 429—30. ²⁾ Op. cit. II, S. 437. ³⁾ Op. cit. II, S. 445. ⁴⁾ Op. cit. II, S. 451. ⁵⁾ Op. cit. II, S. 456. ⁶⁾ Op. cit. II, S. 465. ⁷⁾ Op. cit. II, S. 449. ⁸⁾ Op. cit. II, S. 466.

—Brüderschaft richtig definiert und dem Aristokratismus entgegengesetzt worden. Der Aristokratismus ist die Organisation durch Macht, das demokratische Nebeneinander soll ein brüderliches und freies Miteinander sein . . . Demokratie bedeutet wörtlich Volksherrschaft, aber der modernen Demokratie handelt es sich nicht um die Herrschaft, sondern um die Verwaltung des Volkes, durch das Volk für das Volk . . . Die demokratische Organisation der Gesellschaft will wesentlich eine mutualistische Föderation der gesellschaftlichen Organisationen und ihrer Individuen sein . . . Die Demokratie verlangt, daß alle arbeiten, sie verteilt und organisiert die Arbeit. Die Demokratie erstrebt nicht bloß die Arbeit, sondern Arbeitsamkeit; das Unliebsame jeder, zumal der nicht frei gewählten Arbeit soll durch das Pflichtgefühl überwunden werden . . . Die Demokratie setzt der Theologie und Scholastik die Wissenschaft und Philosophie prinzipiell entgegen¹⁾. „Der Demokratismus beansprucht nicht bloß Rechte, sondern er legt auch Pflichten auf, der Demokratismus ist nicht bloß das politische System des allgemeinen Wahlrechtes, sondern ist die neue Weltanschauung und Lebensführung²⁾.“ „Die Demokratie steht zur Religion selbst nicht im Gegensatze; allerdings ist die neue Religion, nicht die Kirchenreligion, nicht das Kirchenchristentum gemeint. Das Verhältnis der Demokratie zur Religion ist durch die ethische Grundlage der Demokratie gegeben. Die demokratische Gleichheit wird nicht durch die Offenbarung, sondern durch die Ethik fundiert . . . Der kritisch Denkende kann nur die sogenannte innere Autorität anerkennen. Das ist der Sinn der Tatsache, daß die moderne Philosophie seit Hume und Kant vorwiegend ethisch ist . . . daß der Demokratismus das Autoritätsprinzip nur ethisch faßt³⁾.“ „Die neue Ethik ist die Ethik der demokratischen Gleichheit; die demokratische Gleichheit verlangt das kritische Denken⁴⁾.“

„Der moderne Revolutionismus entwickelt sich seit der Reformation und Renaissance; die religiöse und kirchliche Reformation war revolutionär und hat naturgemäß zur sozialpolitischen Umgestaltung Europas geführt . . . Hume und Kant haben den gläubigen Menschen für immer revolutioniert . . . Die atheistische und materialistische Negation ist die ephemere, eben bloß negative Form dieser Revolution⁵⁾.“ „Die russische Orthodoxie wird vom (deutschen) Protestantismus zersetzt . . . der russische orthodoxe Passivismus und Objektivismus wird durch den europäischen, protestantischen Aktivismus und Subjektivismus revolutioniert⁶⁾.“ „Der Geschichtsphilosoph, der Kants Kritik und Goethes Faust durchdacht und durchlebt hat, wird den Unterschied eines unnötigen Volksaufmarsches von der nötigen Revolution zu bestimmen wissen⁷⁾.“

„Ich glaube also mit Bělinskij an die Freiheit des Menschen in seiner geschichtlichen Entwicklung; der Mensch, nicht die Chronologie, nicht Raum und Zeit machen das Wesen des Menschen aus. Immer wieder gelangen wir zum Problem: Subjektivismus versus Objektivismus, und ich entscheide mich für einen milden Subjektivismus⁸⁾.“

„Bei meinem geschichtsphilosophischen Erklärungsversuche gehe ich von der Anschauung aus, daß die Religion die zentrale und zentralisierende geistige Macht im Leben des einzelnen und der Gesellschaft ist: die ethischen Ideale der

¹⁾ Op. cit. II, S. 461—464. ²⁾ Op. cit. II, S. 488. ³⁾ Op. cit. II, S. 468—470. ⁴⁾ Op. cit. II, S. 492. ⁵⁾ Op. cit. II, S. 482—483. ⁶⁾ Op. cit. II, S. 501—502. ⁷⁾ Op. cit. II, S. 488. ⁸⁾ Op. cit. II, S. 504.

Menschen werden religiös geformt, die Religion bildet die Geistesrichtung, die Lebensstimmung des Menschen¹⁾. „Das eigentliche einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschheitsgeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens... Es ist der eigenartige Kampf des kritischen Verstandes mit dem Mythos, der den Inhalt der Geschichte bildet, der Kampf des kritischen, wissenschaftlichen Denkens und der Mythologie. Dieser Kampf ist im XVIII. Jahrhundert in Hume und Kant zu einem kritischen Wendepunkt gelangt, aber er dauert fort und die große Aufgabe der Gegenwart ist eben, die dem kritischen Verstande entsprechende Religion und religiöse Organisation der Gesellschaft zu schaffen. Zu schaffen: Nicht um eine Versöhnung der Wissenschaft und der Kirchenreligion handelt es sich, sondern um das Schaffen eines neuen religiösen und geistigen Lebensinhaltes“²⁾.

„Die Philosophie als Gegensatz zur Theologie ist Organ der Wissenschaft, ist wissenschaftlich; sie hat nicht mehr Gott zum einzigen Objekt, sie will das All in allen seinen Teilen erkennen — die Wissenschaft ist Spezialwissen, und die Philosophie ist Organ der Spezialwissenschaften. Die Wissenschaft und die Philosophie geht vom Menschen aus und hat den Menschen zu seinem eigenen Objekt — Anthropismus, nicht Theismus... Der wissenschaftliche Mensch glaubt nicht mehr an die Offenbarung, er glaubt überhaupt nicht; er zweifelt, er kritisiert, er strebt nach Ueberzeugungen, begründete und motivierte Ueberzeugungen setzt er dem Glauben, dem blinden Glauben und Vertrauen entgegen. Nicht die Autorität und die Tradition entscheidet über die Wahrheit, sondern das kritische Denken. Darum noch einmal: Kants Kritizismus hat darum seine weltgeschichtliche Bedeutung, der Kritizismus ist das volle Bewußtsein des modernen Menschen gegenüber der Welt und Gesellschaft. Der wissenschaftliche, der kritisch Denkende anerkennt keine Mittler zwischen Gott und dem Menschen; er vertraut nicht mehr den Priestern und ihrer Kirche, sondern der Wissenschaft und Philosophie; er setzt der Theokratie die Anthro- und Demokratie gegenüber... Heute lautet das religiöse Problem: Kann es eine nicht-geoffenbarte Religion geben? Kann der wissenschaftlich, der kritisch Denkende, kann der Philosoph eine Religion haben und welche“³⁾.

VII. Alle diese Lehren und Ideen Masaryks kommen in seinem hier berücksichtigten Werke, ebenso wie überhaupt in seinen Schriften, nur in einer allgemeinen Form zum Ausdruck: sie sind bei ihm am meisten nur gestreift und angekündigt, nicht ausgearbeitet und begründet. Das sind nur die Samenkörner, meistens sehr fruchtbare und verheißungsvolle Samenkörner, die aber nur in die Erde geworfen und noch keineswegs hervorgekeimt sind. Das läßt im Zusammenhange damit natürlicherweise eine Reihe von Bedenken entstehen und stellt zuweilen den Leser vor solche Schwierigkeiten, die sogar unüberwindbar zu sein scheinen. Es hat damit eine solche Bewandnis insbesondere im Falle des Anthropismus und der von Masaryk geforderten Erneuerung und Aufrechterhaltung der Religiosität. In der Tat ist der Anthropismus, wenn man ihn prinzipiell und wesentlich betrachtet, nichts anderes als eine feinere Form derselben Gedankenrichtung, die auf einer rauheren und primitiveren Stufe in dem Anthropomorphismus ihren Ausdruck findet. Eben darum läßt sich der Anthropismus mit einem prinzipiellen Kritizismus und mit einer folgerichtigen Wissenschaft

1) Op. cit. II, S. 504. 2) Op. cit. II, S. 505. 3) Op. cit. I, S. 178—179.

lichkeit schwierig vereinigen. Die allmähliche Ausbreitung und Selbstbehauptung der Wissenschaftlichkeit drückt sich ganz deutlich in einer entschiedenen Deanthropomorphisation der Erkenntnis und der Wirklichkeit aus, während der Anthropismus im besten Falle nichts anderes sein kann, als eine Wiederherstellung des Kantianismus in seiner subjektivistischen Redaktion (also mit allen seinen von dem Neukantianismus bloßgelegten Unklarheiten und Widersprüchen), wenn er nicht gerade in einen dogmatischen Psychologismus ausmündet.

Noch bedenklicher und unannehbarer scheint die von Th. G. Masaryk angekündigte Aufrechterhaltung und Erneuerung der Religiosität bei der von ihm zu gleicher Zeit sehr entschieden geforderten und durchgeführten Ablehnung des Mythos zu sein. Die Religion ist in der Tat prinzipiell, grundsätzlich die Verbindung, das Verhältnis des Menschen mit Gott. Gott ist in jedem religiösen Akte als ein denselben übersteigendes, selbstwirksames, schöpferisches Objekt unvermeidlich und beständig vorausgesetzt. Der Begriff Gottes als eines dem Menschen und der Welt gegenüber jenseitigen Wesens und Kraft tritt nicht nur in die Praxis, sondern auch in den Sinn selbst jeder beliebigen Religion unveräußerlich hinein. Aber Gott als ein gegenüber dem Menschen und der Welt jenseitiges Wesen, Kraft und Objekt ist evidenterweise etwas Mythisches. Von dem Standpunkte des Verfassers und der Vernunft aus ist das etwas Unbegreifliches, ein Wunder und ein Geheimnis zu gleicher Zeit, d. h. etwas dem Wissen, der Wissenschaftlichkeit, der kritischen Weltansicht entschieden Gegenüberstehendes und Widersprechendes. In der Sprache des kantischen Kritizismus bedeutet und konstituiert der Begriff Gottes, wie sich zu ihm jede beliebige Religion bekennt, einen der zentralsten Paralogismen der Vernunft; darum, scheint es, sollte die Befreiung von demselben eben auf dem Wege einer schonungslosen Bloßlegung und Beseitigung des solchen Paralogismus erzeugenden Begriffs Gottes unternommen werden. Aber der nicht umsonst von Fichte als Dreiviertelkopf charakterisierte Kant bemüht sich um seiner Vorliebe zur Mäßigkeit auch philosophisch genüge zu leisten, einem solchen radikalen Schritte auszuweichen, und betritt vielmehr den Weg einer regulativen Deutung der Idee Gottes. Das ist aber evidenterweise ein Kompromiß, der einerseits Gott in ein religiös unerträgliches „Als ob“ verwandelt und andererseits in einer unklaren, vualierten, geschwächten Form das für die Wissenschaft und die Kritik unerträgliche Rudiment des Mythos auf dem Gebiete des kritischen und wissenschaftlichen Verstandes bewahrt. Masaryk versucht ebenfalls mit Hilfe einer kompromißartigen Postulierung einer neuen, adogmatischen, amythologischen, mythenlosen Religiosität dieser Schwierigkeit Herr zu werden. Aber er hat bisher weder genau bestimmt noch ausführlich dargestellt, was für eine Religiosität er eigentlich dabei im Auge hat, welchen konkreten Inhalt sie bezeugt, und welche Form sie annimmt. Und solange das unausgeführt bleibt, ist es gestattet, wegen der soeben angeführten Gründe die Gültigkeit einer solchen Lösung in Zweifel zu stellen. Denn entweder wird eine solche Religiosität wesentlich unreligiös, oder, der geforderten Wissenschaftlichkeit und Kritik zum Trotz, wird durch sie der Mythos in irgendeiner Form von neuem postuliert und sanktioniert.

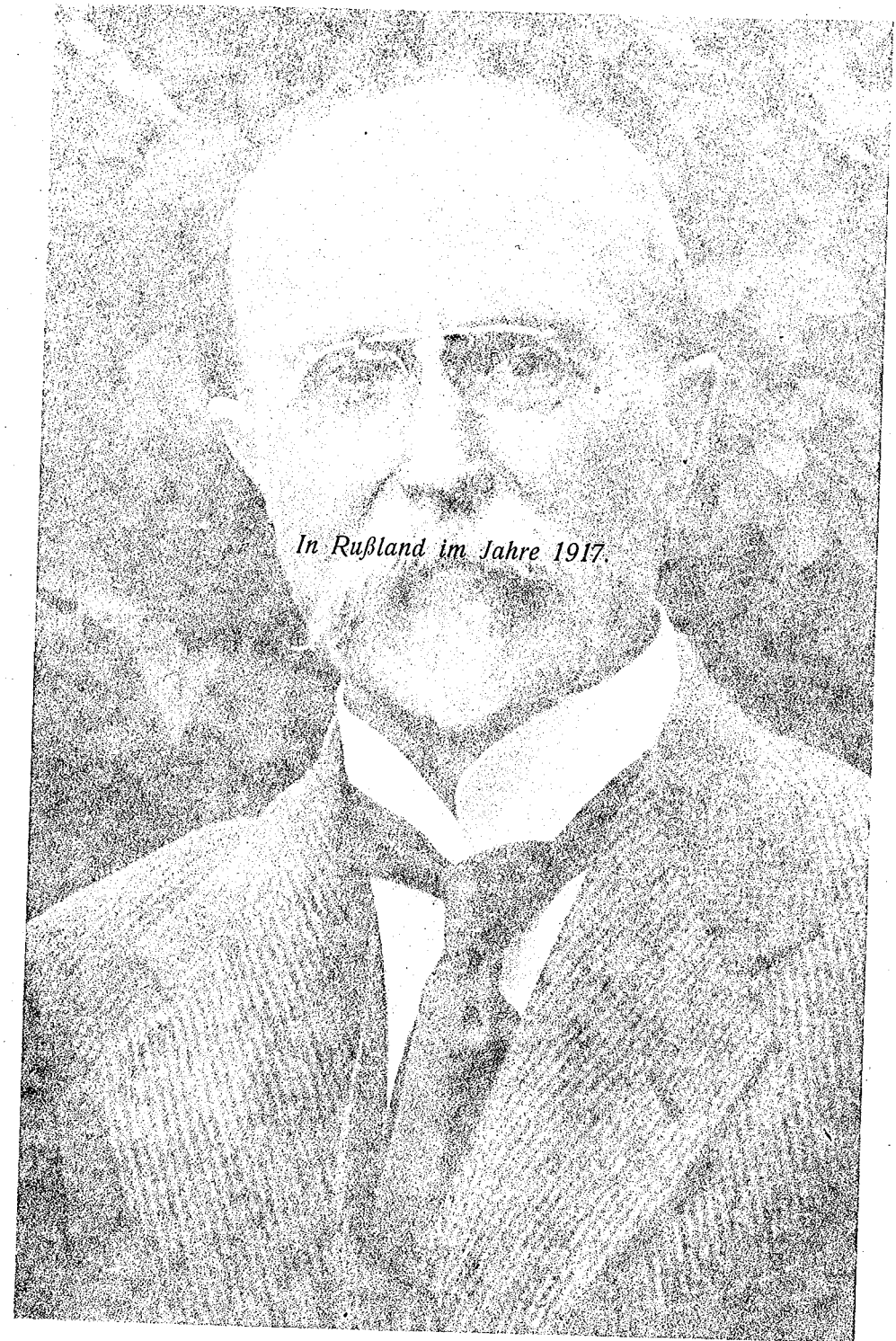
VIII. Wie aus der hier gegebenen Darstellung hervorgeht, hat Masaryk — der Gelehrte und Philosoph — das russische Denken einer tiefgreifenden und allseitigen Analyse und Kritik unterworfen. Wenn es auch außer jedem Zweifel

steht, daß seine eigene Weltanschauung sich in einem intimen Zusammenhange mit dem Studium der russischen Ideen und nicht in geringem Maße auch unter dem Einflusse derselben entwickelte, so erweist sich doch die wesentliche gedankliche und seelische Einstellung Masaryks als von der von ihm behandelten russischen gedanklichen und seelischen Einstellung beträchtlich verschieden. Und das ergibt sich nicht so sehr aus seiner Kritik dieser letzteren, — welche sich im Kreise der den russischen Denkstimmungen sogar zu verwandten Termini, Begriffen und Problemen bewegt, um trotz einer sehr entschiedenen und wesentlichen Kritik und Ablehnung derselben sich gegen diese wirklich klar und unwiderruflich abgrenzen zu können, — als aus dem von ihm im Laufe der letzten fünfzehn Jahre verwirklichten praktischen Lebenswerke. In der Tat hat dieses Werk mit dem russischen Lebenswerke, an welchem die besten und repräsentativsten Vertreter des russischen Intellektes und Geistes arbeiteten und fortwährend arbeiten, nicht so viel Ähnlichkeit. Im Lebenswerke Masaryks treten zum ersten Male ganz klar, konkret und systematisch jene ideellen Vorhaben hervor, von deren Standpunkte aus er eben den russischen Gedanken und die russischen Denker kritisierte, und für deren Ausarbeitung, Befestigung und Verwirklichung er andererseits so breit und allseitig das russische Denken und den russischen Geist benutzte. Das praktische Lebenswerk Masaryks besteht in der allmählichen Verwirklichung eines allseitigen, in alle Gebiete und Winkel des Lebens hineingelangenden, ernsten, schöpferischen, aber zu gleicher Zeit auch mäßigen, praktischen, arbeitsamen Demokratismus, der sich auf das Leben des einzelnen Menschen ebenso wie auf dasselbe jedes Volkes und überhaupt aller Völker erstreckt und durch die Prinzipien der wirklichen substantiellen Freiheit und Liebe beleuchtet und begeistert ist, weswegen er eben auch Humanismus heißt.

Masaryk, der Präsident, hat Masaryk, den Denker, im Leben konkret verwirklicht und verkörpert. Das ist ein Schauspiel von sehr hohem Werte und ganz außerordentlicher Bedeutung, welches nicht nur für seine Leute und sein Volk, sondern auch für alle Völker und alle Menschen höchst lehrreich und bedeutungsvoll ist. Umso wichtiger und nötiger ist es, daß dieses Werk des Präsidenten auch eine der Abgeschlossenheit nach ebenbürtige ideelle Formung erhalte und einen systematischen ideellen Ausdruck finde. Es ist überaus wichtig und nötig, daß Masaryk, der Denker, die sein praktisches Werk rechtfertigende philosophische Konzeption vollständig ausarbeite, entwickle und begründe. Das ist wichtig und nötig für jeden selbstbewußten Menschen unserer Zeit — mitnichten weniger wichtig und nötig, als es das praktische Lebenswerk Masaryks selbst war und ist. Alles Wesentliche und Bedeutsame entspringt im menschlichen Leben aus der Idee; jedes Werk ist das Ergebnis einer schöpferischen Idee. Aber auch umgekehrt erhält ein Werk nur in der Idee seinen endgültigen Sinn und seine endgültige Rechtfertigung: erst in der Idee wird es zu einem wirklich mächtigen und allmenschlichen Faktum und Faktor.

Der Wunsch, daß Masaryk, der Denker und der Präsident, sein Lebenswerk mit einer allseitigen philosophischen Systematisierung desselben abschließe, ist sicher der beste und passendste Wunsch, der bei der Gelegenheit seines achtzigsten Geburtstages uns zu äußern vergönnt ist.

der wohl vergebliche



In Rußland im Jahre 1917.