

Die ethische und religiöse Lehre Th. G. Masaryks.

Von Nikolaj Losskij (Prag).

Als die Tschechoslowakei politisch unabhängig geworden war, erwählte sie am 14. November 1918 zu ihrem ersten Präsidenten den Philosophen und Politiker Th. G. Masaryk. Wie ist diese Wahl zu erklären? — Es genügt nicht, sich dabei nur auf die Verdienste Masaryks als Politiker-Patrioten zu berufen, der um die Unabhängigkeit seines Volkes während des Krieges geschickt kämpfte und auch lange vordem seine politische Kunst durch seine Teilnahme an dem parlamentarischen Leben Oesterreichs bewährt hat. Erinnern wir uns auch daran, daß die Persönlichkeit Masaryks durch den ganzen Charakter seines Lebens die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, das Interesse erweckt und Sympathie in jedem zu einem unparteiischen Urteile fähigen Menschen erregt, gleichgültig, zu welcher Partei oder Nationalität er auch gehören mag, denn sie ist von dem kühnen Kampfe nicht nur um die Wahrheit und Gerechtigkeit auf dem Gebiete der nationalen und politischen Interessen seines Volkes, sondern auch um die allgemeinemenschliche Wahrheit im individuellen und sozialen Leben überhaupt erfüllt. Als Beispiel kann hier die Entlarvung der von österreichischen Staatsmännern durchgeführten Fälschung von Dokumenten zwecks Verurteilung der jugoslawischen Politiker wegen Staatsverrats angeführt werden. Nicht weniger bemerkenswert war auch das Hervortreten Masaryks zu Gunsten eines des Ritualmordes beschuldigten Juden, ebenso auch der Kampf gegen den Antisemitismus überhaupt. Und nicht weniger charakteristisch war die Teilnahme Masaryks an der Feststellung der Unechtheit der Grünberger und Königinhofer Handschrift. Einen solchen Kampf gegen die Unehrllichkeit der Staatsmänner, gegen die tief eingewurzelten sozialen Vorurteile oder gegen die die Wahrheit entstellende nationale Parteilichkeit und Vorliebe des eigenen Volkes kann aber nur ein Mensch führen, für welchen das allgemeinemenschliche sittliche Ideal, die allgemeinemenschlichen sittlichen Prinzipien praktisch im Vordergrund stehen. Eben einem solchen Menschen, einem feurigen Patrioten, der jedoch vom nationalen Egoismus frei ist und die allgemeinemenschlichen sittlichen Prinzipien über die parteilichen, nationalen und staatlichen Interessen stellt, übergab die Tschechoslowakei in dem höchst bedeutsamen Moment ihrer Geburt zum staatlichen Dasein die Macht des Präsidenten. Um diese Wahl gehörig einschätzen zu können, erinnern wir uns daran, daß es möglich ist, ein feuriger Patriot und selbstverleugnender Staatsmann zu sein und zu gleicher Zeit doch die sittlichen Prinzipien mit Füßen zu treten. Als Beispiel einer solchen Stellungnahme kann Bismarck genommen werden. Th. G. Masaryk verkörpert in sich ein dem nationalen Egoismus eines solchen Politikers diametral entgegengesetztes Verhalten.

Die Aufgabe meines Aufsatzes ist es jedoch nicht, von Masaryk als Politiker, sondern von ihm als Philosophen zu sprechen; und die soeben gemachten einleitenden Bemerkungen waren nötig, um eine eigenartige Seite seines Schaffens beleuchten zu können. Aus dem ganzen Verlauf und Charakter seines Lebens ergibt sich nämlich, daß es die Ethik ist, welche in dem Mittelpunkt seiner Philosophie steht. Und es sind eben die wichtigsten ethisch-religiösen Lehren Masaryks, welche den Gegenstand meiner Betrachtungen bilden werden.

Seine ethisch-soziale Lehre bezeichnet Masaryk gerne als Humanismus, denn er sieht in der Organisation und Einrichtung des irdischen individuellen und sozialen Menschenlebens das Ziel des Handelns. Seine Ideale setzt er nicht selten der asketischen Moral des Katholizismus und derjenigen des Christentums überhaupt entgegen, das nur das jenseitige Dasein im Auge hat und sich zu den Bemühungen des Menschen, sich auf der Erde Wohlfahrt zu verschaffen, mit Verachtung verhält. Wer nur diesen Zug der Masarykschen Ethik kennt und noch das Wort „Humanismus“, wird sich leicht einbilden können, daß seine Lehre nichts anderes sei, als ein aus der Renaissance stammender Humanismus, welcher, nachdem er im Prozesse seiner Entwicklung zur vollständigen Verneinung der Existenz einer jeden jenseitigen Welt überhaupt gekommen war, das Dasein Gottes geleugnet und nur das irdische begrenzte Sein anerkannt hatte, logisch folgerichtig auch begann, die Möglichkeit der absoluten Werte zu bestreiten und den axiologischen und ethischen Relativismus, d. h. die Lehre, daß alle Werte und die denselben entsprechenden Normen des Handelns relativ sind, zu predigen.

Die negativen Charakterzüge eines solchen Humanismus sind in der russischen Literatur von Dostojewskij, Wl. Ssolowjow, S. Bulgakow und Berdiajew deutlich dargestellt und beleuchtet worden. Auch Masaryk stellt sich diesem atheistischen Humanismus und dem mit demselben zusammenhängenden ethischen Relativismus ganz entschieden entgegen.

In einem seiner grundsätzlichen und wertvollen Werke „Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus“ (1899), ebenso wie in der Schrift „Die Ideale der Humanität“ (1902) entwickelt Masaryk unter Berufung auf Dostojewskij den Gedanken, daß die Verleugnung Gottes mit der Selbstvergöttlichung des Menschen endet. Wenn aber der Mensch sich selbst an Stelle Gottes setzt, wenn er durch keine absolute Normen mehr abgehalten wird und alle Werte nur für relativ anerkennt, so kommt er zur Maxime: „Alles ist erlaubt“. Da er aber die schöpferische Kraft Gottes nicht hat, so verfällt er dabei der Versuchung, seine Freiheit-Willkür nicht zu Gunsten des Lebenschaffens, sondern zu zügelloser Zerstörung, revolutionärer Vergewaltigung und Terror zu verwenden, ohne sich sogar vor der Vernichtung des Lebens anderer Menschen aufzuhalten¹⁾.

Das wahrhaft sittliche Verhalten ist nach Masaryk nur in dem Falle möglich, wenn die Organisation und Einrichtung des irdischen Lebens sich nicht durch die Begierde nach dem Vergnügen, durch den Durst nach dem Glücke, sondern durch die Liebe zur objektiven und allgemeingültigen Vollkommenheit leiten läßt. In dem Ideale einer solchen Vollkommenheit ist das absolute Maß des

¹⁾ S. Die Ideale der Humanität (Wien 1902), S. 22.

Guten und des Bösen, d. h. nicht ein nach Klassen, Ständen oder geschichtlich veränderliches Maß, sondern das allgemeinmenschliche und ewige enthalten. Diese Einheit des Ideals wird aber nur in dem Falle verständlich, wenn wir anerkennen, daß jedes menschliche Leben und die ganze Welt ein sinnvolles Ganzes bilden. Und diese Ueberzeugung setzt ihrerseits voraus, daß die Organisation der Welt, die Gesetze selbst, welchen der Verlauf der weltlichen Prozesse untergeordnet ist, durch die göttliche Vorsehung bedingt sind. Wenn auch die Erde untergehen sollte, so würde das Streben nach idealer Vollkommenheit dabei nicht seine Bedeutung verlieren: die feste Ueberzeugung davon, daß die Welt und das Leben sinnvoll sind, führt zum Postulate der Unsterblichkeit der Seele¹⁾.

Dem Menschen kommt in der Welt eine hohe Stellung zu: er ist dazu berufen, mit Gott an der Verwirklichung des Guten zusammenzuarbeiten, d. h. zum Synergismus. Dieser kühne Gedanke hat einen vollkommen christlichen Charakter. Erinnern wir uns daran, daß Dionysius Areopagita bei der Aeußerung desselben Gedankens sich eben des Zeitwortes *συνεργεῖν* (mitarbeiten) in bezug auf den Menschen und sein Verhältnis zu den göttlichen Prinzipien bedient²⁾. In der russischen philosophischen Literatur entwickelte Wl. Solowjow die Lehre davon, daß „der Mensch an der Wirkung Gottes selbständig teilnimmt oder in einen lebendigen Verkehr mit Gott eintritt“, nicht als Sklave, sondern als geliebter und liebender Freund³⁾.

Von der Mitarbeiterschaft des Menschen mit Gott sagt Masaryk, daß „sie nicht nur sozial, sondern auch metaphysisch“ ist. In der Tat läßt sie sich verwirklichen, indem der Mensch sein Verhältnis zu anderen Menschen, zur Welt und zu Gott sub specie aeternitatis betrachtet und dementsprechend seine Handlungsweise bestimmt. Das ist aber in jedem Moment des Lebens möglich, denn die Handlungen können in der Zeit eine ewige Bedeutung haben.

Die Ethik Masaryks ist also mit seinen religiösen Lehren eng verbunden. „Ich vermag mir die letzte Entscheidung auch in sittlichen Fragen nicht ohne Religion zu denken“, sagt er. In der Tat „ersteht die Sittlichkeit aus dem Verhältnis des Menschen zum Menschen . . . Die Religion entspringt aus dem Verhältnis des Menschen zum Weltall, besonders zu Gott“⁴⁾. Wenn die Sittlichkeit das Handeln sub specie aeternitatis erfordert, das das absolute Gute und das wahre Ideal der Vollkommenheit im Auge hat, so ist es klar, daß die Grundprobleme der Ethik sich durch die Einschaltung des menschlichen Handelns in das Weltganze mit Gott an der Spitze lösen lassen, d. h. die religiöse Beleuchtung erfordern⁵⁾.

Nichtsdestoweniger ist die Religion, von welcher Masaryk spricht, kein kirchliches, auf der Offenbarung und der Autorität der kirchlichen Mächte beruhendes System. Ohne den geschichtlichen Wert einer solchen Religion zu leugnen, hält er doch für das Ideal unserer Zeit eine Religion, die sich auf die individuelle Vernunft und die persönliche Erfahrung gründet. Den Grundsatz dieser Religion bildet die Ansicht, daß ein persönlicher Gott existiert, dessen Wesen in der Liebe besteht und die Ueberzeugung, daß die durch die göttliche Vorsehung geleitete Welt sinnvoll ist. In seiner wertvollen Unter-

¹⁾ S. Theorie a praxis (1876). ²⁾ De nominibus Dei, c. XI. ³⁾ Gesamm. Werke IV, S. 302 (russ.). ⁴⁾ S. Die Ideale der Humanität (1902), S. 40f. ⁵⁾ Die Rede des Präsidenten am 7. III. 1920.

suchung über den Selbstmord sagt Masaryk unter anderem, daß „der Monotheismus Einheit und Ordnung nicht nur in die Welt, sondern auch in den Kopf bringt“¹⁾. Er gibt dem Menschen einen festeren Stützpunkt in allen Wallungen und Schwierigkeiten des Lebens. Vermittels einer Analyse der statistischen Ergebnisse zeigt Masaryk, daß die Zahl der Selbstmorde parallel mit der Verstärkung des Unglaubens und des Verfalls der Religiosität in dem Lande wächst. Der Theismus und der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit bilden die Persönlichkeit des Menschen, sie verleihen ihr die höchste Würde, ebenso wie das Aroma einer Blume besondere Schönheit verschafft. Einen areligiösen Menschen „kannst du achten und vielleicht auch bewundern, aber nicht aus ganz vollem Herzen lieben“²⁾.

Nur in dem Falle, wenn das Handeln eines Menschen sub specie aeternitatis erfolgt, kann man auch dazu gelangen, daß in ihm sich die Maxime „homo hominis homo“ und nicht lupus verwirkliche: in dem Schoße der Ewigkeit sind die Menschen miteinander durch die Liebe verbunden. Die höchste Norm des idealen Handelns ist von Christus in dem Gebote „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ gegeben, dem das religiöse Gebot „Liebe deinen Gott mit all deinem Herzen, all deiner Seele und all deinem Verstande“ vorausgeschickt werden soll³⁾.

Jedesmal, wenn Masaryk die Frage nach der Liebe berührt, versäumt er nicht, darauf hinzuweisen, von welcher Liebe dabei die Rede ist. Ein süßliches Moralisieren und jede Art von Künstlichkeit erregen seinen Widerwillen. Er macht sich z. B. über die Saintsimonisten lustig, die, um die Entwicklung der Liebe zu fördern, sich Kleider mit den Knöpfen auf dem Rücken nähten, auf daß beim Zuknöpfen ein Bruder dem anderen immer helfen könne, wodurch die Liebe sich befestige. Aber andererseits verhält sich Masaryk auch zur Romantik negativ, die Heldentaten begehrt oder nach dem Märtyrertum strebt. Er scheut sich vor der Phrase und der Phrasendrescherei, die von der Erfüllung einiger unmittelbarer Pflichten, nämlich von der Arbeit ablenken, welche zu Gunsten des Kampfes gegen das Böse, insbesondere gegen das Böse im Keime, d. h. ehe dasselbe die ungeheueren Umfänge erhalten hat, geleistet wird.

Dieser Aufruf zur Arbeit, insbesondere aber zur Erfüllung dessen, „was niemand ausführen will“, ist keineswegs eine Predigt der kleinen Taten. Leget der Arbeit das religiöse Ideal der Vollkommenheit zu Grunde, sagt Masaryk, und es wird Euch vor der Gefahr, kleinlich zu werden, behüten⁴⁾. Eine Verkörperung einer solchen tätigen Liebe, die das tägliche Leben fortwährend erleuchtet und bereit ist, nötigenfalls auch eine Heldentat zu leisten, findet er bei Dostojewskij in der Person des Alioscha Karamasow, der fortwährend tätig, ausdauernd, konstant und selbstbewußt in seiner Tätigkeit ist⁵⁾.

Der Kampf gegen das Böse zwingt uns manchmal sittlich dazu, unserem Nächsten Unannehmlichkeiten zu verursachen oder uns sogar der Gewalt zu bedienen. Während seiner Besuche bei L. N. Tolstoj in Jasnaja Poljana besprach Masaryk mit diesem mehrmals dieses Problem, und Tolstoj erzählte ihm, wie er sich einmal gezwungen sah, mit einem Syphilitiker sich eines und desselben

¹⁾ S. Der Selbstmord als Massenerscheinung der modernen Zivilisation (Wien, 1881), S. 227 Anm. 1. ²⁾ Ibid. S. 84. ³⁾ S. Die lithographierten Vorlesungen über die praktische Philosophie vom J. 1884, S. 354 ff. ⁴⁾ S. die Rede vom 7. III. 1920. ⁵⁾ S. Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus (1889), S. 494.

Glases zu bedienen, um denselben weder zu beleidigen noch zu kränken. Demgegenüber versuchte Masaryk Tolstoj zu beweisen, daß ein Syphilitiker, der sich gegenüber seinen Nächsten unachtsam verhält und sich nicht darum kümmert, sie vor seiner Krankheit zu behüten, verdiene, daß man ihn darüber belehre und ihm auch eine gewisse Unannehmlichkeit verursache; freilich nicht darum, weil man ihn nicht liebe, sondern um der Wohlfahrt der anderen Menschen willen. Noch schärfer setzte sich Masaryk mit Tolstoj in der Frage des gewaltsamen Nichtwiderstrebens gegenüber dem Bösen auseinander. Er hält den der Gewalt geleisteten Widerstand nicht für Gewalt und darum läßt er, seinem Pazifismus zum Trotz, doch den Verteidigungskrieg zu. Gleicherweise, obgleich er die schöpferische Kraft der Revolution verneint, nimmt er nichtsdestoweniger an, daß es Fälle gibt, in welchen die Revolution sittlich gerechtfertigt wird, eben in dem Maße, in welchem sie die Schranken der Selbstverteidigung eines Volkes gegen die Gewalt nicht überschreitet. Nachdem Tolstoj diese Erwägungen Masaryks gehört hatte, sagte er ihm: „Sie sind ein Mensch des Kompromisses“. — „Und Sie, Lew Nikolajewitsch, machen die Kompromisse vielleicht nicht?“ — fragte ihn dann Masaryk. — „Jawohl, ich mache sie auch...“, — antwortete Tolstoj mit einem Seufzer¹⁾. — Hier entsteht freilich die schwierige Frage danach, wo wir mit dem Kompromisse im tadelnswerten Sinne dieses Wortes zu tun haben, und wann wir auf ein Phänomen ganz anderer Art, nämlich auf die unter den irdischen Bedingungen unvermeidliche Unvollständigkeit des Guten, die zu den dramatischen Situationen führt, stoßen.

Aber die sittlichen Prinzipien sollen das Handeln eines Menschen nicht nur in dem individuellen Verkehr, sondern auch in den Angelegenheiten des sozialen Aufbaus beherrschen. Die Aufgabe unserer Zeit besteht, nach Masaryk, in der Schaffung eines demokratischen und sozialen Regiments, das eine nicht bloß politische, sondern auch ökonomisch-soziale Gleichheit und außerdem noch die gleiche Zugänglichkeit aller geistigen Güter aufstellt. „Wir wollen“, — sagt er, — „die Brüderlichkeit nicht bloß in bezug auf das Brot, sondern auch in bezug auf die Rechte, die Wissenschaft, die Sittlichkeit und die Religion haben“²⁾.

Die ökonomisch-soziale Brüderlichkeit erfordert die Durchführung tiefer Veränderungen in der ganzen Organisation des sozialen Lebens. Die dazu führende soziale Umwälzung hat nach Masaryk schon begonnen; wir leben schon in ihrem Prozesse, aber damit dieser uns zum hohen Ziele glücklich führen könnte, soll er ohne Vergewaltigung, d. h. evolutionistisch vor sich gehen. „Solange die arbeitende Klasse die ganze Produktion und die Organisation derselben nicht kontrollieren kann, sind auch radikale ökonomische Veränderungen unmöglich“³⁾.

Der Weg der Evolution führt langsam zum Ziele; aber sich auf seinen religiösen Glauben an den Fortschritt und die Vorsehung stützend, hat Masaryk vor dieser Langsamkeit keine Angst. Die Hastigkeit der revolutionären Naturen, welche der Menschheit mit Hilfe der Gewalt wohl tun wollen, findet bei ihm immer eine strenge Verurteilung. Vor dreißig Jahren wurden von ihm die weisen Worte ausgesprochen, deren Bedeutsamkeit für uns Russen insbeson-

¹⁾ S. „In memoriam“ — ein Artikel über Tolstoj vom J. 1910. ²⁾ S. „O klerikalismu a socialismu („Vom Klerikalismus und Sozialismus“) 1907. ³⁾ S. Poselství presidenta T. G. Masaryka („Sendschreiben“), 1920.

dere nach dem von uns erlebten Zusammenbruche klar geworden ist: „Fort-schreiten, heißt das Uebel überwinden. Es ist gar nicht besonders schwierig, das Uebel durch das Gute zu überwinden; viel schwieriger ist es, das Gute durch ein noch größeres Gutes zu überwinden.“ In diesem Kampfe um das höchste Gut „rege dich nicht auf“, erinnere dich daran, daß du ewig bist, „wäge alles richtig ab“ . . . „was du heute nicht tust, tut ein anderer, und wenn du es überhaupt nicht tust und wenn es niemand tut, so sage dir, daß sich auch Gott darum kümmert, was er geschaffen hat.“ „Die Hoffnung auf ein ewiges Leben ist also die Wurzel unseres Glaubens ans Leben¹⁾.“

Um im Kampfe um das Gute unerschütterlich wie ein Felsen zu stehen und jeder extremen Stellungnahme, der Mutlosigkeit ebenso, wie der hysterischen Hastigkeit zu entgehen, ist es nötig, die Stärke, den Mut und die Bestimmtheit in sich ausbilden zu lassen. Die Verkörperung dieses Ideals findet Masaryk in Chelčický. Die Erziehung eines solchen Charakters ist nur auf dem Grunde des Glaubens an die alles besiegende Macht des Guten möglich: dieser Glaube setzt aber seinerseits die Ueberzeugung davon voraus, daß Gott, die Vorsehung und die persönliche Unsterblichkeit existieren. Eben diese Ueberzeugung liegt dem ganzen religiös-ethischen System Masaryks zu Grunde.

Geben wir uns jetzt Rechenschaft davon, im Zusammenhange mit welcher philosophischen Strömung und auf Grund welcher Forschungsmethoden dieses System entstand. Dabei wird uns auch der merkwürdige Zug des ganzen Masarykschen Philosophierens klar werden, wodurch wir direkt vor ein wichtiges psychologisches und methodologisches Problem gestellt werden.

V. Škrach zeigt in seiner ausführlichen Untersuchung über Masaryk und das französische Denken²⁾, daß Masaryk von dem Positivismus Comtes ausgeht, aber dann die Grenzen desselben weit überschreitet. Der Mangel an Ausarbeitung der Erkenntnistheorie bei Comte, die Zurückführung der Psychologie auf die Biologie, die Nichtbeachtung des Subjektes als eines individuell-persönlichen Seins, das Verschwinden desselben im sozialen Ganzen, alle diese Seiten des Positivismus Comtes befriedigen Masaryk nicht. In seinem „Versuche einer concreten Logik“ hebt er unter den Wissensquellen nicht nur die sinnliche Erfahrung hervor, sondern auch die innere Erfahrung, welche das Wissen über die Tatsachen des seelischen Lebens liefert. Das ist aber nicht alles, sondern um eine solche Wissenschaft, wie z. B. die Mathematik es ist, erklären zu können, stellt er, außerhalb der Erfahrung, noch einen anderen Faktor fest, nämlich die synthetische schöpferische Geistestätigkeit. Dieses apriorische Moment der Wissenschaft ist in derselben nur insofern zulässig, als es eine Bedeutung für die Erfahrung besitzt, sagt Masaryk, darin mit Kant zusammentreffend. Eine solche Lehre von den Wissensquellen überschreitet die Schranken des französischen, ebenso wie des englischen Positivismus, aber nicht so weit, daß sie für die positiven Lehren vom noumenalen Sein und für eine die absoluten Werte und Bedeutungen annehmende praktische Philosophie als Grundlage dienen könnte. Andererseits enthalten die praktische Philosophie Masaryks und seine religiösen Themen gewidmeten Schriften eine Reihe von Behauptungen

¹⁾ S. Ideale der Humanität, S. 46. ²⁾ S. oben den Artikel desselben Verfassers „Masaryk et le positivisme français“.

und Sätzen, welche gegen den ethischen Skeptizismus und Relativismus, ebenso wie gegen den Agnostizismus, entschieden gerichtet sind.

Die wesentlichsten unter diesen Behauptungen und Sätzen — die Absolutheit des Guten und die damit verbundene Unbedingtheit des Sollens, der die Welt und das menschliche Leben durchdringende Sinn, die persönliche Unsterblichkeit, das Dasein des persönlichen Gottes — sind in der Philosophie Masaryks als Thesen aufgestellt, welche er ohne weiteres formuliert, ohne dabei dieselben durch irgendeine komplizierte Kette von Spekulationen zu begründen.

Auf dem Gebiete der Philosophie stößt man nicht selten eben auf eine solche unmittelbare Behauptung der verantwortlichsten, prinzipiellsten Thesen. So z. B. stellt auch Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ den kategorischen Imperativ fest, als eine an jedes vernünftige Wesen gerichtete Forderung, deren Allgemeingültigkeit er dabei unmittelbar, a priori, behauptet. „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, — sagt Kant, — weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori . . .“¹⁾

Ist dieses Faktum der Vernunft einmal aufgefunden, so erklärt es Kant für eine Aeußerung des von den egoistischen Bedürfnissen und Vergnügungen unabhängigen „höheren Begehrungsvermögens“, das das uneigennützig Handeln erzeugt (wobei das Merkmal der Uneigennützigkeit und der Unbedingtheit des Sollens und nicht der formalistische Charakter, den Kant dem kategorischen Imperativ verleiht, für uns von Belang ist). Von diesem „Grundgesetze“ ausgehend, baut Kant weiter das System der Ethik auf und kommt zu den Postulaten der praktischen Vernunft (der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes); aber das Grundgesetz selbst und seine Allgemeingültigkeit sind für ihn keineswegs ein Postulat, sondern die ursprüngliche Gegebenheit, die sich von allen empirischen Tatsachen unterscheidet, welche den Gegenstand der Untersuchung in der Kritik der theoretischen Vernunft bilden²⁾.

Obgleich der kategorische Imperativ eine Norm und gar kein Naturgesetz ist, enthält die Gewißheit, daß es allgemeingültig ist, jedoch außerhalb einer normativen Forderung auch noch ein Wissen, nämlich ein solches Wissen, das auf eine andere Quelle der Gewißheit als alle diejenigen, welche der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Untersuchung der Tatsachen des seelischen Lebens zu Grunde liegen, hinweist. Das ist eine besondere Form der Erfahrung. Blaise Pascal, ein Philosoph, dessen geistige Natur noch tiefsinniger als diejenige Kants war, sah hier die Anwesenheit eines besonderen erkenntnistheoretischen Problems ein und hielt für diese besondere Quelle der Erfahrung das Gefühl. Aber es gelang ihm nicht, dabei eine erkenntnistheoretische Lehre vom Gefühle als einer Wissensquelle zu entwickeln. Die Bearbeitung dieses Problems würde der gegenwärtigen Philosophie zugewiesen, die sich dabei auf die ein halbes Jahrhundert währende Arbeit einer Menge von Denkern stützt, welche sich speziell der Erkenntnistheorie gewidmet hatten. Die Lösung dieser Frage wurde insbesondere von M. Scheler gefördert, welcher die Lehre vom Gefühle als einer besonderen intentionalen Bewußtseinstätigkeit entwickelte, durch welche

¹⁾ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft I. 1. § 7. Anm. ²⁾ ibid., § 7.

