

## HUMANITÄTSDIEAL ALS IDEOLOGIE

Ein Beitrag zur Deutung von Masaryks Philosophie

Von Branislav Štefánek

Masaryks persönliche Ausstrahlung, der sittliche Ernst seiner Ideen, die historische Bedeutsamkeit seines politischen Werkes ließen ihm soviel Respekt und Bewunderung zukommen, daß allein die Frage nach möglichen ideologischen Elementen in seiner Philosophie seinen Anhängern frivol vorkam und immer noch vorkommt. Seine orthodox gesinnten Schüler und Nachfolger denken auf ganz anderen Ebenen als der ideologischen über ihren Lehrer nach. Otakar Machotka — um zumindest einen von vielen zu erwähnen — schrieb z. B.: „Seit der Zeit der Hussitenkriege hatte wahrscheinlich kein einziger Tscheche so großes internationales Ansehen und eine solche Verantwortung, nicht nur in bezug auf das Schicksal seiner eigenen Nation sondern auch für das anderer Nationen. Ich könnte eine Analogie zwischen dem Wirken und dem Einfluß Masaryks und dem des tschechischen Reformators Jan Hus ziehen, ungeachtet der Tatsache, daß Hus' Reform religiös und moralisch war, während Masaryks hauptsächlich politisch und moralisch war<sup>1</sup>.“

Dennoch: nicht alle Ansichten Masaryks waren gegen ideologische Verdächtigungen gefeit. Im Bereich der Philosophie und der Religion wurde Masaryk zumeist als Moralist verstanden, der der Versuchung, gefällige oder psychologisch verführerische Ideensysteme zu konstruieren, weit fern stand. Einen bedeutend kritischeren Widerhall — insbesondere bei den professionellen Historikern — fand seine Interpretation der tschechischen Geschichte. Golls und Pekařs Einwände gegen die These, der Sinn der tschechischen Geschichte habe eine im Grunde religiöse Prägung und bestehe im Bestreben der tschechischen Nation, das von Masaryk so genannte „Humanitätsideal“ zu verwirklichen, sind nicht weit von der „theoretischen Ideologiekritik“, wie sie später von Theoder Geiger definiert wurde, entfernt. Diese Kritik betraf sachliche Irrtümer und Fehler, die Masaryk bei seiner Exkursion in die tschechische Vergangenheit unterliefen.

Einer der besten Interpreten Masaryks, Ferdinand Peroutka, geht noch weiter. Er stellt nicht nur die Frage nach der sachlichen Richtigkeit, sondern auch nach der gesellschaftlichen Funktionalität der kritisierten Theorien und nimmt eine Stellung ein, die ihn Geigers „pragmatische Kritik“ ideologischer Behauptungen übernehmen läßt: „In den meisten streng wissenschaftlichen Fragen war Golls Schule Masaryk gegenüber im Recht . . . Es wurde aber gesagt, daß Masaryks Irrtümer für die

---

<sup>1</sup> Machotka, Otakar: T. G. Masaryk as we see him today [Wie wir T. G. Masaryk heute sehen]. In: Czechoslovakia past and present. Hrsg. von Miloslav Rechcigl. Bd. 2. Den Haag-Paris 1968, S. 1540—1546, hier S. 1540.

Nation fruchtbarer waren als Pekařs Wahrheiten, und dem kann man nur lebhaft zustimmen. Masaryk in der Geschichte — das ist ein Ideologe bei der Requirierung. In der tschechischen Geschichte sucht er nur geistige Vorräte für eine neuzeitliche Armee<sup>2</sup>.“

Nun, Peroutkas Überzeugung stimmte nicht mit den Ansichten der Mehrheit überein. In der tschechischen Öffentlichkeit überwog eher die Meinung, die J. B. Kozák folgendermaßen ausdrückt: „Obzwar er von Jugend an ein politischer Geist war, sah Masaryk in der Philosophie niemals lediglich ein Arsenal oder ein Instrument der politischen Praxis, sondern eine Frage der Wahrheit und des Gewissens, das eigentliche dynamische Element seiner politischen Bemühungen<sup>3</sup>.“ Der Streit um den ideologischen Gehalt der Ideen Masaryks ist demnach nicht neu: er reicht zumindest in die Anfänge der dreißiger Jahre zurück.

Aber auch wenn man die gegensätzlichen Ansichten der Interpreten Masaryks außer Betracht läßt, bleibt die Tatsache, daß seine Philosophie nach dem Jahre 1918 die Beute der spontanen gesellschaftlichen Entwicklung wurde. Ob er selbst dazu beigetragen hat oder nicht, es dauerte nicht lange und die Ansichten des ersten Präsidenten der Republik stellten den Kern der „tschechoslowakischen Staatsidee“ dar. Zumindest Masaryks Geschichtsphilosophie — die Philosophie der tschechischen und der allgemeinen Geschichte — und die mit dieser Philosophie eng verbundene Idee der „Humanitäts-Demokratie“ wurde durch die gesellschaftliche Dynamik der befreiten tschechischen und slowakischen Bevölkerung ideologisch entfremdet<sup>4</sup>.

An dieser Stelle sollten aber der grundlegenden Frage, welche Ideensysteme einen ideologischen Charakter im eigentlichen Sinne des Wortes haben, einige Worte gewidmet werden. Bereits ein flüchtiger Entwurf der vielschichtigen und gegensätzlichen Diskussion, die den soziologischen Inhalt des Ideologie-Begriffes betrifft, würde den thematischen Bereich dieser Studie bei weitem überschreiten. Für die theoretische Analyse der Soziologie und Philosophie Masaryks in bezug auf ihre ideologischen Elemente genügt eine vergleichsweise einfache Definition des John Plamenatz: Um gewisse Ansichten als ideologisch bezeichnen zu können, „... müssen (sie) ... einer Gruppe von Menschen eignen, für die Gruppe wichtige Angelegenheiten betreffen und in bestimmter Hinsicht in Beziehung zur Gruppe funktional sein: Sie müssen dazu dienen, sie zusammenzuhalten oder für ihre Angehörigen charakteristische Tätigkeiten und ihr Verhalten zu rechtfertigen.“ Wenn ein ideologisches Überzeugungssystem auf solche Weise funktional wirkt, wird es unbe-

<sup>2</sup> Peroutka, Ferdinand: TGM představuje plukovníka Cunninghama [TGM stellt den Oberst Cunningham vor]. Zürich 1977, S. 90—92.

<sup>3</sup> Kozák, J. B.: Masaryk jako etik a náboženský myslitel [Masaryk als Ethiker und religiöser Denker]. In: Přednášky Slovanského ústavu v Praze. Bd. 1. Prag 1931, S. 27—86, hier S. 27.

<sup>4</sup> In den böhmischen Ländern und in der Slowakei war die Anziehungskraft der Ideen Masaryks sehr unterschiedlich. Die Frage, wie sich die Einstellung der slowakischen Bevölkerung zu Masaryk während der Ersten Republik geändert hat, kann hier nicht besprochen werden. Bei der Erwähnung slowakischer Gebildeter, oder auch Angehöriger anderer Schichten, die von Masaryk beeinflusst wurden, sind selbstverständlich nur seine Anhänger und nicht Gegner, die meistens slowakisch-national und nicht „tschechoslowakisch“ gesinnt waren, gemeint.

schadet dessen akzeptiert, „... ob seine Einzelüberzeugungen das Wahrheitskriterium bestehen oder nicht“<sup>5</sup>.

Jede umfassende Analyse des Prozesses der ideologischen Entfremdung und der Gruppen- oder Großgruppen-Kanonisation der Gedanken, die aus der Philosophie oder Wissenschaft stammen, muß alle mitbestimmenden Ursachen und Umstände dieses Prozesses in ihrer historischen Individualität in Betracht ziehen. Ein solches Verfahren darf sich nicht auf eine rein theoretische Ideenanalyse beschränken, wie es in dieser Studie geschieht. Weil hier aber keine ausgewogene geschichtliche Monographie, sondern nur ein soziologisch-philosophischer Beitrag zu dem gegebenen Thema gestellt werden soll, ist es angebracht, zumindest ganz allgemein in aller Kürze festzustellen: Die Hauptgründe, warum Masaryks Ansichten nach dem Ersten Weltkrieg so spontane Zustimmung in vielen Kreisen der tschechischen und der slowakischen Bevölkerung gefunden haben, muß man zuallererst in der historisch einzigartigen Situation der Ersten Republik suchen. Erst danach sind die besonderen Merkmale des inneren Aufbaus und der Logik der Weltanschauung Masaryks vom ideologischen Standpunkt her zu prüfen.

Masaryk kehrte als ein international respektierter Staatsmann mit dem Prestige eines Siegers über die Habsburger-Monarchie nach Prag zurück. Er genoß den Ruf eines Philosophen auf dem Herrscherthron, der das Königreich der Přemysliden, ja sogar das Großmährische Reich, in einer modernen Form erneuert hatte. Es ist einleuchtend, daß alles, was dieser Mann gesagt und geschrieben hat, bei den Angehörigen der neuen Staatsnation großen Eindruck hinterließ. Viele Leute wurden um so mehr von seinen Ideen beeinflußt, weil sie von einem bekannten Moralisten stammten, der vor dem Ersten Weltkrieg oft unliebsame öffentliche Kritik geübt und einen idealistisch motivierten, tapferen politischen Kampf geführt hatte.

\*

Nach dem Ersten Weltkrieg, als er am Sitz der böhmischen Könige lebte, machte Masaryk den Eindruck eines charismatischen Führers großer Massen der Bevölkerung. Die meisten seiner Bücher waren aber nicht für den Massenkonsum bestimmt. Obzwar er eine Begabung für prägnantes, psychologisch oft sehr wirkungsvolles Formulieren hatte (Peroutka schrieb: „Aus keinem anderen Munde kamen so viele Schlagworte, die in diesem Lande herumirren, wie aus seinem“<sup>6</sup>), war Masaryks Philosophie selbstverständlich für die tschechische und slowakische Intelligenz und nicht für das einfache Volk bestimmt. Bezeichnenderweise erntete Masaryk vor dem Ersten Weltkrieg nur bescheidene Erfolge bei seinen parteipolitischen Bemühungen. Es gelang ihm aber, idealistisch gesinnte Intelligenzler, die seine aktivistische Philosophie ernst nahmen und sie praktisch zu leben versuchten, um sich zu sammeln. Als seine Stirn noch nicht mit dem Lorbeerkranz eines Siegers über die Habsburger geziert wurde, ähnelte er eher einem Rabbiner, der inmitten seiner Jünger eine neue Lehre predigte, als einem Propheten mit großem Gefolge. Dies war für das weitere Schicksal von Masaryks Philosophie von fundamentaler Wichtigkeit, da

<sup>5</sup> Plamenatz, John: *Ideologie*. München 1972, S. 28.

<sup>6</sup> Peroutka 94.

in Böhmen und in der Slowakei nationale Ideologien von der Intelligenz formuliert und verbreitet wurden.

Es wäre deswegen falsch, anzunehmen, daß Masaryks Ideen erst nach dem Ersten Weltkrieg von der Bevölkerung aufgenommen und ideologisch verstanden wurden. Die Anfänge ihrer ideologischen Entfremdung kann man an das Ende des vorigen Jahrhunderts legen, als mehr oder weniger in der Folge seiner eigenen Initiative zwei Bewegungen überwiegend junger tschechischer und slowakischer Gebildeter entstanden: die „realistische“ und die „hlasistische“ Bewegung. Von dem Augenblick an, in dem seine Jünger gemeinsam auf die politische Bühne traten, begann Masaryks Philosophie eine neue gesellschaftliche Funktion auszuüben: Sie wurde zu einer mehr oder weniger verbindlichen Gruppenüberzeugung, sie definierte die Gruppen-Normen, Gruppen-Wertungen, sie bestimmte die „in-group“ und „out-group“ Einstellung junger Masarykianer.

In der Slowakei, wo Masaryks Anhänger von Anfang an eine ziemlich fest integrierte Generationsgruppe bildeten, die sich rund um die politische und kulturelle Revue „Hlas“ scharte (deswegen wird sie als „hlasistische“ Gruppe bezeichnet), war diese Entwicklung besonders aufschlußreich. Masaryks Einfluß auf diesen Personenkreis kann man aber nicht nur mit dem Hinweis auf die Tatsache erklären, daß er selbst aus dem mährisch-slowakischen Grenzgebiet stammte, und daß er deswegen ein natürliches Verständnis für die Mentalität seiner Landsleute zeigte. Weil es sich um die Intelligenzschicht einer ausgesprochen unterentwickelten Nation handelte, spielte zuallererst der einzigartige Geist seiner aktivistischen Weltanschauung eine wichtige Rolle. Die böhmischen Länder errangen zwar im 19. Jahrhundert einen zeitlichen Vorsprung in dem Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung, sogar im Vergleich mit anderen Gebieten Österreichs, dennoch sprach Masaryk — z. B. mit seinem Programm der alltäglichen, „kleinen“ Arbeit zugunsten der sittlichen, kulturellen und sozialen Emanzipation des Volkes — die traditionsreiche Schicht der humanistisch gebildeten Intelligenz an. Auch wenn es ihm nicht ganz klar zu Bewußtsein kam, im Grunde genommen schrieb er für die gebildete Schicht, die geistig und gesellschaftlich ähnlich der älteren Generation der „nationalen Erwecker“ (národní buditelja) geprägt war<sup>7</sup>. Bezeichnenderweise wurde in Böhmen und in der Slowakei dieser Typus eines „Studierten“ — im Gegensatz zu technisch, wirtschaftlich oder kommerziell gebildeten Angehörigen des Mittelstandes — auch während der Ersten Republik als ein „Intelligenzler“ im genauen Sinne des Wortes betrachtet. Ein beredtes Zeugnis dieser Tatsache kann man in Bláhas bekannter Monographie „Sociologie intelligence“ (Soziologie der Intelligenz), die erst im Jahre 1937 erschien, finden. Bláha widerspricht ausdrücklich Mannheims Definition der Intelligenz, wonach sie alle Leute mit höherer Bildung umfaßt. Er unterstreicht im Gegensatz dazu die *gesellschaftliche Funktion* der In-

<sup>7</sup> „Nationale Erwecker“ neigten in Böhmen zu bürgerlicher Gesinnung, in der Slowakei fühlten sie sich eher vom Vorbild der aristokratischen Schicht angezogen. Dennoch kann man behaupten, daß sie eine ähnliche gesellschaftliche und kulturelle Prägung hatten. Unter ihrem Einfluß hatte das Ideal der humanistischen Bildung sogar für manche national fühlenden Handwerker, Kaufleute, Facharbeiter und andere Mitglieder der Kleinbourgeoisie und der oberen Unterschicht große Anziehungskraft.



telligenz: „Das, wodurch die Intelligenz repräsentiert, sind nicht etwa in sich abgeschlossene Kenntnisse, Ansichten . . . Folglich nicht die Menge des Wissens, oder vielleicht eine passive und verwunderliche Bildung, sondern die Tendenz des Geistes und des Willens, die zur Bildung geistiger Güter für alle, zur harmonischen und ganzheitlichen Umarmung der Wirklichkeit und zu ihrer universalen Sicht führt <sup>8</sup>.“

Bláha hält die Intelligenz für eine „Repräsentantin“ des Geistes mit allen seinen Funktionen: der schöpferischen, organisatorischen und der „vereinigenden“. Er sieht ihre Aufgabe ebenso in der Pflege der Wissenschaft, der Kunst, der sittlichen Kultur, wie in der Schöpfung gesellschaftlicher Werte. Die Intelligenz soll das Gefüge der menschlichen Gesellschaft stärken, seine Atmosphäre mit solchen geistigen Qualitäten füllen, wie sie z. B. durch die Ordnung, Gerechtigkeit, das soziale Gleichgewicht, die Toleranz repräsentiert werden. Die menschliche Gesellschaft könnte ohne „geistige Bindungen, ohne das, was man als Gesundheit, Wahrheit, Liebe, Schönheit, Gerechtigkeit, Bildung, den Frieden, die geistige Ordnung bezeichnet, kurz gesagt ohne das, was die Intelligenz hervorbringt“, nicht leben <sup>9</sup>.

Es stellt sich selbstverständlich die Frage, ob man Bláhas „funktionaler“ Definition der Intelligenz wenn schon keine allgemeine, so zumindest eine breitere soziologische Gültigkeit zuerkennen darf, ob sie nicht bloß den idealen Typ eines durch die historisch bedingten Einstellungen des tschechischen und slowakischen „nationalen Erwachens“ gekennzeichneten Intelligenzlers schildert. Dabei ist festzustellen, daß von diesem Standpunkt her gesehen keine tieferen sozio-kulturellen Unterschiede zwischen der tschechischen und slowakischen Intelligenz festzustellen sind. Bláhas Definition berücksichtigt schließlich ganz klar ebenfalls die spiritualisierende Funktion, die in der Slowakei auch nach dem Jahre 1918 die Geistlichkeit der beiden wichtigsten christlichen Kirchen ausgeübt hat. Man kann sie mithin sogar auf die Gebildeten-Gruppe anwenden, die in manchen Hinsichten kritische Einwände gegen Masaryks Ansichten hervorbrachte.

Gleichgültig wie die Antwort auf die gestellte Frage ausfallen würde, gelang es Bláha, das gesellschaftliche Selbstverständnis der Generation auszudrücken, in die Masaryk einzuordnen ist, und die er in seinem Werk angesprochen hat. Diese Bevölkerungsgruppe blieb durch manche populistische Gesinnungszüge der nationalen „Erwecker“ geprägt. Sie fühlte sich für die Emanzipation der weniger gebildeten und begüterten Bevölkerungsschichten mitverantwortlich und dieses Gefühl zeichnete sich auf eine natürliche Weise in ihrem Selbstverständnis ab. Die Tatsache, daß Bláhas Buch von der tschechischen und slowakischen Intelligenz sehr positiv aufgenommen wurde, liefert den besten Beweis, daß sie noch am Vorabend des Zweiten Weltkrieges in der Ausübung von Bláhas „spiritualisierender Funktion“ ihre gesellschaftliche Berufung sah.

Soweit es den Inhalt von Masaryks Gesellschafts- und Geschichts-Philosophie (man könnte genauso „von Masaryks Soziologie“ sagen) betrifft, sind seine Bezüge zu der spiritualisierenden Funktion der Intelligenz offensichtlich. Eine zentrale Rolle spielt in ihr die Idee der „Humanität“ (humanitní myšlenka), die ihren

<sup>8</sup> Bláha, In. A.: *Sociologie inteligence* [Soziologie der Intelligenz]. Prag 1937, S. 101.

<sup>9</sup> Ebenda 111.

konkreten Ausdruck im Ideal der sittlichen und geistigen Veredelung des menschlichen Lebens und der zwischenmenschlichen Beziehungen findet. Mit den Worten Van den Belds: Masaryk drückt in seinem Begriff das Streben nach der nationalen Identität des Menschen (das nationale Programm), nach der Sicherung der sozialen Gerechtigkeit (das soziale Programm) und nach der demokratischen Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen im Staate und in der Gesellschaft (das politische Programm) aus<sup>10</sup>. Die Verfolgung dieses dreieinigen Zieles muß, nach Masaryk, durch die Nächstenliebe motiviert sein. Es muß sich um ein ethisches Streben handeln, das mit dem Sinn der tschechischen und der allgemein menschlichen Geschichte in Einklang steht. Für viele Intelligenzler, die in der spiritualisierenden gesellschaftlichen Tätigkeit ihre Berufung sahen, war Masaryks „Humanitäts-Programm“ eine ethisch, historisch und politisch begründete Beschreibung dieser Aufgabe, eine Beschreibung, die sehr leicht gruppen-ideologische Züge annehmen konnte.

Nicht nur im sachlichen Bereich der Überzeugungen Masaryks, sondern auch in ihrem theoretischen Aufbau, ihren ontologischen und noetischen Grundlagen, in der Methodologie Masaryks soziologischer Untersuchungen und literarischer Essays kann man eine ideologische Dimension finden. Diese Tatsache wurde bisher von Masaryks Interpreten nur wenig beachtet. Da sie ein wichtiges Element zur sinnvollen Erklärung seiner Philosophie ist, die insbesondere die tschechische und slowakische Intelligenz beeinflusst hat und mit ihrer Hilfe zum Kern der tschechoslowakischen Staatsidee wurde, bilden theoretische Probleme das eigentliche Thema der folgenden Absätze dieser Studie. Ihr Gegenstand sind einige Grundzüge von Masaryks Soziologie, ihre synthetisierende Tendenz, psychologisch gefärbte Statik, der Begriff der „Synergie“, das Element der existentialen Kritik in Masaryks Werk, der Begriff der „transzendierenden“ Ideologie und die Grenzen von Masaryks universalistischer Weltanschauung. Es ist selbstverständlich, daß die Studie auch im so abgegrenzten Rahmen keinen Anspruch auf eine ausschöpfende und systematische Behandlung des Gegenstandes erhebt.

\*

Masaryks Philosophie wird manchmal ziemlich undifferenziert als positivistisch bezeichnet, was — milde gesagt — sehr vereinfachend ist. Die größte Abhängigkeit von den Ideen Auguste Comtes kann man vielleicht in seiner Geschichts-Periodisierung und in der Systematik der Wissenschaften finden, die er zuerst im Buch „Versuch einer concreten Logik“ (Wien 1887) publizierte. Die Soziologie ordnet er hier zusammen mit der Mathematik, Physik, Chemie, Biologie in die Gruppe theoretischer abstrakter Wissenschaften. Ihr gemeinsamer Nenner ist das Streben nach kausaler Erklärung der Wirklichkeit. Im Unterschied zum Vater der positivistischen Philosophie fügt Masaryk hinter der Biologie auch noch die Psychologie ein und bezeichnet sie, zusammen mit der Soziologie, als eine Geisteswissenschaft. Masaryk hatte aber dabei nicht die Absicht, ihre prinzipielle Unterschiedlichkeit zu anderen Disziplinen in der Kategorie der theoretisch-abstrakten Wissenschaften anzudeuten.

<sup>10</sup> Van den Beld, Antonie: *Humanity: The Political and Social Philosophy of Thomas G. Masaryk* [Humanität: Politische und Soziale Philosophie Thomas G. Masaryks]. Den Haag-Paris 1975, S. 38 ff.

Er wollte bloß seine Überzeugung kundtun, daß die „geistige“ Kausalität komplizierter ist als die „Naturkausalität“, die er auch „mechanische“ Kausalität nannte.

Auf den ersten Blick könnte es demnach scheinen, als ob er nicht nur in der Physik und der Chemie, sondern auch in der Psychologie und der Soziologie diskursive generalisierende Wissenschaften sehen würde, die die psychischen oder gesellschaftlichen Prozesse durch ihre Reduktion auf andere Ebenen der Wirklichkeit zu erklären versuchten: z. B. auf die biologische, geographische, klimatologische, im Falle der Psychologie auch auf die soziologische und im Falle der Soziologie auch auf die psychologische Ebene. Aus wissenschaftlichen Disziplinen dieses Typus führt höchstens ein indirekter Weg in das Reich der Ideologien, da sie sich nur für den kausalen Nexus in den psychischen und gesellschaftlichen Geschehnissen interessieren.

Für Masaryks Denken ist es aber kennzeichnend, daß er in sachlich orientierten Untersuchungen niemals rein reduktionistisch verfuhr. Er bemühte sich ganz im Gegenteil um eine Einstellung, die später von Max Weber als die Grundlage der „verstehenden Soziologie“ bezeichnet wurde. Das größte Interesse zeigte er für das gesellschaftliche Handeln der Menschen und er stützte sich auf die als selbstverständlich empfundene Voraussetzung, daß der Sinn dieses Handelns wissenschaftlich feststellbar ist<sup>11</sup>. Der Sinn menschlichen Tuns und der Sinn der kollektiven Taten der gesellschaftlichen Gruppen sind das zentrale Thema von Masaryks Soziologie, Psychologie und Philosophie. Anders gesagt, seine Zielsetzung und Arbeitsmethode in den sachlich orientierten soziologischen und psychologischen Untersuchungen war — im Gegensatz zur positivistisch gefärbten Wissenschaftstheorie — meistens nicht positivistisch.

Diese Tatsache hängt selbstverständlich sehr eng mit der ethischen und religiösen Dimension der Überlegungen Masaryks zusammen. Das moralische Werten einer jeden Tat setzt die Kenntnis ihres Zieles und ihrer Motivation, anders gesagt ihrer teleologischen Seite, voraus. Eine eng kausale Erklärung geistiger und gesellschaftlicher Prozesse, wie sie für die reduktionistische Psychologie und Soziologie kennzeichnend ist, kann einen Moralisten nicht zufriedenstellen. Dieselbe Einstellung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit ist andererseits auch für ideologische Überzeugungssysteme charakteristisch: Sie können ihre Funktion beim Motivieren und Erklären eines gesellschaftlichen Handelns nur unter der Voraussetzung erfüllen, daß sie imstande sind, den Gruppenangehörigen den hohen Wert oder die sachliche Wichtigkeit des durch das empfohlene Handeln verfolgten Zieles vor Augen zu führen. Die teleologische Sicht des gesellschaftlichen Lebens ist für die Ideologie ebenso notwendig wie für die Ethik.

<sup>11</sup> „Das Grundaxiom jeder verstehenden Soziologie ist, daß die handelnden Personen einen Sinn hinter ihrem Handeln sehen, daß dieser Sinn ihr Handeln bestimmt oder zumindest mitbestimmt, und daß dieser Sinn daher auch in eine Erklärung von sozialen Phänomenen miteinzubeziehen ist. Das gleiche gilt für Kollektive, insofern Kollektive nicht nur als statistische Anhäufungen von Individuen zu begreifen sind, sondern in ihnen die Sinnkomponente — durch Prozesse der Institutionalisierung, der Symbolisierung und Wissenskanonisierung — mindestens ebenso zur Geltung kommt ...“ B ü h l, Walter L. in: *Verstehende Soziologie, Grundzüge und Entwicklungstendenzen*. Hrsg. von Walter L. B ü h l. München 1972, S. 15.

Masaryks Soziologie (oder Psychologie, Geschichtsschreibung, Philosophie — die Inhalte dieser Disziplinen überlappen sich bei Masaryk fließend) ist von dem Ansatz, der später von Max Weber erarbeitet wurde, insbesondere in Anbetracht ihrer Thematik zu beurteilen. Max Weber sieht im Menschen ein Kulturwesen, das sich in seiner Kultur selbst formt, und er definiert den Gegenstand der Soziologie mit den Worten: „Die empirische Wirklichkeit ist für uns ‚Kultur‘, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen; sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns *bedeutsam* werden, und *nur* diese. Ein winziger Teil der jeweils betrachteten individuellen Wirklichkeit wird von unserem durch jene Wertideen bedingten Interesse gefärbt, er allein hat Bedeutung für uns; er hat sie, weil er Beziehungen aufweist, die für uns infolge ihrer Verknüpfung mit Wertideen wichtig sind“<sup>12</sup>.

Die Gegenstände von Masaryks soziologischen und philosophischen Untersuchungen verraten sehr genau, welche Wertvorstellungen den Autor bei deren Auswahl inspiriert haben. Masaryk zeigt nur geringes Interesse für Fragen der „natürlichen“, aus dem inneren Gefüge der menschlichen Gesellschaft stammenden Systematik des soziologischen Studiums. Aus dem unendlichen Meer der sozialen Probleme wählte er die Fragen, die ihm hinsichtlich der historischen Schicksale und der aktuellen Probleme der Humanisation des gesellschaftlichen Lebens wichtig zu sein schienen: z. B. den Suizid in der modernen Gesellschaft, das „Titanentum“ in der europäischen Philosophie und Literatur, den Sinn der allgemeinen Geschichte, die tschechische Reformation, die soziale Frage in der industriellen Gesellschaft usw.

Masaryk konnte selbstverständlich nicht voraussehen, mit welcher schwierigen Problemen noetischer und methodologischer Art die heutige verstehende Soziologie insbesondere im Zusammenhang mit der Frage des „Fremdverstehens“ zu tun hat, wenn sie empirisch und nicht spekulativ sein will. Zuerst: er begriff nicht, und in Anbetracht des allgemeinen Standes der Soziologie vor 80—90 Jahren konnte er auch gar nicht begreifen, daß Überlegungen, in bezug auf Beweggründe hinter konkretem Handeln aller konkret gegebenen historischen Individualitäten, in bezug auf Werte, die sie selbst mit ihren Taten zu verwirklichen glauben, daß solche Überlegungen historisch und gesellschaftlich bedingt sind. Die von Bühl formulierte Feststellung „... im sozialen Leben gibt es nur *relativen* Sinn in bezug auf bestimmte Sozialbeziehungen und gesellschaftliche Projekte oder soziale Situationen; ... gibt es keinen *vorgegebenen* und außerhalb der Gesellschaft und den sie immer aufs neue aktualisierenden Interaktionszusammenhängen (transzendenten, transzendenten, sprach- oder werkimmanenten) Sinn ...“ war ihm völlig fremd<sup>13</sup>. Obgleich Masaryk der „praktischen Philosophie“ immer den Vorzug gab, widerspricht dem Geiste seines Philosophierens, z. B. wegen seines Relativismus, auch der pragmatisch verstandene „Perspektivismus“, wie ihn später im Bereich der Gesellschaftswissenschaften George H. Mead formuliert hat.

\*

<sup>12</sup> Weber, Max: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Hrsg. von J. Winkelmann. Stuttgart 1956, S. 217.

<sup>13</sup> Bühl 15.



Masaryk war davon überzeugt, daß die Wurzeln der gegenwärtigen geistigen und moralischen Krise in der Neigung der modernen Gesellschaft zum Subjektivismus zu suchen sind. Dieser Subjektivismus ist, seiner Ansicht nach, z. B. für die deutsche idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts charakteristisch. Er bemühte sich, ein neues, festes Fundament für die Beantwortung der grundlegenden Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte zu finden. Masaryk ging so weit, daß er einen Versuch unternahm, die Soziologie, Ethik und Metaphysik in der Form einer philosophischen Einstellung und einer Methode, die er „der kritische Realismus“ nannte, zu vereinen. Die absoluten Sicherheiten suchte er letztlich in einer natürlichen, ethisch verstandenen Religion. Welche Folgen dieses Streben für seine Soziologie hatte, faßt Lubomír Nový zusammen:

„Bei Masaryk ist Realismus nicht nur ein noetischer, sondern insbesondere ein ontologischer Begriff. Die Gegenüberstellung ‚Sachen, nicht Erscheinungen‘ beinhaltet eine Kritik des Phänomenalismus und man verlangt damit — die Metaphysik (z. B. im Sinne von Masaryks Äußerungen: das Bewußtsein, die Seele, die Spiritualität, die Sehnsucht usw. — das alles gehört auch zu der ‚Wirklichkeit‘). Die Gegenüberstellung ‚Sachen, nicht Entwicklung‘ beinhaltet eine realistische Kritik des Historizismus und zugleich des Empirismus, d. h. sie äußert sich zugunsten des Sinnes als einer Kategorie, ohne die die Soziologie nicht auskommen kann . . . Der kritische Realismus ist demzufolge zuallererst ein Streben nach kritisch durchgeführter wissenschaftlicher Metaphysik<sup>14</sup>.“

Ein Synthetisieren dieser Art stößt selbstverständlich auf praktisch unüberwindbare noetische und methodologische Hindernisse. Dessenungeachtet hatten ideologische Möglichkeiten, die in Masaryks Philosophie und Soziologie verborgen waren, ihre Grundlage nicht zuletzt gerade in diesem Versuch um eine Synthese der Philosophie und auch der ethisch verstandenen Religion mit der modernen Wissenschaft. Dadurch, daß Masaryks Weltanschauung Elemente beinhaltete, die ebenso wissenschaftlich wie philosophisch, religiös wie theologiefreudlich, empirisch wie spekulativ waren, öffnete sie vielen Angehörigen der Intelligenz die Möglichkeit, in ihr zumindest die Teilbestätigung ihrer eigenen Ansichten zu finden. Diese Weltanschauung hatte dank ihres Inhalts und ihres theoretischen Aufbaus eine natürliche Eignung zur Ausübung einer integrierenden Funktion unter Masaryks Anhängern, die andererseits durch große Überzeugungsdifferenzen getrennt waren. Sie förderte die Ansicht, daß im „Masarykismus“ eine gemeinsame ideologische Grundlage existiere, die von allen gut gesinnten tschechoslowakischen Patrioten, wenn auch mit gewissen individuellen Vorbehalten, angenommen werden könne.

Auf eine ähnliche Weise kann man auch die von Lubomír Nový betonte Abneigung Masaryks gegen rein phänomenologische Verfahren in den Geisteswissenschaften beurteilen. Von der Seite der heutigen Wissenssoziologie her drängt sich die Frage auf, ob er nicht einer Neigung zu übertriebener „Reifikation“ gewisser gesellschaftlicher Begriffe unterlag, die in Wirklichkeit vom Menschen konstruierte „ideale Typen“ darstellen und die deswegen nicht „realistisch“, sondern „nomina-

<sup>14</sup> Nový, Lubomír: T. G. Masaryk v dějinách české sociologie [T. G. Masaryk in der Geschichte der tschechischen Soziologie]. Brünn 1968, S. 156 f. (Vorträge der wissenschaftlichen Tagung „O koncepci dějin čs. sociologie“. Hrsg. von J. S o l a ř).

listisch“ zu verstehen sind. Dadurch, daß er keinen großen Unterschied zwischen „noumena“ und „phänomena“ machte, daß er am empfindenden Subjekt unabhängige Existenz nicht nur der Menschen und Sachen, sondern auch gesellschaftlicher Gruppen, Nationen, Institutionen annahm, bekommen seine Argumente geradezu metaphysisches Gewicht. Masaryk predigt „das Ewige darf dem Ewigen nicht belanglos sein“; er verlangt, der Mensch solle das individuelle und kollektive Handeln zusammen mit den ihn betreffenden Normen und Werten, die Geschichte der eigenen Nation und der ganzen Menschheit „sub specie aeternitatis“ begreifen; er glaubt an objektiven Fortschritt der Sittlichkeit und des menschlichen Erkennens im Sinne der Losung „Veritas vincit“, „Pravda vítězí“. Der sogenannte kategorische Ton erleichterte die Gruppen-Kanonisation insbesondere der Ansichten Masaryks, die ethisch gefärbt waren. Ideologien müssen einen Anspruch auf eine wenn nicht absolute, so doch auf eine in gewissem Sinne allgemeine Verbindlichkeit erheben, wenn sie ihre gesellschaftliche Funktion ausüben sollen. Die Tatsache, daß ihr gesellschaftlicher Bereich auf einzelne Nationen, Klassen oder Schichten der Bevölkerung begrenzt ist, spielt dabei keine Rolle.

\*

Der Versuch einer Synthese hängt nicht nur mit Masaryks Kritik des Subjektivismus in der modernen Philosophie, sondern auch mit der Spannung zwischen positivistischen und nicht-positivistischen Elementen in seinem Denken zusammen. Soweit es sich um seine Soziologie handelt, hat diese Spannung ihre Pole im positivistisch verstandenen Begriff der Geisteswissenschaften einerseits und dem ständigen Suchen nach dem Sinn des gesellschaftlichen Handelns andererseits. Auf ihrer tiefsten Ebene ist es die Spannung zwischen der kausalen und der teleologischen Seite des gesellschaftlichen Lebens. Masaryk muß diese Spannung sehr deutlich gespürt haben, da sie zugleich die zentrale ethische Frage berührte: Sind der Mensch und die Gesellschaft in ihrem Tun und Lassen voll durch biologische, geographische, klimatische, historische, instinktive usw. Ursachen determiniert und stehen sie deswegen „jenseits von Gut und Böse“ — oder sind sie zumindest teilweise unabhängig von diesen Determinanten, haben sie zumindest ein gewisses Maß an echter Freiheit bei ihren Entscheidungen und tragen sie demzufolge moralische Verantwortung oder Mitverantwortung für ihre Taten? Eine einseitige Antwort zugunsten des Determinismus widerspricht den Grundvoraussetzungen der Ethik und der verstehenden Soziologie. Eine einseitige Antwort zugunsten der wenn auch nur teilweisen Indeterminität widerspricht dem positivistischen Verständnis der Wissenschaft.

Einen guten Ausgangspunkt zur Schilderung von Masaryks Antwort auf diese Frage bietet seine Ansicht zu einigen Thesen des historischen Materialismus. Marx bemüht sich, die Überlegenheit des Sozialismus über den Kapitalismus durch den Hinweis auf seinen vermeintlich unabwendbaren Sieg infolge des Wirkens der ehernen Gesetze der Geschichte zu begründen. Masaryk bezichtigt diese Argumentation des Amoralismus und betont, daß die Entscheidung zugunsten oder zuungunsten des Sozialismus zuallererst eine moralische Entscheidung sein muß. Sie kann sich nicht mit dem Hinweis auf die historische Determinität begnügen. Masaryks Kritik klingt hier demnach ausgesprochen kategorisch und ist weit von der posi-

tivistischen Ethik entfernt, die keinen kategorialen Unterschied zwischen dem, was war, was ist, was sein wird und was sein soll macht. Masaryks Ansicht zu den Vorbedingungen für das moralische Werten und Entscheiden ist aber dennoch — wie noch zu sehen sein wird — grundsätzlich der Marxschen Meinung ähnlich.

Dieses Paradox ist in Wirklichkeit dadurch begründet, daß, soweit es sich um ihre Methodologie handelt, weder Marx noch Masaryk konsequente Deterministen waren. Beide fußten auf der Prämisse, daß dank der wissenschaftlichen Analyse der vergangenen und auch der gegenwärtigen Geschehnisse ausreichende Kenntnisse über die Entwicklungsrichtung der Geschichte zu sammeln sind, so daß man die Zukunft sogar wissenschaftlich voraussagen könne. Ein echter Determinismus muß — soweit er ein ernsthaftes Interesse für die wissenschaftliche Induktion hat — auf der Voraussetzung aufbauen, daß die Entwicklung immer „open ended“ ist, und daß ihre Voraussage zumindest aus methodischen Gründen jederzeit hypothetisch bleibt. Die marxistische Hypothese der wissenschaftlich gesehen unausweichlichen Durchsetzung des Sozialismus führt z. B. zum aprioristischen Verwerfen aller soziologischen oder historischen Theorien, die dieser Annahme widersprechen, ohne Rücksicht auf die kausale Analyse, derer sie sich bedienen. Anders gesagt, für die Marxisten existiert eine richtige und eine unrichtige, eine echte und eine unechte Determinitätsanalyse nicht im Zusammenhang mit ihrem jeweiligen Bezug zur Empirie, sondern abhängig davon, ob sie zu der im voraus sicher bekannten Zukunft ja oder nein sagt.

Diese Annahme ermöglicht den marxistischen Philosophen sodann die Lösung der Frage nach der menschlichen Freiheit, der sittlichen Verantwortung des Menschen und der teleologischen Dimension im gesellschaftlichen Leben unter Inanspruchnahme verschiedener Formeln wie z. B. „die Freiheit ist das Entscheiden im Sinne der erkannten Notwendigkeit“, oder „die Freiheit ist die bewußte Notwendigkeit“. Je genauer die Kenntnisse des Menschen vom Wirken der objektiven Naturgesetze sind, desto bessere Voraussetzungen hat er, sich frei zu entscheiden<sup>15</sup>.

Der Ausgangspunkt von Masaryks Überlegungen zur Determinität war des öfteren die Frage nach dem Gegensatz zwischen den modernen Wissenschaften und der Religion. In seinem Alter pflegte er das deterministische Weltbild mit dem Glauben an die Vorsehung Gottes zu verknüpfen. Wer Gott als den Schöpfer und den Verwalter der Welt anerkennt, der muß im Seienden eine gewisse Art von Ordnung, Planung, vernünftiger Absicht sehen, die sich in den kausalen Beziehungen äußert. Vom wissenschaftlichen Standpunkt her bedeutet dies das Studium der Gesetzmäßigkeiten, die man in den stofflichen Prozessen, im menschlichen Leben, in der Geschichte der Staaten, Nationen, der ganzen Menschheit findet. Je besser die Kenntnisse des Menschen vom Wirken der Determinität sind, desto klarer wird er den Plan und den Zweck aller Gegebenheiten sehen, und er wird imstande sein, umso kritischer verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen. Ohne die Determinität würde ein purer Zufall regieren, könnte keine Verantwortung existieren. „Die Freiheit und auch die Vorausbestimmung des Menschen ist durch sein Verhältnis zum allmächtigen und allwissenden, wissenden über die Ver-

<sup>15</sup> Filozofický slovník [Das philosophische Wörterbuch]. Hrsg. von P. Judin und M. Rozenal. Preßburg 1956, S. 409.

gangenheit und die Zukunft, diese Zukunft bestimmenden Gott gegeben . . . ; für den Menschen folgt daraus ein bewußter Synergismus, eine Zusammenarbeit mit dem Willen Gottes . . . Die Synergie mit dem Willen Gottes gibt dem Menschen sein Maß der Freiheit und der Determination; je stärker und bewußter sie ist, ein umso größeres Maß hat er von beiden <sup>16</sup>.

Die Ideennähe der Antworten Marx' und Masaryks auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Determinität, der Teleologie und der Freiheit des menschlichen Entscheidens, ist unübersehbar. Eine jede Weltanschauung, die auf der Voraussetzung des gesetzlich geregelten Ablaufs aller Geschehnisse baut, und die ihre Richtung, ja sogar das Ziel im voraus zu kennen glaubt, reduziert die Determinität und die Teleologie auf eine Beobachtungsperspektive. Dieselbe kausale Verkettung zeigt ihren deterministischen oder teleologischen Aspekt je nachdem, ob wir sie in der Richtung zu den *bekannt*en Gründen, oder den *bekannt*en Folgen beobachten. Auf der Ebene des menschlichen Bewußtseins kann man nachher der Determinität die Gestalt der an die (fest vorausbestimmte) Zukunft orientierten Motive des Handelns zuerkennen: Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.

Diese Überzeugung war für viele Gebildete, die in der Wissenschaft und der Philosophie eine Antwort nicht nur auf die Frage „Was ist die Wahrheit?“, sondern auch auf die Frage „Was soll ich tun?“ suchten, sehr interessant und attraktiv. Ebenso wie Masaryks Konzept des „kritischen Realismus“ hat auch die Idee der „Synergie“ <sup>17</sup> eine synthetisierende Prägung: Sie gleicht einem Knotenpunkt, der eine Überbrückung der Gegensätze ermöglicht, die zwischen der Determinität und der Teleologie, der Freiheit und der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns, gleichwohl auch zwischen der positivistisch verstandenen Wissenschaft und der Religion existieren. Der Synergismus setzt die Existenz einer Weltordnung voraus und öffnet den Weg zum vernünftigen, sittlich verantwortungsvollen Tun, das — unter der Voraussetzung, daß sich der Mensch in seiner Beurteilung der Weltordnung und der göttlichen Pläne, die mit den Gesetzen der Geschichte übereinstimmen, nicht irrt — auch objektiv richtig, sittlich und sinnvoll ist. Die Idee der Synergie hängt sehr eng mit der Überzeugung Masaryks zusammen, daß sich die Geschichte von den theokratischen und aristokratischen zu den demokratischen und deswegen humaneren Formen des menschlichen Zusammenlebens bewegt.

Masaryks Vorstellung eines synergischen Wirkens mit der göttlichen Vor-  
sehung (oder mit den Naturgesetzen) knüpfte harmonisch an das Selbstverständnis der tschechischen und slowakischen Gebildeten an, das Bláha in seiner Definition der Intelligenz ausgedrückt hat, als er zu ihrer gesellschaftlichen Funktion nicht nur das wissenschaftliche und künstlerische Schaffen, sondern auch die Pflege und die Stärkung der sittlichen Ordnung, der innergesellschaftlichen Bindungen usw. er-

<sup>16</sup> Č a p e k, Karel: Hovory s T. G. Masarykem [Gespräche mit T. G. Masaryk]. London 1951, S. 227—229.

<sup>17</sup> Es ist in diesem Zusammenhang unmöglich, die ganze Breite von Masaryks Begriff „Synergismus“ aufzuzeigen. Er benutzt ihn in seinen soziologischen und politischen Schriften auch als ein Synonym für rein gesellschaftliche Zusammenarbeit. Siehe Bláha, In. A.: T. G. Masaryk, philosophe de synergisme [T. G. Masaryk, Philosoph des Synergismus]. Prag 1923.



klärt hat. Durch Masaryk beeinflusste Angehörige der Intelligenz, die sich zu der „Humanitätsdemokratie“ bekannten, haben sich oft als Helfer bei der Errichtung einer Art „Civitas Dei“, oder einer idealen gesellschaftlichen Ordnung säkularer Prägung gefühlt — je nachdem, wie ihre Weltanschauung orientiert war.

\*

Die Folgen der deterministischen Vorstellung der Weltordnung für soziologische und politische Ideen Masaryks waren nur begrenzt. Er machte keinen großen Unterschied zwischen dem synergisch verstandenen und dem allgemein üblichen Begriff der Freiheit des Menschen. Im Vergleich zu Marx schätzte er z. B. die Rolle der starken Persönlichkeiten in der Politik und in der Geschichte viel höher ein. Auch seine Vorstellung der historischen Kontinuität hat völlig andere Akzente. Masaryk geht zwar von der Annahme der kausalen Bedingtheit allen Geschehens aus, und die Indeterminität hält er für die Quelle des Zufalls und der Diskontinuität, diese seine Ansicht hat aber keine materialistische Prägung. Sie hängt, ganz im Gegenteil, sehr eng mit dem psychologisierenden Charakter seiner Soziologie zusammen.

Soweit es sich um die gesellschaftliche Kausalität handelt, ist Masaryk ein Pluralist und er bejaht ausdrücklich das Wirken z. B. der biologischen, wirtschaftlichen, staatlichen, religiösen, sittlichen usw. Ursachen im Leben der Menschen, der gesellschaftlichen Gruppen, Institutionen und Organisationen. Er ordnet sie aber hierarchisch nach dem Grad der Unmittelbarkeit, mit der sie wirken, ein. Im viel zitierten Absatz seines Buches „Otázka sociální“ schreibt er: „Alle angegebenen soziologischen Kategorien reduzieren sich demnach auf verschiedenartige geistige Tätigkeiten; und alle diese Tätigkeiten an und für sich reduzieren sich auf drei fundamentale psychische Kategorien: auf vernünftige Aktivitäten, auf verschiedene Gefühle und zuletzt auf verschiedene Formen des Wollens<sup>18</sup>.“ Masaryk ist nicht so radikal wie Werner Sombart, der in den Motiven die einzigen unmittelbaren Gründe des gesellschaftlichen Handelns des Menschen sieht, und der jeden Versuch, sie auf eine andere Ebene der Wirklichkeit zu reduzieren, ablehnt<sup>19</sup>. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß in Masaryks soziologischen Untersuchungen die psychologische Ebene eine ausschlaggebende Rolle spielt: Nur sie gestattet es, Fragen nach dem Sinn des gesellschaftlichen Handelns zu stellen.

Eine charakteristische Manifestation dieser Neigung zum Psychologisieren kann man im theoretischen Aufbau von Masaryks Soziologie finden. Mit den Worten Lubomír Novýs: „Bei aller Betonung der gesellschaftlichen Organisation (der Harmonie, des Konsensus) erscheint so bei Masaryk als der wichtigste statische Moment der Gesellschaft — der Mensch, diese Konstante der historischen und gesellschaftlichen Varianten, und zusammen mit diesem anthropologischen Aspekt

<sup>18</sup> Masaryk, Tomáš G.: *Otázka sociální* [Titel der deutschen Originalausgabe: *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*. Wien 1889]. Prag 1936, S. 206.

<sup>19</sup> „Ursachen, das heißt treibende, wirkende Kräfte, sind für uns die Motive menschlichen Handelns und nur diese. Niemals dürfen wir uns dazu verführen lassen, die Kausalreihe hinter diese Motive zurückzuverfolgen.“ Sombart, Werner: *Die drei Nationalökonomien*. München-Leipzig 1930, S. 223.

auch der psychologische Aspekt<sup>20</sup>.“ Wenn Masaryk einerseits das Studium der sozialen Dynamik mit der Geschichtsphilosophie praktisch identifizierte, so sah er andererseits in der psychologischen Analyse den Hauptschlüssel zum Verständnis der sozialen Statik. Nach Nový bezeichnet Masaryk das Suchen nach dem Sinn in den empirischen Gegebenheiten, und zwar bis zum Sinn des menschlichen Lebens und der Menschengeschichte, als die Hauptaufgabe der Soziologie. Deswegen muß der Soziologe teleologisch verfahren<sup>21</sup>.

Lubomír Novýs Charakteristik weist auf das dritte wichtige Element in Masaryks Verständnis des inneren Sinnes der gesellschaftlichen Geschehnisse: Auf der Suche nach der Grundbedeutung des individuellen und des kollektiven Handelns der Menschen bemühte er sich nicht nur um eine Synthese der wissenschaftlichen, philosophischen und sittlich-religiösen Überlegungen (der kritische Realismus), um eine Synthese des deterministischen und des teleologischen Weltbildes (der Synergismus), sondern er übertrug gewisse psychologische Vorstellungen in seine soziologische Reflexion. Diese Vorstellungen waren für die historische Epoche, für den Kulturkreis und für die Gesellschaftsschicht, in der Masaryk lebte, in mancher Hinsicht charakteristisch. Sie begründeten zuallererst seine Annahme, daß ein ähnliches sinnvolles Kontinuum, das ein gebildeter Mensch in seinem Bewußtsein erlebt, für das gesellschaftliche Leben aller Menschen, für die Prozesse in den sozialen Systemen, für die National- und die Menschheitsgeschichte kennzeichnend ist. Die Vorstellung, daß man den Sinn nur in einigen Gebieten der gesellschaftlichen Realität finden kann, daß die Entwicklung auch sinnlose Unterbrechungen haben kann, daß die Weltordnung dem menschlichen Erkennen und Verständnis verborgen bleibt, war für Masaryk unerträglich. Auch wenn er manchmal das Geheimnis der letzten Fragen des menschlichen Lebens beklagte und die Möglichkeit des restlosen Erkennens der göttlichen Pläne verneinte, der Wille Gottes — so wie er sich in den Naturgesetzen und in der Geschichte äußert — war für ihn nicht unergründbar.

\*

Es war ein typischer Zug der Psychologie Masaryks, daß sie auf die bewußten Zustände des Menschen ausgerichtet war. Nicht, daß er die bewußten Zustände des menschlichen Geistes mit seiner reflektiven Tätigkeit gleichsetzen würde. Masaryk betont z. B. die Motivationskraft der Gefühle. In der Sympathie zu den Mitmenschen sieht er eine natürliche Quelle des sittlichen Handelns. Seine Vorstellung des Fortschritts ist andererseits ausgesprochen rational. Geschichtlich gesehen siegt die Wissenschaft über den Mythos und die Vervollkommnung des Menschen beruht hauptsächlich in seiner wachsenden Fähigkeit, seine eigenen und auch die gesell-

<sup>20</sup> Nový 153.

<sup>21</sup> E b e n d a 154 f. Im Geiste der positivistischen Grundauffassung der Soziologie bemühte sich Masaryk, eine rein psychologische Methodik in seinen empirischen Studien zu überwinden. Er antwortete z. B. auf die Kritik Šaldas: „Professor Šalda meint, daß meine Erklärung der Selbstmordfrage an der Individual-Psychologie scheiterte ... Das ist ein Irrtum, ich hielt und ich halte die Suizidität (nicht einzelne Selbstmorde) für eine Massenerscheinung, die aus der allgemeinen Entwicklung unserer Zeit zu erklären ist.“ Masaryk, Tomáš G.: Šaldův český román [Der tschechische Roman Šaldas]. Manuskript in: Host do domu 12 (1967) 16.

schaftlichen Probleme vernünftig zu lösen. Auf der psychologischen Ebene bedeutet dies die immer bessere vernünftige Verarbeitung der emotionalen Impulse im Namen der Werte, die der Mensch in seinem Leben erreichen will: „Die Aufregung ist kein Programm!“ Mit den Begriffen Max Webers könnte man sagen, daß Masaryk den Fortschritt als die stetige Entwicklung nicht nur der zweckrationalen, sondern auch der wertrationalen Seite des individuellen und gesellschaftlichen Handelns der Menschen begreift. Masaryk stand dem Voluntarismus nahe. Er zeigt kein Verständnis für Theorien, die das Unterbewußte, die verborgenen Mechanismen in der Motivation des menschlichen Handelns betonen<sup>22</sup>.

Die Synergie mit dem Willen Gottes ist für Masaryk nur als eine bewußte, in hohem Maße reflektierte und zuletzt voluntaristische Tätigkeit denkbar. Unbewußte Zustände und unterbewußte Mechanismen beeinträchtigen die Reflexion und die überlegten Willensentscheidungen. Im so gefaßten Begriff der Synergie spiegelt sich offensichtlich die innere Erfahrung und das Selbstverständnis eines Gebildeten, der in den reflektierten Geistesprozessen eine natürliche Form der menschlichen Aktivität findet, sei sie auf das reine Erkennen, oder auf das gesellschaftliche Handeln ausgerichtet. Da die Synergie mit dem Willen Gottes zugleich auch den Sinn der tschechischen und der universalen Geschichte ausmacht — das, was man als einen „intellektualistischen Akzent“ bezeichnen könnte, charakterisiert auch Masaryks geschichtsphilosophische Überlegungen: Die historische Verwirklichung der Humanitätsidee in ihrer tschechischen, d. h. religiösen (und auch nationalen) Form setzt — unter anderem — die Rückkehr zum bewußten Glauben voraus. Die tschechische Reformation wertet Masaryk nicht zuletzt deswegen so hoch, weil sie, seiner Ansicht nach, eine Rebellion gegen die äußerliche mechanische Autorität der Kirche darstellt. Hus verteidigte die Freiheit des Gewissens, die Freiheit der Religion. In der Kirche sah er die Gemeinde der wirklichen, nicht der „ausgewählten“ und deswegen nur nominellen Christen. Die Autorität der Kirche ordnete er der inneren Autorität des Menschen, der Sittlichkeit und der Frömmigkeit unter. Masaryks Ansicht in bezug auf die Eigenschaften der Religiosität, die seiner Meinung nach Jan Hus zu verwirklichen trachtete, könnte man mit den Wörtern „bewußter“, „durchdachter“ Glauben ausdrücken: Die tschechische Reformation unternahm einen Versuch, den reflektierten christlichen Glauben zu erneuern.

Diesen Typ der Religiosität hat Masaryk offensichtlich auch in seiner Untersuchung des Suizids im Sinne, wenn er schreibt: „Die modernen Menschen wollen glauben, wollen im Einklang mit der Philosophie, eventuell auch gegen sie, glauben. Der moderne Mensch will sich Schritt für Schritt seiner Zerrissenheit entledigen — der eine mit Gewalt, der andere gewaltlos<sup>23</sup>.“

Es ist kein Zufall, daß sich Masaryk gerade bei der Charakteristik des Zerfalles des religiösen Glaubens, der die Hauptursache des Suizids sein soll, in erhöhtem

<sup>22</sup> „(Masaryk) ... verspürt auch etwas von der Feindschaft, die in der Einstellung einer rationalistischen Psychologie zu der modernen irrationalistischen Psychologie zu finden ist. In einer Gesellschaft, die das Unterbewußtsein besprach, hörte ich ihn klipp und klar erklären, daß ein Unterbewußtsein überhaupt nicht existiere.“ Peroutka 96.

<sup>23</sup> Masaryk, Tomáš G.: *Naše Doba* [Unsere Zeit]. Deutsche Übersetzung zitiert nach Machovec, Milan: Thomas G. Masaryk. Graz-Wien-Köln 1969, S. 285.

Maße der Methode der psychologisch-soziologischen Analyse verschiedener literarischer Werke bedient. „Mir ist die Äußerung jeder Seele, auch wenn sie nicht so schöne Bücher geschrieben und große Werke geschaffen hat, so interessant wie die Seele Goethes und Nietzsches. Ich beschäftige mich jedoch mit Goethe und Nietzsche mehr, weil sie sich mir wörtlich ausdrücken, während ich in die Seele vieler Opfer der modernen Zivilisation, deren Aufschreie wir nicht hören, nicht sehe<sup>24</sup>.“ Schon im Jahre 1884 bezeichnete Masaryk die künstlerische Perzeption als das höchste, echte menschliche Erkennen, da sie sich auf „eigentliche Sachen“ bezieht und diese Welt am besten kundtut<sup>25</sup>.

Masaryks Methode des soziologischen Auswertens der Literaturanalyse kämpft in der Sicht einer empirischen Soziologie mit Schwierigkeiten grundlegender Natur. Sie bezieht sich letztlich auf die *Vorstellungen* der studierten Autoren über die Gesellschaft, über ihre Werte, Normen, mehr oder weniger typische Arten des gesellschaftlichen Handelns, wie sie sich in den Taten oder Schicksalen der individuellen oder kollektiven Romanhelden äußert, *nicht* auf das *eigentliche Objekt* soziologischer Untersuchungen, auf die empirisch gegebene Gesellschaft<sup>26</sup>. In einigen Fällen, wenn Schriftsteller ihre Helden oder gesellschaftliche Probleme bewußt atypisch, oder sogar absurd gestalten, ist selbst ein indirektes, heuristisches Nutzen ihrer Gesellschaftsdarstellung durch den Soziologen höchst problematisch. Dies gilt selbstverständlich nicht für die Kultursoziologie, die das literarische Schaffen an und für sich zum Gegenstand hat.

Im Zusammenhang mit dem Selbstmordproblem schreibt Masaryk, daß Tausende und Abertausende von Menschen keine inneren Kämpfe um eine einheitliche Weltanschauung durchleben, wie sie Byron, Mickiewicz, Krasiński, Dostojewski, Tolstoj beschreiben, daß sie sich aber in ihrem Leben nach deren Vorbild richten<sup>27</sup>. Diese Formulierung läßt ahnen, wie stark Masaryks Neigung zum psychologischen Generalisieren und zu idealtypischen Konstruktionen anhand eigener Interspektion war, die dann in manchen belletristischen Werken bestätigt und bekräftigt wurde. Als ausschlaggebend zeigte sich dabei nicht die Fähigkeit der betreffenden Autoren, gesellschaftliche und psychologische Probleme im Einklang mit der Empirie darzustellen, sondern die Relevanz ihres Gesellschafts- und Menschenverständnisses für Masaryks Wertvorstellungen.

Intellektuelle mit ihrem Streben nach einer aufrichtigen, reflektierten Weltanschauung sind für andere Gesellschaftsschichten, namentlich für die „Unterschicht“, nicht typisch. Dies gilt ebenso für die heutige wie für die vorindustrielle Gesellschaft. Das Ideal des durch eine vernünftige Überzeugung sinnvoll motivierten Lebens, das Masaryk auch in die Vergangenheit projiziert, ist dermaßen individualistisch und im modernen Sinne intellektualistisch, daß man ohne große Vor-

<sup>24</sup> Machovec 283.

<sup>25</sup> Masaryk, Tomáš G.: O studiu děl básnických [Über das Studium der poetischen Werke]. Host do domu 9 (1967) 7.

<sup>26</sup> Siehe z. B. die Analyse, welchen Sinn im gesellschaftlichen Handeln mitwirkende Personen an und für sich, unbeteiligte Beobachter und geschulte Soziologen finden in: Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien 1932, S. 28 ff.

<sup>27</sup> Machovec 285.



behalte im Einklang mit Riesmans Typologie erklären kann: Masaryk schätzte die „innere Orientierung“ des Menschen, er kritisierte seine „äußere Orientierung“ und unterschätzte die Wichtigkeit seiner „traditionellen Orientierung“ — einer Orientierung, die sich nach den überlieferten Überzeugungen, Werten und Normen richtet<sup>28</sup>. Den reflektierten Typ des religiösen Glaubens konnte man auch im Mittelalter höchstens bei den Mönchen, Priestern und Gebildeten finden. Breite Bevölkerungsschichten wuchsen von Kindheit an in einer Welt der traditionalistischen, in großem Maße ritualisierten und durch anthropomorphe Vorstellungen, altertümliche Bräuche und Feierlichkeiten vermenschlichten Religion auf.

Masaryk unterlag zweifelsohne einer Täuschung. Manche seiner Kritiker, z. B. Václav Černý, gehen aber zu weit in ihrem Verdacht, daß Masaryk historische Tatsachen mehr oder weniger bewußt zurechtgestutzt habe, damit sie mit seinen Theorien in Einklang stünden<sup>29</sup>. Diese Kritik richtet sich eher gegen sein Unverständnis, welche „idola specus“ man in Anbetracht der suggestiven Kraft eigener Wertideen bei soziologischen und historischen Überlegungen behutsam meiden soll. Es ging ebenso um Masaryks Annahme, daß in den Geisteswissenschaften ein objektives, von individuellen Vorstellungen der Wissenschaftler unabhängiges Kriterium für die Beurteilung existiert, welchen Sinn verschiedene gesellschaftliche Taten haben. Dieser Sinn wäre demnach nicht „kultur-relativ“ oder historisch bedingt, sondern vom soziologischen Standpunkt her autonom. Masaryks noetische und methodologische Wachsamkeit wurde durch das Synthetisieren der Geisteswissenschaften mit der Metaphysik und der Religion abgestumpft. Er projizierte häufig seine eigene geistige und gesellschaftliche Welt, seine Erfahrungen, Interessen, und — zuallererst — seine Wertvorstellungen in das Objekt, das er untersuchte.

Es ist eine Ironie, daß gerade dieser wissenschaftliche Mangel als eine wichtige Vorbedingung für den Erfolg von Masaryks Ansichten bei der Intelligenz zu bezeichnen ist. Alle seine Themen — der Sinn geschichtlicher Entwicklung, die Darstellung existentieller Probleme des Menschen in russischer und westeuropäischer Belletristik, die Pathologie des modernen gesellschaftlichen Lebens, die Entwicklung der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert, der Sozialismus, das Problem der revolutionären Bewegungen usw. — bekamen in seiner Fassung eine hochaktuelle Wichtigkeit für alle, die sich als Träger der „spiritualisierenden“ Funktion im Leben der Nation verstanden haben. Masaryk änderte die Welt — nah und entfernt, vergangen und gegenwärtig — in ein geistiges Heim, wo sie sich zurechtzufinden wußten und zuhause fühlten, wo keine mit sieben Ketten verschlossenen Kammern und geheimnisvollen Ecken existierten.

\*

Masaryk machte niemals ein Geheimnis aus den mit seinem Philosophieren verfolgten Zielen: „Ich hatte Angst vor einer übertrieben schulmeisternden Philosophie, vor diesem Überbleibsel und der Fortführung der mittelalterlichen Scholastik. Philosophie war für mich namentlich Ethik, Soziologie und Politik. In gebildeter

<sup>28</sup> Riesman, David: *The Lonely Crowd*. New Haven 1950.

<sup>29</sup> Černý, Václav: *Dvě studie masarykovské* [Zwei Studien über Masaryk]. *Svědectví* 56 (1978) 667.

Sprache würde man sagen, ich sei ein Aktivist, vielleicht sogar ein Voluntarist . . .<sup>30</sup>“ Durch seine Überlegungen und Untersuchungen wollte er demnach nicht nur erkennen, sondern auch sein gesellschaftliches Engagement vernünftig lenken: Seine Philosophie war ganz bewußt praktisch ausgerichtet. Masaryks Aktivismus rief sehr oft den Eindruck hervor, er würde rein ethische Ziele verfolgen, ihm wäre eine billige politische Popularität unliebsam. Besonders vor dem Ersten Weltkrieg agierte Masaryk in der Rolle eines unerbittlichen Kritikers vieler Lügen, Mißbräuche und Vorurteile. Er erreichte dabei sehr oft das Gegenteil dessen, was die Gruppenideologien bewirken: er integrierte die tschechische und slowakische Gesellschaft nicht, sondern desintegrierte sie. Polemische Kämpfe, Verdächtigungen, Beleidigungen, politische Hysterien, die er z. B. durch seine Kritik der Manuskriptfälskate des Hanka und Linda, des Hilsner-Prozesses, durch sein Eingreifen in den Streit zwischen der älteren und der jüngeren Generation slowakischer Intelligenzler verursachte, sind klare Zeugnisse hierfür.

Unter dem Eindruck von Masaryks Aktivismus unternimmt Milan Machovec den gewagten Versuch einer Interpretation seiner Persönlichkeit, die grundsätzlich im Gegensatz zu allen Überlegungen über die ideologische Dimension von Masaryks Philosophie steht<sup>31</sup>. Machovec sieht nämlich die authentischsten Äußerungen des Menschen Masaryk nicht in seinem schriftlichen Werk, sondern in seiner gesellschaftlichen Tätigkeit: Er würde angeblich einen „mäeutischen“, sokratischen Typ des Philosophen darstellen, der sich mehr durch seine kritischen Fähigkeiten als durch seine synthetisierenden Schlußfolgerungen hervorgetan hat. Sein oft rhapsodisches, nicht selten widerspruchsvolles Philosophieren, das wechselnde Standpunkte einnahm, soll — nach Machovec — seine einigende Achse nur in bezug zur Frage des „vollen“, „ursprünglichen“, „einheitlichen“ „wahrhaftigen“ menschlichen Lebens haben. Im Vorwort zu seinem Buch erwähnt Machovec außergewöhnliche Meinungsgegensätze in den bisherigen Interpretationen von Masaryks Philosophie. Ihre Argumente, Thesen und Schlußfolgerungen wären nicht so widersprüchlich und bekämen einen deutlicheren Sinn, sobald man in dieser Philosophie keinen Versuch sähe, eine Weltanschauung üblichen Typs zu formulieren, sondern kritische Reflexionen eines Gebildeten, der innerlich wahrhaftig leben wolle. Mit einem Wort, Machovec sieht in Masaryk einen Vorläufer der modernen existentialistischen Kritik.

Es wäre ungerecht, ohne Vorbehalt zu behaupten, daß die Ansichten Machovec' unbegründet seien. In manchen Gedanken Masaryks ist tatsächlich eine gewisse Antizipation der modernen Existenzphilosophie zu finden — z. B. wenn er schreibt: „Der Mensch gestaltet sich in gegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen selbst. Ich glaube zusammen mit Bjelinskij, daß der Mensch in seiner geschichtlichen Entwicklung frei ist. Der Mensch, nicht nur die Chronologie, nicht die Umwelt und die Zeit, ist die Grundlage des Menschen“<sup>32</sup>.“ Wie schon im Zu-

<sup>30</sup> Masaryk, Tomáš G.: Světová revoluce [Die Weltrevolution]. 3. Aufl. Prag 1938, S. 388.

<sup>31</sup> Machovec 66—102 (Kapitel: Zur Philosophie der menschlichen Existenz).

<sup>32</sup> Masaryk, Tomáš G.: Rusko a Evropa [Rußland und Europa]. 2. Aufl. Bd. 2. Prag 1933, S. 689.

sammenhang mit dem Begriff der Synergie indirekt dargestellt wurde, darf man in solchen Aussagen Masaryks selbstverständlich nicht die Verneinung der Determinität und die Bejahung der vollen Freiheit des Menschen im Sinne der modernen Existenzphilosophie sehen. Ganz allgemein ist dennoch zu sagen, daß Masaryks anthropologische, psychologische und soziologische Ansichten „existentialistische“ Aspekte zeigen. Seine Soziologie gehört, wie gesagt, ihrem Typ nach zu den „verstehenden“ Geisteswissenschaften und sie wirft ähnliche Fragen auf, wie sie Max Weber in seinen gegenständlich orientierten Werken stellt.

MacRae schrieb über Weber Sätze, die man, *mutatis mutandis*, auch auf Masaryk anwenden kann: „Als Soziologe war Weber Existentialist, noch bevor es diesen Begriff überhaupt gab.“ Weber sah in der sozialen Welt des Menschen eine Welt unendlich vieler gesellschaftlicher Taten, die ihre Wurzeln in der Notwendigkeit haben, sich im Einklang mit dem anerkannten Wertesystem zu entscheiden<sup>33</sup>. Der in diesem Entscheiden verborgene Sinn des gesellschaftlichen Handelns bildet den Kern von Webers und auch Masaryks soziologischem Interesse.

Grundsätzlich wäre demnach die Frage nach dem „existentialistischen Aspekt“ von Masaryks Überzeugungen und — da es praktisch ausgerichtete Überzeugungen waren — auch von seinen Taten als durchaus angebracht zu bezeichnen. Machovec geht aber bedeutend weiter. In Masaryks Zeit- und Gesellschaftskritik glaubt er eine Vorwegnahme der anthropologisch-existentialistischen Strömungen in der gegenwärtigen marxistischen Philosophie, der Ideenwelt Marcuses, Adornos, Fromms, der eigentlichen Existenzphilosophie und der existentialistisch gefärbten Theologie zu finden. Ausgeprägt existentialistisch deutet er Masaryks Wirken: Er wäre immer um die prinzipielle Überwindung einer jeden festen Überzeugung bemüht gewesen, um das wahrhaftige Leben, um das stetige Ändern der gegebenen Umstände, um die Bewältigung der „Statik“, die sich in einer jeden festgelegten Ansicht verbirgt, im Namen der „Dynamik“, im Namen der stetigen Konfrontation des Menschen mit dem Erbe der Geschichte<sup>34</sup>. Masaryk verlangte zwar, alles müsse „sub specie aeternitatis“ gewertet werden — er selbst aber beurteilte Dinge, Leute und die Gesellschaft „sub specie aspectus mutandi“. Machovec meint, daß die Frage, welche Weltanschauung der Mensch habe, welche Politik er verfolge, Masaryk nicht interessierte: Ausschlaggebend wäre für ihn, ob er ein innerlich aufrichtiges Leben führe, ob er nicht das Risiko scheue, das persönliche Engagement, den Kampf gegen den Strom<sup>35</sup>.

Machovec' Deutung sieht in Masaryk einen extremen Individualisten, den man niemals verdächtigen kann, er würde sich wenn auch unbewußt um Gruppenideologien bemühen. Es ist eine Interpretation, die nicht aufrecht zu erhalten ist und der zuallererst Machovec selbst widerspricht. Besonders klar ist das in seiner positiven Wertung von Masaryks Kritik des modernen „Titanentums“ zu sehen. Im Zusammenhang mit Masaryks philosophischer Faust-Interpretation schreibt er: „Masaryk gelangte schließlich zu dem, was insbesondere Augustinus und Pascal

<sup>33</sup> MacRae, Donald G.: Max Weber. München 1975, S. 89—90.

<sup>34</sup> Machovec 160 f.

<sup>35</sup> Ebenda 152, 154.

bereits betont haben: Der Mensch, der als Gottheit begriffen wird, als ‚Sinn in sich selbst‘, ist das Ideal eines nichtauthentischen Humanismus. Trotz seiner scheinbar absoluten, ja göttlichen Rolle im Weltall und in der Geschichte hat sich gerade dieser absolut ‚freie‘ Mensch auch von jedem möglichen Gegenüber befreit, und nur in diesem kann er den Grund seines Strebens, den Sinn seiner Existenz finden. Der absolut freie Mensch muß verzweifeln, weil sein Streben sinnlos ist — der Sinn liegt immer in der Beziehung zu einem Gegenüber.“ Der Mensch „... braucht eine lebendige Transzendenz, er muß etwas, das ihn selbst überragt, kennen und mit diesem wesenhaft leben...“<sup>36</sup>.

Machovec hat in dieser seiner Beurteilung recht. Es stellt sich nur die Frage, ob nicht in der Sicht von Masaryks Überzeugungen die moderne Existenzphilosophie — wie sie von Heidegger, Jaspers und insbesondere von Jean-Paul Sartre gedeutet wird — an und für sich geradezu ein Lehrbuchbeispiel der titanischen Philosophie, des Solipsismus ist. Ein jeder das menschliche Subjekt überragende, im Objekt wurzelnde Wert beschneidet ja die völlig freie existentielle Entfaltung des Menschen, wenn er zum Ziel des menschlichen Strebens wird. Das, was Machovec als die „lebendige Transzendenz“ schildert, hat auch Jean-Paul Sartre im Sinn, wenn er schreibt: „L'enfer, c'est les autres.“ Sicherlich, zusammen mit Jan Patočka<sup>37</sup> kann man eine ablehnende Haltung zur Kritik Masaryks an der deutschen idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts einnehmen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß der Existentialismus bei Kant anknüpft, und daß die konsequente Weiterführung der Einwände, die Masaryk gegen Kants „Subjektivismus“ vorbrachte, unweigerlich bei der Ablehnung des existentialistischen „Subjektivismus“ endet.

\*

Die Frage des Überschreitens, der Transzendenz der Werte, beinhaltet den wichtigsten Schlüssel sowohl für das Verständnis der ideologischen Entfremdung von Masaryks Gedanken nach dem Ersten Weltkrieg wie für die Beurteilung, in welchem Maße sie tatsächlich ideologische Elemente enthielten. Sie zeigt an, wann Masaryk als ein Moralist oder ein gesellschaftlich engagierter Philosoph wirkte und wann er zum politischen Führer wurde, der seine Anhänger beim gemeinsamen Vorgehen inspirieren und lenken will. Masaryk betonte nicht nur das objektive (im Objekt verwurzelte) Wesen wahrer Werte im individuellen Leben des Menschen. Er kritisierte nicht bloß die solipsistische Einstellung der modernen „Titanen“. Eine im Prinzip vergleichbare Wichtigkeit maß er dem Grundsatz bei, daß auch die kollektive Selbstsucht gesellschaftlicher Gruppen und Organisationen abzulehnen sei, da auch sie den universal gültigen Werten verpflichtet seien. In diesem antikollektivistischen Sinne prägte er sein neugebildetes Wort „Solomnismus“, das den „kollektiven Solipsismus“ ausdrücken sollte. Masaryk hatte dabei gesellschaftliche Großgruppen, insbesondere die Klassen und die Nationen vor Augen. Der klassenbezogene oder nationale Solomnismus hat zwei Pole: Er ver-

<sup>36</sup> E b e n d a 186, 190.

<sup>37</sup> P a t o č k a, Jan: Pokus o českou národní filozofii a jeho nezdar [Ein Versuch um tschechische Nationalphilosophie und ihr Mißerfolg]. Als „Samizdat“ vervielfältigtes Manuskript.



neint oder schränkt ein den Wert und die gesellschaftliche Wichtigkeit des einzelnen Menschen auf der einen und der ganzen Menschheit auf der anderen Seite. Philosophisch gesehen könnte man den Solomnismus als „kollektiven Subjektivismus“ bezeichnen — soweit die Klassen und die Nationen überhaupt als „Subjekte“ zu betrachten sind<sup>38</sup>. In der letzten Instanz verläßt Masaryk mit der Vorstellung der Wert-Transzendenz das Gebiet der gesellschaftlichen oder politischen Überlegungen und gelangt zu den Problemen der metaphysischen Begründung des individuellen und kollektiven Lebens.

Der nationale Solomnismus — im Geiste von Masaryks Ausdrucksweise könnte man auch vom „nationalen Titanentum“ sprechen — führt zu einer Ideologie, die man meistens als „integralen Nationalismus“ bezeichnet etwa in dem Sinne, wie es Eugen Lemberg tut: „... manches darin ist für den integralen Nationalismus charakteristisch: der Wille, diese noch als relative Größe bewußte (Gruppe) absolut zu setzen, zum obersten Wert einer Wertskala zu machen. Ein trotziger Verzicht auf alles, was diese Größe transzendiert, ist Voraussetzung dafür“<sup>39</sup>. Die Grundeinstellung eines integralen Nationalisten drückt der Ausspruch „right or wrong, my country“ sehr prägnant aus. Er billigt allen anderen Werten nur relative Wichtigkeit zu, je nachdem welchen Bezug sie zu dem zentralen, kategorischen Wert der Nation haben. Masaryks antiideologische Kampagnen hatten des öfteren Äußerungen des so gearteten Nationalismus zum Ziel.

Werte, die Masaryk in der tschechischen Geschichte zu finden glaubte und die er in die Begründung seines tschechischen „Nationalprogramms“ aufnahm, hatten demgegenüber eine ausgesprochen universalistische Prägung. Sie überschritten das, was man eng national verstandene Zielsetzung nennen kann. Masaryk drückte sie meistens in dem Begriff „Humanitätsideal“ (ideál humanitní) aus und pflegte zu betonen, daß es sich um ein universal gültiges sittliches Vorbild handle. Im Geiste Herders und Kollárs behauptete er, daß verschiedene Nationen die Humanitätsgebote auf verschiedene Weisen verwirklichen: die Briten meistens ethisch, die Franzosen politisch, die Deutschen sozial, die Tschechen national und religiös (zuerst hatte Masaryk die Neigung, eher das soziale als das religiöse Element in der tschechischen Geschichte und dem Nationalcharakter zu betonen). Masaryk glaubte, daß das Humanitätsideal in historisch gesehen kurzer Zeit von allen hochentwickelten Nationen als Fundament des innerstaatlichen und internationalen Lebens in Form einer „Humanitäts-Demokratie“ anerkannt werden würde.

In diesen Überlegungen und Ansichten Masaryks ist der Grund zu suchen, warum viele tschechische und slowakische Gebildete seine gesellschaftliche und politische

<sup>38</sup> Josef Král sieht in der Frage der Beziehung des Subjekts zum Objekt das Hauptproblem der Philosophie Masaryks: „Ebenso wie Masaryk das noetische Problem des Empirismus und Rationalismus in das Problem des Subjekts und Objekts — resp. des Subjektivismus und Objektivismus — umwandelte, projiziert er dieses Verhältnis des Subjekts und Objekts in übrige philosophische Hauptprobleme und erkennt in ihm die fundamentale Frage aller Philosophie in noetischer, metaphysischer, ethischer und soziologischer Hinsicht...“ Král, Josef: *Masaryk filosof a sociolog* [Der Philosoph und Soziologe Masaryk]. In: *Přednášky Slovanského ústavu v Praze*. Bd. 1. Prag 1931, S. 3—24, hier S. 8—9.

<sup>39</sup> Lemberg, Eugen: *Nationalismus*. Bd. 1. Reinbek bei Hamburg 1964, S. 197.

Philosophie für prinzipiell anti-nationalistisch hielten. Welchen Zauber Masaryks universalistische Weltanschauung sogar noch heute ausübt, kann man anhand des Vorwortes zu Machovec' Buch aufzeigen. Es steht da unter anderem: „Tatsächlich war Masaryk nicht nur der Antipode eines typischen Nationalisten, sondern wir finden in der menschlichen Geschichte wenige derart ausgeprägte Gegner und Kritiker jedweden Nationalismus wie gerade ihn . . . Deshalb gab Masaryk dem neuen tschechoslowakischen Staat auch keine nationalistische (slawische oder antigermanische) Grundlage; seine ‚Idee des tschechoslowakischen Staates‘ — die Sendung der Tschechen und Slowaken für die Humanität, für die Menschheit, für die ‚Brücke‘ zwischen West und Ost, für die Annäherung und stufenweise Verbrüderung der Völker — ist eine direkte Fortsetzung von Palackýs ‚Idee des österreichischen Staates‘<sup>40</sup>.“

Spontan und unbewußt drückt Machovec in seinen Worten eine typische Einstellung vieler überzeugter Masarykianer aus: einen humanistischen Messianismus, insbesondere in bezug auf andere Nationen im mitteleuropäischen Raum, der seinen Sinn durch die universale Gültigkeit der Werte und Ideale einer „Humanitäts-Demokratie“ begründet. In dieser Hinsicht war Masaryks „Idee des tschechoslowakischen Staates“ sicherlich nicht eine direkte Fortsetzung von Palackýs „Idee des österreichischen Staates“. Gewiß, bis zum Anfang des Ersten Weltkrieges berief sich Masaryk oft auf Palackýs Vorstellung, welchen „Part“ Österreich im Konzert der europäischen Staaten spielen sollte. Er übernahm aber auch andere Überzeugungen Palackýs: daß die Tschechen in ihrer Geschichte demokratische Gesinnung zeigten, und daß das Deutschtum die Rolle des historischen Verteidigers der aristokratischen Gesellschaftsordnung spielte.

Diese zweite Vorstellung war in Masaryks Überlegungen zumindest in der Zeit des Ersten Weltkrieges stärker als machtpolitische Logik vom Austroslawismus Palackýs. In Büchern und Artikeln, die er damals und teilweise auch später schrieb, äußerte er eine Kritik der deutschen und österreichischen Geschichte und Kultur, die ideologisch gesehen enorm wirksam war. Er vernachlässigte zugleich die Frage des zukünftigen machtpolitischen Gleichgewichts, das die Freiheit der Tschechen und Slowaken sichern sollte.

So kann man bei Masaryk lesen, daß die Habsburger nicht umsonst lange Jahrhunderte deutsche Kaiser waren: Sie ließen sich bis zum Ende von der mittelalterlichen Idee des deutschen Imperiums inspirieren. Das Regime Franz Josephs stellte einen klerikalen Imperialismus dar. Andererseits nutzte die preußische Theokratie den Zerfall des Kaiserreiches und die Überbleibsel der katholischen Theokratie zur Beherrschung ganz Deutschlands. Zu den eigentlichen Herrschern im Staate wurden die preußischen Militaristen. Moderne deutsche Theologen machten aus Jesus einen Korporal und aus Gott einen „Manipulations-Feldwebel“. Soweit es sich um die deutsche Philosophie handelt, meinte Masaryk, daß ihre Entwicklung unter dem Einfluß Immanuel Kants zum Solipsismus, Aristokratismus, Individualismus führte: „Ebenso wie der preußische Staat und das Preußentum im allgemeinen, sind auch die deutsche Philosophie und der deutsche Idealismus absolutistisch, gewalttätig,

<sup>40</sup> Machovec 8, 13.

unwahr; die Größe der freien und vereinigenden Menschlichkeit mit einem kolossalen und in seiner Art grandiosen Bau eines babylonischen Turmes verwechselnd<sup>41</sup>.“

Diese Kritik ist in Zusammenhang mit der positivistisch gefärbten Überzeugung Masaryks zu sehen, daß den Sinn der Menschheitsgeschichte die Entwicklung von der Aristokratie, bzw. Theokratie zur Demokratie, von mythologischen zu wissenschaftlichen Kenntnissen, von der Theologie zur Philosophie ausmacht. Gewiß, als Gegenstück zu Äußerungen dieser Art könnte man andere Zitate aus Masaryks Schriften anführen, die für das Deutschtum günstiger ausfallen. Masaryk bemühte sich auch niemals, durch die Kritik an den Deutschen indirekt die Einzigartigkeit der tschechischen Nation, ihrer historischen Verdienste und Leistungen zu beweisen. In seinen Schriften ist ganz im Gegenteil eine ähnlich massive Kritik an tschechischen Fehlern und Mängeln zu finden. Ausschlaggebend in bezug auf die Psychologie der ideologischen Überzeugungssysteme ist dennoch die Tatsache, daß man zwei Ansichten Masaryks nebeneinanderstellen kann: Die tschechische Geschichte beinhaltet einen Versuch um die allmähliche Verwirklichung der universalistischen Idee der Humanität und der Demokratie. In der deutschen und österreichischen Geschichte kann man einen Versuch um die Erhaltung der aristokratischen Zustände im gesellschaftlichen, geistigen und politischen Leben sehen. Die Gründung der Tschechoslowakischen Republik ist dabei in der Perspektive des kommenden allgemeinen Sieges der Demokratie zu sehen.

Die Gegenüberstellung dieser zwei Vorstellungen verbirgt eine ideologische Versuchung ersten Ranges. Nachdem der neue Staat gegründet war, begannen sie das historische, kulturelle und politische Selbstverständnis, die nationale in-group und out-group Einstellung seiner patriotisch gesinnten Bürger zu beeinflussen. Es verbreitete sich die Überzeugung, daß im Unterschied zu manchen anderen Nationen die demokratische und humanitäre Gesinnung insbesondere den tschechischen, bzw. den „tschechoslowakischen“ Nationalcharakter prägt; daß im mitteleuropäischen Raum (inmitten der aristokratisch oder undemokratisch gesinnten Deutschen, Österreicher, selbstverständlich auch der Ungarn und Polen) die Tschechen und Slowaken dazu berufen seien, die Ideale der Humanitäts-Demokratie zu verbreiten und zu verteidigen. Dies sei ihre natürliche kulturelle und politische Sendung, die dem Sinn ihrer Geschichte entspreche. Sie würden dabei nicht selbstsüchtige Ziele verfolgen, da sie sich um die Verwirklichung universal gültiger Werte bemühten.

Eine ideologische Entfremdung ursprünglich ethisch verstandener Überzeugungen dieser Art beschreibt Eugen Lemberg folgendermaßen: „Der Universalismus wird dann besonders wirksam, wenn er kein Universalismus ist. Dann ist er ein gegen feindliche Umwelt zu verteidigendes, der Hingabe bedürftiges Ideal, das seinen Anhängern Selbstrechtfertigung und Selbsterhöhung bedeutet. Damit trägt er ein wesentliches Merkmal des Nationalismus in sich. Seiner psychologischen Funktion nach ist er nichts anderes als eben eine Art Nationalismus<sup>42</sup>“.

Ihrem Typ nach ist eine nationale oder staatliche Ideologie, die sich ähnlich wie Masaryks Idee der Humanitäts-Demokratie tschechischer oder tschechoslowakischer

<sup>41</sup> Masaryk: Sv. revoluce 411.

<sup>42</sup> Lemberg I, 48.

Prägung auf universale Werte beruft, nicht so außergewöhnlich, wie manche Tschechen und Slowaken meinen. Der integrale Nationalismus, der sich im entscheidenden Augenblick der wertenden Reflexion entzieht, wirkt im Grunde genommen zutiefst unbefriedigend. Die durch die Gruppe kanonisierten Ansichten, Werte und Normen sind für einen vernünftigen Menschen nur dann annehmbar, wenn sie Werten und Normen, die einen universalen Gültigkeitsanspruch erheben, nicht widersprechen. Alle großen nationalen Ideologien haben deswegen die Neigung zur Werttranszendenz: Die französische behauptet den universalen Wert der „Civilisation française“, die britische die universale Gültigkeit der Zivilisationsziele und rechtlichen Normen, die die britische Kolonialverwaltung in aller Welt verbreitete, und sogar die Nazis betonten des öfteren, daß der Geltungsbereich der rassistischen Theorie keine Grenzen kenne.

Masaryks Vorstellungen prägen noch heute viele ideologische Vorstellungen, die man in der Tschechoslowakei und auch im tschechoslowakischen politischen Exil vorfinden kann. Um ein Beispiel zu geben, welche Form sie in der Dubček-Ära bei den Anhängern des „Sozialismus mit dem menschlichen Antlitz“ angenommen haben, genügt es, in Machovec' Buch weiter zu blättern und folgende Sätze aus seinem Vorwort zur tschechischen Ausgabe wiederzugeben: „Vor den Augen einer erstaunten Welt warf (das tschechische und slowakische Volk) ohne Blutvergießen die Fesseln eines scheinbar allmächtigen bürokratischen Systems ab und entschloß sich — zum erstenmal in der Geschichte —, die Errungenschaften des Sozialismus mit der persönlichen Freiheit und den unveräußerlichen Rechten jedes menschlichen Wesens zu vereinen, die Anliegen Marx' mit den Anliegen Masaryks . . . Die Länder, in denen eine bestimmte Form der Demokratie verhältnismäßig tief verwurzelt ist, gehören heute überwiegend einem anderen sozialen und wirtschaftlichen System an. Und bei unseren östlichen Partnern und Freunden, die sich um den Sozialismus bemühen, war diese Form der Demokratie niemals verankert. Wenn viele hier in der Demokratie mißtrauisch etwas ‚Wesentliches‘, ja ‚Antisozialistisches‘ sahen, kann dies zutiefst falsch sein. Dies nachzuweisen, sollte unser spezifischer Beitrag zur Weltgeschichte sein. Eine schwere Aufgabe . . . Schon Palacký wußte, wie wichtig es für ein Volk ist, eine bestimmte *nationale Aufgabe* zu haben, nicht für sich, nicht nationalistisch, sondern ‚für die gesamte Menschheit‘<sup>43</sup>.“ Auch Machovec fühlt sich durch eine Art von politischem Messianismus beflügelt, der sich im Begriff des „Sozialismus mit dem menschlichen Antlitz“ verbirgt, und der dem Osten die demokratische, dem Westen die sozialistisch-menschliche Seite dieses Antlitzes zuwendet.

Das Maß der ideologischen Entfremdung von Masaryks Philosophie war selbstverständlich von Fall zu Fall sehr unterschiedlich und hing von persönlichen wie auch gesellschaftlichen Umständen ab. Sie wurde nicht selten in einer sehr vereinfachten, vulgären Form kolportiert. Auf Masaryk beriefen sich aber ebenso Philosophen, Theologen und Schriftsteller mit differenzierten Ansichten, die im Namen des universalistisch verstandenen Ideals der modernen Humanität sogar seine eigenen Schriften und Taten kritisierten. Ist es aber nicht eine Untertreibung, nur über

<sup>43</sup> Machovec 21—24.



die Fragen der ideologischen Entfremdung zu schreiben? Hat sich Masaryk nicht ganz bewußt bemüht, ein Überzeugungssystem zu formulieren, das die national fühlenden Tschechen oder Tschechoslowaken zur einheitlichen politischen, ja sogar militärischen Aktion mobilisieren würde? Einige Interpreten Masaryks behaupten es und können ihre Behauptung in einiger Hinsicht glaubhaft untermauern. Oder, duldeten Masaryk nicht ohne Widerstreben die ideologische Entfremdung seiner Ansichten, z. B. in der Form der tschechoslowakischen Staatsidee?

Nun, soweit es sich um Masaryks Selbstverständnis handelt, hat er sich zuallererst für einen Philosophen gehalten — wenn auch für einen praktischen, aktiven Philosophen, der sich hauptsächlich für ethische Fragen interessiert. Die psychologische Manipulation der Menschen mit Hilfe gefälliger oder emotional geladener Ideen und Losungen war ihm fremd. Er wollte überzeugen und erziehen. Seine Einstellung zu absichtlich verführerisch konzipierten Ansichtssystemen war demnach abweisend. In seiner Geschichtsphilosophie behauptete er schließlich, daß auch im Bereich des politischen Lebens die Entwicklung vom Mythos zu wissenschaftlichen Kenntnissen vorangehe. Es gibt aber eine Ausnahme. In der Zeit des Ersten Weltkrieges, als er zum Führer des politischen und militärischen Widerstandes gegen die Habsburger-Monarchie an der Seite der Alliierten wurde, meinte er tatsächlich, daß es seine allerhöchste Pflicht sei, die Kräfte der Tschechen und Slowaken zu einigen und für den Kampf zu mobilisieren. In diese Zeit fällt auch seine überspitzte Kritik des Deutschlands und der Donaumonarchie.

Es ist anzunehmen, daß Masaryk keine prinzipiellen Einwände hatte, als nach dem Kriege manche seiner Gedanken in die tschechoslowakische Staatsidee einverleibt und auf diese Weise kanonisiert wurden. Er kritisierte zwar den Nationalismus, betonte aber zugleich die Notwendigkeit eines „nationalen Programms“. Masaryk zeigte Interesse für die Probleme der Massenkommunikation und seine Einstellung zur Propaganda war im Prinzip positiv — er betonte natürlich, daß es eine „aufrichtige“ Propaganda, die die Lüge und die Übertreibungen meidet, sein müsse. Er pflegte die Wichtigkeit des politischen Führertums zu betonen, die Fähigkeit der Politiker, die Bevölkerung für gesellschaftliche Ideale zu begeistern. Den Begriff der Ideologie interpretierte er meistens im Sinne des marxistischen Verständnisses. Masaryk war aber nicht mit Marx' Ansicht einverstanden, daß der ganze Bereich des „gesellschaftlichen Überbaus“ als ideologisch zu bezeichnen sei, und daß auch die Ethik ideologische Züge aufweise. Überlegungen über die Ideologie in der Anschauungsweise der gegenwärtigen Psychologie, Gruppendynamik oder sogar Anthropologie, waren ihm fremd. Wenn er deswegen eine positive Einstellung zur tschechoslowakischen Staatsidee (und zu einigen anderen Überzeugungen, die mit dem Sammelbegriff „tschechische“ oder „tschechoslowakische“ Ideologie zu umreißen wären) einnahm, so sah er in ihr etwas anderes als eine Ideologie im genauen Sinne dieses Wortes. Masaryk hatte eher ein Aktionsprogramm grundsätzlicher Art vor Augen, das an ältere tschechische und slowakische Ideensysteme nationalen Typs anknüpfte.

Die Frage, welche ideologischen Behauptungen und Vorstellungen in verschiedenen Schriften Masaryks zu finden sind, ist eine Frage des inhaltlichen Studiums, das über den Rahmen dieser Studie hinausgeht. Ganz allgemein ist zu sagen, daß

beim Beurteilen des ideologischen Gehaltes seiner Philosophie das funktionale Kriterium gute Dienste leisten kann.

Fast immer, wenn Masaryk durch seine publizistische Tätigkeit oder durch sein öffentliches Wirken die tschechische und slowakische Gesellschaft desintegrierte, stand er auf nicht-ideologischen, oder sogar anti-ideologischen Positionen. Sein störender Einfluß betraf meistens eine oder mehrere von sieben Funktionen, die Eugen Lemberg in seine Definition der Großgruppen-Ideologien einbezieht:

„Eine solche Ideologie muß a) auf Grund irgendeines charakteristischen Merkmales ein Gesamtbild der zu integrierenden Gruppe enthalten, das die Gruppe von ihrer Umwelt abgrenzt, b) dieser Gruppe eine Rolle in ihrer Umwelt zuweisen, c) die Gruppe mit dem Bewußtsein einer Überlegenheit über diese Umwelt erfüllen, d) ein gruppenbezogenes Normsystem, eine Gruppenmoral entwickeln . . ., e) das Gefühl einer Bedrohung von außen, eine Feindvorstellung erzeugen, f) die Einheit der Gruppe als ein lebenswichtiges, gegen Spaltung sorgsam zu hütendes Gut erscheinen lassen, g) der Gruppe die Hingabe ihrer einzelnen Angehörigen verschaffen und diese Angehörigen für die Hingabe belohnen“<sup>44</sup>.

Es ist bezeichnend, daß Masaryk sehr oft gerade dann anti-ideologisch vorging, wenn er ethische Positionen einnahm und umgekehrt: Wenn er keinen kategorialen Unterschied zwischen der ethischen und sozialen Norm machte, wenn er die menschliche Geschichte als einen Prozeß der allmählichen, obgleich infinitesimal verlaufenden Verwirklichung der ethischen Normen betrachtete, schuf er in seiner Philosophie Raum für Ansichten, die man ideologisch entfremden konnte. Um Masaryks beliebte Losung zu paraphrasieren: Die Ethik wertet „sub specie aeternitatis“ und nimmt keine Rücksicht auf die Frage, ob eine menschliche Handlung funktional „sub specie societatis“ ist.

---

<sup>44</sup> Lemberg II, 65.