

# Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus\*

Von ALEXANDER SCHWAN (Berlin)

## I.

Leszek Kolakowski – 1927 in Radom geboren, aus bürgerlich-intellektueller Familie stammend, dennoch schon als Student Kommunist, ehemaliger Assistent des polnischen marxistischen Philosophen und langjährigen Partei-Chefideologen Adam Schaff, heute selbst Professor der Philosophie an der Universität Warschau, trotz seiner jungen Jahre das geistige Haupt des „polnischen Oktober“ von 1956, kürzlich wegen einer scharfen Kritik der Ergebnisse von zehn Jahren Gomulka-Regime in Polen aus der Partei ausgeschlossen<sup>1</sup> –, Leszek Kolakowski nimmt in jener Strömung moderner marxistisch-kommunistischer Philosophie, die „Revisionismus“ zu nennen wir uns angewöhnt haben, eine besondere, ausgezeichnete Stellung ein. Diese Stellung kann ganz vorläufig dahingehend charakterisiert werden, daß – während sämtliche anderen Philosophen und Wissenschaftler in Ost und West, die wir heute dem „Revisionismus“ zu rechnen, so u. a. und in verschiedenem Betracht Georg Lukacs, Ernst Bloch, Adam Schaff, Milan Machovec, Karel Kosik, Robert Havemann, Edvard Kardelj, Roger Garaudy, Henri LeVèbvre, Lucio Lombardo-Radice, Cesare Luporini, es mit mehr oder minder großer Entschiedenheit von sich weisen würden, als Revisionisten bezeichnet zu werden, vielmehr sich als Erneuerer des wahren Marxismus verstehen – Kolakowski hingegen in einem zu erläuternden Sinne eine Philosophie des Revisionismus ausdrücklich proklamiert hat und für sich in Anspruch nimmt. Diese Philosophie des Revisionismus versteht sich als eine Denkweise und als eine Haltung, die innerhalb des kommunistischen Marxismus und seines politischen Systems eine kritische Funktion übernimmt, welche dann ein Doppeltes enthält: 1. die Selbstkritik des Marxismus und Kommunismus und in eins damit 2. eine bestimmte, rational geklärte und sich entsprechend vollziehende Form der marxistisch-kommunistischen Kritik nach außen. Wir werden

---

\* Text eines Vortrags, der vom Verf. am 14. 3. 1967 beim 9. Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg – veranstaltet vom 14. bis 17. 3. 1967 in Wolfsburg bei Mülheim (Ruhr) zum Thema „Der Christ zwischen Ost und West; Kirche und Politik; Krieg und Frieden“ – gehalten wurde. Die Referate und Diskussionen dieser Tagung werden von Prof. Franz-Martin Schmözl (Salzburg) und vom Verf. gegen Jahresende in Buchform publiziert (in der Reihe der Salzburger Forschungsgespräche des Springer-Verlages Wien). – Der hier abgedruckte Vortrag entstand in enger Zusammenarbeit mit Fräulein cand. phil. *Gesine Schneider*, die dem Verf. insbesondere die polnischen Originalschriften Kolakowskis zugänglich gemacht hat. Fräulein Schneider bereitet eine Dissertation über die Politische Philosophie Kolakowskis an der FU Berlin vor.

<sup>1</sup> vgl. dazu P. K. Raina, Der Fall Kolakowski, in: Neues Forum, Wien, 14. Jg., März 1967, S. 209 ff.

versuchen, den Revisionismus L. Kolakowskis als in solchem doppelt-einigem Sinne kritische Philosophie zu erläutern. Dabei wird die Frage mit zu beantworten sein, was mit dem Marxismus als Philosophie und als politischem System geschieht, wenn innerhalb seiner ein Revisionismus nach der Vorstellung Kolakowskis ins Spiel gelangen und seinen präzisen Ort erhalten soll, und wie das Wechselverhältnis von „Marxismus“ und „Revisionismus“ zu begreifen ist.

Den Ausgangsort seines Denkens teilt Kolakowski mit den meisten anderen sogenannten Revisionisten. Er besteht in der leidvollen Erfahrung des totalitären Stalinismus und in dem befreienden Erlebnis seines Niedergangs, beides verbunden jedoch mit der Bejahung der Bolschewistischen Revolution als der legitim proletarischen Revolution und der neuen Gesellschaft als im Ganzen legitim sozialistischer Gesellschaft. Bolschewistische Revolution und sozialistische Gesellschaft zeitigten im Stalinismus jedoch eine Pervertierungsform, die erheischt, eine Überprüfung der Geschichte des Marxismus und Kommunismus angesichts solcher Folgen vorzunehmen. Es hebt daher eine Bewegung an, die von dem Bestreben geleitet ist, den Marxismus unabhängig von seinen offiziellen politischen Hütern neu zu durchdenken, und dies insbesondere so, daß seine Ursprünge aufgesucht und auf ihre „eentlichen“, von späteren Umformungen noch nicht veränderten, ja möglicherweise verfälschten Intentionen befragt werden. So richtet sich das Interesse vornehmlich auf die Schriften des jungen Marx, ein Unternehmen, das durch die Publizierung der Philosophisch-ökonomischen Manuskripte im Jahre 1932 allererst ermöglicht wurde. Die Rezeption des jungen Marx, die in der nichtmarxistischen Literatur seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs breit eingesetzt hat, findet seit der Mitte der fünfziger Jahre im Marxismus selbst eine folgenreiche Wiederholung. Mit dem jungen Marx gelangen dabei vornehmlich auch Feuerbach, Hegel, ja Kant und überhaupt die abendländische Tradition zunehmend in den Blick dieser Besinnung auf die Ursprünge.

Wir haben diese Bemühungen hier nicht im Ganzen zu verfolgen. Fragen wir nach der besonderen Art, in der Kolakowski an ihnen seinen Anteil hat. In der Sprache Kolakowskis sind die Erfahrung der – ausdrücklich und unumstößlich nachrevolutionären – stalinistischen Epoche sowie die aus dieser Erfahrung entspringenden neuen Tendenzen am deutlichsten benannt im „Problem der einzigen Alternative“<sup>2</sup>, in einem Problem, das darin besteht, daß der Stalinismus nur die totale Anerkennung oder die totale Ablehnung seines Systems zuließ<sup>3</sup>, diese einzige Alternative jedoch zugleich unter Lebensgefahr stellte, so daß der Bürger der stalinistischen Ordnung in Wahrheit der „Mensch ohne Alternative“ war. „Die politischen und intellektuellen Anstrengungen der letzten Zeit – Anstrengungen, deren Resultate und Folgen jetzt noch nicht abzusehen sind und die einer Renaissance der revolutionären Linken zustreben – lassen sich ganz allgemein als ein Versuch charakterisieren, die traditionelle stalinistische *Er-*

<sup>2</sup> vgl. *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein.* München 1960, S. 69.

<sup>3</sup> vgl. a. a. O., S. 73 f.

*pression mit der einzigen Alternative im politischen Leben zu durchbrechen*<sup>4</sup>.“ Nun, wenn es darauf ankommt, solcherart die (unechte) einzige Alternative von totaler Bejahung und totaler Verneinung aufzubrechen, dann muß sich das Interesse Kolakowskis bestimmend darauf richten, den damit verbundenen totalen Anspruch, überhaupt den Anspruch auf Totalität und das Denken im Banne der Totalität in Frage zu stellen und zu brechen. Und von diesem Interesse ist in der Tat sein ganzes Augenmerk geleitet, mit dem er den Ansatz seines Philosophierens beim jungen Marx sucht. Es gibt vor, was er dort findet und für sich glaubt nutzbar machen zu können. Wir können an diesem Ort nicht überprüfen, wie weit Kolakowski damit im einzelnen Karl Marx gerecht wird. Wir sind der Ansicht, daß er im Ganzen eine berechtigte und notwendige Möglichkeit, „marxisch“ zu philosophieren, ergreift. Sie gewinnt ihre Eigenart dadurch, daß sie, so sehr sie sich und weil sie sich als Perspektive (und gerade nicht als Totalsicht) versteht, damit zugleich andere Möglichkeiten, die in Marx angelegt sind, begreift und so von Marx selbst her die Entwicklung zum orthodoxen Marxismus und sogar Totalitarismus zu erklären und zugleich kritisch zu würdigen versteht; kritisch insofern, als aufgezeigt werden kann, wie in dieser Entwicklung eine Marxsche Perspektive zur Totalanschauung drängt und dadurch ihren perspektivischen Charakter – jedoch nicht zufällig – verrät. Doch wir greifen hiermit vor. Fragen wir zunächst, was für Kolakowski an dem Werk von Karl Marx charakteristisch ist, von dem er sagt, daß man „in der Lage, in der sich die marxistische Theorie zur Zeit befindet, . . . sich wahrlich wünschen“ könne, daß er wiedererstehe, um den kommunistischen Intellektuellen bei der Aufgabe beizustehen, „für die Laizisierung des Denkens zu kämpfen, gegen die marxistische Mythologie und Bigotterie, gegen eine religiös-magische Praxis in der Politik und für die Wiederherstellung der Hochachtung vor einer durch nichts gebundenen weltlichen Vernunft“<sup>5</sup>.

## II.

In der Sicht Kolakowskis ist das Werk von Karl Marx charakterisiert durch eine spezifische wissenschaftliche Methode sowie durch eine gewisse „philosophische Inspiration innerhalb einer allgemeinen Art der Weltbetrachtung“<sup>6</sup>, die einen lebendigen praktischen Impuls, nicht jedoch ein universales Denksystem enthält. Die Marxsche Methode, die Methode des Historischen Materialismus, ist für Kolakowski in einem ganz allgemeinen Sinne die der Dialektik: des Erfassens gesellschaftlicher Widersprüche und der Bewegung der Geschichte aus ihnen. Sie ist strikt historische und sozialwissenschaftliche Methode und ist nichts anderes als dies. Insoweit kann Kolakowski Marx darauf eingrenzen, eine „marxistische“ Soziologie zu betreiben<sup>7</sup>. Diese hat ihre Fruchtbarkeit erwiesen,

<sup>4</sup> a. a. O., S. 69 f.

<sup>5</sup> a. a. O., S. 48 f.

<sup>6</sup> a. a. O., S. 23.

<sup>7</sup> vgl. a. a. O., S. 12.

ohne in Anspruch nehmen zu können und zu wollen, die einzig mögliche Verfahrensart von Soziologie zu sein. Sie folgt der Arbeitsregel (und verkündet nicht etwa als objektives Gesetz), „bei allen Analysen des gesellschaftlichen Lebens die sozialen Unterscheidungen, die Teilungen der Gesellschaft in antagonistische Gruppen“<sup>8</sup> zu suchen, wobei für die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft als solche Teilungen die Klassengegensätze im Mittelpunkt stehen, ohne daß diese immer und überall in der Menschheitsgeschichte den Hauptinhalt der sozialen Teilungen ausmachen würden. Die Marxsche Methode findet ihre Bedeutung und ihre Grenze generell darin, daß es sich für sie stets nur darum handeln kann, jene Gesellschaftsteilungen ausfindig zu machen, die die geschichtliche Entwicklung jeweils am meisten beeinflussen. Begreift sie sich selbst in dieser ihrer Aufgabe, aber auch Begrenzung, eignet ihr somit „eine gewisse Art des Historismus“, so ist gerade sie gefeit gegen die „ideologischen Mystifizierungen“ einer sich übernehmenden Wissenschaft und zum Kampf für deren Beseitigung disponiert<sup>9</sup>. Somit verbindet sich mit dieser an sich „deterministischen Methode“, die jedoch nicht eindeutig stets nach einem und demselben Schema verfährt und sich nicht als allein legitim sowie zur Erforschung sämtlicher gesellschaftlicher Prozesse geeignet versteht, „eine unerbittlich rationalistische Geisteshaltung“, „Sinn für radikalen Kritizismus“, der das Mißtrauen gegen geschlossene und allumfassende Systeme und Doktrinen einschließt, und „Verzicht auf Sentimentalität bei soziologischen Untersuchungen“<sup>10</sup>.

Solche wissenschaftliche Methode und Haltung gewinnt sich von vornherein als engagierte. Sie folgt einem anthropologischen und sozialen Impuls, der Marx zum Dienst an einer egalitären Gesellschaft drängte. Gemäß dieser praktischen Einstellung – dem Interesse konkreter praktischer Philosophie – trifft sie die Auswahl ihrer Probleme. Sie entfaltet sich im Dienste des Interesses an der Abschaffung der gesellschaftlichen Teilungen und an der Emanzipation der durch die Teilungen entfremdeten Menschen. Somit setzt sie – für Kolakowski ganz ausdrücklich – ein bestimmtes Verständnis des Menschen und seiner Stellung in der Welt voraus. Die „marxistische Soziologie“ gründet in einer Anthropologie, die das praktische Interesse fundiert, das die Verfahrensart in Gang bringt. Diese Anthropologie macht den Gehalt und Grund jener philosophischen Inspiration und jenes sozialen Impulses aus, den Kolakowski an Marx erkennt. Sie wird als Humanismus in dem philosophischen Sinne verstanden, daß alle Philosophie in ihr zentriert, daß es in aller Philosophie um nichts anderes gehen kann als um Anthropologie. Die allgemeine Art der Weltbetrachtung, innerhalb deren Kolakowski zufolge, wie wir hörten, die Marxsche philosophische Inspiration ihren Ort hat, versteht sich strikt anthropozentrisch. Sie bliebe tot, leer und abstrakt, wenn es sich bei ihr um die Welt an sich handeln würde, während sie konkret wird erst als Relation auf Anthropologie. In allen Wissenschaften und sonstigen Erkenntnisweisen und ihnen gegenüber wirkt die philosophische Inspiration

---

<sup>8</sup> a. a. O.

<sup>9</sup> vgl. a. a. O., S. 15.

<sup>10</sup> vgl. a. a. O., S. 13.

dahin, die Objekte der Erkenntnis, welche sie auch immer seien, zu humanisieren, in ihrem Bezug zum Leben und zur Praxis des Menschen – die sich stets sozial artikulieren – aufzudecken und aus diesem Bezug in ihrer Relevanz zu bestimmen. Philosophie ist dieser dauernde Vollzug der Humanisierung aller Erkenntnis und aller Erkenntnisobjekte, wodurch beide erst in ihrem Sinn konstituiert werden. Somit ist für Kolakowski „das philosophische Denken dadurch gekennzeichnet, daß es sich auf die soziale Praxis der Menschen als moralische Subjekte konzentriert. Bestandteile der Welt, die philosophisch wichtig sind, interessieren die Philosophie, weil das Wissen von ihnen . . . auf die Beziehungen zwischen den Menschen als sozialen Wesen Einfluß hat. Dieser ‚anthropologische‘ Charakter der philosophischen Erkenntnis bewirkt, daß es unmöglich ist, generell und ein für allemal zu bestimmen, welche Kenntnisse von der Welt par excellence zum philosophischen Wissen gehören . . . : Ihr Bereich ist in gewissem Grad veränderlich, abhängig von der sozialen und intellektuellen Situation verschiedener geschichtlicher Epochen, und man unterscheidet sie nach ihrer Bedeutung für die Verwandlung des sozialmoralischen Verhaltens der Menschen“<sup>11</sup>.

Den mit diesen Stellen aus dem Buch „Der Mensch ohne Alternative“ nur angedeuteten anthropozentrischen und d. h. praktischen und d. h. geschichtlichen und d. h. perspektivischen und d. h. pluralistischen Charakter der philosophischen Erkenntnis und Wahrheit hat Kolakowski vornehmlich in drei größeren Abhandlungen eingehender erörtert (deutsch: „Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit“<sup>12</sup>, „Materialismus als negative Mystik“ [mit dem II. Teil „Über die Unentbehrlichkeit der Metaphysik“]<sup>13</sup> und „Vom Sinn der Geschichte“<sup>14</sup>). Kolakowski nimmt hier – immer wieder unter Berufung auf Marx – eine philosophische Position ein, die im Entscheidenden derjenigen verwandt ist, welche die Repräsentanten des französischen Existentialismus, Jean-Paul Sartre und Jean Hyppolite, bei einer 1961 in Paris ausgetragenen Kontroverse zum Thema „Existentialismus und Marxismus“ gegen den „revisionistischen“ Marxisten Roger Garaudy bezogen haben<sup>15</sup>. Wir versuchen, sie im folgenden zusammenfassend und ihre Grundstruktur herausarbeitend zu erörtern.

<sup>11</sup> a. a. O., S. 176 f.

<sup>12</sup> deutsch zuerst in: Leopold Labedz (Hrsg.), *Der Revisionismus*. Köln-Berlin 1965, S. 240 bis 272. In anderer Übersetzung jetzt auch in: L. Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*. Philosophische Essays. München 1967, S. 51–80. (Wir zitieren nach dem *Revisionismus*-Band.)

<sup>13</sup> in: *Forum*, Wien, 12. Jg., Juni/Juli 1965, S. 283–286 und Aug./Sept. 1965, S. 365–368. Die Abhandlung erschien in sprachlich leicht geänderter, an einigen Stellen abgeschwächter Fassung unter dem Titel „Ist der verstehende Materialismus möglich?“ in der von Frank Benseler hrsg. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács (Neuwied 1965) und ist jetzt wieder abgedruckt in dem Band L. Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, S. 163 bis 182. Wir stützen unsere Interpretation in erster Linie auf die Fassung im „Forum“.

<sup>14</sup> in: *Neues Forum*, Wien, 13. Jg., Juni/Juli 1966, S. 337–340, und Aug./Sept. 1966, S. 479 bis 481.

<sup>15</sup> vgl. *Existentialismus und Marxismus*. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel. Mit einem Beitrag von Alfred Schmidt. Frankfurt a. M. 1965. – Sartres in der „*Critique de la raison dialectique*“ erhobenen Anspruch, mit seinem Existentialismus eine definierte Funktion im und für den Marxismus zu übernehmen, weist Kolakowski dagegen ab. Vgl. *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, S. 153.

Kolakowskis Auslegung des Verhältnisses von Mensch und Welt kulminiert in einigen Bestimmungen, die er in Orientierung an Marx und Hegel gewinnt. Sie lauten:

- „1. Die Sachwelt existiert für den Menschen nur als Gesamtheit möglicher Befriedigungen der von ihm erfahrenen Bedürfnisse.
2. ‚Aber auch die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts‘.
3. Wenn verschiedene Gegenstände als Gegenstände der Wissenschaft oder Kunst nur Teil seines Bewußtseins sind, so sind sie in der Praxis nur Teile seines Lebens und seines Handelns. Die Natur stellt einen nicht organischen menschlichen Körper dar.
4. Für Hegel ist die Natur eine Entfremdung des Bewußtseins, wobei die Überwindung der Entfremdung auf der Überwindung der ‚Gegenständlichkeit‘ des Gegenstandes beruht. Für Hegel jedoch schafft nicht die ‚Bestimmbarkeit‘ des Gegenstandes die Entfremdung, sondern seine Eigenschaft selbst, ein Gegenstand zu sein“<sup>16</sup>.

Die Welt, die Natur, kommt demnach ausschließlich als Material für die menschliche Praxis, für die menschliche Lebensgestaltung, in den Blick. Die „Natur an sich“ ist uninteressant, nach ihr zu fragen ist müßig, vergeblich, illusionär, abstrakt. Es ist unmöglich, daß der Mensch sich selbst unabhängig von und gegenüber der Natur begreift, folglich ist es auch unmöglich, ein Verstehen zu entfalten, in dem die Natur unabhängig von ihrem praktischen Kontakt mit dem Menschen erscheint. Die Natur ist menschliche oder vermenschlichte Natur, darüber hinaus ist sie nur das Reservoir für solchen praktischen Kontakt. Dieser erfaßt je und je nur einen Teilaspekt, einen Ausschnitt der Natur. Weitere Bereiche der Natur werden in der unaufhörlich weitergehenden menschlichen Praxis eröffnet. Diese ergreift nie auf einmal alles das, was die Natur in unendlicher Potentialität bereithält, aber nur darbietet in jeweils praktischer Berührung. Die Praxis und ihre Erkenntnis sind folglich perspektivisch: jeweils entbergend und so Wahrheit konstituierend, aber stets in geschichtlicher Begrenztheit, Aktualität. In dieser ihrer Geschichtlichkeit ist Praxis und ist somit auch Wahrheit dauernd übergänglich. Gilt dies, so kann es keine legitime universale, metageschichtliche Erkenntnistheorie geben. Die seit Platon und Aristoteles vorherrschende Metaphysik, verstanden als *philosophia perennis*, wird mit Marx, Nietzsche und ihren Nachfolgern hinfällig, während der seit Engels und Lenin geltende orthodoxe Marxismus als Dialektischer Materialismus den klassischen objektiven Realismus erkenntnistheoretisch ausdrücklich bestätigt hat, wonach die Dinge ontologisch so sind, wie sie sich unserer Erkenntnis abbildlich geben – was Adam Schaff seinem Schüler in einer scharfen Kritik entgegenhält<sup>17</sup>. Der Marxsche Materialismus hat in der Sicht Kolakowskis einen anti-realistischen Sinn: er

<sup>16</sup> Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit, in: L. Labedz (Hrsg.), *Der Revisionismus*, S. 245 f.

<sup>17</sup> vgl. dazu Adam Schaff, *Studien über den jungen Marx und ihre peinlichen Details*, in: L. Labedz, a. a. O., S. 273–294, hier 282 ff.

begreift das Seiende, die Welt und die Natur ausschließlich als Material für die Organisation der Praxis.

„Die Qualitäten der Dinge erscheinen als menschliche Produkte . . . Die Qualitäten der Dinge . . . sind subjektiv oder vielmehr gesellschaftlich subjektiv, soweit sie das Kennzeichen der organisierenden Kraft des Menschen tragen, der die Welt in den Beziehungen und unter den Gesichtspunkten betrachtet, die er benötigt, um sich ihr anzupassen und um nützliche Veränderungen an ihr vorzunehmen. Sobald wir diese Beobachtung machen, ist leicht zu bemerken, daß die Frage nach dem Bild einer absolut unabhängigen Wirklichkeit verfehlt gestellt ist. Wenn ein solches Bild möglich wäre, so wäre der Mensch nicht mehr möglich.

Das nun ist die mögliche Interpretation jener ‚vermenschlichten Natur‘ und der Materie, die, vom Menschen isoliert, ein ‚Nichts‘ ist für den Menschen, jener Welt, die in den Schriften des jungen Marx dargestellt ist. Vom Gesichtspunkt dieses anthropologischen oder besser anthropozentrischen Monismus aus ist das durch die alltägliche Perzeption und wissenschaftliches Denken skizzierte Bild von der Wirklichkeit eine Art von menschlichem Schöpfungsakt (keine bloße Nachahmung), wenn man dabei erwägt, daß die Unterteilung der Welt in einzelne Gegenstände, konstituiert in der menschlichen Sprache und im gesamten Begriffsapparat der Wissenschaft, ihren Ursprung in den praktischen Bedürfnissen des Menschen hat; in diesem Sinn müssen seine Resultate als künstliche Produkte gelten. In dieser Welt gewinnen Sonne und Sterne existenzielle Gestalt dank der Tatsache, daß der Mensch aus ihnen ‚seine‘ Gegenstände machen kann, differenziert in der Materie und konzipiert als ‚körperlose Individuen‘<sup>18</sup>.

Nur in solch humanisierter, d. h. praktisch organisierter Form ist die Welt dem Menschen also zugänglich und folglich relevant. Außerhalb dieses Horizonts ist es mit ihr nichts. Darum kann für Kolakowski die Frage des nachmarxistischen Materialismus nach der Materie „an sich“ gleichbedeutend mit der Frage sein, ob das Nichts existiert. Eine solche Fragestellung impliziert für ihn folglich einen Nihilismus, der sich vom Humanismus entfernt und sich gegen ihn zu kehren droht. Er verfällt allzu leicht einem a- oder antihumanen Dogmatismus in der Wahrheitsbehauptung, die sich nicht intersubjektiv ausweisen kann und nur einen pragmatischen Konformismus übrigläßt, welcher sich moralisch auf das Prinzip der Demut stützen muß, weil er auf kritische Überprüfung zu verzichten hat. Deshalb stellt Kolakowski in etwas kühner Terminologie eine empirisch-praktische Theorie gegen eine dogmatisch-platonisch-pragmatisch-konformistisch-christliche, worunter durchaus auch und gerade die stalinistische begriffen ist. Die hier ins Spiel kommende politische Dimension sei in einer vorwegnehmenden Andeutung durch folgendes Zitat eingeführt:

„Die Verbindung des Dogmatismus und des Konformismus in der geistigen Haltung, des Platonismus und des Pragmatismus in der Erkenntnis-methode – spiegelt auf dem Gebiet des Denkens das wider, was im öffent-

<sup>18</sup> Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit, S. 250 f.

lichen Leben die Verbindung zwischen Bürokratismus und Rechtsbruch ist, in der Moral die Verbindung von Demut und Karrierismus. Die Bemühungen, die unternommen werden, um zu demokratischen Formen des Gemeinschaftslebens zurückzukehren, erfordern auch unbedingt, daß die platonisch-pragmatische Haltung im Denken und die christliche Haltung in der Moral – vor allem die Demut – überwunden werden<sup>19</sup>.“

Wenn Kolakowski mit solchen und ähnlichen Sätzen gegen den metaphysischen Transzendentalismus und Realismus zugleich einschließlich der realistischen Ontologie des Dialektischen Materialismus zielt – zugunsten einer Ver-geschichtlichung der Praxis, ihrer Erkenntnis und ihrer Wahrheit –, dann steht dies also im Dienste des Versuchs, dem Individuum, einer einzelnen Gesellschaft und einer einzelnen Epoche ihren ihnen eigenen, zwar eingegrenzten, so aber gerade gewürdigten Rang und Raum zu erstreiten. Da es keine ein für allemal gültige Einrichtung und Klassifizierung von Sein, Welt und Natur gibt, sondern die Praxis für die Fortbewegung in einem unaufhörlichen, nie ins Ziel, in die Stasis gelangenden Prozeß frei ist, arbeitet zwar jede Zeit und Gesellschaft an der geschichtlichen Gesamtbewegung dieser Praxis und stellt sich damit in ihren Dienst, aber sie gewinnt zugleich eine eigene Stellung und Würde für sich auf Grund ihrer spezifischen Art der Praxis. Wenn sie sich in den Prozeß hinein transzendieren können muß, so gibt es in ihm doch „nichts, was wir als absolut gegeben interpretieren dürften, als elementare Augenscheinlichkeit, die sich jeder weiteren Kontrolle entzieht und als ‚erstes Faktum‘ angenommen zu werden forderte . . .“<sup>20</sup>. Zu hoffen, daß eine totale Objektivität, Substanz und Konstanz in die Geschichte eingeführt werden könne, ist für Kolakowski nicht nur vergeblich und unvernünftig, sondern auch inhuman. Nur der Verzicht auf solche Hoffnung erhält den Menschen in seiner Würde als Wesen der Praxis.

### III.

Eine Philosophie, die als strenge Anthropozentrik Welt und Natur ausschließlich erfaßt als künstliches Produkt der menschlichen Praxis, scheint jede Metaphysik abweisen zu müssen. Sofern Metaphysik von einer reinen Theorie des Seins und der Natur ausgeht, ist dies auch bei Kolakowski in der entschiedensten Weise der Fall. Es erinnert an Nietzsche, wenn Kolakowski sagt, (mit Marx) komme „die am weitesten gediehene Überwindung des Platonismus zu Wort, wenn das Wesen dieser Philosophie in der Behauptung treffend wiedergegeben ist, daß es eine natürliche Klassifizierung der Welt gibt . . . In diesem Sinne läßt sich behaupten, daß eine Marxsche Metaphysik nicht möglich sei; wenn man nämlich der Metaphysik per definitionem eben die Eigenschaft zuschreibt, sie sei die von jedem menschlichen Koeffizienten absolut freie Kenntnis der Welt, so ist evident, daß sie von Marx' Gesichtspunkt aus als eine innerlich

<sup>19</sup> Der Mensch ohne Alternative, S. 224.

<sup>20</sup> Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit, S. 258.

zwingend kontradiktorische Tätigkeit gelten müßte, weil sich dieser Koeffizient aus keiner Kenntnis eliminieren läßt<sup>21</sup>. Es sei hier nicht gestritten über diese allzu enge Festlegung von Metaphysik. Aber es muß wie an Nietzsche so auch an Kolakowski (und möglicherweise anders als an Marx) die Frage gerichtet werden, ob seine Philosophie des praktischen Verhältnisses von Mensch und Welt nicht doch Grunddaten einführt, die als unumstößliche Absoluta – und dann auch als Konstanten – dieses anthropozentrische Denken erst möglich machen, als solche Absoluta jedoch eine eigene Art von Metaphysik erbringen, eine Metaphysik unverrückbarer Ausgangsorte, die durch Anthropozentrik nicht mehr einzuholen sind. Kolakowski kennt ein solches Absolutum, das nun aber nicht nur eine beliebige Art von Metaphysik erbringt, sondern gleichsam eine Metaphysik der Metaphysik begründet. Dieses unverrückbare Absolutum, dessen Einfluß auf unsere Weltansicht abzuwägen Kolakowski sich allerdings scheut, ist die menschliche Natur selbst. Im Sinne von Marx wie Sartre wird sie verstanden als die Natur eines sich herstellenden, produzierenden, seine Essenz durch sich entwerfende Existenz erst aufbringenden Lebewesens. Der Mensch bringt seine Essenz auf durch Praxis. Sie entspringt dem Grundbedürfnis seiner Natur. Daß der Mensch in seiner Natur Wesen der Befriedigung seines Lebensbedürfnisses durch Praxis ist, macht das erste Grunddatum dieser Philosophie aus. Es schließt ein zweites ein, daß nämlich der Mensch dabei auf die Welt als das Material und Milieu seiner Praxis verwiesen ist. Der Mensch entwirft sich, indem er sich verstehend, arbeitend und handelnd in die Welt hinein entwirft. Dies ist nicht anders denkbar, als daß er ihr allgemeine Kategorien und Gattungen seines Verstehens als Seinsqualitäten überwirft. Nur so sind Elemente der Stabilität zu gewinnen, kraft deren der Mensch sich in seiner Welt verstehen, halten und entwickeln kann. Wenn es dem Menschen um den Entwurf seines Wesens geht, muß er auch immer ein Verständnis vom Gesamtsinn der Welt mitentwerfen, innerhalb deren seine Essenz ihren Ort gewinnt, auf welchen Ort wiederum der Sinn des Ganzen der Welt, der Natur und der Geschichte konstitutiv bezogen bleibt. Solcher Gesamtentwurf wie auch der Entwurf der Essenz entspringen dem Interesse des Subjekts, stellen notwendige Sinndeutungen, Wertentscheidungen, Glaubensakte dar, die zwar fort und fort – um das zu erzielen, was dem Lebensinteresse entspricht – Objektivität beanspruchen müssen, ohne diese doch in Wahrheit erzielen zu können. In Wahrheit sind sie subjektive Konstitutionen einer Praxis, die die Welt als das Entgegenstehende, als den zu überwindenden Widerstand und zugleich als das zu nutzende Potential für ihr Tätigsein, also als in Positionen umzuschaffende Negation, als in Form und Fülle umzuwandelnde Leere voraussetzen muß. Alles, was Welt, Natur, Seiendes und Geschichte konkret sind, sind sie nur in einem jedes An-sichs entkleideten praktischen Für-den-Menschen-Sein, das sich je und je schon geschichtlich unterschiedlich artikuliert hat. Aber es entspricht einem notwendigen Bedürfnis des sich entwerfenden und produzierenden Menschen, dieses je Geschichtliche jeweils als Ganzheit, als Totalität, als objektive Qualität zu werten. Im menschlichen Lebensbedürfnis grün-

---

<sup>21</sup> a. a. O., S. 256 f.

det das metaphysische Bedürfnis. Dieses setzt einen Lebens- und Weltsinn als Seinssinn und verschätzt sich dabei am Charakter der Gesetztheit dieses Seins, das an sich selbst nichts und nur das Negative ist.

Die Philosophie Kolakowskis, die als Anthropologie diese Sicht entfaltet, kann sich nun auch als „negative Metaphysik“ oder als „Metaphysik des Negativen“ zu verstehen versuchen: Sie ist Explikation des metaphysischen Bedürfnisses, und zwar einerseits als Grundlegung seiner Notwendigkeit und andererseits als Destruktion seines scheinhaften, trügerischen Vollzugs angesichts des als Sein Geglaubten, in Wahrheit aber nur Negativen. Diese Philosophie ist insofern, wie wir sagten, Metaphysik der Metaphysik, als sie destruierend Metaphysik begründet und die Metaphysik in solcher destruierenden Begründung noch einmal überholt, jedoch über ihren eigenen Ausgangsort – die Natur des Menschen als Wesens von Lebensbedürfnissen – nicht mehr selbst in der Weise der Setzung verfügt. Eine solche Metaphysik der Metaphysik befindet sich in einem von Kolakowski selbst gesehenen unausweichlichen Dilemma. Bei allem Verständnis, ja bei allem Aufweis von Notwendigkeit, relativiert sie mit ihrer Destruktion jede objektive Metaphysik. Ihr muß die objektive, realistische, „naïve“ Metaphysik in allen Formen, die sie in der Geschichte gezeitigt hat – insbesondere nennt Kolakowski immer wieder den Platonismus, den Thomismus und den materialistischen Realismus, also den Dialektischen Materialismus –, als illusionäre Mystifikation erscheinen. Auf der anderen Seite kommt sie ihr mit begründendem Verstehen entgegen; ja, nicht nur dies, sondern dieses begründende Verstehen begründet sich seinerseits in einem letzten „datum“, das gerade die Explikation des metaphysischen Bedürfnisses und also die relativierende Fundierung der Metaphysik impliziert und ermöglicht. Wenn mithin gegenüber Metaphysik ein relativierendes Verfahren statthat, dann auch konsequenterweise gegenüber dem eigenen metaphysischen Ausgangsort. Es wird von Kolakowski zugestanden, daß seine Voraussetzung ihrerseits einer notgedrungen und unverzichtbar willkürlichen Entscheidung entspringt. Dieses Zugeständnis führt in einen generellen Relativismus, der sich mehr nur als sittliche Haltung denn als geklärte Position reflektieren kann. Kolakowski kommt angesichts dieser aporetischen Situation (auch hinsichtlich ihrer noch zu untersuchenden moralischen und politischen Folgerungen) an Nüchternheit, Aufrichtigkeit und Mut des Eingeständnisses und Bekenntnisses unter allen modernen Denkern wohl Albert Camus in schätzenswerter Weise am nächsten<sup>22</sup>, wenn er ausführt:

„Vom Standpunkt der Metaphysik der Negation, welche als Bestandteil der philosophischen Anthropologie verstanden wird, wird all das verständlich, was deren eigenen Gegensatz darstellt.“

Die Metaphysik der Negation ist in der Lage, positive Metaphysiken durch deren Beziehung zu den menschlichen Bedürfnissen, insbesondere aber durch ein typisches Bedürfnis der ‚Anlehnung‘ an eine jenseits des

---

<sup>22</sup> Für eine deutliche, in unserem Rahmen jedoch nicht genauer aufweisbare Verwandtschaft des Denkens Kolakowskis zu Camus (und Sartre) zeugt im übrigen bes. Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, S. 90 f.

Menschlichen bestehende sinnvolle Ordnung zu verstehen. Sie muß solches Verstehen jedoch auch auf sich selbst anwenden. Indem sie sich selbst als Metaphysik bekennt, wird sie genau so *relativ* wie alle anderen Metaphysiken.

Mit anderen Worten: . . . durch . . . radikale Interpretation werden . . . ihre *eigenen* Gründe *genau so* historisch wie die Argumente jeder beliebigen Metaphysik. Mehr noch: *der historische Relativismus vernichtet sich selbst, weil er auch für sich die Möglichkeit jeder anderen als der rein historischen Begründung zerstört.*

Dies ist jedoch das traditionelle Paradoxon sämtlicher Relativismen, der Irrkreis der Erkenntnis.

Man kann diesem Irrkreis der Erkenntnis auf keine andere Art enttrinnen als durch *willkürliche Entscheidung* bezüglich des ‚Ausgangspunktes‘ in der Erkenntnis. Hierfür gilt in der Philosophie eine spontan praktizierte Theorie der logischen Typen. Durch jede solche Entscheidung wird nämlich entweder rundheraus verkündet, daß man sämtliche Erkenntnisinhalte von einem bestimmten Standpunkt einschätzt, außer diesen Standpunkt selbst, welcher den eigenen Bewertungskriterien folglich entzogen wird, oder aber man bestimmt einen Ausgangspunkt, den man nicht in den Bereich jener Sprache einbezieht, in der man jegliches andere Wissen ausdrückt.

Sobald wir uns Rechenschaft geben über die nackte Willkür aller solcher Entscheidungen, die den absoluten Anfang jeglicher Erkenntnis festlegen, können solche Ausflüchte nicht standhalten. Sie weichen dem Radikalismus eines *generellen* Relativismus. Der radikale Relativismus kann nicht für sich selbst einen Grundsatz festlegen, der den Kriterien der Relativierung *nicht* unterliegt. Der generelle Relativismus muß im Bewußtsein seiner eigenen Relativität angewendet werden.

Diesem Paradoxon des Relativismus kann man nicht enttrinnen. Man kann die Paradoxie jedoch verstehen, indem man sie konfrontiert mit der fundamentalen Antinomie der menschlichen Existenz selbst . . .<sup>23</sup>“

#### IV.

Wenden wir uns von der philosophischen Frage nach der Stellung der Metaphysik zur politischen Frage nach der Rolle der Ideologien, vornehmlich der kommunistischen, so können wir davon ausgehen, daß unsere Erörterung der ersten Frage für diese weitere Frage den Boden der Erklärung liefert. Was Kolakowski im Blick auf das Verhältnis von menschlicher Wesensverwirk-

<sup>23</sup> Über die Unentbehrlichkeit der Metaphysik, in: Forum, 12. Jg., Aug./Sept. 1965, S. 367 f. (parallel: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, S. 179 f.). Vgl. auch: Vom Sinn der Geschichte (II), in: Neues Forum, 13. Jg., Aug./Sept. 1966, hier S. 481, sowie zum Ganzen dieses Abschnitts: Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit, S. 244 ff., und Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, S. 20 ff. (aus der Abhandlung „Die Philosophie als Disziplin und Funktion“).

lichung und Seinsdeutung Metaphysik nennt, das heißt Ideologie, wo soziale Gruppen im Interesse der Verwirklichung von Zielsetzungen und im Interesse ihrer Integration Wertvorstellungen ausbilden, die ihr Handeln instrumental anleiten. „Unter Ideologie verstehen wir die Summe der Auffassungen, die einer sozialen Gruppe (einer Klasse, aber nicht nur ihr) zur Organisierung der Werte dient, die das mystifizierte Bewußtsein dieser Gruppe und ihre Tätigkeit zum Ausdruck bringen.“ Ihre Funktion besteht darin, „den Glauben an die Werte zu befestigen, die notwendig sind, damit die Gruppe erfolgreich tätig sein kann“<sup>24</sup>. In solchen Sätzen kommt die gleiche verstehende sowohl wie destruirernde Haltung zur Sprache, die Kolakowski auch den metaphysischen Entwürfen entgegenbringt. Ideologien sind für den Bestand und für die Wirksamkeit von sozialen Gruppen notwendig, aber sie stellen doch Mystifikationen ihres Bewußtseins dar, sofern sich mit ihnen Wahrheitsansprüche verbinden, die nicht das fundamentum in re haben, an das sie glauben, sondern eben nur in der Setzung des Glaubens sozial vereinter Subjekte.

Was hat es nun in dieser Sicht mit der kommunistischen Ideologie des offiziellen Marxismus auf sich? Die gegenüber Metaphysik und Ideologie waltende Tendenz auf verstehende Fundierung, kritische Destruktion und generelle Relativierung in Einheit muß Kolakowski auch gegenüber der kommunistischen Ideologie anwenden. Allein schon mit seiner Metaphysik- und Ideologiekritik entfaltet er somit eine innermarxistische Selbstkritik. Diese verschärft sich jedoch in der inhaltlichen Konkretion. Die marxistische Ideologie gewinnt für Kolakowski eine spezifische Gefährlichkeit auf Grund einer tiefen Widersprüchlichkeit. Sie beruft sich auf den Nicht-Metaphysiker und Nicht-Ideologen Karl Marx und gelangt gleichwohl zu der der Ideologie eigenen Mystifikation, aber hinter einer von Marx entlehnten wissenschaftlichen Fassade, die den Vorgang verschleiert, auf Grund des erhobenen Wissenschaftsanspruchs aber nur verschärft und bis zur Perversion treibt.

„Die besondere und in der Geschichte einmalige Antinomie der Evolution des Marxismus besteht darin, daß diese Doktrin, die entlarvt hat, wie das soziale Bewußtsein unter dem Druck der politischen Bedingungen mystifiziert wird, während sie ihre völlige Befreiung vom Mythos verkündete, selbst zum Opfer einer solchen Mystifizierung geworden ist.

Die Einmaligkeit dieser Lage besteht darin, daß wir es hier mit einem Fall zu tun haben, in dem eine wirklich wissenschaftliche Theorie, die aus der Tradition des rationalen Denkens erwachsen ist und tief im intellektuellen und nicht im religiösen Leben der europäischen Kultur verwurzelt ist, zum idealen Überbau einer organisierten politischen Massenbewegung geworden ist<sup>25</sup>.“

Wissenschaft und Ideologie lassen sich jedoch ihrem Wesen nach aus zwei Gründen weder theoretisch verschmelzen noch in eine institutionelle Einheit fassen: 1. Jede Ideologie enthält Werte, deren Setzung und Bejahung in einem

<sup>24</sup> Der Mensch ohne Alternative, S. 24.

<sup>25</sup> a. a. O., S. 26 f.

Glaubensakt geschieht, deren Gültigkeit also nicht bewiesen werden kann. Die Wissenschaft dagegen beginnt auf der Ebene der rationalen Begründbarkeit und d. h. Beweisbarkeit. 2. Da die Ideologie als Organisation von Werten im Dienste einer Aktion steht, hat sie die Aufgabe, die Gruppe auf der Grundlage des Glaubens so eng wie möglich zu integrieren. Die Wissenschaft dagegen fordert von ihren Vertretern den Willen zur Offenheit im Denken und die ständige Bereitschaft zur Revision der eigenen Ansichten und Ergebnisse. Sie hat folglich eine eher desintegrierende Wirkung<sup>26</sup>. Eine Ideologie aber, die den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erhebt, muß die Wissenschaft zur Mythologie umfälschen. Das Resultat davon ist „das Streben nach einer Totalisierung der Kultur und ihrer absoluten Durchdringung mit einer Ideologie, die unter wissenschaftlichen Losungen wirkte, obwohl diese schon seit langem nicht mehr den Gesetzen der Wissenschaft unterlagen“<sup>27</sup>. So kann es dann – wie in der Zeit des Stalinismus – zu einer Monopolisierung des theoretischen Schaffens kommen, mit der zu Unrecht die Objekte der wissenschaftlichen Forschung und ihre Ergebnisse beschränkt und vorherbestimmt werden<sup>28</sup>. Obwohl man den bedeutenden Wert der Theorie ständig pries, hat man ihr in Wahrheit Verachtung gezollt. So wurden aus Theoretikern, die die Grundlagen für die politische Aktion hatten schaffen sollen, einfache Helfer der Praktiker. Die Partei war legitimiert, Theorie und Praxis institutionell zu verknüpfen. Es etablierte sich ein institutioneller Marxismus, der Marxismus als Behörde. Kolakowski vermerkt pointiert: „Der Begriff ‚Marxismus‘ wurde zu einem Begriff mit institutionellem und nicht intellektuellem Inhalt“, und solche innermarxistische Kritik erweitert sich sogleich zur allgemeinen Kritik, wenn er in Parenthese hinzufügt: „wie das übrigens mit jeder kirchlichen Doktrin geschieht“<sup>29</sup>.

Bleiben wir jedoch vorerst noch bei dieser innermarxistischen Kritik, die keiner der modernen kommunistischen Autoren so entschieden und fundiert ansetzt wie Kolakowski und die sich bei ihm mit dem Postulat eines Revisionismus in einem strengen Verständnis verbinden wird. Wenn Kolakowski die Evolution des Marxismus von Marx zu einer institutionellen Ideologie der charakterisierten Art als Antinomie bezeichnete, so meint das einmal, daß hier ein schlimmes Paradox der Verkehrung und Verunklarung Geschichte gemacht hat. Auf der anderen Seite eignet dieser Entwicklung jedoch eine gewisse Folgerichtigkeit, die im Marxschen Werk selbst begründet liegt. Kolakowski erkennt in Marx selbst einen Grund für das Doppelgesicht des Marxismus. Er findet, wie wir sahen, bei Marx eine bestimmte sozialwissenschaftliche Methode im Verein mit einer philosophischen Inspiration, die von einem starken sozialen Impuls getragen ist. Der soziale Impuls aber bestimmt gerade die Wissenschaft dazu, nach der anfangs geschilderten Art zu verfahren und die dialektischen Widersprüche in der Gesellschaft zu thematisieren. Er verbindet sich zudem mit dem Anliegen, die aktuelle Entfremdung der in der kapitalistischen Gesellschaft Ausgebeuteten zu be-

<sup>26</sup> vgl. a. a. O., S. 29.

<sup>27</sup> a. a. O., S. 28.

<sup>28</sup> vgl. a. a. O., S. 46, 49.

<sup>29</sup> a. a. O., S. 8.

seitigen. Die sozialistische Ideologie der sozialen Gruppe, um die es sich handelt, also des Proletariats, entsteht auf der Grundlage dieses sozialen Impulses ganz legitim. Daß sie zur Mystifikation einer Gesamtanschauung von Welt, Natur und Geschichte drängt, ist erklärlich, ja zwangsläufig, und daß sie glaubt, die Wissenschaft dafür in Dienst stellen zu können, ja sich mit ihr identifizieren zu können, eine naheliegende, von Marx selbst ausgehende Gefahr. Die bei Marx noch vorherrschende Unterscheidung und Zuordnung von Wissenschaft und Philosophie wird zur Identifikation. Und so sehr damit ein Übel heraufzieht – das Verhängnis eines Totalitarismus –, so konnten sich doch in der Symbiose beide Seiten immer wieder auch bereichern und gleichzeitig einschränken. Während die Wissenschaft davor bewahrt wurde, in einen reinen Positivismus und Szientismus zu verfallen, wirkte in der sozialistischen Ideologie immer wieder auch der Stachel der rationalen wissenschaftlichen Kritik. Hier liegt der Grund, weshalb der sozialistische Totalitarismus von anderen totalitären Systemen deutlich zu unterscheiden ist: Er trägt durch die Möglichkeit der Rückbesinnung auf seine Quellen die Fähigkeit seiner Verwandlung in jenen Humanismus in sich, der das wahre Wesen des Sozialismus ausmacht. Er zeigt auch in seiner verurteilenswerten – und von Kolakowski scharf verurteilten – Form, die er in der Zeit des Stalinismus annahm, eben noch ein Doppelgesicht; und es steht Kolakowski als Aufgabe, aber auch als Möglichkeit vor Augen, durch die Sonde einer innermarxistisch-kritischen Philosophie die größere, reichere, vielfältigere Wirklichkeit des Marxismus, gerade auch seinen Humanismus, sichtbar werden zu lassen<sup>30</sup>. Was aber soll, um dies zu leisten, im genaueren geschehen, wenn, wie wir anfangs sagten, Kolakowski nicht beansprucht, eine erneuerte Version des Marxismus als die gültige zu vertreten, sondern innerhalb des Marxismus und Sozialismus eine Funktion zu erfüllen, die als revisionistisch bezeichnet werden kann?

## V.

Kolakowskis Bemühen richtet sich nicht darauf, die bestehende soziale und politische Wirklichkeit samt ihrer Ideologie, deren Entstehen und Bestand er erklärt, begründet und zugleich kritisch relativiert hat, umzustürzen. Gemäß dem vielfältigen Inhalt dessen, was Marxismus und Sozialismus zu sein vermögen, geht es statt dessen darum, Alternativen zum institutionell etablierten Marxismus aufzuweisen, zu formulieren und zu vertreten und dadurch den institutionellen Marxismus und sein politisches System zu enttotalisieren. Dies ist Aufgabe eines intellektuellen Marxismus, der sich in der Haltung einer intellektuellen, humanistischen Linken verkörpert. Ihr Wirken hat sich in Philosophie, Wissenschaft und Politik zu erweisen. In Anwendung auf die wissenschaftliche Arbeit definiert Kolakowski sie als eine Haltung, „die durch radikalen Rationalismus des Denkens gekennzeichnet wird, durch entschiedene Ablehnung jeder Mythologie in der wissenschaftlichen Arbeit, durch rücksichtslose Säkularisation

<sup>30</sup> zum Vorstehenden vgl. a. a. O., S. 29 ff., 20.

der Weltanschauung, durch konsequenten Kritizismus, durch Mißtrauen gegen geschlossene Systeme und Doktrinen, durch Willen nach Offenheit im Denken, d. h. durch die Bereitschaft, anerkannte Thesen, Theorien und Methoden zu revidieren und wissenschaftliche Neuerungen zu respektieren. Diese Haltung verbindet Toleranz gegenüber anderen wissenschaftlichen Standpunkten mit der Bereitschaft, dem Irrationalismus aller Art den Krieg – und sei es einen Angriffskrieg – zu erklären, verbindet die Überzeugung vom hohen Wert wissenschaftlicher Erkenntnis mit der Überzeugung von der Möglichkeit eines sozialen Fortschritts<sup>31</sup>. Aus diesen Sätzen ist leicht zu entnehmen, daß Kolakowskis gesamte philosophische und schriftstellerische Arbeit bereits im Dienste dieser intellektuellen Linken steht.

So sehr diese Haltung und Gruppierung<sup>32</sup> – um beides handelt es sich – von der gegebenen sozialen und politischen Wirklichkeit in der Weise ausgeht, daß sie sie versteht, ja theoretisch fundierend und relativierend in Grenzen akzeptiert, so entschieden ist sie doch zugleich ganz fundamental vom Mißtrauen gegenüber einer sich selbstverständlich etablierenden Welt und Ordnung durchstimmt. Und sofern sie dieses Mißtrauen entwickelt, sucht sie unausgesetzt die sozialen, politischen und ideologischen Verhärtungen, die sich gebildet haben und überall in der Geschichte immer wieder bilden, aufzubrechen. Gegenüber solchen Verhärtungen und Verfestigungen, gegenüber allen Selbstverständlichkeiten und Mystifikationen – und seien es solche seitens oder im Namen der Arbeiterklasse – vollführt die intellektuelle Linke einen permanenten Revisionismus. Dieser Revisionismus setzt nicht ein System und eine Doktrin an die Stelle anderer, sondern sucht durch die geistige und moralische Haltung der Kritik, der Offenheit und der Toleranz die negativen Erscheinungsformen solcher Systeme und Doktrinen zu beschränken und einzudämmen und dadurch zu revidieren. Gelingt dies, dann werden sie aber bereits durchlässig für Anderes, dann verwandeln sie sich schon. Der Revisionismus der intellektuellen Linken im Geiste Kolakowskis bestimmt jedoch seinerseits nicht positiv eindeutig und ein für allemal, wohin sich die Wandlung zu vollziehen habe. Lediglich aus einer konkreten Lage können sich perspektivische Konzepte auf Zeit entwickeln lassen.

Das feststellen, will nicht besagen, daß Kolakowski in seiner Philosophie dem Sozialismus kommunistischer Prägung abgeschworen habe. Eine tiefgreifende Modifikation gegenüber der offiziellen Version ist jedoch unverkennbar. Mit Garaudy, Machovec, Havemann oder Schaff ist Kolakowski der Ansicht, daß der Kommunismus die soziale Situation des Menschen auf die Weise zu gestalten intendiert, die es dem Menschen am ehesten erlauben würde, ein sinnvolles Leben zu führen und sein allseitiges Wesen in größtmöglicher Annäherung zu verwirklichen, ein Leben, dessen Sinn und Essenz jedoch nur aus dem Entwurf und der Wertwahl dieses Menschen selbst hervorgehen kann. Mit den genannten anderen Marxisten kann er sagen, daß die kommunistische Gesellschaft die weiteste Solidarität des Menschen mit dem anderen Menschen und damit die höchste Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen erlaubt, daß sie die tödlichen

<sup>31</sup> a. a. O., S. 22.

<sup>32</sup> zu diesem Absatz vgl. a. a. O., S. 150 ff.

Entfremdungen beseitigt, ohne damit alle Entfremdungserscheinungen bewältigen zu können, und daß sie im größten Einklang mit der fortschreitenden Entwicklung der Geschichte steht. Mit ihnen betont er aber auch, daß die Geschichte in ihrer Dialektik unvollendbar ist und daß dies demzufolge auch von jeder Gesellschaftsverfassung sowie von jedem einzelnen Menschen gelten muß. Die Zukunft bleibt stets ausständig, der Mensch transzendiert sich unendlich, und es wird gerade die christliche Theologie – in Umkehrung der üblichen Kontroverse – einhellig dahingehend kritisiert, daß sie diese Zukunft zu einer Gegenwart mache, die in Besitz genommen werden könne. Im Gegensatz dazu suchen die „Revisionisten“ – und zufolge seines erklärt revisionistischen Aussatzes am radikalsten Kolakowski – die Zukunft als streng unverfügbare zu begreifen, als den unerreichen Punkt einer unablässig fortschreitenden Annäherungsbewegung, die stets nur relative Elemente dieses Fortschritts erbringt. Der Kommunismus gilt dann nicht als das Ende der Geschichte, sondern lediglich als der Anfang einer neuen, unabsehbaren, aber menschlicheren Geschichte<sup>33</sup>. Diese signifikante Aufhebung aller Entfremdung bleibt in der Perspektive der jetzigen Geschichte eine Utopie, aber eine „produktive“ (Robert Havemann), die als das Richtmaß zu dienen vermag, woraufhin hier und jetzt und für unabsehbare Zeit der Revisionismus der intellektuellen Linken in Gang zu bringen ist<sup>34</sup>.

Steht es mit der kommunistischen Zukunft aber so, dann darf sie nicht verabsolutiert und dann dürfen nicht für ihre unbedingte und vollständige Herbeiführung – ein Werk, das als utopisch anzusehen ist – alle beliebigen Mittel eingesetzt werden. Vielmehr stellt sich der Kommunismus nicht nur als ein gedachtes Fernziel, sondern im Rahmen der Annäherungsbewegung auf es hin zugleich als eine Sache der konkreten Ziele jedes Tages und jedes einzelnen menschlichen Lebens dar. Darauf müssen die einzusetzenden Mittel zugleich orientiert sein, und nur im Sinne dieser Orientierung heiligen für Kolakowski die Zwecke die Mittel. Solche Sicht bedingt eine Einschränkung der Mittel, z. B. der Herrschaftsmittel, nach dem Maß der Anteilhabe, die die entwerfende Existenz jedes Individuums an der Bestimmung der Nahziele und des Fernziels hat und eingeräumt erhalten muß<sup>35</sup>. Kolakowski verfolgt somit – ohne das klar auszusprechen, aussprechen zu können – die Vorstellung von einer demokratischen und pluralistischen Artikulation der Ziel- und Mittelwahl in der Politik. An dieser Stelle äußern sich jedoch seine marxistischen Mitstreiter im Geiste, die in freierer Umgebung leben, insbesondere Garaudy und Lombardo-Radice, klarer und dezidierter.

Für Kolakowski bleibt die intellektuelle Linke als Ferment revidierender Wirkung in einem gegebenen politischen System<sup>36</sup>. Sie vermag sich auf Grund der äußeren Situation nicht zu einer eigenen parteipolitischen Formation zu entwickeln und sie intendiert das auch aus ihrem inneren Selbstverständnis nicht,

<sup>33</sup> zum Vorangegangenen vgl. bes. a. a. O., S. 195 ff., und Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, S. 81 ff. und 162.

<sup>34</sup> vgl. dazu *Der Mensch ohne Alternative*, S. 145 ff.

<sup>35</sup> vgl. dazu a. a. O., S. 231 ff.

<sup>36</sup> vgl. a. a. O., S. 162.

wenigstens nicht generell und eindeutig. Als politische Partei müßte sie bereit sein, im gegebenen Moment politische Macht auszuüben. Sie geriete damit jedoch auf die Seite der Ordnungen und Systeme, gegen deren Verfestigungen und Verhärtungen sie doch immer revisionistisch angehen möchte. Mit dem Revisionismus und seiner spezifischen moralischen und politischen Verantwortung wäre es dann nichts mehr. Folglich wird die intellektuelle Linke eben um der Korrektur der Machtausübung willen, für die sie sich verwendet, zumeist auf eigene Übernahme von Macht konsequent verzichten<sup>37</sup>. Mit solch konsequenter Inkonsequenz befindet sie sich in einer notwendigen Aporie, was ihre politische und moralische Verantwortung betrifft. Sie reflektiert selbst diese Aporie mit dem Resultat, daß sie das Moment der Relativierung ihrer eigenen Haltung erkennt und akzeptiert. Dann wird sie sich ihrerseits nicht versteifen und verabsolutieren, und dies insbesondere nach zwei Seiten nicht: Weder wird sie in ihrer Kritik an Herrschaftssystemen und ideologischen Doktrinen gemeinhin radikal sein – im Sinne einer Verwerfung von allem –, noch wird sie sich in elementaren Situationen, z. B. angesichts einer offensichtlich destruktiven oder gar verbrecherischen Politik, scheuen, Macht gegen Macht zu setzen, auch auf das damit verbundene Risiko zumindest teilweiser Kompromittierung hin. Die konsequente Inkonsequenz zeigt sich somit nochmals inkonsequent, und in dieser Gestalt singt Kolakowski ihr Lob<sup>38</sup>.

Es ist dies das Lob – wie Kolakowski schließlich pointiert – des „Narren“, den er dem „Priester“ entgegensetzt. Der Priester wird charakterisiert als der Wächter des Absoluten, „er dient dem Kultus des Endgültigen und der anerkannten Selbstverständlichkeiten, die in den Traditionen verwurzelt sind“<sup>39</sup>. Der Narr erscheint demgegenüber als der Zweifler an allem<sup>40</sup>, dessen Philosophie „im ständigen Nachdenken darüber (besteht), ob nicht die entgegengesetzten Ideen recht haben. Seine Haltung ist von Natur dialektisch. Sie ist die Überwindung dessen, was ist, weil es ist. Sie wird jedoch nicht von der Sucht zum Widerspruch regiert, sondern vom Mißtrauen gegenüber der stabilisierten Welt“<sup>41</sup>. Sie stellt das Absolute in Frage und bejaht den Pluralismus der Welt. Sie verwirft nicht die in der Welt bestehenden Ordnungen an sich, aber im Gegensatz zu ihrer antiabsolutistischen Haltung stehen jene Ordnungen, die die Pluralität der menschlichen Möglichkeiten in ein einheitliches und totales Schema zusammendrücken wollen. Doch so sehr sie zu Recht betont, daß ihr Denken über die Wirklichkeit einen realen Teil dieser Wirklichkeit und somit eine praktische Kraft darstellt, so klar muß sie sich eingestehen, daß es „am Hofe des Königs“ mehr Priester als Narren gibt, „ebenso wie es in seinem Reich mehr Polizisten als Künstler gibt“<sup>42</sup>. Und sie beschließt ihre Narretei mit der Feststellung, in der nochmals der Vollzug der Relativierung von Metaphysik, Ideologie, Sy-

<sup>37</sup> vgl. a. a. O., S. 154 ff.

<sup>38</sup> vgl. a. a. O., S. 240 ff.

<sup>39</sup> a. a. O., S. 276.

<sup>40</sup> a. a. O.

<sup>41</sup> a. a. O., S. 277.

<sup>42</sup> a. a. O., S. 279.

stem, Herrschaft und Establishment<sup>43</sup> durchscheint und außerdem ein wenig Resignation und zugleich Trotz, wenn Kolakowski sagt: „Vielleicht muß der Wunsch nach dem Absoluten, das Streben nach dem Ausgleich der Spannungen, einen unvergleichlich größeren Raum einnehmen als das Anwachsen der Spannungen, wenn das Ganze nicht in die Luft fliegen soll. Und wenn sich das so verhält, so ist damit die Existenzberechtigung der Priester erklärt; allerdings ist das kein Grund, ihrer Schar beizutreten“<sup>44</sup>.

## VI.

Daß Kolakowski seine Philosophie des „Narren“ der Herrschaft der „Priester“ gegenüberstellt, vermag uns abschließend einen Hinweis zu geben auf seine Einstellung in bezug auf Christentum und Katholizismus. Zwar sind mit den „Priestern“ in diesem Antagonismus alle in den Bereichen von Metaphysik, Ideologie sowie sozialen und politischen Systemen Herrschenden getroffen, und zwar vorrangig die in der Partei führenden Administratoren. Aber Kolakowski betont, daß in der polnischen Situation die intellektuelle Linke in einem Gegensatz immer zu zwei rechten Kräften stehe: zur innerparteilichen Reaktion und zur traditionellen Reaktion<sup>45</sup>. Und wenn auch für ihn zur traditionellen Reaktion *alle* in Polen sich noch stark bemerkbar machenden konservativen Kräfte zählen<sup>46</sup>, so verkörpert doch die „traditionelle Reaktion“ in Polen für Kolakowski spezifisch die Katholische Kirche. Und es kann nicht übersehen werden, daß sehr häufig dort, wo bei unserem Autor von Metaphysik, Mystifizierung, objektivem Realismus, Sakralisierung, Priesterherrschaft usw. kritisch die Rede ist, gerade die Katholische Kirche und ihre Theologie, insbesondere der Thomismus, im Spiele sind. Kolakowski hat auch noch die Sozialenzyklika „Mater et magistra“ Johannes' XXIII. als ein der Tradition und um der Rettung des alten Bestandes willen einer trügerischen taktischen Anpassungstendenz verhaftetes Werk in seine Kritik einbezogen<sup>47</sup>. Dennoch hat er sich als Kommunist für den Dialog ausgesprochen, der zwischen Christen und Marxisten immer gebieterischer in Gang kommt. Kolakowski begleitet diesen Dialog jedoch gemäß seiner ganzen philosophischen Einstellung mit einem gehörigen Schuß verständlicher Skepsis<sup>48</sup>.

Der Raum, in dem sich eine auf Verständnis und Verständigung bedachte Disputation mit Katholiken bewegen muß, wird für Kolakowski von der

<sup>43</sup> vgl. als Parallele in bezug auf die Systeme moralischer Sicherheit die Abhandlung „Ethik ohne Kodex“, in: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, S. 89 ff., bes. S. 102, 118 ff.

<sup>44</sup> Der Mensch ohne Alternative, S. 279 f.

<sup>45</sup> vgl. a. a. O., S. 157.

<sup>46</sup> wie ja überhaupt das revisionistische Wirken der intellektuellen Linken sich je nach Situation auf *alle* etablierten Systeme und insbesondere auf *alle* reaktionären Tendenzen richten soll, nicht nur innerhalb des Sozialismus und Marxismus

<sup>47</sup> vgl. dazu Notatki o współczesnej kontrreformacji (Bemerkungen zur gegenwärtigen Gegenreformation). Warszawa 1962, S. 63 ff.

<sup>48</sup> vgl. zum Folgenden a. a. O., S. 87 ff.

Vorbedingung umgrenzt, daß beide Seiten, also auch die katholische, eine glaubwürdige selbstkritische Einsicht in die Verfehlungen mitbringen und vermitteln müssen, deren sie sich in Geschichte und Gegenwart schuldig gemacht haben. Im Grunde ruft somit Kolakowski nach der Rolle des „Narren“ im Katholizismus. Sodann bedarf es für ihn einer Differenzierung hinsichtlich dessen, was unter Katholizismus zu verstehen ist, um Klarheit darüber zu gewinnen, mit wem man es in der Konfrontation zu tun hat (was ja auch vice versa gilt). Kolakowski hofft, dieser Differenzierung näherkommen zu können durch eine Besinnung auf den mehrfachen Bedeutungsgehalt des Wortes „katholisch“, das jeweils einen Universalismus intendiert; und wo ein Universalismus beansprucht wird, muß seine antiabsolutistische Philosophie sich auf den Plan gerufen wissen.

Der Universalismus des Katholischen kann ein Vierfaches meinen und demgemäß vier unterscheidbare Strömungen bezeichnen: Erstens kann dieser Universalismus versuchen, alle Menschen und Tendenzen in sich zu integrieren und sich unterzuordnen. Gleichzeitig sucht er dann monopolistisch alle menschlichen Lebensgebiete zu erfassen und auf alle Lebensfragen Antworten und Lösungen zu geben. Diese Spielart des katholischen Universalismus stellt eine Form des Totalitarismus dar. – Zweitens kann er meinen, die Werte der Katholischen Kirche müßten prinzipiell allen Menschen ungeachtet der Schranken, die Klassen, Rassen und Nationen bilden, offenstehen. Diese übergreifende, umfassende Mission unterscheidet das Christentum vom Judentum. – Drittens kann der katholische Universalismus die Auffassung betreffen, alle Menschen seien gleich, alle dürften die gleichen Erwartungen haben, besonders was die eschatologische Dimension des Lebens angeht. Hiermit kommt der katholische Personalismus zur Sprache, der allen Menschen eine gleiche personale Würde zuerkennt. Seine Gefährdung erblickt Kolakowski darin, daß er geneigt sein könnte, die bestehenden irdischen Ungleichheiten im Hinblick auf die himmlische Gerechtigkeit zu unterschätzen, ja zu vergleichgültigen. Dann kann er sich sogar faktisch mit antiegalitären Tendenzen verbinden. – Viertens vermag der katholische Universalismus die Bereitschaft zur Bejahung und Förderung einer Vielfalt von Strömungen und Lebensformen zu entwickeln. Ein so verstandener Universalismus ist Pluralismus, der scharf dem totalitären Universalismus entgegengerichtet ist. Allerdings kennt Kolakowski diesen Pluralismus auf katholischer Seite nur als innerchristlichen, nicht als jene Bejahung von Pluralität und Solidarität überhaupt, die u. E. in der Enzyklika „Pacem in terris“ und zuweilen auch auf dem II. Vatikanischen Konzil zum Ausdruck gelangte<sup>49</sup>. Kolakowski sieht den katholischen Pluralismus dadurch eingeschränkt, daß er sich mit Betonung gegen den Vorwurf der Indifferenz und der Toleranzsucht zu verwehren sucht.

Immerhin, mit dieser vierten Bedeutung und Strömung des Katholizismus und bedingt auch mit den beiden vorhergenannten Verständnisweisen und Hal-

---

<sup>49</sup> vgl. dazu Alexander Schwan, *Katholische Kirche und pluralistische Politik. Politische Implikationen des II. Vatikanischen Konzils*. Tübingen 1966 (Recht und Staat. H. 330).

tungen glaubt der Revisionismus unseres Philosophen in einen fruchtbaren Dialog und auf dem Felde der Politik zu partieller Zusammenarbeit je nach Situation gelangen zu können. Kolakowski erklärt dazu die Bereitschaft. Er gibt seiner Erklärung die skeptische Frage mit auf den Weg, ob die Katholiken dies ebenfalls aufrichtig wollen können. Auf katholischer und christlicher Seite sollte man sich in der Tat dessen bewußt sein, daß man es hier mit einem anderen Gesprächspartner zu tun hat als mit den Garaudy, Lombardo-Radice, Luporini oder Machovec. Diese werden nicht müde zu betonen, daß mit den in Gang gekommenen Gesprächen ein moderner Marxismus und ein moderner Katholizismus (strenger gesagt: die heutige Theologie) aufeinandertreffen, als Kräfte, die sich gerade deshalb etwas zu sagen haben, weil hier zwei letztlich absolute Standpunkte nach Struktur und Inhalt ihre wenigstens teilweise bestehende Verwandtschaft entdecken. Für Kolakowskis Revisionismus stellt sich das Problem anders dar: ob es möglich sein wird, zwischen Ost und West in der Zukunft zu einem Austausch und einer Kooperation jener philosophischen und politischen Bemühungen zu kommen, die sich im Dienste grenzenloser Offenheit und zugleich unermüdlicher rationaler Kritik entfalten. Dies wäre ein Dialog nicht so sehr im Zeichen eines „aggiornamento“, sondern eines Nonkonformismus. Uns scheint, der eine Dialog bildet die notwendige Ergänzung des anderen und umgekehrt.