

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Leszek Kolakowski zum 80. Geburtstag

Krzysztof Michalski	Die Zerbrechlichkeit des Ganzen
Leszek Kolakowski	Was ist Sozialismus? (1957)
Tony Judt	Goodbye, Marx?
John Gray	Vom Kommunismus zum Neokonservatismus
Marci Shore	Die Juden und der Kommunismus in Osteuropa

In memoriam Anna Politkowskaja

Anna Politkowskaja, Mainat Abdulajewa, Marie Mendras, Jean-François Bouthors, Anna Schor-Tschudnowskaja, Martin Malek, Nina Khrushcheva

Yulia Vishnevetskaya	Tschetschenien 2007. Photographien
-----------------------------	------------------------------------

Joschka Fischer	Europa und der Nahe Osten
Martin Hala	China: Von der Wandzeitung zum Blog

Krzysztof Michalski

DIE ZERBRECHLICHKEIT DES GANZEN

Zum achtzigsten Geburtstag von Leszek Kolakowski

Er ist zweifelsohne eine Ausnahmerecheinung. Noch keine dreißig und schon ein bedeutender Wissenschaftler, ein Spezialist für religiöse, philosophische und politische Ideengeschichte, der im Laufe der Zeit von den renommiertesten Institutionen der westlichen Welt mit allen erdenklichen Ehrentiteln, Auszeichnungen und Preisen bedacht werden sollte. Ein polnischer Philosoph, dessen Name auch dem größten Ignoranten an der verschlafenen Universität in der tiefsten Provinz ein Begriff ist. Seine Bücher über Spinoza (*Individuum und Unendlichkeit*), über das konfessionslose Christentum des 17. Jahrhunderts (*Religiöses Bewusstsein und kirchliche Bindung*), über den Marxismus (*Die Hauptströmungen des Marxismus*), über Augustinus und Pascal (*Gott schuldet uns nichts*) sind genau wie seine philosophischen Traktate wie *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* oder *Horror metaphysicus* Klassiker, nicht nur in Polen, sondern in ganz Europa und in Amerika. Und wie oft haben die Worte dieses Leszek Kolakowski uns, den Polen, geholfen, uns in politisch oder moralisch schwierigen Situationen zurechtzufinden! Viele seiner Essays – *Der Priester und der Narr*, *Ethik ohne Kodex* oder *Thesen über Hoffnung und Hoffnungslosigkeit* – setzten Meilensteine, Wegmarken für die polnische Intelligenz. Sie sind es bis heute. Kolakowskis Denken ist in das Bewusstsein Nachkriegspolens eingeschrieben.

Die Anfänge waren wenig verheißungsvoll. Ende der vierziger, Anfang der fünfziger Jahre stritt der Mittzwanziger Kolakowski mit Wort und Schrift und ganzem Einsatz für die Kommunisten, die damals Polen eroberten, und geißelte die »vertierte, verkommene Bourgeoisie« und ihre vermeintlichen ideologischen Fürsprecher. Seine Attacken waren vor allem gegen die »katholische Philosophie« in Polen und im Ausland gerichtet, mithin gegen die, wie er meinte, pseudorationalen Versuche einer ideologischen Rechtfertigung der politisch und gesellschaftlich oppressiven Institution Kirche. Religion, schrieb er, sei nichts weiter als Ob-

skurantismus, Ausdruck der Unreife und geistigen Schwäche der »eingeschüchterten Massen«, sie konserviere diese Unreife und Schwäche im Interesse derer, die einen Nutzen daraus ziehen. Die »kirchliche Ideologie« sei das »Werkzeug der kapitalistischen Basis im Stadium der Fäulnis«. Der Marxismus, so erklärte er, bringe dies ans Licht: der Marxismus, der »der Menschheit die soziale Befreiung bringt« sowie »den Sieg von Verstand und Wissenschaft über Aberglaube und Lüge« (aus *Skizzen zur katholischen Philosophie*, 1955).

»Stellen Sie sich einen Kleriker vor, der diese Texte liest!«, ruft viele Jahre danach Jozef Tischner – der Seelsorger und Philosoph, der später ebenfalls eine Orientierungsfigur für die Polen werden sollte – diese Zeit ins Gedächtnis zurück. Er erlebte damals als junger Priester am eigenen Leibe die rücksichtslose Verfolgung der Kirche, die brutalen Versuche, die Menschen auch gegen ihren Willen dazu zu bringen, im Einklang mit »Vernunft und Wissenschaft« zu leben.

Kolakowskis Motive waren ethischer, nicht doktrinärer Natur: »Wenn wir Kommunisten werden und über 18 sind«, schrieb er 1956 über diese Jahre in seinem schönen, schon nicht mehr zum Druck zugelassenen Essay *Der Tod der Götter*, »mit unerschütterlichem Vertrauen in die eigene Weisheit und einer Handvoll unreflektierter und überschätzter Erfahrungen aus der Hölle des Krieges, dann denken wir kaum je daran, dass wir den Kommunismus brauchen, um die Produktionsverhältnisse und das Niveau der Produktivkräfte aufeinander abzustimmen. Selten kommt uns in den Sinn, dass im Polen des Jahres 1945 das außergewöhnlich hohe technische Niveau unbedingt und unmittelbar die Vergesellschaftung der Produktionsmittel erfordert, da andernfalls die Krisen der Überproduktion wie eine Gewitterwolke über uns hängen. Kurz – wir sind keine guten Marxisten. Der Sozialismus ist für uns (...) tatsächlich (...) nur der Mythos von einer besseren Welt, die vage Sehnsucht nach einem menschlichen Leben, die Negation von Verbrechen und Erniedrigung, die wir zur Genüge gesehen haben, das Reich von Gleichheit und Freiheit, die Botschaft von der großen Erneuerung«. Wir haben es zu tun mit einem »Ziel, das alles rechtfertigt (...), einer gemeinsamen Welt ohne Schranken und Grenzen«.

Dieses Ziel, das alles rechtfertigt, so dachte Kolakowski damals, folgt dem Maß der Vernunft, das ans Leben anzulegen sei, wie es ist. Wenn etwas übersteht, nicht hineinpasst, ist das Leben passend zu machen, gleich wie.

Priester wie Tischner fanden seinerzeit einen anderen Zugang zur menschlichen Wirklichkeit: »Ich hatte es in erster Linie mit unreifen Menschen zu tun«, so Tischner, »die nach Antworten suchten, welche sie nicht überforderten«, mit Menschen, die »trinken, fluchen, ab und zu ihre Frau verprügeln oder von ihr verprügelt werden.« Auch mit kommunistischen Apparatschiks, mit Peinigern, die nach der Arbeit sowohl die Obrigkeit als auch ihre Opfer verdammt. Tischner akzeptierte sie so, wie sie waren, mit all ihrem üblen Tun – was nicht bedeutet, dass er dieses Tun akzeptierte –, um ihnen zu helfen, ihnen zu helfen, »sich selbst zu überwinden«.

Auch Tischner und seinesgleichen sahen die Gegensätze, die Verbrechen und Schwächen in ihrer Gesellschaft. Aber wie weit entfernt vom Kolakowski jener Zeit war ihre Reaktion darauf! Menschliche Verbrechen und Schwächen sah Tischner in der Perspektive einer Gemeinschaft, die schon jetzt, heute, Wirklichkeit ist. Es ist die Gemeinschaft der Nächstenliebe, und sie ist kein Ideal, das man auf Biegen und Brechen, koste es was es wolle, erreichen muss.

Gleichwohl hatte auch der junge Kolakowski mit seiner Kritik in vielen Punkten recht. Wie viele Versuche christlicher Philosophien waren damals noch scholastischen Begriffen verhaftet, deren stets hilfloser, bisweilen sogar komischer »Rationalismus« nur wenig mit der Erfahrung einer wissenschaftsgesättigten Gegenwart gemein hatte. Kolakowskis Sarkasmus hat diesen scheinbaren Rationalismus gnadenlos bloßgestellt. Auch die Kritik an der gesellschaftlichen Funktion der Kirche entbehrte nicht einer gewissen Grundlage. Zu dem relativen Erfolg des Marxismus in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts könnte mit beigetragen haben, dass die Kirche, ständig auf der Suche nach ihrem Platz in der Welt, die gesellschaftliche Frage vernachlässigt hat, dass sie es an Distanz zu den Mächtigen und Besitzenden mangeln ließ.

Wer sich mit dem Marxismus auseinandersetzen wollte – das hat Tischner ebenso erkannt wie Karol Wojtyła – musste auch einsehen, in welchen Punkten dessen Agitatoren recht hatten.

Bereits in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre brachte die Präzisierung seines philosophischen Standpunktes Kolakowski in Konflikt mit der von der Regierungspartei sanktionierten marxistischen Lehre und zunehmend auch mit der Partei selbst. Es waren die gegen die Philosophen der Kirche ins Feld geführten moralischen und intellektuellen Gründe,

welche Kolakowski nun auch in Opposition zu den Philosophen der Partei brachten. Kolakowski erklärte seinen Standpunkt damals als »bedingungslosen Rationalismus«. »Die Hauptalternative«, schrieb er 1959, »die den Konflikt zwischen Rationalismus und Irrationalismus umfasst, (...) wird von uns durch die Tatsache bestimmt, dass man überhaupt das Absolute in gleich welcher Form akzeptiert oder ablehnt. (...) der Verfasser dieser Worte hält sich für einen Rationalisten«. Dieser Rationalismus, so argumentiert Kolakowski, bedeutet die unbedingte Akzeptanz der bedingungslosen Verantwortung des Menschen für sich selbst, den »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«. Der Rationalist weiß, dass alles Absolute nur Illusion ist, dass der Mensch ganz sich selbst überlassen ist. Wenn »Gott« eine nicht hinterfragbare Instanz ist, der man seine Verantwortung übertragen kann, gibt es für den Rationalisten keinen Gott (»wer die göttliche Existenz (...) anerkennt, (...) demonstriert sein eigenes Gebrechen«). Dies trifft nicht nur auf Gott (in diesem Sinne) zu, sondern auf jede derartige angeblich unerschütterliche, also absolute Instanz und damit auch auf die Partei, die angeblich immer recht hat (so kann es nicht verwundern, dass der Text, aus dem hier zitiert wird – *Der Rationalismus als Ideologie* –, damals nicht erscheinen konnte).

Eine Welt ohne Absolutes ist eine unheilbar vielfältige Welt. Wird kein letzter Bezugspunkt gesetzt, der, zumindest potentiell, unser Denken und Handeln in eine eindeutige Ordnung bringt, muss die Möglichkeit verschiedener Ordnungen eingeräumt werden. Die Wahl zwischen ihnen kann dann keine Wissensfrage mehr sein, sie muss, zumindest bis zu einem gewissen Grad, schlicht eine Wahl sein. Eine Option für ganz bestimmte Werte. In der Konsequenz ist auch der »Rationalismus« solch eine Wahl, eine Option: »Der Rationalismus ist (...) keine These, sondern eine Haltung«, schreibt Kolakowski. Also können auch andere Haltungen, andere Wahlmöglichkeiten legitim sein; wer anders wählt als wir, kann nicht schon deshalb intellektuell disqualifiziert werden: »Es gibt Werte«, schreibt Kolakowski in *Lob der Inkonsequenz* (1958), einem seiner klassischen Texte, »die sich gegenseitig ausschließen und darum doch nicht aufhören, Werte zu sein.« Die Opposition zum Rationalismus ist damit nicht mehr nur Ignoranz, Aberglaube oder Unsinn, sie kann auch eine andere, gleichberechtigte Option sein (eben als Wahl von Werten, eine andere Legitimierung ist nicht möglich).

Die Wissenschaft und was aus ihr folgt, ist kein hinreichendes Argument mehr in der Debatte des Rationalismus mit seinen Gegnern, ist nicht mehr Grundlage des Rationalismus, um den es Kolakowski geht. Wenn Kolakowski den Leser von seinem Standpunkt zu überzeugen versucht, möchte er keine Bildungslücken stopfen, er erwartet eine Wahl. Eine Wahl, vor die uns der intellektuell nicht zu lösende Konflikt (wo denn sollte man eine Lösungsinstanz suchen?) zweier Haltungen stellt, deren eine ohne die andere nicht möglich ist: der Konflikt zwischen der »Suche nach dem Absoluten« und der »Flucht davor«, zwischen »Irrationalismus, Konservatismus und Rationalismus«. Zwischen Narr und Priester. In diesem Konflikt schlägt sich Kolakowski auf die Seite des Narren: »Wir treten für die Philosophie des Narren ein«, schreibt er in *Der Priester und der Narr* (1959), einem seiner schönsten und bekanntesten Essays, »also für die Haltung der negativen Wachsamkeit gegenüber jedem Absoluten – und dies nicht aufgrund eines Ergebnisses nach Prüfung der Argumente, denn die wichtigsten Entscheidungen sind Wertungen. Wir treten ein für außerintellektuelle Werte, wie sie in jener Haltung zum Ausdruck kommen, deren Gefahren und deren Absurditäten wir durchaus bewusst sind. Es geht uns um die Vision einer Welt, in der die am schwersten zu vereinbarenden Elemente menschlichen Handelns miteinander verbunden sind, kurz, es geht uns um Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus, Intelligenz ohne Verzweiflung und Hoffnung ohne Verblendung. Alle anderen Früchte des philosophischen Denkens sind unwichtig.«

Narr und Priester sind in diesem Sinne nicht zwei gesellschaftliche Rollen, nicht zwei reale Figuren; sie sind nicht auf den kritischen Intellektuellen und den Kirchenmann gemünzt. Die Szene der Konfrontation von Narr und Priester ist in erster Linie die Selbsterkenntnis jedes einzelnen Akteurs des gesellschaftlichen Lebens. Die Philosophie des Narren, der radikale Rationalismus, ist vor allem das stete Bestreben, den eigenen Konservatismus zu überwinden: Es geht ihr um die Überwindung der natürlichen und damit unablässigen Versuchung zur Selbstverdinglichung, um die Überwindung des Hangs, sich als Element einer Struktur, als Rädchen eines Systems, als Teilchen einer Institution, als Bestandteil eines bestehenden, festen Ganzen, einer Ordnung zu verstehen. Der Narr in jedem von uns ist das Bestreben, sich von all dem freizumachen, das Streben nach Freiheit.

Vor dem politischen Hintergrund jener Zeit, inmitten der Bestrebungen, die Gesellschaft nach 1956 aus der Umklammerung der Stalinischen Institutionen zu befreien, war die Entscheidung für die Philosophie des Narren gleichzeitig eine bestimmte politische Wahl: ein Votum für die Entstalinisierung, für eine maximale Liberalisierung des öffentlichen Lebens. Kolakowski wurde zu einem Anführer der gegen die Regierenden gerichteten Revolte vom Oktober 1956. Das öffentliche Zerwürfnis mit der Partei, das darauf folgte, sollte nie friedlich beigelegt werden.

Die Verbindung politischen und moralischen Engagements mit philosophischer Reflexion erwies sich nun als mehr denn eine zufällige Anhäufung unterschiedlicher Talente in einem jungen, außergewöhnlichen Mann (Kolakowski wird gerade dreißig). Die Antworten auf die »wichtigsten, schmerzhaftesten und gefährlichsten Fragen« sind, so Kolakowski in seiner 1958 erschienenen berühmten Abhandlung über Spinoza, eine Frage der Entscheidung und das Ergebnis eines Engagements, sie sind in der (als theoretische Reflexion verstandenen) Philosophie nicht zu finden. Sie zu suchen gilt es »im menschlichen Leben, das weder falsch ist noch wahr, sondern, schlicht und einfach, ist.« Die Philosophie – das Streben nach Selbsterkenntnis dieses Lebens – kann diese Antworten höchstens »besser oder schlechter, freier oder weniger frei, angst- oder hoffnungsvoller« ausfallen lassen. Unsere Lebensentscheidungen sind die Quellen der Philosophie, der Motor ihrer Entwicklung und dabei auch das einzige Maß für ihre Ergebnisse.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Antworten auf die wichtigsten Fragen relativ zu den individuellen Bedürfnissen des Einzelnen sind, unterstreicht Kolakowski. In der Tat, »das Wirkliche ist, was die Menschen wirklich brauchen«, schreibt er später, 1982, in *Falls es keinen Gott gibt* – es existiert aber eine Wirklichkeit, die allen Menschen gemein ist, ein fixer gemeinsamer Nenner biologischer und sozialer Bedürfnisse, den man die »Natur des Menschen« nennen könnte. Dieser gemeinsame Nenner macht es möglich, die gesamte »Gattung« in den Blick zu nehmen (*Die Persönlichkeit im sakralen und ökologischen Gesellschaftsbild*, 1965) und aus dieser Perspektive unterschiedliche Werte und unterschiedliche Formen von Engagement zu vergleichen und als besser oder schlechter für den Menschen, und nicht nur für Müller oder Meier, einzuschätzen. Damit ist auch eine »objektive« (d.h. auf die Gattung Mensch bezogene) Begründung von Werten möglich.

Wie setzt sich diese »Natur des Menschen« zusammen? Wie können wir sie in Erfahrung bringen? In seinen Texten aus der zweiten Hälfte der 1960er Jahre glaubt Kolakowski nicht mehr, dass es um Fragen des Typs »Bei welcher Temperatur siedet Wasser?« geht. Es besteht, so meint er nun, keine Kontinuität zwischen Fragen, die direkt oder indirekt mit der an den Postulaten der Wissenschaft ausgerichteten Erfahrung in Beziehung stehen, und Fragen nach dem »Sinn« und »Unsinn«, nach »Wahrheit« und »Lüge«, nach »dem Guten« und »dem Bösen«, Fragen, die eine Ordnung, eine Hierarchie in unsere Bewertung der Welt bringen. Eine wissenschaftliche Beschreibung der Gattung *homo sapiens* kann uns auf die Frage nach der »Natur des Menschen« keine Antwort geben, die uns eine Wahl zwischen Werten ermöglichen würde. Antworten auf die Fragen nach dem »Sinn«, der »Wahrheit« oder dem »Guten« lassen sich nicht nach denselben Regeln begründen wie wissenschaftliche oder davon abgeleitete Aussagen; ihre Begründung, schreibt Kolakowski in seinem 1966/67 entstandenen philosophischen Glaubensbekenntnis *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, ist mythisch, nicht rational.

Was ist nun ein Mythos? Bei der Reflexion über Glauben und Leben stoßen wir, so Kolakowski, auf Begriffe wie eben »Wahrheit«, »Sinn« oder »das Gute«, die einerseits überhaupt nicht zu all den anderen Begriffen passen, andererseits aber unser Denken und Handeln in einer Weise steuern, dass sie uns unabdingbar erscheinen. Diese Begriffe sind das Symptom eines Bedürfnisses, das sich nicht auf andere Bedürfnisse zurückführen lässt, eines Bedürfnisses, das wir nicht unabhängig von seinen Symptomen beschreiben können. Nach Kolakowski handelt es sich um das Bedürfnis, »sich auf unbedingte Realitäten zu beziehen«. Obwohl wir mitunter die Worte »Wahrheit«, »Sinn« oder »das Gute« in relativer Bedeutung benutzen, obwohl manche unserer Werte zweifellos relativ sind – sprechen wir doch von »meiner Wahrheit«, von der »Sinnhaftigkeit« einer Sache in Bezug auf ein ganz bestimmtes Ziel oder davon, dass etwas »gut für jemanden« ist –, kommen wir, so argumentiert Kolakowski, nicht ohne eine nicht-relative Bedeutung dieser Worte aus, ohne objektive Wahrheit, ohne Sinn unabhängig von unserem Tun oder Wollen, ohne ein absolutes Gutes – kurz, ohne Werte, die einfach nur Werte sind, die gelten, gleich, was mit uns geschieht.

Dieses Bedürfnis, das Bedürfnis nach dem Mythos, ist nach Kolakowski Ausdruck unserer Ablehnung einer nur vom Zufall beherrschten Welt,

unseres Unwillens, die prinzipielle Unbeständigkeit des menschlichen Schicksals zu akzeptieren, unserer Zurückweisung einer grenzenlosen Freiheit.

Somit gibt uns der Mythos – also Begriffe, die auf Bedingungen verweisen, die im Leben selbst nicht zu finden sind – einen Halt in der Welt, er macht die Welt zum Zuhause. Dagegen eignet er sich nicht zur Erklärung dessen, was in der Welt geschieht. Die Qualifizierung unseres Wissens als »wahr« oder »falsch« ist also eine mythische Operation (weil sie es in eine unbedingte Wirklichkeit überträgt und es so zu einem Wissen über etwas macht). Der Mythos selbst kann aber nicht »wahr« oder »falsch« sein. »Hier handelt es sich nicht darum, dass ein Urteil einer Situation zugeordnet wird, die es beschreibt, vielmehr wird ein Bedürfnis einem Bereich zugeordnet, der es befriedigt«, schreibt Kolakowski. Die Interpretation des Mythos, also eines Weltbildes als eines sinnhaften Ganzen, in dem der Mensch seinen Platz finden kann, die Interpretation des so verstandenen Mythos als Wissen stellt nach Kolakowski dessen Degenerierung dar.

Der Mythos ist aber nicht Wissen, er ist Hoffnung. Hoffnung, in der »die Erfahrung der Gebrechlichkeit und des Mangels sowie die Zuversicht in ihre Heilbarkeit enthalten (sind).«

Ist ein Leben ohne Mythos möglich, ist eine um den Mythos bereinigte Erfahrung möglich? Vielleicht, meint Kolakowski. Wie könnten nun die Kriterien einer derartigen Operation aussehen? Wir können natürlich beschließen, dass, für das Leben wie für das Wissen, akzeptabel nur ist, was den Nützlichkeitskriterien der Wissenschaft genügt, die wir kennen, und dass jeder anscheinend nicht utilitäre Sinn sich entweder auf einen utilitären zurückführen lässt oder überhaupt kein Sinn ist (dann würden »Wahrheit« oder »das Gute« entweder Auskunft über den Nutzen von etwas geben oder sie wären bedeutungslos). Eine solche Entscheidung lässt sich aber eben nur als eine Wahl begründen, als Option für ganz bestimmte Werte (denn mit der Behauptung, so sei es eben, würden wir den nicht utilitären Sinn des Wortes Wahrheit annehmen, den wir gerade abgelehnt haben). Und weiter: »Wenn die gereinigte Erfahrung mit dem Mythos zusammenstößt, erhebt sich ein Wert gegen einen anderen Wert, nicht aber die Vernunft gegen den Aberglauben.«

Die um den Mythos bereinigte menschliche Erfahrung würde nach Kolakowski jedoch auch solche Bedeutungen verlieren, ohne die menschliche Kultur nur schwer vorstellbar wäre. Ist Kultur denkbar ohne Traditionen,

die doch keine Sammlung von Informationen über »soziale oder psychische Fakten« sind, »sondern eben als Informationen darüber (ererbte werden), was einen Wert darstellt«, also darüber, was gut und schlecht, was geboten und was verboten ist? Ohne die Suche nach Wahrheit, ganz gleich, ob wir diese Suche Philosophie nennen oder (dann nicht rein pragmatisch verstandene) Wissenschaft? Ohne die Annahme der Freiheit, der eigenen wie der der anderen, einer Freiheit, die sich doch nicht auf wissenschaftlich beschreibbare Erfahrung reduzieren lässt? Schließlich ohne die nichtpragmatische und nichtproduktive Gemeinschaft mit anderen Menschen, die doch nur unter Personen möglich ist, also unter Menschen, die ihre Freiheit wechselseitig anerkennen und so zu uneigennütziger Freundschaft, zu Liebe und Aufopferung fähig sind? »Die Mythen, die uns lehren, was einen Wert schlechthin darstelle, sind unverzichtbar, wenn die menschliche Gesellschaft existieren soll.«

Mythen sind eine Reaktion auf Unzulänglichkeit, Mangel, Instabilität und Zufälligkeit; auf die Schwäche, die Zerbrechlichkeit der menschlichen *condition humaine*. Eine andere Reaktion darauf kann das Vergessen sein. Die Kultur der Neuzeit bietet uns, so Kolakowski, eine ganze Palette von Möglichkeiten an, unsere prinzipielle Schwäche zu vergessen, sie eröffnet uns zahlreiche Fluchtwege. Die Schwäche schmerzt, sie findet ihren Ausdruck im Entsetzen angesichts einer fremden, gleichgültigen Welt, im Erleben des Widerstandes, auf den wir unter Menschen und Dingen stoßen und der nicht überwunden werden kann – daher die Suche nach Betäubungsmitteln. Sofern unsere Kultur solche Mittel liefert, ist sie, so Kolakowski, eine Kultur der Flucht vor dem Leiden, eine »Kultur der Analgetika«. Auch die Mythen, zumindest manche, haben diese Funktion. Jene Mythen nämlich, die die Gewissheit verheißen, dass das Leiden ein Ende haben wird, irgendwann, irgendwo. Mythen, die die Beseitigung der Missklänge zwischen Mensch und Welt versprechen, Mythen, die den Tag voraussagen, an dem sie überflüssig sein werden. Mythen von der grenzenlosen Macht des Menschen. Mythen, die den Tausch Hoffnung gegen Wissen anbieten. Man könnte sie »prometheisch« nennen. Ein solcher prometheischer Mythos, so Kolakowski in einem seiner wissenschaftlich und intellektuell wohl brilliantesten Werke, in *Die Hauptströmungen des Marxismus* (1976-1979), verbirgt sich beispielsweise im philosophisch-politischen Projekt von Marx: »Das bezeichnende Ergebnis des Marxschen Prometheismus«, schreibt Kolakowski dort, »(...) ist die faktische Ab-

wesenheit der menschlichen Körperlichkeit in seinem Weltbild.« Dabei ist unser Körper, so möchte ich ergänzen, Ausdruck unserer unheilbaren Anfälligkeit für Schmerz und Leiden, mithin für unsere unbehebbar Beschränkung, den unüberwindbaren Widerstand, den die Welt uns entgegensetzt, den die Dinge und die anderen Menschen leisten. »Marx glaubt nicht an die fundamentale Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen, nicht an die prinzipiellen Grenzen seiner Schaffenskraft. Das Böse und das Leid erscheinen bei ihm als die Hebel der künftigen Emanzipation, sie besitzen keinen eigenen Sinn, sind keine notwendigen Bestandteile des Lebens, gehen völlig darin auf, gesellschaftliche Fakten zu sein« (was bedeutet, dass sie nicht naturgegeben sind und eliminiert werden können).

Hoffnung kann aber genauso wenig zu Wissen werden, wie sich Blei in Gold verwandeln lässt. Derartige Versprechen gehören in das Reich der Alchemie, nicht der Chemie, der Scharlatanerie, nicht der Wissenschaft. Die Mythen lassen unser Leben zur Sinnsuche werden, zur Suche nach einem Zuhause. Damit bringen sie unser Verlorensein, unsere Unzulänglichkeit ans Licht, ohne eine Garantie, einen wissenschaftlichen, logischen, intellektuellen Grund liefern zu können, dass dieser Zustand nur vorübergehend ist, dass er irgendwann aufhören wird. Sie können die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz nicht eliminieren, sie fördern sie im Gegenteil erst zutage. Somit muss der Sinn, den uns der Mythos anbietet, stets unsicher und unvollendet bleiben, das Zuhause, das wir mit seiner Hilfe gefunden haben, stets auf wackligen, zerbrechlichen Fundamenten stehen. Der Mensch ist nicht nur Geist, sondern immer auch körperliches Wesen. Wir sind also unrettbar zum Leiden verurteilt, können uns nicht davor schützen. Etwas später, 1982, schreibt Kolakowski, dass es »gleichsam ontologische (...) Quellen des Leidens gibt«, sie entspringen im Akt des Existierens selbst, bringen das Faktum des Lebens mit hervor. Auch in diesem Sinn ist das menschliche Leben »zerbrechlich«: empfindlich, anfällig, kränkelnd.

Der Mythos verbindet das menschliche Leben mit Bedingungen, die von diesem Leben unabhängig sind; allerdings wird diese Verbindung unserem Wissen immer entschlüpfen. Dank des Mythos können wir in einer gehörten Stimme, einer erblickten Gestalt eine menschliche Person erkennen, der Mythos ermöglicht die zwischenmenschliche Kommunikation. Worte vermögen ihn aber nicht zu verbalisieren, Sätze ihn nicht auszudrücken. Der Mythos ist somit ein Streben nach einer Aneignung der Welt,

das nie gänzlich erfolgreich sein kann. Die Welt wird immer bis zu einem gewissen Grade fremd bleiben, wie auch die anderen Menschen, sofern sie frei sind, immer anders sein werden als wir selbst, ebenfalls fremd. Daher rührt auch die Vielfalt der Mythen, die Unmöglichkeit, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen – sie rührt von der Vielfalt des ihnen zugrunde liegenden Bestandes an Werten und von den möglichen Konflikten zwischen ihnen. Denn wo es keinen gemeinsamen Nenner gibt, kein gemeinsames Maß, wie könnte da der Konflikt ausgeschlossen oder auch nur im Vorhinein abgefangen werden? Dies ist jedoch nicht schlimm, tröstet uns Kolakowski, es schadet nicht. »Im Gegenteil: Der Ort des Antriebs der Kultur ist stets der Konflikt zwischen Werten, von denen ein jeder versucht, auf Kosten des anderen Ausschließlichkeit zu erobern und zugleich gezwungen wird, seine Aspirationen einzuschränken. Mit anderen Worten, die Kultur lebt stets aus dem Wunsch nach endgültiger Synthese ihrer zerstrittenen Bestandteile und aus der organischen Unfähigkeit, sich diese Synthese zu sichern. Der Vollzug der Synthese wäre ebenso der Tod der Kultur wie der Verzicht auf den Willen zur Synthese. Die Ungewissheit über die Absichten und die Zerbrechlichkeit der Errungenschaften erweisen sich als Bedingungen für das schöpferische Fortbestehen der Kultur. Das Schicksal der Kultur ist eine dank ihrer Labilität herrliche Epopöe.«

Demnach ist ein rein theoretisches Wissen über einen Mythos nicht möglich, über einen Mythos kann man nicht Bescheid wissen wie über die Eigenschaften des Dreiecks. Die Aneignung des Mythos setzt ein moralisches Engagement voraus, nämlich meine Aussage zugunsten von etwas, das ich als unbedingt gut erachte, gegenüber etwas anderem, schlechten. Die mythischen Inhalte unserer Erfahrung, ohne die nach Kolakowski unsere Menschlichkeit, Kultur im menschlichen Sinne, unmöglich wäre, entstammen einer Sensibilität, die sich nicht in eine Moraltheorie übersetzen lässt, einer Sensibilität, die immer meine eigene ist, einer moralischen Verpflichtung, die ich, soll sie sinnvoll sein, als die eigene anerkennen muss.

Woher aber kennen wir den Unterschied zwischen Gut und Böse, wenn wir ihn nicht erfahren können, wie wir erfahren, dass es regnet oder dass zwei plus zwei vier ist? Woher kommt unsere moralische Sensibilität? Die moralischen Verpflichtungen erkennen wir eben, so Kolakowski, nicht mittels theoretischer Affirmation, sondern durch das Schuldgefühl,

wenn wir gegen sie verstoßen. Im Schuldgefühl äußert sich die Existenz eines Verbots, das wesentlich ist für die Ordnung der Welt und unabhängig von mir selbst, die Existenz des Tabus. Keine faktische Abhängigkeit, keine Angst vor Strafe, kein Kalkulieren kann die Schuld rationalisieren, das Gefühl erklären. Die Fakten erscheinen nun in einem anderen Licht, erfahren ein Übermaß an Bedeutung, das sich nicht auf andere Fakten zurückführen lässt. »Die moralische Unterscheidung von Gut und Böse«, schreibt Kolakowski in *Falls es keinen Gott gibt*, »verdanken wir unserer Teilhabe an Tabus. In der Erfahrung taucht der Unterschied im Gefolge jener Handlungen auf, mit denen wir ein Tabu verletzen und dadurch Unordnung in die Welt bringen. Mit anderen Worten: Eigentlich erkennen wir, was gut ist, indem wir erkennen, was böse ist, und wir erkennen das Böse dadurch, dass wir es tun.«

Das Tabu ist eine Grenze, die nicht überschritten werden darf, ein Verbot, das sich nicht weiter erklären lässt, eine »heilige« Grenze. Die Grenze zwischen *sacrum* und *profanum*. Eine Grenze, die wir ständig überschreiten, eine Auflage, die wir nicht erfüllen können. Somit öffnet uns das *sacrum*, die Religion, die Augen für die unheilbare Schwäche, die Zerbrechlichkeit der *condition humaine*, die gegen den prometheischen Mythos von der Allmacht des Menschen steht: »Du sprichst« – zitiert Kolakowski die Johannes-Apokalypse in seiner Studie zum Jansenismus *Gott schuldet uns nichts* – »Du sprichst: Ich bin reich und (...) brauche nichts! und weißt nicht, dass du elend und jämmerlich bist, arm, blind und bloß.« (Offb 3,17)

Somit ist der Hüter des Mythos und also der Kustos der Grundlagen unserer Kultur nicht die Philosophie und auch nicht die Metaphysik. Die Geschichte der Metaphysik, so schreibt Kolakowski in einem weiteren philosophischen Glaubensbekenntnis *Horror metaphysicus* (1988), ist eine lange Reihe chronisch wirkungsloser Versuche, die mythische Wirklichkeit in der Sprache der Theorie auszudrücken. Die Hüterin des Mythos ist vielmehr die Religion, sofern Religion »nicht eine Menge von Aussagesätzen (ist), (sondern) der Bereich der Anbetung, in dem Verstehen, Wissen, das Gefühl der Teilhabe an der letzten Realität (...) und das moralische Engagement als ein einziger Akt erscheinen.«

Wir müssen also den »einfachen, nicht unbedingt hochgebildeten Priester(n)« (*Die Moderne auf der Anklagebank*, 1989) recht geben, die seit Jahrhunderten in ihren Sonntagspredigten wieder und wieder darauf

hinweisen, dass der Mensch erst in Beziehung zu Gott zum Menschen wird. Diese Beziehung ist wie eine Krankheit, die den Menschen schwach und damit sensibel für Gutes und Böses macht (die Krankheit, schreibt Kolakowski nach Pascal, ist der natürliche Zustand des Christen). Aber wir wollen nicht vergessen, dass diese Prediger uns keine Doktrin verkünden, dass sie keine Mathematiklehrer sind, nicht Sprecher eines Zentralkomitees. Ihre Worte, auch das Wort »Gott«, sind losgelöst vom moralischen Leben des Menschen leer. Keine Theorie, keine intellektuelle Anstrengung lässt uns »Gott« unabhängig von der Funktion verstehen, die ihm für die Beziehungen der Menschen untereinander zukommt. »Gott ist wahrhaftig nichts: und so Er etwas ist: So ist Ers nur in mir, wie Er mich Ihm erkist«, zitiert Kolakowski ein Epigramm von Angelus Silesius.

Das Wort »Gott« nimmt erst für den Menschen Bedeutung an, der sich seiner Schwäche, seiner Grenzen bewusst ist. »Der Herr ist nahe bei denen, die zerbrochenen Herzens sind« (Ps 34,19). Und nur sofern er schwach, beschränkt, zerbrechlich, sofern er »zerbrochenen Herzens« ist, kann der Mensch, so Kolakowskis Gedanke, ein moralisches Wesen sein.

Religion so verstanden ist eine Herzenssache, sie lebt von Moralentscheidungen, die ja meine eigenen sein müssen und sich somit nicht vorab kalkulieren lassen. Und doch, so Kolakowski, hat auch die Institutionalisierung der Religion und daran anschließend der Versuch, sie in Begriffe und Regeln zu fassen, seine Berechtigung: »Da, wie ich zu zeigen versucht habe, Religion (...) eine Lebensweise (ist ...), und da Menschen sich durch ihre tatsächliche Einführung in den gemeinschaftlichen Kultus diese Lebensweise aneignen, erscheint es als etwas Selbstverständliches, dass die religiöse Wahrheit in der Kontinuität der kollektiven Erfahrung bewahrt und weitergegeben wird.« Die Kirche erscheint aus diesem Blickwinkel als ständige Erinnerung an die menschlichen Grenzen, als institutionalisierte Repräsentation der unabänderlichen menschlichen Schwäche und des Bedürfnisses nach Unterstützung, des Bedürfnisses nach Mythen. Damit lebt die Kirche im Spannungsfeld zwischen institutionellen Erfordernissen und der Erwartung göttlicher Hilfe, zwischen kirchlicher Bindung und religiösem Bewusstsein, zwischen der Funktion als Hüterin moralischer Grundsätze im gesellschaftlichen Leben und dem Bewusstsein, dass sich diese Grundsätze in keinem Kodex niederlegen lassen, dass ihre zerbrechliche, unsichere, ständig bedrohte Wirklichkeit nur in meiner Begegnung mit den anderen Menschen lebt – in jeder Begegnung, in der sich meine

Menschlichkeit entscheidet und in der Gott lebt oder stirbt.

Diese Ansichten scheinen von den Attacken der 1950er Jahre auf die Kirche und ihre Philosophen oder auch nur vom bedingungslosen Rationalismus der 1960er Jahre weit entfernt zu sein. Sicher, Kolakowski hätte, wie er selbst sagt, manches lieber gar nicht geschrieben, manches auch anders formuliert. Und doch eröffnet sich beim Blick hinter die scheinbar widersprüchlichen Thesen (für den Rationalismus und dagegen, gegen das Absolute und dafür, gegen Religion und Kirche und dafür), so denke ich, eine verblüffende begriffliche Konsequenz, die die Mehrheit dieser Texte, begonnen mit den ganz frühen, zu einem Ganzen verbindet. Die Ablehnung des Absoluten bedeutete für den jungen Kolakowski die Entscheidung für die Freiheit und schließlich die Forderung nach der Akzeptanz der irreduziblen Vielfalt der Welt und der irreduziblen Vielfalt der Perspektiven, aus denen die Welt betrachtet werden kann. Die Verwerfung des Absoluten führte Kolakowski zu den moralischen Quellen unseres Weltverständnisses, zu der unabdingbaren Notwendigkeit persönlichen Engagements, der Notwendigkeit, Stellung zu beziehen, und schließlich zu der Weigerung, die eigene Verantwortung an irgendeine angeblich übergeordnete Instanz abzutreten. Das Absolute ist ein gefährlicher Betrug, hätte der Autor von *Kultur und Fetische* sagen können, wenn es ein garantiertes Wissen anbietet, das unser Leben irgendwann seiner Instabilität, seiner Unsicherheit, seines Risikos beraubt – seiner Zerbrechlichkeit. So denkt auch der Autor von *Gott schuldet uns nichts*.

Das Absolute ist nicht Gegenstand des Wissens und kann es nicht sein. Ein so verstandenes Absolutes lehnt Kolakowski heute genauso ab, wie er es seit dem Beginn seines intellektuellen Weges abgelehnt hat. Das Absolute, dessen Notwendigkeit er in seinen letzten Büchern anerkennt, ist die Prämisse unseres moralischen Lebens, das unmöglich wäre ohne die Annahme, dass seine Quelle jenseits unserer Kontrolle liegt. Kolakowski meint, dass das Absolute nur in einem Akt des Vertrauens zugänglich ist, dessen Adressat sich nicht in Worte fassen lässt, einem Akt des Vertrauens, den wir gewohnt sind, »Glauben« zu nennen. Das so verstandene Absolute schließt die Freiheit nicht aus, im Gegenteil, es füllt die Freiheit überhaupt erst mit Inhalt. Doch auch das Vertrauen, der Glaube, in dem es sich äußert, kommt nicht aus ohne Begriffe, ohne Kodifizierungsversuche, wengleich all diese Versuche von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Daher stehen das Absolute und die Freiheit in einem dauernden

Spannungsverhältnis, in einem Konflikt, der nicht ausgeräumt werden kann und der, so meint Kolakowski, die *condition humaine* konstituiert.

Wenn wir uns das bewusst machen (und die Philosophie ist dazu da, uns dabei zu helfen, ja, nur dazu ist sie da), dann erkennen wir, so würde ich das zentrale Motiv in Kolakowskis Denken auf den Punkt bringen, unsere Zerbrechlichkeit. Unsere Unzulänglichkeit und Schwäche und unsere Sensibilität und Verletzlichkeit. Wir verstehen, anders ausgedrückt, dass nur der »jämmerliche« Mensch, nur der Mensch »mit zerbrochenem Herzen« zu unterscheiden vermag zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, dass nur er der Würde seiner Mitmenschen gerecht werden kann.

Dies eben ist die Entscheidung für »Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus (...) und Hoffnung ohne Verblendung.«

Aus dem Polnischen von Thomas Weiler

Zitiert wurde aus folgenden deutschsprachigen Ausgaben Kolakowskis:

Lob der Inkonzsequenz (aus dem Polnischen von Wanda Bronska-Pampuch), in: L.K., *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, München 1960, S. 238-249.

Der Rationalismus als Ideologie (aus dem Polnischen von Peter Lachmann), in: L.K., *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, München 1967, S. 206-267.

Die Gegenwärtigkeit des Mythos (aus dem Polnischen von Peter Lachmann), München 1973.

Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall (aus dem Polnischen von Eberhard Kozłowski), München 1981 (Bd. I).

Der Priester und der Narr (aus dem Polnischen von Wanda Bronska-Pampuch), in L.K., *Narr und Priester*, Frankfurt/Main 1987, S. 9-44.

Horror metaphysicus. Das Sein und das Nichts (aus dem Englischen von Friedrich Griese), München 1989.

Die Moderne auf der Anklagebank (aus dem Englischen von Klaus Nellen), in: L.K., *Die Moderne auf der Anklagebank*, Zürich 1991, S. 46-69.

Falls es keinen Gott gibt (aus dem Englischen von Friedrich Griese), Freiburg 1992.

In einigen Zitaten waren kleinere Korrekturen der publizierten deutschen Übersetzungen erforderlich.