



ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

Zwischen Marx und Husserl

Antinomien des Kartesianismus im Denken von Leszek Kołakowski

Between Marx and Husserl.

The Antinomies of Cartesianism in the Thought of Leszek Kołakowski

ABSTRACT: The subject of the article is the reconstruction of the relationship of the thought of Leszek Kołakowski to, on the one hand, the philosophy of young Marx and, on the other hand, phenomenology Edmund Husserl's. In so far as Kołakowski wrote in his book *Husserl and the Search for Certitude*, that he had been himself "strongly negatively dependent on Husserl", the aim of the article is to answer the question about the meaning of that negative dependence. The main thesis of the article's author is the statement, that the relationship of the thought of Leszek Kołakowski to both Husserl and Marx was determined by his initial attempt as a member of communist party to the integral, both theoretical and political radicalism. The question about the limits of the search for the unshakable, the absolutely unquestionable foundation of knowledge, put by Kołakowski to Husserl as well as to Descartes, is interpreted in the article as a part of his strategy of overcoming Marxism as the ideology, that on behalf of the search for truth reduces human freedom to the mere epiphenomenon.

KEY WORDS: Phenomenology • Marxism • Radicalism • Truth • Freedom • Kołakowski

Einführung

Den Gegenstand meines Beitrags bilden die kartesianischen Motive im Denken von Leszek Kołakowski, den man als einen der bekanntesten und einflussreichsten Denker des zwanzigsten Jahrhunderts sowie als einen „enttäuschten Marxisten“ charakterisieren kann. Das Interesse an diesen Motiven entspringt der Überzeugung, dass die kritische Reflexion an der Legitimität und an den Grenzen der Kartesianischen Suche nach Gewissheit und dem in ihr begründeten, zugleich objektiven und wahren Wissen nicht nur sein philosophisches, sondern auch politisches Denken organisiert hat.

Kořakowski hat in seinem Vortrag über die Suche nach der Gewissheit in der Phänomenologie Edmund Husserls von 1975 erklärt, dass er „in einem negativen Sinne sehr von Husserl abhängig“ war¹. In dem Maße, wie er dasselbe über Descartes als den unzweifelhaften Vorläufer Husserls erklären könnte, bezieht sich die Hauptfrage dieses Beitrags darauf, wie jene „negative Abhängigkeit“ zu verstehen ist.

Als Antwort auf diese Frage werde ich argumentieren, dass der „Kartesianismus“ für Kořakowski – auch der von Husserl vertretene – der Versuch eines integralen, sowohl eines philosophischen als auch politischen Radikalismus war. Meine These lautet, dass Kořakowski den Kartesianismus für eine radikale Philosophie nicht nur der Wahrheit, sondern auch der Freiheit hielt. Die Frage nach der Möglichkeit der Entdeckung der unerschütterlichen, absolut unzweifelhaften Grundlagen des Wissens, die Kořakowski sowohl an Husserl, als auch an Descartes richtete, werde ich als ein Element seiner Strategie interpretieren, den Marxismus als eine Ideologie zu überwinden, welche die menschliche Freiheit zum bloßen Epiphänomen reduziert. In Anknüpfung an die Konklusion seines Vortrags über Husserl, in welcher Kořakowski feststellt, dass die phänomenologische Suche nach der „verlorenen Gewissheit“ fehlschlug und „zwangsläufig scheitern“ musste, werde ich zum Schluss einige Bemerkungen bezüglich des Sinns und der Einschränkungen seines eigenen Standpunkts darstellen.

Wissenschaftliche Evidenz und parteiliche Autorität

Nach der paradoxen Feststellung von Vicomte Luis de Bonald, muss man zwischen den zwei Kriterien der Wahrheit, nämlich der Autorität der Evidenz und der Evidenz der Autorität wählen². Als Vertreter des französischen Traditionalismus und Kritiker der philosophischen Prinzipien der Aufklärung, auf welchen sich die politischen Parolen der Großen Revolution stützten, hielt er die Bezugnahme auf die Autorität der Evidenz, die Descartes in die Wege geleitete, für den Ausdruck von Hochmut, Dogmatismus und Kritiklosigkeit gegenüber der Erkenntnisfähigkeiten des Menschen. Der Autorität der Evidenz als Kriterium der Wahrheit stellte de Bonald die Evidenz der Autorität gegenüber: er setzte sie mit der Evidenz der Tatsache gleich, dass die Wahrheit dem Menschen nur als ein in der Tradition Verkörpertes zugänglich ist. Soweit die Wahrheit seiner Meinung nach durch die

¹ L. Kořakowski, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit. Denk-Wege mit Edmund Husserl*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, S. 11.

² L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, vol. 1, Paris, Le Clère, 1838, S. 62.

Sprache, Vorurteile und Sitten der Gemeinschaft restlos vermittelt war, sollte ihre adäquate Auffassung die Kapazitäten einer individuellen Vernunft, die Erkenntnisfähigkeiten eines individuellen Menschen zwangsläufig überschreiten.

Der Grund, warum ich in meinem Beitrag Leszek Kołakowski als einen enttäuschten Vertreter des Kartesianismus definiere, ist die Tatsache, dass der Überwindungsversuch der von Luis de Bonald formulierten Antinomie von Autorität und Evidenz sein ganzes philosophisches Denken zu bestimmen scheint. Das Bewusstsein, in dieser Antinomie gefangen zu sein, ist nach meiner Auffassung als das Erbe seiner eigenen politischen Erfahrung zu betrachten. Der Ausgangspunkt des philosophischen Weges von Leszek Kołakowski war 1945 sein Beitritt zu Beginn seines Studiums in die Polnische Arbeiterpartei und seine aktive Teilnahme an der Errichtung des Systems der kommunistischen Macht in Polen. Noch in 1956 in seinem Beitrag *Intellektuelle und die kommunistische Bewegung* stellte er – wenn auch jetzt schon eher ironisch – die Frage nach den Bedingungen des erfolgreichen Kampfes der Kommunisten um den völligen Umbau aller Bereiche des sozialen Lebens in Polen³.

Nach der Einschätzung von Priester Józef Tischner, dem späteren katholischen Befürworter und zugleich kritischen Interpreten seiner philosophischen Haltung, war das Prinzip des Denkens von Leszek Kołakowski nie „diese oder jene, dogmatisch angenommene These von Marxismus, sondern seine eigene, natürliche Empfindlichkeit auf jede Verletzung der Würde des Menschen“⁴. Bereits in seinen frühen politischen Schriften hat er den Marxismus als die offizielle Ideologie der herrschenden Partei vom Standpunkt eines integralen, sowohl philosophischen, als auch politischen Radikalismus kritisiert. Als Motiv seines Engagements im Kampf um die politische Herrschaft des Proletariats hat Kołakowski im obengenannten Beitrag die aus seiner Sicht evidente Tatsache ihrer emanzipatorischen Bedeutsamkeit dargestellt.

Die Rolle der Intellektuellen in der kommunistischen Bewegung hat er mit dem Verweis auf die Notwendigkeit ihrer theoretischen Legitimation

³ L. Kołakowski, *Die Intellektuellen und die kommunistische Bewegung*, [in:] *idem, Der Mensch ohne Alternative. Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, München 1960, S. 45–56.

⁴ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris, Editions Spotkania, S. 210. Auch Christian Heidrich bemerkt in seiner Studie über das philosophische Werk von Leszek Kołakowski, dass seine Denkarbeit „sich unter dem Stichwort ‚Dienst an der Würde des Menschen‘ zusammenfassen“ lässt, vgl. Ch. Heidrich, *Leszek Kołakowski: zwischen Skepsis und Mystik*, Neue Kritik, Frankfurt am Main 1995, S. 9–10.

gerechtfertigt. Die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus, schrieb Kołakowski in dieser Schrift, konnte nicht infolge einer automatischen Wirkung der Klassenkonflikte entstehen, sie konnte weder das Produkt eines „Klasseninstinkts“, noch das Werk der Arbeiter selber sein. Die Sozialtheorie von Marx, wie er betonte, hatte die Beherrschung allen bestehenden Wissens über die Gesellschaft erfordert, die nur durch die andauernden, spezialisierten Studien zu erreichen war⁵. Genauso wie der frühe Marx, Engels und Lenin, die ihre politischen Rollen nicht ohne der allseitigen wissenschaftlichen Vorbereitung spielen konnten, bemerkte Kołakowski, waren auch diejenigen, die zu seiner Zeit die theoretischen Grundlagen der politischen Handlung des Proletariats schufen, nicht bloß die „Mithelfer“ der kommunistischen Bewegung, sondern die „notwendige Bedingung ihrer Existenz“⁶.

Anders als für die vielen polnischen Intellektuellen seiner Zeit, welche die ideologische Autorität der Partei für „evident“ hielten, hat sich für Kołakowski die Versöhnung des Glaubens an die theoretische Überordnung jener Autorität mit dem Kampf um die Würde des Menschen bereits in diesem Beitrag als unmöglich erwiesen. Seine Argumente hinsichtlich der Unhaltbarkeit des offiziellen Marxismus, verstanden als eine Art „politische Religion“, können in den Kategorien der von de Bonald formulierten Antinomie wiedergegeben werden. In seinem Beitrag *Die Intellektuellen und die kommunistische Bewegung* hat Kołakowski für die Autorität der wissenschaftlichen Evidenz als die Grundlage des theoretischen Wissens über die Gesellschaft plädiert. Jenes Wissen hat er als die notwendige Bedingung des erfolgreichen Kampfes um die soziale Emanzipation des Menschen dargestellt und gegen die unreflektierte Evidenz aller Autoritäten, einschließlich der Autorität der kommunistischen Partei, verteidigt. Den Gegenstand seiner Kritik bildete die Missachtung der wissenschaftlichen und akademischen Freiheit, die in der Zeit des stalinistischen Personenkults durchaus religiöse Formen annahm. Er meinte damit die „Offenbarung im Erkenntnisgebiet“, das „System der Magie und Tabu“, das „Bestehen der Priesterkaste“, die das Recht für die Erklärung der Wahrheiten monopolisierte und das „Streben nach dem absoluten Verschlingen aller menschlichen Lebensformen durch die Ideologie“⁷. Zur Konklusion der von Kołakowski geübten Kritik an dem parteilichen Dogmatismus wurde seine Feststellung, dass es in der bestehenden marxistischen Theorie die Situation zu wünschen wäre, dass „Karl Marx aufersteht“⁸.

⁵ L. Kołakowski, *Die Intellektuellen und die kommunistische Bewegung*, S. 50.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, S. 51.

⁸ *Ibidem*, S. 53.

Die „kartesianische“ Argumentation, die Kołakowski in seinem Beitrag *Die Intellektuellen und die kommunistische Bewegung* ausgeführt hat, war der Ausdruck seines anwachsenden Revisionismus oder, was vielleicht treffender seine philosophische Haltung charakterisieren würde, seines „marxistischen Protestantismus“. Die von ihm vorgetragene These des Vorrangs der wissenschaftlichen Theorie gegenüber der politischen Praxis hat von vornherein ihren sowohl theoretischen als auch praktischen Sinn enthüllt. Auch in seinen anderen Beiträgen aus den fünfziger Jahren stellte Kołakowski dem parteilichen, seiner Meinung nach „nichtaktuellen“ Begriff des Marxismus, seinen „aktuellen“ Begriff gegenüber⁹. Indem man von diesem letzteren ausgeht, schrieb er, gibt es keinen Grund zu vermuten, dass das technisch rational operierende Denken den Wissenschaftler in Kollision mit den Zielen der Arbeiterbewegung stürzen muss, für deren Zukunft er mitverantwortlich ist¹⁰. Diesem aktuellen Begriff gemäß wies Kołakowski zugleich die Idee eines Wissenschaftlers zurück, der niemand anderer als ein bloß „destillierter“ Wissenschaftler wäre, der sich alleine von den wissenschaftlichen Gründen leiten ließe. Er stellte fest, dass die „kommunistischen Intellektuellen“ sowohl verpflichtet sind, als auch Recht haben, die Verantwortung für die ideologische Entwicklung der revolutionären Bewegung zu tragen. Und deswegen auch sollten sie weder verpflichtet, noch berechtigt sein, irgendwelche der Kontrolle und Diskussion unzugänglichen Voraussetzungen anzunehmen¹¹.

Die öffentliche Erklärung von Leszek Kołakowski, dass „die Interessen der kommunistischen Bewegung keineswegs im Widerstreit mit dem objektiven Wissen über die Welt stehen“¹², schien nichtsdestoweniger bereits 1956 nur den verbalen Sinn zu haben. Indem Kołakowski von den Parteiautoritäten, die diese Interessen ihrer Meinung nach vertraten, das Vertrauen zu den wissenschaftlichen Kreisen sowie zu ihrem „marxistischen Bewusstsein“ erwartete, verweigerte er selbst immer offener die sowohl theoretische als auch politische Autorität der Partei anzuerkennen. Auf der Versammlung des Bundes der Sozialistischen Jugend 1966 an der Historischen Fakultät der Warschauer Universität hat Kołakowski die kommunistische Macht in Polen einer scharfen Kritik unterzogen und die Forderungen unter anderem nach der Meinungs- sowie Vereinigungsfreiheit erhoben¹³. Zur praktischen

⁹ L. Kołakowski, *Aktuelle und Nichtaktuelle Begriffe des Marxismus*, [in:] *idem*, *Der Mensch ohne Alternative*, op. cit., S. 7–39.

¹⁰ *Idem*, *Die Intellektuellen und die kommunistische Bewegung*, S. 54.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, S. 214.

Auflösung dieser Antinomie wurde seine Ausschließung einige Tage später aus den Parteireihen und letztendlich wurde er 1968 gezwungen, aus Polen zu emigrieren. Zu ihrer theoretischen Auflösung trug 1976 die Veröffentlichung seines bekanntesten Werkes *Hauptströmungen des Marxismus* bei, wo er die Geschichte dieser Doktrin als den Prozess sowohl ihrer Entstehung und Entwicklung als auch ihres Zerfalls darstellt.

Der Kartesianismus beim jungen Marx

Indem Kołakowski den offiziellen, „wissenschaftlichen Sozialismus“ als eine politische Religion kritisierte, hatte er in der Zeit vor der Emigration den frühen Marx zu seinem Verbündeten im Kampf gegen jede Form der Erniedrigung des Menschen gemacht. Was Marx in seinen Augen zu dieser Rolle prädestinierte, waren – so lautet meine These – die in seinen frühen Schriften zum Wort gekommenen Motive eines „radikalen Kartesianismus“. Das Bekenntnis von Kołakowski, „in einem negativen Sinne von Husserl sehr abhängig“ zu sein, ist dieser These gemäß hauptsächlich im Lichte seiner Enttäuschung mit dem so verstandenen Marxismus zu interpretieren. Es soll als Ausdruck seiner nach der Emigration geleisteten Abkehr vom Marxismus im Sinne einer nicht nur „autoritären“, sondern auch „emanzipatorischen“ Ideologie interpretiert werden, die sich für Kołakowski wegen der in ihr erblickten Antinomien als unhaltbar erwiesen hat.

Die Prämisse der Idee von frühen Kołakowski, den „wissenschaftlichen Sozialismus“ durch die Rückkehr zum jungen Marx zu „aktualisieren“, war seine Suche nach der Möglichkeit, nicht nur die Antinomie von Autorität und Evidenz, sondern auch die von „Wahrheit“ und „Freiheit“ zu überwinden. Ihre sowohl philosophische als auch politische Bedeutung hat er bereits in seiner im Jahre 1959 publizierten Dissertation *Individuum und Unendlichkeit* analysiert, die den Antinomien der Freiheit in der Philosophie Spinozas gewidmet war. Diese Philosophie – wie später auch das „konfessionslose Christentum des 17. Jahrhunderts“¹⁴ – spielte in seinem Buch offensichtlich die Rolle eines „Kostüms“ des historischen Materialismus, der in Anbetracht der Zensur zu jener Zeit nicht zum Gegenstand einer direkten Auseinandersetzung werden konnte. In seinem Beitrag aus derselben Zeit *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit* schrieb Kołakowski ganz offen, dass der Versuch des jungen Marx, „die praktischen Tätigkeiten des Menschen als einen Faktor zu betrachten, der sein Verhalten als das eines erkennenden Wesen bestimmt“, seine Reflexionen „in die Nähe gewisser

¹⁴ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, PWN, Warszawa 1965.

Ideen, die in Spinozas Lehre enthalten waren“, bringt¹⁵. Wie er es zugab, „muß es nicht eigens unterstrichen werden, dass jene sonderbare ‚Linie‘ eine rein begriffliche Konstruktion darstellt, nicht aber eine im strengen Wort-sinn historische“¹⁶.

In seinem Buch *Individuum und Unendlichkeit* macht Kołakowski zum Gegenstand der Analyse nicht nur die Antinomien der Freiheit in der Philosophie Spinozas, sondern auch bei Descartes. Den Kartesianischen Rationalismus hat er in dieser Studie als eine radikale Philosophie der Freiheit interpretiert, deren historischer Zusammenhang den Kampf um die Emanzipation des Denkens darstellte, der in der europäischen Philosophie des 17. Jahrhunderts geliefert wurde. Die kartesianische Philosophie hat Kołakowski in seinem Buch als *causa proxima* des Rationalismus Spinozas definiert und auf ihren Ursprung in dem Versuch hingewiesen, „das Denken vom jeden Druck der Autoritäten radikal zu emanzipieren“¹⁷. Er betonte, dass eben dieser radikale Versuch, den Wert aller Erkenntnisquellen außer der Vernunft eines denkenden Individuums allein in Frage zu stellen, die Bücher von Descartes in das kirchliche *Index Librorum Prohibitorum* eingetragen hat (wo sie, nebenbei bemerkt, in der Zeit als Kołakowski sein eigenes Buch schrieb immer noch eingetragen waren).

Wie für die Parteiautoritäten bei der Verurteilung seines marxistischen Protestantismus war es auch für die Katholiken hinsichtlich des Kartesianischen Radikalismus nach der Bemerkung von Kołakowski nicht von Bedeutung, dass Descartes die Existenz Gottes bewies. Aus der Sicht der Kirchenautoritäten bahnte er den Weg für den Atheismus dadurch, dass „sein Beweis das Recht der säkularen Vernunft voraussetzte, diese Frage kraft ihrer eigenen, sogleich persönlichen Gründe zu entscheiden“¹⁸. Was zur Verurteilung seiner Philosophie geführt hatte, war „daß er die Methode rechtfertigte, die dieses Problem der unabhängigen Urteilskraft überlassen hat. Die Entscheidung der Frage selbst war unwesentlich angesichts der Weise ihrer Entscheidung“¹⁹.

Der Grund, warum Kołakowski in seiner Dissertation die Antinomie von Wahrheit und Freiheit in der Philosophie von Spinoza und nicht von Descartes zum Hauptgegenstand der Analyse macht, war seine Überzeu-

¹⁵ *Idem*, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, [in:] *idem*, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, Piper & Co., München 1967, S. 56.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Idem*, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 2012, S. 25.

¹⁸ *Ibidem*, S. 26.

¹⁹ *Ibidem*.

gung, dass erst Spinoza aus dem Kartesianischen Kampf um die Autonomie des Denkens die politischen Konsequenzen gezogen hat. In seinem späteren Beitrag *Zwei Augen von Spinoza* von 1966 bemerkte Kołakowski, dass zwar bereits „die Kartesianische Freiheit keine Begrenzungen kennt und sich in ihrer Negativität als eine unveräußerliche Befähigung konstituiert, zum göttlichen *fiat* jedes Mal das menschliche *fiat* zuzugeben“²⁰. Der gegen den Kultus aller Autoritäten ausgerichtete Rationalismus von Descartes hat nichtsdestoweniger immer noch – worauf Kołakowski schon in *Individuum und Unendlichkeit* hinwies – „sein Gesicht mit der Maske der konformistischen Deklarationen verschleiert, ohne seine Methode in Bezug auf die offenbaren Texte auszuprobieren“²¹. Genauso wie das Denken von Kołakowski in den fünfziger Jahren entsprach auch die Kartesianische Methodologie hauptsächlich den Bedürfnissen des wissenschaftlichen Fortschritts und konzentrierte sich in erster Linie auf das Problem der Wissenschaftsreform. Was Kołakowski am Denken von Spinoza interessierte, war dagegen die Tatsache, dass erst seine Methodologie – wie er schrieb: „zu ihrer letzten philosophischen Konsequenzen in der viel ausdrücklicheren und radikaleren Weise gebracht“ – zur Grundlage der Reform der Moral und Politik wurde²².

Die Antinomie zwischen Wahrheit und Freiheit sowie die daraus entspringenden politischen Antinomien, in welchen der Mensch aufgrund des ontologischen Monismus Spinozas verwickelt war, hat Kołakowski detailliert im obengenannten Beitrag *Zwei Augen von Spinoza* besprochen. Er stellte dort fest, dass der Kartesianismus „die Philosophien in zwei verschiedene Arten gespaltet hat“²³. Einerseits waren es die Philosophien, die – wie die „prototranszendente“ Philosophie von Descartes selbst – die Freiheit des Menschen verabsolutieren, d.h. „bei dem erlebten Gedachten anfangen und zur Welt nicht anders als auf dem Wege der leichtfertigen Beweise zurückkehren“²⁴. Andererseits handelte es sich um die Philosophien, die – wie der „wissenschaftliche Sozialismus“ als Weiterführung der deterministischen „Linie“ der Spinozischen Philosophie – von einer ontologischen Wahrheit des konstituierten Seins ausgehen ohne Zuhilfenahme irgendeiner Erkenntnis. Als solche, sollten die letztgenannten Philosophien nach Kołakowski „zur Subjektivität nicht durchbrechen können und das

²⁰ Vgl. *idem*, *Dwoje oczu Spinozy*, [in:] *Antynomie wolności*, hrsg. v. M. Drużkowski i K. Sokół, Warszawa 1966, S. 220.

²¹ *Idem*, *Jednostka i nieskończoność*, S. 74.

²² *Ibidem*.

²³ *Idem*, *Dwoje oczu Spinozy*, S. 220.

²⁴ *Ibidem*.

menschliche Sein verdinglichen, bzw. nur kraft eines willkürlichen Dekrets ihm eine andere als dingliche Realität zuerkennen“²⁵.

Die hauptsächlichliche, politisch bedeutsame Antinomie in der Philosophie Spinozas bestand für Kołakowski darin, dass die Freiheit als eine natürliche, unveräußerliche Berechtigung des Menschen aufgrund seines Monismus – sozusagen um der Wahrheit willen – einerseits zum bloßen Epiphänomen reduziert wurde. Andererseits, bemerkte Kołakowski, suchte nichtsdestoweniger Spinoza als Verfechter der republikanischen Partei in Niederlanden die freiheitliche, kartesianisch-emanzipatorische Linie seiner Philosophie in seinen politischen Schriften doch zu retten²⁶. Sofern die Folge jenes Versuchs nach Kołakowski nichts anderes als eine „Inkonvergenz“ von zwei gleich konstitutiven Motiven dieser Philosophie war, d.h. dass Spinoza auf die Menschenwelt mit „zwei verschiedenen Augen“ sah, suchte er selbst diese Motive in Anknüpfung an den jungen Marx in Einklang zu bringen. In erster Linie in den Beiträgen *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit* sowie *Cogito, historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation* zielte er darauf ab, die Möglichkeit der Aufhebung der Antinomie von Wahrheit und Freiheit – der sowohl philosophischen als auch politischen Emanzipation des Menschen – in den Kategorien der Marxschen, „anthropologischen Denaturalisation der Welt“ zu beschreiben²⁷.

Das so verstandene „Kartesianische“ Motiv kam im Denken von Leszek Kołakowski zum Ausdruck in der Form des von ihm in den sechziger Jahren vertretenen „marxistischen Humanismus“²⁸. Von diesem Standpunkt aus trat er damals gegen die sowohl Engels-Leninsche, „klassische“ Definition der Wahrheit und ihre „Widerspiegelungstheorie“ als auch gegen „jede transzendente Perspektive hinsichtlich des Wertes unserer Vernunft“ auf²⁹. In seinen Beiträgen stellte Kołakowski die These auf, dass sowohl die objektivistische als auch die transzendente Definition der Wahrheit bloß Produkte der Selbstentfremdung des Menschen von sich selbst sind. Demgegenüber schrieb er:

obwohl es heutzutage nichts Leichteres gibt, als zu zeigen, wie utopisch die Marxsche Überzeugung war, dass der ‚Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums‘ mit der Aufhebung der

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, S. 229.

²⁷ Vgl. *idem*, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, S. 79.

²⁸ Vgl. *idem*, *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left*, trans. by J. Zielenko Peel, Grove Press, New York 1968.

²⁹ Vgl. *idem*, „Vorwort“ zu: *idem*, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967, S. 5.

menschlichen Entfremdung überhaupt identisch sei, so dürfen wir jedoch glauben, daß sein erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt aus diesem Grund keineswegs philosophisch unfruchtbar geworden ist³⁰.

Auf der einen Seite wies dementsprechend Kołakowski – in Anknüpfung an Antonio Gramsci – darauf hin, dass der alltägliche Glaube an die objektive Realität der äußeren Welt einen „religiösen Ursprung hat, selbst wenn der Mensch, der diesen Glauben teilt, religiös gleichgültig ist“³¹. Auf der anderen Seite stellte er entgegen jedem „transzendentalen Standpunkt“ innerhalb der Wahrheitstheorie fest, dass „es unmöglich zu glauben ist, dass die Akte, in welchen wir irgendetwas als wahr bezeugen, etwas anderes als die historisch gefangenen Wertungen sind“, d.h. dass der Vernunft ein „Beobachtungspunkt ohne Situationsfaktor“ zugänglich ist³². Dem Objektivismus und Transzendentalismus stellte Kołakowski die anthropologische Wahrheitstheorie des jungen Marx gegenüber, die von dem sowohl „naiven“ als auch „kritischen Dogmatismus“ frei sein sollte. In seinem Beitrag schrieb er:

Marx lehnt die Gegenüberstellung einer nach dem menschlichen Abbild geschaffenen Welt und einer ‚an sich‘ präexistenten Welt ab, die man durch eine aussichtslose Anstrengung, sich selbst als Menschen zu überwinden, erfassen möchte³³.

Die Möglichkeit der Aufhebung der von Descartes subjektivierten und von Spinoza objektivierten Antinomie von Wahrheit und Freiheit sah Kołakowski in ihrer Relativierung zur menschlichen Gattung und zu ihrer praktischen Auseinandersetzung mit der Welt³⁴. Zu seinem Ausgangspunkt würde auf diese Weise die „Idee der anthropomorphen Natur“, die nach seiner Auffassung „den menschlichen anorganischen Körper“ darstellen soll³⁵. Als eine grundsätzliche und auch von ihm selbst geteilte Marxsche Idee verweist Kołakowski darauf, dass der Mensch als erkennendes Wesen „nur ein Teil des ganzen Menschen“ darstellt. Die menschliche Erkenntnis, stellte er fest,

ist permanent in den Prozess der fortschreitenden Autonomisierung verwoben, lässt sich aber nicht anders verstehen denn als Funktion eines ständigen Dialogs der menschlichen Bedürfnisse mit ihren Gegenstän-

³⁰ *Idem*, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, S. 79.

³¹ Vgl. das in der deutschen Übersetzung nicht berücksichtigte Nachwort zu: L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [in:] *idem*, *Kultura i fetysze*, S. 81.

³² *Idem*, „Vorwort“ zu: *idem*, *Kultura i fetysze*, S. 5–6.

³³ *Idem*, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, S. 67.

³⁴ *Ibidem*, S. 56.

³⁵ *Ibidem*.

den. Dieser ‚Arbeit‘ genannte Dialog erschafft sowohl die menschliche Gattung wie deren Außenwelt, die dem Menschen aus diesem Grund ausschließlich in ihrer humanisierten Form zugänglich ist³⁶.

Das der Epistemologie des frühen Marx eigene, von Leszek Kołakowski weitergeführte Motiv eines radikalen Kartesianismus bestand auf diese Weise darin, dass die menschliche Gattung von ihm als ein kollektives *res agens* aufgefasst wurde. Von diesem Standpunkt aus wies er darauf hin, dass die Entdeckung der Welt als eines menschlichen Produkts „im Grunde ein Akt jenes sozialen quasi-*cogito*“ ist, das „keiner Rechtfertigung durch weitere Gründe bedarf“³⁷. Der so verstandene Akt des *cogito* war für Kołakowski „keine theoretische Thesis, sondern ein Status sozialen Bewußtseins, der die eigene Autonomie festigt“³⁸. Der von diesem Akt ausgehende marxistische Humanismus sollte zu der sowohl philosophischen als auch politischen Emanzipation des Menschen insofern beitragen, als die in ihm „einmal erreichte Freiheit“ auch von diesem Standpunkt aus „sich nicht zu rechtfertigen“ braucht: „sie kann sich gegen Bedrohung verteidigen, aber die Suche nach eigenen Gründen ist die Sache derer, die sie bedrohen“³⁹.

Die Antinomie von Wahrheit und Freiheit sollte demgemäß aufgrund des marxistischen Humanismus für Kołakowski in dem Maße aufgehoben sein, als „der Mensch bei Marx den Schöpfer Gott ersetzt“⁴⁰. Sie sollte dennoch überwunden werden, einerseits um den Preis der Annahme, dass es auf seinem Grund kein „erkenntnistheoretisches Absolutum“ gibt. Was es gibt, ist „nur eine einzige zugängliche Welt: die stete Interferenz der Bedürfnisse des sozialen Menschen und des natürlichen Milieus als der möglichen Quelle von derer Befriedigung“⁴¹. Der so verstandene Marxismus konnte nach Kołakowski kein Programm einer transzendenten Metaphysik entwerfen, weil der der „klassischen Definition der Wahrheit“ zugrundeliegende, aristotelische Wahrheitsbegriff sich aus seinem Gesichtspunkt ausschließlich auf diese Wirklichkeit bezieht, die das „Korrelat“ der menschlichen Praxis ist. Das, wodurch die Relativität der Erkenntnis begrenzt wird, ist deswegen von diesem Standpunkt aus nur „ein konstanter menschlicher Koeffizient [...], der bestimmte konstante Einteilungen als die Korrelate beständiger Elemente der menschlichen Natur in der Wirklichkeit einführt“⁴².

³⁶ *Ibidem*, S. 79–80.

³⁷ *Ibidem*, S. 71.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, S. 67.

⁴² *Ibidem*, S. 72.

Zu dem Preis, um welchen die Antinomie der Wahrheit und Freiheit aufgrund des marxistischen Humanismus überwunden werden konnte, gehört andererseits die Annahme, dass es auch kein sogenanntes „praktisches Absolutum“ gibt, d.h. dass auch die „Kartesianische Freiheit“ als nicht unbegrenzt verstanden werden kann. In seinem Aufsatz *Cogito, historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation* schrieb Kołakowski, dass wir erst im zwanzigsten Jahrhundert uns die Frage klar vergegenwärtigt haben, die sich Descartes nicht ganz so evident stellte: „die Frage nach der Möglichkeit der Reduktion des Subjekts auf eine bestimmte Art von Objekt oder nach der totalen Heterogenität der Subjekt- und der Dingwelt, also nach der Heterogenität von *cogito* und *res cogitans*“⁴³. Das Kartesische Problem des Übergangs von *ego cogito* zum *res cogitans* wurde im Kontext der Idee der Emanzipation des Menschen als eines Gattungswesens zum Problem der Unveräußerlichkeit des individuellen menschlichen *fiat*. Es wurde zur Frage nach dem „Geheimnis der subjektiven Welt, der Welt, die sich nur dadurch konstituiert, daß sie erlebt wird“⁴⁴.

Zum Brennpunkt der gegenwärtigen Diskussion, zu welcher sich auch Kołakowski mit dem Vortrag über Husserl und seine Suche nach der „verlorenen Gewissheit“ meldete, wurde im Grunde das Menschliche des marxistischen Humanismus. Es handelte sich um die Frage nach den totalitären Konsequenzen jener Ideologie der Emanzipation des Menschen: oder nach der Antinomie von Wahrheit und Freiheit innerhalb des Marxismus selbst. Die unausgesprochene Frage seines Vortrags war, inwieweit die Antinomie dieser Ideologie – welche die „Rückkehr des Menschen zum Gattungswesen“ vorschlägt, die „menschliche Individuen schlechthin als Exemplare sozialer Klassen“ betrachtet sowie sie „auf eine kollektive ‚gemeinsame Natur‘ reduziert und in einer uniformen Kultur identifiziert“⁴⁵ – aufgrund der transzendentalen Phänomenologie und ihrer „Rückkehr zu den Sachen selbst“ aufgehoben werden könnte.

Brunnen der Wahrheit

Im Aufsatz *Cogito, historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation* hat sich Leszek Kołakowski alle Mühe gegeben, den Vorwurf der zwangsläufigen, totalitären Konsequenzen des marxistischen Humanismus zu entschärfen. Angesichts dieser Tatsache stellt sich die Frage, inwieweit er

⁴³ *Idem, Cogito, historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation*, [in:] *idem, Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, S. 125.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, S. 141.

in seiner Analyse der Legitimität und der Grenzen der phänomenologischen Suche nach der verlorenen Gewissheit – *scil.* der Möglichkeit der sowohl philosophischen als auch politischen Emanzipation des Menschen – diese Bemühungen weiterführt bzw. aufgibt. Insofern die Konklusion seiner Analyse lautet, dass die von Husserl unternommene Suche zwangsläufig scheitern musste, liegt dabei die Frage nahe, in welchem Maße Kołakowski in dieser Studie bereit war, seine ursprünglich „radikal Kartesianische“ Haltung gegenüber der Antinomie von Autorität und Evidenz weiterhin einzunehmen.

In den drei der Idee der Phänomenologie gewidmeten „Kollege“ hat Kołakowski zu seinem Gegenstand die „Absichten“ Husserls, den von ihm verfolgten „Weg“ und das von ihm „Erreichte“ gemacht. Husserls Ziel, stellte er fest, war „unveränderlich“ dasselbe wie das von Descartes: nämlich „wie die unerschütterliche, die absolut unzweifelhafte Grundlage der Erkenntnis ausfindig zu machen sei“⁴⁶. Indem Kołakowski alle Differenzen zwischen ihren Methoden ans Licht brachte, konstatierte er die Konvergenz der erreichten Resultate.

Es wäre gerecht und billig zu sagen, schrieb er, daß das Geschick von Husserls Vorhaben demjenigen Descartes ähnlich war: Sein *pars destruens* erwies sich als stärker und zwingender als sein Glaube, eine ursprüngliche Quelle der Gewißheit entdeckt zu haben. Dies scheint das gemeinsame Los der Philosophen zu sein⁴⁷.

Zum Ausgangspunkt seiner Frage nach der Weise, wie die Antinomien des Kartesianismus in der Idee der Phänomenologie zum Wort gekommen sind, wurde die Annahme, dass der Begriff der Gewissheit als der Schlüssel zu Husserls Denken betrachtet werden kann. Ähnlich wie in den früheren Schriften, in welchen Kołakowski dieses Denken als den Versuch darstellte, zu einem Bewusstsein durchzudringen, das nichts anderes wäre als die vollkommene Transparenz gegenüber seinen Inhalten⁴⁸, stellte er auch hier fest, dass Husserl „den [Denk-]Weg Descartes“ beschreitet⁴⁹. Husserl war für ihn der „Kartesianer“ insofern, als er die Frage stellte, „was darf bezweifelt werden und was nicht“, und sich zur Aufgabe machte, „scheinbare Gewißheiten zu zerstören, um ‚echte‘ zu erlangen; am allen zu zweifeln, um sich selbst vom Zweifel zu befreien“⁵⁰. Kartesianisch waren, nach Kołakowski, auch

⁴⁶ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 10.

⁴⁷ *Ibidem*, S. 67–68.

⁴⁸ Vgl. *idem*, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, übers. aus dem Polnischen von P. Lachmann, Pieper, München 1973.

⁴⁹ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 46.

⁵⁰ *Ibidem*, S. 15.

die Antinomien, in welche sich Husserl verstrickt hatte. In *Der metaphysische Horror* schrieb er, dass der von Husserl erregte „neue philosophische Glaube“, der uns noch einmal zum erkenntnistheoretischen Eschaton führen sollte, ausschließlich dazu beigetragen hat, dass wir das „kognitive Absolute erreicht [haben], indem wir es von Wirklichkeit entleeren“⁵¹.

Für Husserls Hauptverdienst hielt Kołakowski, dass er die ganze „giftige Zweideutigkeit der von Descartes gestellten Frage“ aus seinem Denken heraus destilliert hat⁵². Den Sinn der Phänomenologie sah er in seiner Radikalisierung, die in der Befreiung der Vernunft von der Macht der nicht nur religiösen und politischen, sondern auch der wissenschaftlichen Autoritäten bestehen sollte. Die Gewissheit, nach welcher Husserl trachtete, hatte solch eine Gewissheit zu sein, die – anders als im Positivismus und Pragmatismus, aber auch im marxistischen Humanismus – „mehr als in einem nur praktischen Sinn zu befriedigen vermag“: seine Suche nach der Gewissheit war das „Trachten nach Wahrheit, das verschieden vom Streben nach technisch zuverlässigem Wissen ist“⁵³.

Die von Husserl vorgenommene Kritik des Objektivismus und Psychologismus im Rahmen der Erkenntnistheorie zielte in der Interpretation von Kołakowski nach der Zerstörung jener „scheinbaren Gewissheit“ der zeitgenössischen Wissenschaft ab, dass sie auf Wahrheit und Gewissheit im traditionellen, metaphysischen Sinne zugunsten der „Wahrscheinlichkeit“ verzichten kann. In seiner Schrift wies Kołakowski darauf hin, dass die Grundlagen der phänomenologischen Kritik an einer solchen Auslegung der Ziele der wissenschaftlichen Erkenntnis bereits in der Philosophie Descartes' vorbereitet waren. Die fundamentale Bedeutung hatte hier, in seiner Auffassung, die Kartesianische Distinktion zwischen dem subjektiven Gefühl von Evidenz und der objektiven Evidenz der Wahrheit – die sich, nebenbei bemerkt, mit der Distinktion zwischen der „Evidenz der Autorität“ und der „Autorität der Evidenz“ einigermaßen deckt – sowie die zwischen „moralischer“ und „metaphysischer“ Gewissheit.

Unterwegs zum erkenntnistheoretischen Absolutum haben sich zwar beide Distinktionen nach Kołakowski als wenig hilfreich herausgestellt. Was die erste Distinktion anbelangt, hat sich Descartes seiner Auffassung nach in den Zirkelschluss verstrickt: er „hatte von dem Kriterium der Evidenz Gebrauch gemacht, um die Existenz Gottes zu erweisen, und dann benutzte

⁵¹ *Idem*, *Der metaphysische Horror*, übers. aus dem Englischen von F. Griese, Beck, München 2002, S. 69.

⁵² *Idem*, *Cogito, historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation*, S. 126.

⁵³ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 14.

er Gott, um das Kriterium der Evidenz für gültig zu erklären⁵⁴. Auch die zweite Distinktion, diejenige zwischen der „praktischen Zuverlässigkeit“ und der „apodiktischen Unerschütterlichkeit“, schloss nach der Bemerkung von Kołakowski „nicht nur den Akt des *cogito* ein, sondern die ganze Kette der Schlussfolgerung, die uns zum göttlichen Gründer des Seienden führt“⁵⁵.

Trotzdem, erklärte Kołakowski, Husserl hatte Recht, dass es nützlich sei, auf Descartes zurückzugehen. Im Lichte der Kartesianischen Distinktion zwischen moralischer und metaphysischer Gewissheit stellte Kołakowski heraus, dass

wenn wir erst einmal die Idee einer unbedingt gewissen (und nicht analytischen) Wahrheit aufgeben haben, wir überhaupt keinen Begriff von Wahrheit, den aufzustellen wir ohnehin nicht mehr fähig wären, brauchen; sobald wir nicht mehr in der Lage sind zu sagen, wie die Welt sein muss, können wir auch nicht mehr sagen, wie sie ist⁵⁶.

Husserls Idee einer reinen Logik und genauso einer reinen Phänomenologie als Methode, die notwendige Weltstruktur zu beschreiben, war für Kołakowski überzeugend hinsichtlich ihrer Kritik an der These des „Objektivismus“ und der „der Wahrheit Ähnlichkeit“ der wissenschaftlichen Erkenntnis. Obwohl Husserl, ähnlich wie Descartes, eine klare Distinktion zwischen psychologischer und objektiver Gewissheit versäumte, gelang es ihm, die philosophische Diskussion zwischen Empirismus und Rationalismus (bzw. „Transzendentalismus“) seit der Veröffentlichung der *Abhandlung über die Methode* „an ihren äußersten Punkt“ geführt zu haben⁵⁷.

Kołakowski wies auch in seinen anderen Schriften darauf hin, dass zwar bereits die deutschen Idealisten und Neokantianer – mit ihrer Kritik an der Verdinglichung des *cogito*-Aktes von Descartes – nach der Möglichkeit der Begründung der metaphysischen Wahrheit im transzendentalen Bewusstsein suchten⁵⁸. Nach Leibniz lieferte dennoch die Philosophie Husserls für Kołakowski

das stärkste Argument zugunsten der Behauptung, dass der Begriff der Wahrheit vom empirischen Standpunkt aus sinnlos sei ebenso wie der Begriff von Wissenschaft als der Suche nach der Wahrheit⁵⁹.

⁵⁴ *Ibidem*, S. 19.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, S. 21.

⁵⁷ *Ibidem*, S. 38.

⁵⁸ Vgl. L. Kołakowski, *Die Philosophie als Disziplin und Funktion*, [in:] *idem*, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, S. 9–10.

⁵⁹ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 36.

Als solche, war seine transzendente Phänomenologie, nach Kołakowski, auch das stärkste Argument gegen jede Form des Szientismus einschließlich des „wissenschaftlichen Sozialismus“. Sie hat auf jeden Fall die völlige Grundlosigkeit der Leninschen These bloßgestellt, dass – wie Kołakowski in seinem Beitrag *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit* schrieb –

die menschliche Erkenntnis, unfähig zwar zum endgültigen und absoluten Erfassen ihres Gegenstandes, sich diesem jedoch in einer unentwegten und fortschreitenden Evolution nähert und [...] ihre unbegrenzte Vervollkommnung dahin führt, sie der Wirklichkeit immer ähnlicher zu machen⁶⁰.

Als die zentrale Bedeutung seiner eigenen negativen Abhängigkeit von Husserl stellte Kołakowski einerseits, die Akzeptanz der kritischen Resultate der Suche nach der Gewissheit dar.

Ich denke, erklärte er, daß, wer immer die transzendentalistische Idee durchweg zurückweist, nicht nur ‚die absolute Wahrheit‘, sondern Wahrheit *tout court* und nicht nur die schon errungene Gewissheit, sondern auch die Gewissheit als Hoffnung zurückweisen muss⁶¹.

Andererseits hielt sich Kołakowski für negativ abhängig von Husserl, indem er sich kritisch gegenüber seiner Hoffnung verhielt, dass das Durchdringen bis zur letzten Quelle der Gewissheit möglich ist. Indem der Transzendentalist wie Husserl, stellte er fest, den Empiristen nötigt, „dem Begriff der Wahrheit – um der Folgerichtigkeit willen – zu entsagen“, nötigt der Empirist den Transzendentalisten „zu dem Geständnis, daß er, um den Glauben an die Vernunft zu bewahren, verpflichtet ist, ein Reich von Seiendem (oder Quasi-Seiendem) anzuerkennen, das er nicht rechtfertigen kann“⁶².

Sofern der Hauptgegenstand des Interesses von Kołakowski keineswegs der historische Husserl war, sondern er ihn „nur als einen Vorwand für die Erörterung der Frage nach der Gewissheit“ betrachtete⁶³, kann man dennoch versuchen, den tieferen Sinn jener negativen Abhängigkeit ans Licht zu bringen. Die von Husserl bis zum äußersten Punkt geführte Diskussion zwischen Empirismus und Transzendentalismus hat auch Kołakowski selbst zu einem selbstkritischen Geständnis genötigt. Wenn er es in seinen „Kollege“

⁶⁰ *Idem*, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, S. 53.

⁶¹ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 38.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, S. 9.

auch keineswegs ausdrücklich gemacht hat, musste er eingestehen, dass der Glaube an die Möglichkeit der Begründung der metaphysischen Wahrheit und die Autonomie der Vernunft nicht nur aufgrund des wissenschaftlichen Sozialismus, sondern ebenfalls aufgrund des marxistischen Humanismus nichts anderes als ein Glaube war.

Insbesondere angesichts der von Husserl durchgeführten Kritik des Anthropologismus hat Kołakowski die sowohl relativistischen, skeptischen, als auch dogmatischen Resultate der marxistischen Anthropologie der Wahrheit zwangsläufig akzeptieren müssen. Diese Kritik hat ihn einerseits zu dem Geständnis genötigt, dass die Erkenntnistheorie des frühen Marx verhängnisvollerweise zu einem Gattungs-Relativismus führt. Andererseits hat sie ihm das Zugeständnis abverlangt, dass Marx den Glauben an die Autonomie der Vernunft auch mit dem Verweis auf ein „Reich von Quasi-Seiendem“, nämlich der „beständigen Elemente der menschlichen Natur“ als „Koeffizienten der Wahrheit“ zu rechtfertigen versucht. Selbst wenn Kołakowski keineswegs zugestehen wollte, dass gleichermaßen der „marxistische Humanismus“ dadurch die Menschenwürde verletzt, konnte er deswegen nichts Emanzipatorisches mehr in der bloßen Tatsache sehen, „dass der Mensch im ganzen Universum keinen hinreichend tiefen Brunnen finden kann, auf dessen Grunde er, beugt er sich über ihn, nicht sein eigenes Gesicht entdecken würde“⁶⁴.

Der transzendente Polytheismus

Das Einverständnis mit dem *pars destruens* der Phänomenologie Edmund Husserls war bei Kołakowski keineswegs gleichbedeutend mit der Akzeptanz ihres Transzendentalismus. Jene Verweigerung war eine Resultante der unumgänglichen Antinomien, in welche die neuzeitliche Philosophie durch den Versuch von Descartes verstrickt wurde. Indem Kołakowski in seinem Buch *Individuum und Unendlichkeit* die Opposition zwischen dem Teil und dem Ganzen als Schlüssel zur Philosophie von Spinoza und seinen Nachfolger betrachtete⁶⁵, hat er in seiner Kritik der „Kartesianischen Linie“ in der Philosophiegeschichte auf den „unendlichen *hiatus*“ zwischen dem *cogito* als einem „denkenden Ding“ und dem „gesamten Rest der Konstruk-

⁶⁴ *Idem*, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, S. 80.

⁶⁵ Vgl. *Idem*, *Jednostka i nieskończoność*, S. 8. Auch in seinem Aufsatz über Marx schrieb er: „Eine der authentischsten Besonderheiten der Philosophie Spinozas besteht tatsächlich in der Opposition zwischen der ganzheitlich gesehenen Welt, also der einzigen Substanz, und der aus Teilen bestehenden Welt, also dem Gebiet der einzelnen *modi*“, L. Kołakowski, *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit*, S. 64.

tion“, d.h. jeder systemhaften Auffassung der Welt verwiesen. Jenen *hiatus* hielt er für ein

heimliches Gebrechen nicht der Kartesianischen Philosophie etwa, sondern überhaupt aller philosophischen Reflexion, die die Subjekt- und die Dingwelt in einem einheitlichen Bild zu integrieren bemüht ist und, bei einer davon beginnend, letztlich nie zu der anderen gelangt⁶⁶.

Sofern für Kołakowski der Schlüssel zu Husserls Denken die Suche nach der Gewissheit im Partikularismus des „reinen Bewusstseins“ war, hat er aus diesem Grund keineswegs sein Verhältnis zu jenem Ganzen aus dem Blick verloren, das für Descartes und Spinoza, aber auch für Husserl selbst die Universalität der Wissenschaft repräsentieren sollte. Neben dem Verweis auf das unlösbare „Überbrückungsproblem“ zwischen dem Bewusstsein und der Welt (sowohl aufgrund des Kartesianismus, als auch der Phänomenologie), wurde zu seinem Hauptargument für die Hoffnungslosigkeit der von Husserl unternommenen Suche nach der Gewissheit die Frage nach ihrer Kommunizierbarkeit erhoben.

Gewiss, alle Inhalte sind inkommunikabel, schrieb Kołakowski. Aber Gültigkeit ist in menschlichem Wissen nur solchem verliehen, was sprachlich kommunizierbar ist (jedenfalls in der Wissenschaft), und die Erfahrung der Gewißheit in Husserls Sinn erscheint so inkommunikabel wie eine mystische Erfahrung⁶⁷.

Den Hintergrund der Kritik des phänomenologischen Transzendentalismus bildete auf diese Weise die von Kołakowski auch keineswegs klar ausgesprochene Frage nach dem Grund des die *Abhandlung über die Methode* eröffnenden Satzes von Descartes, dass „das Vermögen, richtig zu urteilen und die Wahrheit von der Unwahrheit zu unterscheiden [...] von Natur bei allen Menschen gleich ist“⁶⁸. Für die Hauptantinomie der transzendentalen Phänomenologie hielt er die Inkongruenz der beiden ihrer grundlegenden Merksätze: „zurück zu den Sachen selbst“ und „Philosophie als strenge Wissenschaft“⁶⁹. Aus seiner Sicht war es unmöglich, die beiden Ansprüche der Phänomenologie einerseits nach Unmittelbarkeit und andererseits nach Wissenschaftlichkeit bzw. Objektivität gleichzeitig zu erfüllen. In

⁶⁶ *Idem*, *Cogito, historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation*, S. 126.

⁶⁷ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 34.

⁶⁸ R. Descartes, *Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen*, übers. aus dem Französischen von J. H. von Kirchmann, Heilmann, Berlin 1870, S. 20.

⁶⁹ L. Kołakowski, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 61.

Kořakowskis Interpretation konnte Husserl nicht glauben, dass er dank seiner phänomenologischen Methode zu den unmittelbaren Gegenständen der intellektuellen Intuition durchgedrungen ist und zugleich, dass die Gewissheit, die er entdeckt zu haben glaubte, universell gültig war – „gültig für jedes vernunftbegabte Wesen und zugänglich für jedermann“⁷⁰.

Kořakowski wies darauf hin, dass die Rückkehr der Phänomenologie zu den Sachen selbst und zu den zwischen ihnen bestehenden, notwendigen Zusammenhängen, in welchen die ideale Weltstruktur gegründet sein sollte, durch die Radikalisierung des kartesischen, methodischen Zweifels zustande kommen soll. Seiner Interpretation nach sollte sie durch die Suspendierung im Akte der transzendentalen Reduktion des Glaubens an die Existenz nicht nur der transzendenten Welt, sondern auch des substanziellen Ego als *res cogitans* möglich sein. Den unzweifelhaften Charakter gewann auf diese Weise für Husserl nur die ganzheitlich aufgefasste Welt als das Phänomen des mysteriösen, „transzendentalen Bewusstseins“.

Jenes Bewusstsein selbst sollte dieser „Spinozischen“ Interpretation der Idee der Phänomenologie gemäß der Rolle als unerschütterliches Fundament der Gewissheit nicht als etwas Verdinglichtes, sondern als etwas intentional auf die Welt Bezogenes spielen. Aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie, die die kartesianische Methode in dieser Hinsicht radikalisiert, ist das Ego keine, insbesondere keine partielle Substanz. „Es ist wirklich, bemerkte Kořakowski, nur als auf etwas gerichtet“. Sofern das Ego „nur als das ‚substratum‘ von Akten gewußt“ wird, haben das Ego und das Objekt Kořakowski zufolge keinen anderen gemeinsamen Namen, der sie beide umfassen würde „als das transzendente Bewußtsein“⁷¹.

Gegen die transzendente Reduktion als Ermöglichung der Rückkehr zu den Sachen selbst hat Kořakowski in seiner Studie mehrere durchaus bekannte Einwände erhoben. Ähnlich wie früher Etienne Gilson und andere Thomisten, z.B. der katholische Kritiker Husserls Quentin Laurer, hat er nicht nur den methodischen, sondern auch den ontologischen, zwangsläufig „dogmatisch-idealistischen“ Charakter der Reduktion zu enttarnen versucht. Er hat als äußerst fragwürdig erkannt, „ob die Reduktion uns ein neues Reich von Seiendem eröffnet“⁷². Außerdem hat er darauf hingewiesen, dass „die ‚provisorischen‘, dem Problem der Existenz auferlegten Klammern“ nach der Reduktion der Welt als Leistung des transzendentalen Bewusstseins „zu einer unzerstörbaren Mauer“ werden⁷³.

⁷⁰ *Ibidem*, S. 85.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, S. 52.

⁷³ *Ibidem*, S. 77.

Auf die in seiner Studie vorgestellten Zweifel ging Kołakowski auch in seinem späteren Beitrag *Der Metaphysische Horror* zurück. Er erklärt dort, dass es nicht deutlich genug ist, „was Husserl vom Ich gerettet hat und was an diesem Überrest ichhaft ist; ebensowenig wissen wir, was das Bewußte an dem transzendental reduzierten Bewußtsein ist“⁷⁴. Er schrieb, dass das Ego nicht mehr zu sein scheint „als ein leeres Behältnis für entwirklichte Phänomene oder eine bloße Intentionsbewegung, ein Akt ohne Akteur“⁷⁵.

Zum Gegenstand der Kritik wurde in Kołakowskis Studie auch die Idee der eidetischen Reduktion. Der Glaube Husserls, in ihr eine zuverlässige Methode entdeckt zu haben, die invarianten Elemente der ganzheitlichen Welterfahrung ans Licht zu bringen und die Welt, wie sie sein muss, zu beschreiben, war für ihn den Ausdruck desselben Hochmuts, wie der Kartesiansche Glaube an die Autorität der Evidenz für Louis de Bonald. Man könnte nach Kołakowski mit Recht behaupten, dass viele Beobachtungen Husserls, die darauf hinweisen, dass wir in unserer Wahrnehmung und Vorstellung etwas Universelles aufgreifen, wohlbegründet sind. Diese Begründung war trotzdem illusorisch, weil der Gegenstand der phänomenologischen Weltbeschreibung keineswegs die universellen, von dem Phänomenologen in ihr entdeckten Qualitäten, sondern die sprachlich vermittelten, von ihm in sie hineingesetzten Inhalte waren. „Es scheint kaum möglich, wie Husserl offenbar glaubt, zur intellektuellen Unschuld eines neugeborenen Babys zurückzukehren und doch noch Phänomenologe zu bleiben“, schrieb Kołakowski. „Während wir die transzendente Reduktion durchführen, können wir die Sprache nicht loswerden, und das heißt: die ganze Kulturgeschichte der Menschheit“⁷⁶.

Für die „dunkelste Seite“ von Husserls Philosophie hielt Kołakowski seinen Glaube an die Möglichkeit der universellen Gemeinschaft der erkenntnis- und moralautonomen Egos, d.h. – um es anders auszudrücken – an die Möglichkeit der „transzendentalen Intersubjektivität“⁷⁷. Zur Zurückweisung ihrer Forderung, eine „strenge Wissenschaft“ zu sein, zwang ihn das Unvermögen dieser Philosophie, die Realität des Alter Ego als meinesgleichen hinsichtlich der Rationalität zu rechtfertigen. Husserls Antwort auf die Frage, wie die Anderen im Lichte der Reduktion der Welt existieren können, und zwar als solche, die zur Anerkennung der im Rahmen der eidetischen Analyse entdeckten metaphysischen Wahrheiten als

⁷⁴ *Idem*, *Der metaphysische Horror*, S. 68.

⁷⁵ *Ibidem*, S. 69.

⁷⁶ *Idem*, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 66.

⁷⁷ Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, S. 50.

gleich obligatorisch fähig sind, war für Kołakowski „ein weiteres Exempel für die logische Hoffnungslosigkeit aller philosophischen Bemühungen, die von der Subjektivität ausgehen und den Weg zur gemeinsamen Welt wiederherzustellen versuchen“⁷⁸. In dem Maße, in dem Husserl glaubte, durch die Suspendierung der Glaubensgewissheit an die Realität der Welt und des Ego selbst „den Zugang zur Gewißheit im Sinne eines Wissens eröffnet zu haben, das von unserem Status als biologisch, kulturell und geschichtlich determinierten Wesen gänzlich unabhängig ist“⁷⁹ – musste er auch, nach Kołakowski, nicht nur den Begriff der „Dinge an sich“, sondern auch jenen der „Anderen an sich“, die gleichermaßen die Wahrheit von der Unwahrheit unterscheiden könnten, für absurd halten.

In der Auffassung von Leszek Kołakowski hat somit nicht nur der Kartesianische, sondern auch der von Husserl unternommene radikale Versuch, sich von der Evidenz aller äußeren Autoritäten zu befreien, seinen Preis gehabt. Kołakowski zufolge war „aufgrund der Entwicklung der europäischen Philosophie von Descartes an der Argwohn plausibel, daß, wenn wir mit dem Cogito beginnen, die Welt nur als irgendwie mit der Subjektivität korreliert rekonstruiert werden kann, außer wir benutzen einige logisch nicht einwandfreie Kunstgriffe wie Descartes' göttliche Wahrhaftigkeit oder Leibniz' prästabilisierte Harmonie“⁸⁰. Zum Preis des Husserlschen Versuchs, den Begriff der Wahrheit zu retten, der auf die Entdeckung der unerschütterlichen, absolut evidenten Grundlage der Erkenntnis ohne jeglicher Kunstgriffe abzielte, wurde in seiner Interpretation die logische Notwendigkeit zuzugeben, dass „der letzte Gehalt dieser Gewißheit inkommunikabel ist“⁸¹. Der Transzendentalismus Husserls, der vom Bewusstsein ausgeht, das von der menschlichen Psychologie, Biologie und Geschichte unabhängig sein soll, erwies sich demzufolge, in der Auffassung von Kołakowski, als „mystischer“ Rationalismus. Er hat jenen Transzendentalismus für das gegen den gesunden Menschenverstand verstoßende Projekt eines transzendentalen Polytheismus gehalten, in dessen Rahmen „solch eine Unabhängigkeit zu erlangen“ darauf hinausläuft, „die Position von Göttern zu gewinnen“⁸².

⁷⁸ L. Kołakowski, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 90.

⁷⁹ *Ibidem*, S. 92.

⁸⁰ *Ibidem*, S. 93–94.

⁸¹ *Ibidem*, S. 82.

⁸² *Ibidem*, S. 92.



Wie es scheint, hatte auch die von Kołakowski gegenüber der Kartesianischen Suche nach der Gewissheit angenommene Haltung des „Lobredners der Inkonsequenz“⁸³ und Antinomien-Suchers ihren Preis. Indem er den „religiösen Hintergrund“ der von Descartes und Husserl unternommenen Versuche, die Autorität der Evidenz im Akte der unmittelbaren Intuition der Wahrheit anzuerkennen, enttarnte, hat er auch sein eigenes Denken auf das zwangsläufige Sich-Ergeben der „Evidenz der Autoritäten“ verurteilt. Indem er diese Versuche für den Ausdruck des Verlangens, „in einer Welt zu leben, aus der Kontingenz verbannt ist“⁸⁴, hielt, musste er zugeben, dass die Anerkennung – oder Zurückweisung – jener Autoritäten auch in seinem Fall „sich nicht wirklich selbst rechtfertigen kann und am Ende ein willkürlicher Entschluß bleibt“⁸⁵.

Als Gehalt seines eigenen Entschlusses hat Kołakowski in seiner Emigrationsstudie die Treue gegenüber den Werten „unserer menschlichen Kultur“ vorgelegt⁸⁶. Über diese Kultur schrieb er, dass sie „niemals eine vollkommene Synthesis ihrer mannigfaltigen und unvereinbaren Bestandteile erreichen kann“, und dass ihre Reichhaltigkeit „durch eben diese Unvereinbarkeit ihrer Ingredientien gefördert“ wird⁸⁷. Insofern die Freiheit jenes Entschlusses für Kołakowski nichts mehr als bloße Willkür war und insofern er feststellte, dass nicht nur die meiner gleiche Rationalität, sondern auch die Freiheit des Anderen keine aus irgendeiner rechtskräftigen Beschreibung konklusiv herleitbare Tatsachen sind⁸⁸, fällt es einem dennoch schwer zu sagen, wie Kołakowski glauben konnte, diese Kultur sei „die unsere“.

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI – dr hab., prof. nadzw. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, jest filozofem i tłumaczem z języka niemieckiego. Główne pola jego zainteresowań to fenomenologia, historia idei i teoria polityczna. Napisał m. in. *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna* (1996); *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji* (2007); *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933* (2015).

⁸³ Vgl. *idem*, *Lob der Inkonsequenz*, [in:] *idem*, *Der Mensch ohne Alternative*, *op. cit.*, S. 244–256.

⁸⁴ L. Kołakowski, *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 95.

⁸⁵ *Ibidem*, S. 96.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, S. 97.

⁸⁸ *Idem*, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, *op. cit.*, S. 73.

ZWISCHEN MARX UND HUSSERL

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI – Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, philosopher and translator from German. His main fields of interests are phenomenology, history of ideas and political theory. He wrote a. o. *Philosophy and Guillotine. The Traditionalism of Joseph de Maistre as a Political Hermeneutics* (1996); *Politics and Geometry. Edmund Husserl and the Problem of Democracy* (2007); *Antinomies of Radicalism. Political Phenomenology in Germany 1914–1933* (2015).