

Staatswesens überhaupt möglich ist, wird davon abhängen, wie die Buddhisten ihre Fernziele definieren und wie die Katholiken sich dazu stellen. Die Wünsche der Buddhisten gehen dahin, dem Buddhismus als dem wichtigsten Ferment der vietnamesischen Volksreligion eine öffentliche Stellung im Staat zu geben, die seiner Bedeutung entspricht. Sie haben dabei die übrigen buddhistischen Länder Südostasiens im Auge. Für die Kirche würde das bedeuten, daß sie im öffentlichen Leben mit der Rolle einer Minderheitsreligion zufrieden sein müßte. Man möchte meinen, das sei nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr so schwer. Wie eine Kirche sich tatsächlich zu dieser Haltung durchringen kann, hat ja erst jüngst die ceylonische Kirche demonstriert.

Für den Großteil der vietnamesischen Katholiken wäre das jedoch eine radikale Umstellung. Hier liegt das Drama, das auf die Kirche in Vietnam zukommt. Von seiner Bewältigung hängt ihre eigene Zukunft und die Zukunft ihres Landes weitgehend ab.

Die Wende zum Menschen

Der Revisionismus in der osteuropäischen marxistischen Philosophie

Peter Ehlen SJ

„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.“ Dies schreibt Leszek Kolakowski, ein glänzender Stilist, Professor für Philosophie an der Universität Warschau, in seinem Buch „Der Mensch ohne Alternative“¹. Dieses Buch, eine Sammlung verschiedener Essays, kann als charakteristisch gelten für die „revisionistischen“ Tendenzen unter den marxistischen Denkern des Ostblocks, bei denen das Interesse an den klassischen Thesen des Dialektischen Materialismus, seiner Ontologie und Erkenntnislehre

¹ L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative – Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein* (München 1964) 280.

merklich zurückgeht, während die Aufgeschlossenheit für die Probleme des Menschen, die Offenheit gegenüber außermarxistischen Fragestellungen und Werten in erstaunlichem Maß wächst.

Besonders sichtbar ist diese Wende zum Menschen in Polen und in der Tschechoslowakei, die dank ihrer westlichen Kulturtradition westlichem humanistischen Denken gegenüber aufgeschlossener erscheinen als die übrigen Länder des Ostens. In Polen und der CSSR hat in den letzten Jahren die leidvolle Erfahrung des sich als Verwirklichung des Marxismus ausgebenden Stalinismus zu einer lebhaften Diskussion über den Sinn und Wert des menschlichen Lebens im marxistischen Denken geführt. Das Bewußtsein dafür, daß die „philosophische Anthropologie jenes Gebiet ist, das heute die meisten wirklich aktuellen philosophischen Fragen behandelt“², wurde noch geschärft durch den französischen atheistischen Existentialismus, der nach dem Krieg in diesen Ländern Eingang und vor allem bei der jungen Intelligenz Aufnahme fand, und ebenso durch Anregungen des christlichen Personalismus.

Der neben L. Kolakowski wohl bekannteste Vertreter dieses sich auf seinen anthropozentrischen Ansatz besinnenden Marxismus ist Adam Schaff, Direktor des Instituts für Philosophie an der polnischen Akademie der Wissenschaften und (bislang) Mitglied des Zentralkomitees der polnischen kommunistischen Partei.

Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, die von unserer westeuropäischen Philosophie heute so oft als unphilosophisch abgetan wird, ist für diese Denker zum „Schrei“ geworden, zur Frage, die, „ist sie einmal aufgetaucht, . . . sich nie mehr vergessen läßt“³. „Welches ist der Sinn des menschlichen Lebens“, fragt A. Schaff, „welche Haltung soll man angesichts der Unvermeidlichkeit des Todes nahestehender Personen und des eigenen Todes einnehmen? Ist der Mensch frei in seinem Handeln, und in welchem Sinn ist er der Schöpfer seines Schicksals? Nach welchen Grundsätzen wählt der Mensch eine bestimmte Verhaltensweise in einer konfliktgeladenen Situation? Wird dem Menschen bei dieser Wahl seitens der Gesellschaft Hilfe geleistet und auf welche Weise? Worauf beruht infolgedessen die Einsamkeit des Menschen, der Entscheidungen bezüglich seines Handelns trifft? Worauf beruht die Verantwortung des Menschen für seine Taten, in Besonderheit die moralische Verantwortung?“⁴ Die Menschlichkeit, die diese Schriftsteller sich zum Anliegen gemacht haben, will sich nicht in allgemeinen und abstrakten Prinzipien erschöpfen, die, wenn sie isoliert werden, zu leicht zur Zerstörung des Menschlichen benutzt werden können, wie sie selbst aus eigener schmerzlicher Erfahrung wissen; es ist die konkrete Menschlichkeit des Mitmenschen in seiner Bedrohung durch ein enthumanisierendes „System“, in seiner Einsamkeit, Angst und Sinnleere und doch mit seiner Hoffnung auf ein bescheidenes Glück in und mit der

² Ebd. 252.

³ Ebd. 207.

⁴ A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (Wien 1964) 105.

menschlichen Gesellschaft. Sie sind sich bewußt, daß die „große Perspektive“, das Ringen um eine menschlichere Welt – sie nennen es „Kampf für den Kommunismus“ –, vom jeweils einzelnen alltäglich im Verkehr mit dem konkreten Mitmenschen verwirklicht werden muß. Es geht ihnen um einen Gesinnungswandel, eine persönliche Metanoia, die keinen Aufschub, keine halben Entscheidungen duldet, soll der „Kampf um den Kommunismus“ sich nicht in Phrasen und Schlagworten erschöpfen⁵.

Allen diesen Neo-Marxisten gemeinsam ist die Abkehr von den versteinerten Axiomen des Historischen und Dialektischen Materialismus und die Hinkehr zu den aktuellen Problemen des Menschen. Gemeinsam ist ihnen auch die Rückkehr zu Marx, nicht dem Nationalökonom, Parteistrategen oder Revolutionspropheten, sondern dem Gesellschaftsanalytiker, Dialektiker und philosophischen Anthropologen, der den „Kommunismus“ als die „allseitige“ und „wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen“ und die „wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen“ verstanden hatte, wie die „Pariser Manuskripte“ von 1845 zeigen.

Und doch geschieht diese Hinwendung zum anthropozentrischen Denken des jungen Marx in unterschiedlicher Intensität und zum Teil auch aus verschiedenen Ursachen. Adam Schaff sieht, daß die Jugend seines Landes, sofern sie unter marxistischem Einfluß steht, im traditionellen Marxismus keine Antwort auf ihre aktuellen Probleme findet und sich dem Existentialismus Sartres zuwendet. So untersucht er, „warum der Existentialismus bei uns Mode wurde“, und erkennt den Grund darin, daß der bisherige Marxismus viele Fragen, die durch die „Unsicherheit des Lebens“ aufkamen, übergangen hat. Diese Lücke in der ideologischen Front will er durch die Wiederbelebung oder Neuformulierung Marxscher Erkenntnisse ausfüllen. Ferner deutet er an, daß die Vernachlässigung jener Probleme durch den Marxismus, die der Existentialismus aufgreift und zu lösen vorgibt, auch „politische Konsequenzen nach sich gezogen hat“ und daß „es mit Rücksicht auf die Anforderungen des ideologischen und politischen Kampfes notwendig ist, diese Mängel zu beseitigen“⁶. Das heißt konkret: nicht zuletzt die revolutionären Ereignisse in Polen und Ungarn 1956 und 1957 haben die einsichtigen KP-Führer auf die Mängel in der kommunistischen Weltanschauung aufmerksam gemacht; die Hinwendung zu den Problemen des Einzelmenschen erscheint so auch als ein Mittel zur Sanierung der sozialistischen Gesellschaftsordnung, obwohl man A. Schaff sicher Unrecht täte, wollte man sein anthropologisches Interesse nur auf diese Weise erklären. Seine jüngste Veröffentlichung läßt erkennen, daß vor allem das Erschrecken über die auch im Sozialismus nicht verminderte Entfremdung zu einem vertieften anthropologischen Fragen geführt hat.

⁵ Besonders nachdrücklich weist Milan Machovec auf die Notwendigkeit des urpersönlichen Umdenkens, des eigenen „inneren Dialogs“ als Voraussetzung jedes fruchtbaren äußeren mitmenschlichen Dialogs hin: *Smysl lidského života* (Prag 1965).

⁶ Schaff a.a.O. 29.

Im Unterschied zu Schaff gründet Kolakowski, der wohl noch stärker aus der eigenen schmerzlichen Erfahrung des Stalinismus und eigenem philosophischen Forschen zu seiner anthropologischen Fragestellung gelangte, seinen Marxismus ausschließlich auf den jungen Marx, wobei es ihm mehr um den Denkansatz und die Motivationen als unbedingt um eine in allem immer historisch korrekte Interpretation Marxscher Aussagen geht. In einer sehr heftigen Polemik wandte sich Schaff – gerade in Hinblick auf Kolakowski – gegen die Versuche, die Anthropologie des jungen Marx nicht nur der Engelsschen Naturdialektik, sondern auch der Nationalökonomie und Revolutionstheorie des älteren Marx entgegenzustellen; solche Versuche beruhen „ausschließlich auf Ignoranz“, meint er und weiß für sein Urteil auch bedenkenswerte Gründe anzuführen⁷.

Wissenschaft und Ideologie

Welche Antworten versuchen Schaff und Kolakowski auf die eingangs aufgeführten Fragen zu geben? Grundlegend ist hier wohl die entschiedene Absage an jedes Systemdenken, besonders klar von Kolakowski formuliert. „Marxismus“ ist für ihn nicht mehr eine „Doktrin, die nur total bejaht oder total abgelehnt werden kann, kein universales System, sondern eine lebendige philosophische Inspiration“, eine „Denkmethode“, „die nur von einem sehr allgemeinen Rahmen begrenzt wird“⁸. Vor diesem „intellektuellen Marxismus“ kann als „Wissenschaft“ nur bestehen, was mit Hilfe einer kritischen rationalen Forschungsmethode begründet werden kann. So ergibt sich für ihn die scharfe Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie, was aber nicht heißt, das eine sei „wahr“ und das andere „falsch“. Der Unterschied liegt vielmehr in der sozialen Funktion und in der Art der Begründung. „Ideologie“ ist eine Summe von Wertungen einer bestimmten sozialen Gruppe. „Die Losungen von Freiheit und Gleichheit sind ideologische Losungen, ebenso die Losungen vom Vaterland, der Ehre, der ewigen Seligkeit. Eine Ideologie sind sozialistische, demokratische, liberale oder andere Doktrinen, die politische Werte enthalten.“⁹ Ideologien sind notwendig; kein Mensch und keine Gesellschaft kommt ohne sie aus. Doch darf die Ideologie, was ihre natürliche Versuchung zu sein scheint, niemals die Wissenschaft beherrschen oder gar ersetzen wollen. Kolakowski weiß, daß tragischerweise gerade die Ideologie des „Wissenschaftlichen Sozialismus“ dieser Versuchung erlegen ist und sich zu einer „Institution“, einer „Behörde“ verhärtet hat, deren Vertreter auf allen Gebieten des intellektuellen Lebens – sei es Kunstkritik, Vererbungslehre oder Philosophie – unfehlbar Recht zu sprechen sich anmaßen.

⁷ A. Schaff, Studien über den jungen Marx und ihre peinlichen Details, in: Revisionismus, hrsg. v. L. Labedz (Köln 1962) 273–294.

⁸ Kolakowski a.a.O. 23, 20.

⁹ Ebd. 25.

„Das Narkotikum des großen Demiurgen“

Im „institutionalisierten Marxismus“ kann die „Behörde“ zur Rechtfertigung ihrer absoluten Urteile sich auf die Gesetze der Geschichte berufen, in deren Kenntnis sie auf geheimnisvolle Weise eingeweiht ist. Schon deshalb ist begreiflich, daß Männer wie Kolakowski und in geringerem Maß auch Schaff jede deterministische Geschichtsphilosophie ablehnen. „In welcher Weise kann man die Moral des täglichen Lebens von dem Alpdruck der Geschichtsphilosophie und jener Pseudodialektik befreien, die aus der Moral das Werkzeug der großen Geschichte macht, in Wirklichkeit aber die Geschichte zum Vorwand der Schurkerei nimmt?“¹⁰ Mit Nachdruck wendet sich Kolakowski „gegen den Versuch, die Pflicht aus der Notwendigkeit abzuleiten und die Kriterien der moralischen Beurteilung aus der vermeintlichen Kenntnis der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit zu gewinnen“.

Schaff möchte zwar den Begriff des geschichtlichen Determinismus beibehalten, gibt ihm aber einen Inhalt, der eigentlich kaum noch den Namen „Determinismus“ verdiente und mit dem bescheideneren und wohl auch treffenderen der „geschichtlichen und sozialen Bedingtheit menschlicher Handlungen“ auskäme. In „Marx oder Sartre“ schreibt er: „Der marxistische Determinismus versteht die historische Notwendigkeit nicht als eine Kraft, die außerhalb der Menschen und unabhängig von ihnen wirkt, sondern – im Gegenteil – durch menschliche Taten . . . Die Handlungen und Entscheidungen der Menschen werden von den sie umgebenden Bedingungen und den durch diese Bedingungen hervorgerufenen Bedürfnissen beeinflusst . . . Das, was wir Notwendigkeit nennen, ist eigentlich nichts anderes als die statistische Resultante einer Riesenmenge von individuellen Handlungen.“¹¹

Geschichtsphilosophie ist nur noch ein Mittel, die Voraussetzungen seines eigenen Werdens zu durchleuchten, nicht aber, den Gang der Geschichte in die Zukunft zu bestimmen oder gar moralische Wertungen daraus abzuleiten. Die von Engels aufgestellte und später von Lenin übernommene These, daß das Notwendige eo ipso auch gut sei, ist endgültig ad acta gelegt. Kolakowski geht sogar noch einen Schritt weiter und bezieht selbst die These von der Fortschrittlichkeit der Geschichte in seinen Zweifel ein. „Es genügt, an die Unvermeidlichkeit des Fortschritts zu glauben, um gleichzeitig an die Fortschrittlichkeit alles Unvermeidlichen zu glauben . . . Der Demiurg des Fortschritts, der über der Welt wacht, läßt sich in allen seinen Kreaturen und Erscheinungsformen verehren. Und was ist leichter zu beweisen, als daß dieser oder jener Volksführer, dieses oder jenes Regierungssystem, dieses oder jenes soziale System von dem Demiurgen des Fortschritts geweiht wurde, obwohl sie, äußerlich betrachtet, die Menschen durch ihre Fratze entsetzten?“¹²

¹⁰ Ebd. 119.

¹¹ Schaff, Marx oder Sartre 86 f.

¹² Kolakowski, Der Mensch 91 f.

Das Kriterium des Guten

Die starke Ablehnung der deterministischen Geschichtsphilosophie ist bei Kolakowski ebenso wie bei Schaff mit einer starken Betonung der persönlichen sittlichen Freiheit und Verantwortung verknüpft. Von sittlicher Verantwortung kann aber keine Rede sein, wenn nicht auch sittliche Werte und Kriterien dieser Werte anerkannt werden. Hier zeigt sich das Dilemma des theoretischen marxistischen Humanismus und schließlich auch sein Versagen. Schaff weiß zur Begründung sittlicher Werte nur zu sagen, daß der Mensch, was seine „Werturteile betrifft . . ., ein vollkommen gesellschaftliches Produkt ist“¹³. Im Grund geht auch Kolakowski über diese Feststellung nicht hinaus. Auch er beschränkt sich darauf, die „Welt der Werte als Phänomen der sozialen Erscheinungen (zu) betrachten, die in verschiedener Weise seine Gesetze, Tendenzen und Forderungen zum Ausdruck bringen . . . Das Sollen ist nur ein Ausdruck eines gesellschaftlichen Bedürfnisses“¹⁴. Kolakowski nennt diese Behauptung die „historische Interpretation des Wertes“. Konkret bedeutet das, die Gesellschaft, „die anderen, haben ein Recht“, moralisch zu werten. Worin ist dieses Recht begründet? Nicht in dem Wissen um die Richtigkeit des Werturteils, „denn die führenden Werte sind unbeweisbar“. „Aus der Feststellung, daß jemand weiß, daß er dies oder jenes für gut und böse hält, weil diese oder jene Lebensbedingungen ihn dazu bewogen haben, folgt nicht, daß eben dies oder jenes gut oder böse ist.“¹⁵ Kolakowski gibt zu, daß ihn die Frage, ob moralische Wertungen überhaupt „der Dichotomie von Wahrheit und Lüge“ unterliegen, „weniger“ interessiere, er meint sogar, diese Frage „ebenso wie die Positivisten verneinen“ zu sollen¹⁶.

Eigentlich ist die Konsequenz bewundernswert, die ihn eingestehen läßt, daß er in seinem Denken über den formalen kategorischen Imperativ hinaus, sich den Wertungen der Gesellschaft zu fügen, keine verbindlichen Aussagen über eine inhaltliche Geltung der moralischen Forderungen machen kann, was allerdings zur Folge hat, daß die von ihm und Schaff so energisch betonte persönliche sittliche Verantwortung und die Verwerfung von „Verbrechen, . . . Lüge und Angst (als) in sich schlecht“ doch wieder in der Luft hängen bleiben¹⁷.

Die Person und ihr „Wert“

Adam Schaff stellt die Frage, ob auch das „Problem der Persönlichkeit“ in die marxistische Konzeption des Individuums passe, und antwortet, das sei „ohne Zweifel“ der Fall; der Begriff der „Person“ aber sei abzulehnen, wobei er allerdings „Person“ auffaßt „als geistige Einheit, die man vom Individuum als realem Wesen unterscheiden“ könne. Eine solche Trennung der „Persönlichkeit in Gestalt

¹³ A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Wien 1965) 90.

¹⁴ Kolakowski, *Der Mensch* 126.

¹⁵ Ebd. 108, 138.

¹⁶ Ebd. 126.

¹⁷ Ebd. 231.

einer hypostasierten „Person“ sei „Mystifikation“, meint Schaff¹⁸, – und das wohl zu Recht. Demgegenüber stellt er einen eigenen Begriff von Persönlichkeit vor: es ist ein Sammelwort für bestimmte „Züge und Eigenschaften“ eines „realen Subjekts“. Darüber hinaus erklärt er, die Persönlichkeit des Menschen sei „ein gesellschaftliches Produkt“, sie sei, „eben weil sie gesellschaftlichen Charakter trägt, nicht gegeben, sondern sie wird, ist ein Prozeß . . ., das eigene Produkt des gesellschaftlichen Menschen“¹⁹. „Persönlichkeit“ ist also eine Art Charaktereigenschaft, die man sich im Lauf seines Lebens erwerben kann. Die hier entscheidende und durch Schaff selbst angedeutete Frage nach dem „realen Subjekt“, dem die „Eigenschaft, eine Persönlichkeit zu sein, zukommen soll, wird nicht mehr ausdrücklich gestellt. Denn offensichtlich besitzt nicht jeder Mensch die Eigenschaft, Persönlichkeit im Sinn Schaffs zu sein; Persönlichkeit ist ja „nicht gegeben, sondern sie wird“.

Kommt dem „realen Subjekt“ Mensch unabhängig von dem jeweiligen Entwicklungsstand seiner Eigenschaften, die ihn für die Gesellschaft nützlich und wertvoll machen können, ein ursprünglicher Wert zu? Gerade angesichts der Einschränkung der menschlichen Autonomie auf ein freies Handeln unter der gesellschaftlichen „Determination“ und der Reduzierung der „Persönlichkeit“ auf ein Akzidens ist diese Frage besonders dringend. Schaff erklärt zwar, „das menschliche Individuum als unwiederholbare, totale Struktur“ stelle „einen gewissen Wert dar, der unwiederholbar“ sei²⁰. Worin aber ist dieser „unwiederholbare Wert“ begründet? In der Antwort auf diese Frage zeigt sich wieder unverhüllt die Schwäche der marxistischen Anthropologie. Der „Wert“, der dem Menschen zukommt, ist lediglich in der „Einmaligkeit“ und „Unwiederholbarkeit“ der „psychologischen Struktur“ des jeweiligen Individuums begründet²¹. Einen darüber hinausgehenden oder tiefer begründeten Wert des Menschen kennt Schaff – wenigstens *expressis verbis* – nicht.

„Sollte man nicht das, was allen Menschen gemein ist“, so fragt er, „in jenen potentiellen Möglichkeiten der psychischen Evolution sehen, die mit der . . . anatomisch-physiologischen Struktur der Gattung *homo sapiens* zusammenhängen?“ Ähnlich wie die individuelle Persönlichkeit begreift Schaff auch die menschliche „Natur“ recht äußerlich als einen „Komplex von Eigenschaften, die wenigstens potentiell allen normalen Exemplaren der Gattung ‚Mensch‘ eigen sind . . . und dank welcher das gegebene Lebewesen als Mensch qualifiziert werden kann“²². Mit Hilfe der „anatomisch-physiologischen Struktur“ wird man wohl mit genügender Sicherheit die Exemplare der Gattung *homo sapiens* von denen jeder anderen Gattung Lebewesen unterscheiden können. Worin aber das eigentliche Humanum besteht, lassen diese Kriterien völlig offen.

¹⁸ Schaff, *Marxismus* 126.

²² Ebd. 116 f.

¹⁹ Ebd. 126 f., 128.

²⁰ Ebd. 129.

²¹ Ebd. 189, 190, 129.

Der Sinn des Lebens

Wie schwierig es für die neo-marxistischen Denker ist, mit ihrem ererbten Begriffsinstrumentarium ihren eigenen humanistischen Intentionen einen adäquaten Ausdruck zu verleihen, zeigt vor allem die Diskussion um den Sinn des menschlichen Lebens. Eine Erkenntnis wie die Kolakowskis, daß es „ein Wert an sich“ sei, „das persönliche Leben, das scheinbar aller Perspektiven beraubt ist (etwa eines unheilbaren Kranken), sinnvoll zu machen“, auch wenn es „für die Gesellschaft nutzlos bleibt“²³, wäre geeignet, der marxistischen Konzeption vom Menschen ganz neue Dimensionen zu erschließen; tatsächlich aber bleiben die entscheidenden Aussagen doch wieder bei einer vordergründigen Bestimmung des Sinngehalts menschlichen Lebens stehen. „Das menschliche Leben als Ganzes hat keinen ‚Sinn‘, der objektiv gegeben ist; ein solcher Sinn kann nur von dem einzelnen Menschen selbst gewählt oder geschaffen werden.“²⁴ Ganz ähnlich antwortet A. Schaff: der Philosoph solle sich „darauf beschränken, gewisse Lösungen zur Wahl vorzuschlagen“; angesichts schwerer Leiden solle er tröstend daran erinnern, „was das Individuum unter dem Einfluß einer speziellen Emotion leicht vergessen kann: daß man nur einmal lebt, daß die Zeit Leiden mildert, daß man Pflichten gegenüber der Gesellschaft und dem Nächsten hat, und so weiter. Das aber ist alles, weiter kann man nicht gehen . . . Man kann höchstens sagen: An deiner Stelle würde ich eine solche Wahl treffen. Und das ist alles.“²⁵ Bestechend ist hier die Ehrlichkeit, mit der die Grenzen des eigenen Denkens erkannt werden.

Ist es nicht möglich, im Leben einen „objektiven“ Sinn zu finden, so kann man doch das Gefühl, sinnvoll zu leben, erwerben. „Der Mensch erlebt sein Leben dann als sinnvoll, wenn er fühlt, wie in ihm selbst und durch seine freie Tätigkeit der Puls der Geschichte schlägt . . . Es ist das Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswendung, in deren Gewebe man versponnen wurde.“ „Eines der wichtigsten Mittel“, zu diesem Gefühl zu gelangen, ist, die Geschichte, die als ganze zwar sinnlos bleibt, rational durchsichtig zu machen und an der „Humanisierung der Welt“ aktiv teilzunehmen, und dieser so auch den eigenen Sinngehalt mitzuteilen²⁶.

Auf den ersten Blick mag dieses Programm nur die Aufforderung zur Flucht in die Aktivität enthalten, bei der man sich nicht verhehlt, daß die Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins letztlich unbeantwortet bleibt. Kolakowski spricht mehrmals von der „Sinnlosigkeit des typischen Alltags“²⁷. Dennoch kann in der „aktiven Koexistenz mit der Welt“, wenn sie in jenem Ethos vollzogen wird, das Kolakowski fordert, ein Sinn gelebt werden, der in tiefere Dimensionen reicht als

²³ Kolakowski, *Der Mensch* 204.

²⁴ Ebd. 199.

²⁵ Schaff, *Marxismus* 315, 318.

²⁶ Kolakowski, *Der Mensch* 206, 215. Vgl. den Entwurf einer neo-marxistischen Erkenntnislehre in seinem Aufsatz „Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit“ in: *Revisionismus*, hrsg. v. L. Labedz (Köln 1962) 240–272.

²⁷ Ebd. 117, 119.

die in der Theorie formulierte „Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswerdung“ ausdrückt. Er selbst deutet diese Dimension an, wenn er erklärt, daß es menschliche Bedürfnisse gibt – das Streben nach Wissen, nach sittlicher Vollkommenheit, nach künstlerischer Bildung –, die wert sind, „um ihrer selbst willen“ befriedigt zu werden, ohne Rücksicht auf ihren Beitrag zum sozialistischen Aufbau. „*Praemium virtutis ipsa virtus*“²⁸. Schließt diese Erkenntnis nicht das Wissen ein, daß der Mensch einem absoluten Anspruch, gut zu sein, unterliegt, der nicht aus der „Geschichte“ abgeleitet werden kann, diese vielmehr erst ermöglicht?

Die Rationalisierung des Todes

Läßt sich auch der Tod rationalisieren? Kolakowski widmet dieser Frage ein eigenes Kapitel²⁹. Er nennt das unser Leben beängstigende Wissen um dessen Endlichkeit die „Angst vor dem abstrakten Tod“ im Unterschied zur „Furcht vor dem konkreten Tod“ in der Todesstunde selbst. Diese Furcht sei „absolut vermeidlich“, solange der Mensch lebt, sie werde erst aktuell und dann unvermeidlich im Angesicht des eigenen physischen Sterbens. Der „grundlosen Angst vor dem abstrakten Tod“ aber glaubt er durch „Erziehung und Selbsterziehung“ beikommen zu können. Das Gefühl, ein sinnvolles Leben zu leben, soll im Maß seiner Intensität auch die abstrakte Angst vor dem Tod mindern; denn diese sei, so meint Kolakowski, „ein sekundäres Phänomen, das Ergebnis des Gefühls der Sinnlosigkeit des Lebens“. Er glaubt, folgt man seinen Worten, der „Ungereimtheit des Erlebens, die in einer Angst vor dem Nichts besteht“, durch gesteigerte Aktion entgegen und den Sinn des Lebens ohne den Sinn des Sterbens bestimmen zu können. Es mag sein, daß Kolakowski dieser Selbsttäuschung um so leichter zum Opfer fällt, da er den Tod nur als den punkthaften Abschlußtermin des Lebens sieht, sich aber nicht hinreichend bewußt macht, daß der Tod eine Qualität des Lebens selbst ist und deshalb schon der Ansatz seines Rationalisierungsverfahrens fragwürdig ist.

Der kommunistische „limes“

Was ist Kommunismus? Karl Marx hatte gehofft, er werde die allseitige Aufhebung menschlicher Entfremdung, die endgültige Herrschaft des Menschen über die Dinge sein. Sind die sozialistischen Länder daran, diese Hoffnung zu erfüllen? Der ehrliche Blick auf das „Zeugnis der Empirie“ läßt Adam Schaff fast verzwei-

²⁸ Ebd. 230, 232.

²⁹ Ebd. 210–215.

feln; es zeigt ihm, daß zumindest im „Sozialismus“ „in veränderter Form ... alle von Marx aufgezählten Elemente dieser Entfremdung bestehen“ bleiben³⁰. Er gibt auch zu, daß die moderne Industriegesellschaft – ob kapitalistisch oder sozialistisch – besonderen Gefahren der Entfremdung ausgesetzt ist, von denen Marx noch nichts wissen konnte: der Gefahr etwa, daß das Individuum ein Opfer der ständig wachsenden seelenlosen Bürokratie wird, mit ihrer Tendenz, über die immer notwendige „Verwaltung von Dingen“ zum „Walten über Menschen“ hinauszugehen³¹. Er sieht klar, daß eine Besserung der ökonomischen Lage und der Arbeitsverhältnisse noch keineswegs die Aufhebung der Selbstentfremdung mit sich bringt; ein „unvorbereiteter Wohlstand“ kann sogar „zur Quelle vieler Schwierigkeiten und Komplikationen, wenn nicht des Unglücks werden“!³² „Der Mensch kann, sogar wenn er in Reichtum und Macht schwelgt, verschiedene Ursachen des persönlichen Unglücks finden.“³³

Wie kann angesichts dieser Entwicklung und der keineswegs vorhandenen moralischen Überlegenheit des „sozialistischen Menschen“ der Marxsche Kommunismus noch Aussicht auf Verwirklichung haben? In der Antwort zeigt sich die wohl tiefstgreifende Revision der Marxschen Lehre durch Schaff. Während für Marx der Kommunismus eine innerhalb der Geschichte durchaus empirisch faßbare und bestimmbare Realität werden sollte, die durch Revolutionen aus der Geschichte selbst hervorgeht, ist er für Schaff „ein Prozeß des Kampfes gegen das, was im Licht eines bestimmten Wertsystems der Kritik unterliegt“. Dieser „Prozeß“ wird nicht zu einem „fertigen Zustand“ führen; der Kommunismus wird hier aufgefaßt „als Ideal, als Modell, als limes, dem man in unendlichem Prozeß zustrebt“, der gleichwohl „unerreichbar“ bleibt³⁴. Schaff glaubt zwar, sich bei seiner Auffassung auf ein Zitat von Marx aus der „Deutschen Ideologie“ berufen zu können³⁵, doch, wie es scheint, mit sehr zweifelhaftem Recht. Mit mehr Recht könnte er sich auf Kolakowski berufen, der in ähnlicher Weise von dem „Horizont“ des Kommunismus spricht, der „die Wege vorzeichnet“, bei dem es dennoch „keinen Ort gibt, der dieser Horizont ist, obwohl jedes heute auf ihn vorbereitet“³⁶.

Dieses Bild vom anzustrebenden limes ist realistisch und erscheint auch optimistisch; denn Schaff ist davon überzeugt, daß die Geschichte die Menschheit jenem Ideal unentwegt näherbringen wird. Andererseits – und hier offenbart sich eine tiefe Ratlosigkeit – kennt Schaff nicht den Weg und nicht die Methode, durch die das Ideal auch nur annähernd verwirklicht werden soll. Die sozialistische Revolution weist diesen Weg nicht; denn „die uns bekannten Erfahrungen ... zeigen, daß auf die Abschaffung der Institution des Privateigentums an den Produktionsmitteln nicht automatisch die Abschaffung der Entfremdung folgt, nicht einmal die der ökonomischen Entfremdung“³⁷. Schaff wird zwar weiterhin die Überlegen-

³⁰ Schaff, *Marxismus* 177.

³¹ Ebd. 175.

³² Ebd. 310.

³³ Ebd. 330; vgl. 44.

³⁴ Ebd. 258, 181.

³⁵ Marx-Engels, *Werke* 3 (Berlin 1962) 35.

³⁶ Kolakowski, *Der Mensch* 237.

³⁷ Schaff, *Marxismus* 255.

heit des Sozialismus über den Kapitalismus preisen, weil, wie er meint, der Sozialismus „bessere Bedingungen gibt, diese Entfremdungen bewußt zu bekämpfen“³⁸. Zur Begründung der asymptotischen Annäherung an das kommunistische Ideal bleibt ihm nur der Glaube an das „Leben, die Praxis der Entwicklung des Sozialismus . . . , die sich früher oder später ihren Weg bahnt, alle Widerstände und Vorurteile durchbrechend“³⁹.

Offener Humanismus

Man sollte meinen, Humanismus müsse schon auf Grund seines Begriffes „offen“ sein, d. h. sich auf alle Menschen erstrecken allein deshalb, weil sie Menschen sind. Daß eine solche Offenheit keineswegs selbstverständlich ist, beweisen die stalinistischen Ethiker; für sie ist Objekt des Humanismus nur der Angehörige der fortschrittlichen Klasse, und wer als solcher zu gelten hat, bestimmt die Behörde⁴⁰. Demgegenüber ist es das mit Leidenschaft verfochtene Anliegen Kolakowskis – und das macht sein Buch so sympathisch –, diesen Humanismus auf alle Menschen hin aufzubrechen. „Wenn ein Mensch vor Hunger stirbt und man ihm zu essen geben kann, dann gibt es kein Zusammentreffen von Umständen, unter denen es richtig wäre zu sagen: es ist taktisch besser, ihn sterben zu lassen.“ „Offenbare Angriffskriege, Mord, Folter, Mißhandlung Wehrloser – das alles sind elementare Situationen . . . , denen gegenüber die Taktik erlischt.“⁴¹ Leider versagt Adam Schaff an diesem entscheidenden Punkt und stimmt in die alt-marxistische Rechtfertigung des Hasses ein: „Indem er seine Ideale im Namen einer spezifisch verstandenen Nächstenliebe anstrebt, gebietet uns der sozialistische Humanismus nicht nur, die Menschen zu lieben, sondern auch, die Feinde des Humanismus zu hassen . . . Humanist sein heißt durchaus nicht, die Menschen überhaupt lieben, abstrakten Pazifismus verkünden, jeglichen physischen Kampf ablehnen. In einer konkreten Situation kann jede dieser Einstellungen objektiven Verrat an der Sache des Menschen bedeuten. Heute . . . heißt Humanist sein kämpfen. Wer aber kämpft, muß gewöhnlich hassen.“⁴² Ist die von Schaff geforderte Beschränkung der Freiheit für die Gegner des „Sozialismus“ in einem sozialistischen Land noch irgendwie verständlich, die Predigt des Hasses ist es nicht mehr. Mit seinem Humanismus vereinbar, das sei hier nur angemerkt, hält Schaff auch die „Bekämpfung des religiösen Glaubens“, von dem er allerdings recht „mittelalterliche“ Vorstellungen hat, die vornehmlich an der „Klarheit des Denkens und der Weite der Horizonte“ Ludwig Feuerbachs orientiert sind⁴³.

³⁸ Ebd. 182.

³⁹ Ebd. 283.

⁴⁰ Vgl. etwa A. Schischkin, *Die Grundlagen der kommunistischen Moral* (Berlin 1961) 258 ff.

⁴¹ Kolakowski, *Der Mensch* 248.

⁴² Schaff, *Marx oder Sartre* 140; vgl. *Marxismus* 227.

⁴³ Schaff, *Marxismus* 147.

Dennoch ist bei beiden polnischen Philosophen die entscheidende Wende zum Menschen vollzogen; gewiß, bei dem einen leidenschaftlich alle Schranken des traditionellen Historischen Materialismus durchbrechend, bei dem anderen zögernd und noch stark der alt-marxistischen Tradition verhaftet. Doch ist dieser Unterschied charakteristisch für den Aufbruch, der sich gegenwärtig bei vielen marxistischen Denkern vollzieht. Gemeinsam aber ist diesen Neo-Marxisten die Offenheit und die Bereitschaft, sich von der eigenen menschlichen Erfahrung, der „Praxis“, die Probleme stellen zu lassen und auch auf unangenehme Fragen ehrlich eine Antwort zu suchen, selbst wenn diese oft auch noch sehr unbefriedigend ausfällt. In nicht wenigen Fällen kann man den Eindruck gewinnen, daß die humane Intention der theoretischen Formulierung vorseilt. Mitreißender Optimismus ist verbunden mit fast fatalistischer Resignation. „Die Welt, in der wir leben, enthält immer die Möglichkeit der Tragödie“, heißt es bei Kolakowski. Er glaubt nicht daran, daß die Konflikte zwischen den Tugenden und Werten durch vernünftiges Verhalten zu vermeiden sind. Er „weiß, daß es eine Synthese nicht gibt, da die Werte als Werte einander integral ausschließen. Die Wirklichkeit der Werte . . . besteht aus antagonistischen Elementen, deren völlige Anerkennung gleichzeitig unmöglich ist, und von denen jedes die völlige Anerkennung fordert.“⁴⁴ Aus diesem Dilemma gibt es keine Befreiung. Mit der Kraft der Vernunft allein lassen sich die dunklen Geheimnisse des Lebens und der Geschichte nicht erhellen. „Wir sind machtlos gegen Situationen, die niemand beabsichtigt hat und für die doch alle moralisch verantwortlich sind.“⁴⁵ Doch nicht Untätigkeit ist die Folgerung aus dieser Situation, sondern die entschlossene sittliche Tat aus dem Ethos der „intellektuellen Linken“, einer Haltung, die „durch radikalen Rationalismus des Denkens gekennzeichnet wird, durch entschiedene Ablehnung jeder Mythologie“, durch „rücksichtslose Säkularisierung der Weltanschauung“, „Toleranz gegenüber anderen wissenschaftlichen Standpunkten“, „Verantwortung“, „die Pflicht zur individuellen Entscheidung“ und „den Grundsatz des aktiven Engagements“⁴⁶.

Noch ist die „Behörde“, der es um die Erhaltung ihrer Macht zu tun ist, nicht gegen die „Narren“, die „Zweifler an allem, was als selbstverständlich gilt“, eingeschritten, doch sieht Adam Schaff sich seit einigen Monaten scharfen Angriffen ausgesetzt. „Verantwortungslose Kritik“ am Sozialismus warf ihm Zenon Kliszko, Mitglied des Politbüros und Sekretär des Zentralkomitees, vor. Doch die Fragen, auf die es ankommt, sind gestellt; sie können nicht mehr zurückgenommen werden.

⁴⁴ Kolakowski, *Der Mensch* 139, 244.

⁴⁵ Ebd. 139.

⁴⁶ Ebd. 22, 140.