

ETHISCHE ACHTERGRONDEN VAN KOLAKOWSKI'S KRITIEK OP HET MARXISME

Jacques de Visscher

Geschiedenis van het marxisme, een studie waaraan de Poolse filosoof *Leszek Kolakowski* (Radom, 1927) ruim acht jaar heeft gewerkt, is een monumentale synthese in de geschiedschrijving van de marxistische theorie. Het is een uitstekend naslagwerk voor de belangrijkste thema's van het zogenaamde wetenschappelijke socialisme van Marx en Engels tot Ernst Bloch, en het geeft ook een schitterende visie op de antecedenten van de marxistische leer. Dat wil zeggen die wijsgerige stromingen waarbinnen men het marxisme moet situeren om het als historisch fenomeen te begrijpen. Vandaar dat Kolakowski's eerste deel met figuren als Plotinus begint om het ontstaan van het dialectische denken te beschrijven.

Is zo'n gigantische studie geen onbegonnen werk? Dit kan men zich natuurlijk afvragen. Indien men een onpartijdige volledigheid nastreeft, dan heeft men zeker met zeventienhonderd bladzijden niet genoeg. Vandaar dat men vanuit een bepaalde optiek Kolakowski zeker een en ander kan verwijten. Maar die verwijten heeft de auteur weliswaar slechts voor een deel ondervangen. Als hij een geschiedenis van de marxistische leer schrijft, heeft hij zichzelf niet buiten schot geplaatst. De controversie vermijdt hij niet, ook sluit hij zijn eigen opinies, interpretatieregels en voorkeuren niet uit. Hiermee is elke lezer gewaarschuwd; trouwens de waarschuwing komt van de auteur zelf: "Ook heb ik geprobeerd mijn eigen opvattingen bij het schrijven zo min mogelijk te verbergen, maar deze als duidelijk afgebakende fragmenten weer te geven. Het spreekt vanzelf dat de opvattingen en voorkeuren van de auteur onvermijdelijk hun stempel drukken op de wijze van presentatie, de keuze van de onderwerpen waarover hij spreekt, het belang dat hij toekent aan ideeën, gebeurtenissen, mensen en geschriften"¹

De feiten voor zijn geschiedschrijving haalt Kolakowski uit de boeken; hij beschrijft immers een leer. Maar deze feiten plaatst hij wel in een perspectief. Dit is heel legitiem, want de auteur wil met zijn werk een vermoeden en een overtuiging illustreren, argumenteren en uiteindelijk demonstreren. Daarom loont het de moeite om vooraf op Kolakowski's globale maatschappelijke en culturele overtuiging in te gaan².

Een filosofie van de twijfel

De twijfel, die we in het vrij omvangrijke oeuvre van Leszek Kolakowski vinden, heeft niet veel met de bekende methodische twijfel van Descartes gemeen. De Franse filosoof wou langs de omweg van 'un doute viril' alleen maar meer zekerheid, terwijl Kolakowski veeleer meer onzekerheid wil. Hij gelooft trouwens niet in die veel geloofde zekerheid die men met allerlei spitsvondige methodes en technieken zou kunnen bereiken. Bijgevolg is zijn pleidooi voor de twijfel niet alleen een aangelegenheid voor het domein van de ethiek, maar ook voor dat van de kennis. Nog in het 'woord vooraf' van een bundel essays^{2a} schrijft Kolakowski dat de filosofie haar zelfrechtvaardiging aan de onzekerheid te danken heeft, aan het altijd 'Sich-selbst-in-frage-Stellen'. Het is nu in de twijfel dat de mensheid de vrede bewaart; de zekerheid daarentegen, en in het bijzonder de zekerheid van het eigen gelijk, is een bron van haat en fanatisme. In een al ouder essay, *Lof der inconsequentie*, vinden we reeds alle ingrediënten van een denken dat zich tegen fanatisme en haat zal afzetten. Consequent zijn die mensen "die er een aantal onaantastbare algemene beginselen op nahouden en die er voortdurend op uit zijn bij alles wat zij doen — en bij alle overwegingen over datgene wat zij zouden moeten doen — zich aan die algemene principes te houden"³. Op het eerste gezicht is zo'n beginselvaste levenshouding een heel lovenswaardige aangelegenheid. Hoe komt Kolakowski er nu bij de lof der inconsequentie te zingen en zelfs uitdrukkelijk te schrijven: "volledige consequentie is in de praktijk identiek met fanatisme; inconsequentie echter is de bron der verdraagzaamheid"⁴? Kolakowski gaat gewoon kijken wat consequente mensen doen: zo iemand werkt bijvoorbeeld met de geheime staatspolitie mee als hij een beginselvaste staatsburger is, of zo'n consequente man blijft in oorlogstijd kost wat kost altijd een moordende soldaat tot niemand meer in leven blijft. Daartegenover staat het ras der wankelmoedigen en slappelingen, "het ras van de inconsequenten — van de lieden die 's middags heerlijk van hun kalfsschnitzel genieten, maar die te beroerd zijn om een kip te slachten; die zich tegenover de wet en de staat niet illoyaal willen gedragen, maar die aan de geheime politie toch geen verklikkersbrieven schrijven; die eveneens ten oorlog trekken, maar die zich in een wanhopige situatie liever gevangen laten nemen dan de stelling tot de laatste man te houden; die de waarheid liefhebben, maar die een bekende schilder liever niet zeggen, dat hij kitsch heeft geschilderd om hem in plaats daarvan met aarzelende stem de lof te gunnen waaraan zij niet geloven — met één woord: aan het ras der inconsequenten danken wij nog altijd onze voor naamste hoop dat de menselijke soort toch nog in leven zal blijven"⁵. Het is bij de hardnekkige consequenten dat we de even hardnekkige revolutionairen vinden die omwille van hun sluitend logisch geconstrueerde denkbeelden een of meerdere generaties willen opofferen, of de halstarrige inquisiteurs die

omwille van een of andere geloofspunt tientallen de brandstapel opjoegen, mensen broodroofden, vervloekten of verdoemden. Daartegenover is de inconsequentie "als individuele menselijke gedragshouding een eenvoudig en een in het bewustzijn achtergebleven reserve aan onzekerheid, het voortdurende gevoel dat men zich kan vergissen of dat de tegenstander misschien toch gelijk heeft. (...) De inconsequentie (is) eenvoudigweg *de weigering definitief te kiezen tussen de waarden die elkaar over en weer alternatief uitsluiten*".⁶

De onmogelijke synthese

In de *Lof der inconsequentie* treffen we ook het ongeloof aan dat de mens ooit eens de eenheid zal realiseren van wat is en van wat moet zijn, van het private en het publieke, van het burgerlijke en het politieke, het profane en het sacrale. In het domein van de waarden kan men de eigenheid van de tegenstellingen niet zo maar opheffen door te beweren dat ze slechts schijnbare tegenstellingen zijn die door wat 'gezond verstand' uit de wereld zouden te helpen zijn; "het zijn veeleer binnen de wereld der waarden immanente tegenstellingen, die men onmogelijk in een harmonische synthese kan verenigen. Redelijke en verstandige inconsequentie ziet af van een synthese van uitersten, omdat zij weet dat zulk een synthese eenvoudig niet bestaat : waarden sluiten elkaar als waarden integraal uit"⁷. Bijgevolg behoudt Kolakowski voldoende ruimte voor het conflict en voor de ervaring dat de oplossingen voor problemen niet zo evident zijn. De al te zekere beslissingen in het opheffen van conflicten en problemen zijn niet zelden despotisch. In de ervaring van de tegenstelling moet men echt kiezen in de onmacht en juist niet beslissen in almacht. Daarenboven blijven in het bewustzijn wel altijd restanten achter van de waarden waarvoor men juist niet gekozen heeft. Dit is het domein van de verantwoordelijkheid : wat men ook moge kiezen, men moet zich steeds bewust blijven van hetgeen men in zijn keuze weerhoudt. Deze thematiek komt uitdrukkelijk aan bod in een essay van 1962, *Ethiek zonder codex*⁸ : wie in plaats van de existentiële situatie-ethiek zich volledig door een waardencodex laat bepalen, heeft tegen zichzelf gekozen. Hij negeert immers de eigen verantwoordelijkheid voor de genomen beslissingen. "De wens een zedencodex te mogen bezitten, is een bestanddeel van het streven naar zekerheid, de vlucht voor de beslissing; het is het verlangen naar een manier van leven in een wereld waarin alle beslissingen reeds eens en voor altijd getroffen zijn (...) wie in een volmaakte codex steun zoekt, zoekt in feite een middel om het eigen bewustzijn in bepaalde situaties te verdoven"⁹. Dit is natuurlijk geen levendige ethiek meer, maar een gesteriliseerde moraal die consequent een gedragskader voorschrijft waarin voor tegenstellingen en twijfel geen plaats meer is. Is er dan geen rationaliteit meer voor Kolakowski die zoveel ruimte voor onzekerheid en twijfel wil overlaten ? Toch wel, maar dan geen rationaliteit of

rationalisme dat in een ideologie verzandt. In een uitvoerig en boeiend essay van 1959, *Het rationalisme als ideologie*¹⁰ houdt onze Poolse filosoof een pleidooi voor een kritisch rationalisme: "Het rationalisme kan geen universele ideologie zijn, omdat elke universele ideologie bestendigheid vereist, omdat zij de mens het gevoel van zekerheid en bevrediging moet schenken; het ligt in de aard van het rationalisme om juist van die zekerheid en die bevrediging afstand te doen. Als mogelijkheid van een pluralistische wereld is het rationalisme tegelijkertijd een 'onzekerheidsbeginsel' in de schoot van een gestabiliseerde vorm van menselijk bestaan. Het is de angst die priesters en rechters niet laat slapen. Want het is de wetenschap die iedereen te allen tijde voor het gerecht kan worden gedaagd. Het rationalisme echter is zelf de rechter niet, doch uitsluitend degenen die de beklagde dagvaardt om een volgend ogenblik de rechter naar de beklagdenbank te verwijzen. Het rationalisme is de provocatorische onrust, de onzekerheid die geen eindoordeel begeert, het gebrek aan bestendigheid dat uitsluitend zichzelf bestendigheid zou willen toekennen. Het rationalisme zoekt zichzelf niet te rechtvaardigen. (...) Het verlangt slechts in zoverre erkenning als het van de mens verlangt dat hij zichzelf erkent. Het trekt de vaste grond onder zijn voeten weg om hem te tonen dat hij in dezelfde mate mens was als die bodem op verbeelding beruiste. Zo gezien is het rationalistisch bewustzijn een negatief bestanddeel der wereld"¹¹.

Zo'n kritisch of zelfs sceptisch rationalisme vuurt uiteraard permanent pijlen af tegen de grote levensbeschouwingen of ideologieën die de algehele verzoening van de mens met de geschiedenis en met zichzelf in het vooruitzicht stellen. Kolakowski heeft zowel het triomfalistisch katholicisme, de visioenen van Teilhard de Chardin als de toekomstige klassenloze maatschappij van het marxisme gehekelde als waanbeelden. Een lezing van 1973, *De mythe van de menselijke zelf-identiteit*¹², sloot hij met de volgende woorden af: "De droom van een volmaakte verenigde menselijke gemeenschap is waarschijnlijk zo oud als het menselijke denken over de maatschappij; de romantische nostalgie was er slechts een latere incarnatie van. Deze droom werd filosofisch versterkt door dat element in de Europese cultuur dat uit de neo-platonische bronnen tevoorschijn is gekomen. Er is geen enkele reden om te verwachten dat deze droom ooit in onze cultuur zal uitgeroeid worden, aangezien zij diepe wortels heeft in het besef van een gespletenheid, waaraan de mensheid ogenschijnlijk heeft geleden vanaf het begin van haar bestaan wanneer zij de dierlijke onschuld heeft verlaten. En er is geen enkele reden om te verwachten dat deze droom ooit werkelijkheid kan worden, tenzij in de verschrikkelijke vorm van het despotisme; en despotisme is de wanhopige simulatie van het paradijs"¹³.

De onmogelijke synthese of de droom en mystificatie van de menselijke eenheid vormen het Leitmotiv in Kolakowski's *Geschiedenis van het marxisme*. De Poolse auteur laat deze historie aanvangen met een uitvoerig hoofdstuk over

het ontstaan van de dialectiek en deze situeert hij in de ervaringsproblematiek dat de menselijke existentie niet met de essentie van de mens samenvalt. Met andere woorden in het feit "dat de mens als eindig en in de tijd levend zijn niet hetzelfde is als *het wezen van de mens (...), dat de mens niet is wat hij is*, ofwel dat zijn empirisch, feitelijk, tijdelijk bestaan niet samenvalt met het ideale en volmaakte, boven-tijdelijke zijn van de mensheid als zodanig"¹⁴. Dit uitgangspunt gaf volgens Kolakowski aanleiding tot de ervaring dat het 'niet-zijn-watmen-is' een lijden aan een onverdraaglijke tweespalt betekent, "dat is leven met het bewustzijn van de eigen ondergang, dat is onophoudelijk verlangen naar de volmaakte identificatie die het fysieke, aan vernietiging blootgestelde leven, het leven in de tijd onder geen voorwaarde kan verzekeren. De wereld waarin wij leven als eindige individuen, bewust van onze eigen vergankelijkheid, is een ballingsoord"¹⁵. Welnu, zo betoogt Kolakowski, van Plotinus tot Marx en zijn marxistische navolgers, poogt de mens van generatie tot generatie de eenheid van de mensheid, die in een paradijselijke situatie 'moet bestaan hebben', te herstellen. "Voor Plotinus is slechts de volstrekt ontoevallige, dat wil zeggen, met haar eigen existentie identieke werkelijkheid één. De toevalligheid van de mens bestaat daarin dat *zijn ware wezen zich buiten hem bevindt*, dat hij in zijn empirische bestaan iets anders is dan in zijn waarheid; de tijdelijkheid is de duidelijkste openbaring van die val. De terugkeer tot de niet-toevallige status is de terugkeer naar de eenheid – niet nader bepaald en in principe zelfs onuitgesproken – met het absolute. Die terugkeer is de bevrijding van de tijd (in het bevrijde leven sterft de tijd). De beweging van de geest die zich bevrijdt van zijn tijdelijke conditie is tegelijkertijd de beweging van het zijn dat van voorwaardelijkheid terugkeert naar de onvoorwaardelijke realiteit. In die beweging *verdwijnt het onderscheid tussen de kennende en het gekende*, subject en object komen tot vereniging, de wereld houdt op een vreemde zaak te zijn, waartoe de geest van buitenaf moest doordringen"¹⁶.

Natuurlijk zijn sedert Plotinus de formuleringen om die betrachting van het herstel vorm te geven enigszins veranderd. Maar in zijn analyses van het oeuvre van de jonge Marx vindt Kolakowski toch deze zelfde betrachtingen terug. In de eerste filosofische geschriften "zien we de rudimenten van een nieuwe wereldbeschouwing: het perspectief van het *opheffen van de filosofie door deze te doen opgaan* in het historische proces, de overtuiging dat het denken in de 'redelijkheid' van de wereld zelf steun moet zoeken voor zijn eigen emancipatie, die samenvalt met zijn absorptie door de gedachte werkelijkheid. We zien daarin de eerste aanzet van het toekomstige ideaal van de mens bij wie het verschil tussen het leven en het denken over het leven verdwijnt, en dus van een mens die bevrijd wordt dank zij de verzoening tussen het zelfbewustzijn en de empirische wereld"¹⁷. Men merkt het: de terminologie is binnenwerelds geworden in het groeiende secularisatieproces dat al van tijdens de renaissance op gang

was gebracht. Bij de liquidatie van het transcendente, dat in zijn absolute objectiviteit een beletsel voor de synthese was, is de moderne mens gekeerd naar de ontvoorde prometheïsche verovering van de immanente wereld. Vandaar dan ook dit binnenwereldse taalgebruik.

De vraag die men zich bij de menselijke betrachting om de eenheid te verkrijgen, moet stellen, is natuurlijk : hoe verwerkelijkt men de synthese ? Welke techniek brengt men op gang om de theorie te verwerkelijken ? Kolakowski beklemtoont dat Marx niet alleen de democratische spelregels in het politieke gebeuren nooit heeft aangevochten (behalve misschien tijdens de revolutie van 1848), maar ze zelfs als een vanzelfsprekend element van de volksheerschappij beschouwde. Maar was dit nog zo in het Leninisme of bij de voorstanders van de gewelddadige revolutie ? In ieder geval heeft de dictatuur van het proletariaat *na* Marx de betekenis gekregen van de liquidering van alle democratische instituties, die dan ook burgerlijke instituties werden genoemd. Kolakowski stelt bijgevolg dat daarom het historisch gerealiseerde socialisme, "dus het despotische socialisme, geen belichaming (is) van de *intenties* van Marx"¹⁸. In de gedachte en uitgevoerde techniek om het doel van de (niet-gerealiseerde) maatschappelijke eenheid te bewerkstelligen, is het despotisme de natuurlijke oplossing geworden, "want andere technieken om dit doel te bereiken zijn tot nu toe niet bekend. De volmaakte eenheid wordt gerealiseerd door het afschaffen van alle instituties van maatschappelijke bemiddeling, dat wil zeggen door het afschaffen van de vertegenwoordigende democratie alsmede het recht als zelfstandig instrument voor conflictbeheersing. Het begrip 'negatieve vrijheid' veronderstelt inderdaad een maatschappij die bij de gratie van interne conflicten leeft. Wanneer men veronderstelt dat een conflictueuze maatschappij hetzelfde is als een klassenmaatschappij, en de klassenmaatschappij hetzelfde is als een maatschappij waarin particuliere eigendom voorkomt, dan is het geen tegenstrijdigheid dat de daad van geweld die het particuliere eigendom afschaft, tevens de behoefte aan negatieve vrijheid opheft, dus de vrijheid zonder meer"¹⁹. Kolakowski sluit dan zijn beschouwingen in het eerste deel van zijn geschiedenis van het marxisme af met : "Zo ontwaakt Prometheus uit zijn machtsdroom als Kafka's Gregor Samsa".

De grootste fantasie van onze eeuw

In de drie dikke volumes van Kolakowski's *Geschiedenis van het marxisme* worden nu tientallen varianten op de 'oorspronkelijke' marxistische leer gepresenteerd. Het eerste deel is uiteraard grotendeels aan Engels en Marx gewijd; het vormt dan ook een heel handige synthese van de belangrijkste historisch gegroeide thema's. Het tweede deel bevat de Tweede Internationale, Kautsky, Rosa Luxemburg, Bernstein, Jaurès, Sorel, het begin van het Russische marxisme, Plechanov en natuurlijk ook het leninisme. Het derde deel belicht de eerste

fase van het marxisme in de Sovjet-Unie, het begin van het stalinisme en het ontstaan van het marxisme-leninisme na de Tweede Wereldoorlog. De belangrijkste figuren die worden besproken zijn Trotski, Gramsci, Lukacs, Goldmann, Marcuse, Bloch; ook Althusser, Habermas en Sartre komen kort aan bod. Het is opvallend dat Kolakowski nagenoeg alleen de cultuurfilosofische richting ter sprake brengt; in zijn eenzijdigheid komen de meer economisch denkende filosofen niet aan bod.

Wat is nu Kolakowski's conclusie na zijn uitvoerige exploratietocht doorheen zovele werken, disputen, polemieken en ideologische avonturen? Zijn besluit is niet zo nieuw. Wie al een tijd Kolakowski's wijsgerige weg heeft gevolgd, kan moeilijk anders verwachten dan dat zijn besluit al lang vaststond en dat hij in deze uitvoerige studie zijn oude visie heeft geïllustreerd: "Het marxisme was de grootste fantasie van onze eeuw. Het was de droom van een volmaakt één-geworden maatschappij waarin alle aspiraties van de mens vervuld en alle waarden met elkaar verzoend zijn. Het marxisme nam weliswaar Hegels theorie van de 'tegenstrijdigheid van de vooruitgang' over, maar ook het liberaal- en evolutionistisch geloof volgens welk 'in laatste instantie' zou blijken dat de geschiedenis vooruitgang en dat de toenemende heerschappij van de mens over de natuur (na een onderbreking) een toenemende vrijheid zou betekenen"²⁰. Een fantasie dus; maar dit wil niet zeggen dat elke marxistische geschiedschrijving fantaisistisch zou zijn. Onze auteur betwist geenszins de essentiële bijdrage van het historisch materialisme aan de kennis van onze cultuur en van ons verleden. Maar een strenge opvatting van dit historisch materialisme in de zin dat alleen in dit perspectief iets van de mensengeschiedenis kan begrepen worden, noemt Kolakowski onzin, terwijl een heel vrije opvatting eerder banaal is. Wars van elk dogmatisme is het historisch materialisme *een* werkhypothese die soms kan worden toegepast. Erger wordt het wanneer men marxistische prognoses gaat aanhangen alsof men kennis van de toekomst kan hebben die daarenboven nog het verleden kan verklaren. Maar dat schijnt de charme van het marxisme te zijn. "De omvang van de invloed die het marxisme heeft verworven, is niet alleen het resultaat (en ook niet het bewijs) van zijn wetenschappelijke waarde, maar is, integendeel, bijna geheel een gevolg van zijn profetische, fantastische en irrationele aspecten. Het marxisme verschaft een blind vertrouwen in een prachtige wereld van totale bevrediging, die om de hoek op de mensheid staat te wachten. Bijna alle profetieën, zowel die van Marx als die van latere marxisten, zijn onjuist gebleken. Maar dat verstoort de innerlijke zekerheid zoals die gelovigen past, net zo weinig als bij alle ons bekende heilsverwachtingen van chiliastische religieuze bewegingen. Die zekerheid steunt immers niet op empirische premissen of op vermeende "historische wetten", maar op de psychologische behoefte aan zekerheid. In dit opzicht vervult het marxisme belangrijke religieuze functies en is zijn effectiviteit van religieuze aard. Het is echter de

karikatuur van een religie, waaraan bovendien een onjuist geloof ten grondslag ligt, omdat het zijn wereldse eschatologie als een wetenschappelijk resultaat voorstelt, hetgeen religieuze mythologieën niet doen"²¹.

Komt Kolakowski met de overtuiging af dat alle communistische aberraties met noodzakelijkheid uit Marx zijn af te leiden? Zo simpel maakt hij er zich niet van af. Hij meent echter wel dat het leninisme en de communistische doctrine in Oost-Europa eerder een van de mogelijke interpretaties van het marxisme is. Kolakowski is uiteraard zelf geen marxist meer; hij was het vijftienvijftig jaar geleden, toen hij militeerde in de Poolse communistische beweging. Nu sluit hij zich veeleer bij een democratisch socialisme aan, waarbij hij niet verheelt dat hierin veel vaagheden en onzekerheden zijn terug te vinden²². Zo ziet hij in dat het socialisme alleen maar kan bestaan "in de rechtvaardige verdeling van het tekort, waarbij een van de problemen de definitie van 'rechtvaardig' is en een ander probleem de vraag door welke sociale mechanismen het begrip rechtvaardigheid bepaald wordt"²³. Verder kan het socialisme voor Kolakowski "alleen een systeem van compromissen tussen verschillende waarden zijn, die elkaar beperken. (...) Het is een poging instituties te scheppen die gaandeweg de onderworpenheid van de produktie aan de winst kunnen beperken, de armoede overwinnen, de ongelijkheden verminderen, de sociale barrières die de toegang tot het onderwijs bemoeilijken, opheffen, de gevaren die de democratische vrijheden van de kant van zowel de staatsbureaucratie als van de totalitaire verzoeken bedreigen, tot een minimum beperken. Al deze inspanningen en pogingen zijn hopeloos en leveren niets op, als de waarden van de vrijheid (de 'negatieve' vrijheid die Marx veroordeelde, dus de vrijheid die gemeten wordt aan het beslissingsgebied dat de sociale organisatie aan het oordeel van het individu overlaat) niet hun onvervreemdbare kern vormt. Niet alleen omdat de vrijheid een waarde is die ook een doel op zichzelf is en niet door andere waarden gefundeerd hoeft te worden, maar ook omdat de vrijheid de voorwaarde is waaronder de maatschappij in staat is tot zelfcorrectie (depotische systemen die zelfregulatiemechanismen ontberen, zijn alleen als gevolg van catastrofes in staat hun fouten te corrigeren)"²⁴.

Uiteindelijk is Leszek Kolakowski vrij hard in zijn beoordeling van de huidige stand van zaken in de marxistische leer: hij schrijft ongetwijfeld vanuit een partijdige ervaring in Polen: "Op het ogenblik is het marxisme een ideologie die de wereld verklaart noch verandert; het is uitsluitend een verzameling leuzen die de organisatie dienen van verschillende belangen die meestal niets te maken hebben met de belangen waarmee het marxisme zich oorspronkelijk vereenzelvigde. Honderd jaar na het uiteenvallen van de Eerste Internationale zijn de vooruitzichten voor het ontstaan van een nieuwe Internationale die in staat is de belangen van de onderdrukten van de gehele wereld te verdedigen, geringer dan ooit te voren. De zelfvergoding van de mens, waaraan het marxisme in de filo-

sofie uitdrukking heeft gegeven, eindigt als alle, individuele en collectieve pogingen tot zelfvergoding: zij blijkt het komische aspect van de menselijke onvolmaaktheid te zijn"²⁵.

Het menselijk falen en de werkelijkheid van het kwaad

Met de laatste woorden van Kolakowski's studie over het marxisme raakt hij een al oud Leitmotiv uit zijn oeuvre aan: de accentuering van de werkelijkheid van het kwaad. De overtuiging langs goddelijke revelatie of wetenschappelijke analyse van de geschiedenis absolute zekerheid over het bestaan in handen hebben waardoor een einde zou komen aan de menselijke vervreemding, is volgens hem een gevaarlijke illusie en mystificatie. Wie in de synthese van de tegenstellingen en in de haalbaarheid van de eenheid van essentie en existentie gelooft, negeert door zijn anti-dualisme de werkzaamheid van het kwaad. Zijn kritiek op de geloofsystemen die het kwaad willen wegmoffelen, is bijzonder scherp. *Is de duivel nog te redden?*²⁶ hield hij een vurig pleidooi voor de onderkenning van de waarheid van de mythe van de zondeval en van de werkzaamheid van de erfzonde; daarbij gaat hij scherp tekeer tegen de optimistische traditie in de Verlichting die in de definitieve verzoening van alle dingen gelooft en die op de uiteindelijke harmonie van het heelal hoopt. "Wat ik probeer duidelijk te maken", zo zegt Kolakowski, "is slechts dat er een gevaar voor de cultuur schuilt in elke utopie van de volmaakte verzoening en dat — de keerzijde van dezelfde bekommernis — het begrip erfzonde ons een diep inzicht verschaft in de lotsbestemming van de mens"²⁷. Wie het kwaad ontkent of slechts als een accidentie of contingentie in de menselijke geschiedenis beschouwt, weet zich gerechtvaardigd met een vrijbrief om veel te verdelen voor de uiteindelijke goede toekomst van de mens. Kolakowski, zelf geen confessioneel gelovige en dus buiten de kerk staand, richtte zich tot de gelovigen: "Het is nauwelijks te verwonderen dat de universele verzoening zo'n sterke verleiding vormt voor het huidige christendom. Het heeft zovele mislukkingen moeten dragen omdat het niet overweg kon met de wereldlijke beschaving, omdat ze geen vertrouwen had in de intellectuele en sociale veranderingen die zich buiten haar controle om voltrokken; het kende het valse succes van de overwinning van de modernistische crisis in het begin van deze eeuw. Maar nu heeft de Grote Angst zich blijkbaar van de christelijke wereld meester gemaakt — de angst om te worden weggedrukt naar een vergeten hoekje van een principieel niet-christelijke maatschappij"²⁸. Wat is nu voor Kolakowski de boodschap van de zondeval- en erfzondeleer: "Dat wij vanaf de oorsprong ontaarding in ons dragen en dat de duivel niet meer bekeerd kan worden, dit *moet* betekenen dat er veel kwaad is dat niet uitgeroeid kan worden, en dat er althans *iets* onherstelbaars is in onze ellende. Het betekent niet dat iedere vorm van kwaad eeuwig is of dat ellende nooit voorkomen

kan worden, maar we kunnen op geen enkele manier vaststellen wat wèl en wat nièt van onszelf in onze eigen situatie afhankelijk is, we zijn niet in staat een grens te trekken tussen de tijdelijke en de blijvende aspecten van onze spirituele en fysieke armoede, we weten zelfs niet hoe deze aspecten te omschrijven"²⁹.

Welke positie neemt Leszek Kolakowski nu zelf in? Hij sluit zich zeker aan bij een atheïstische traditie als hij zich tegen elke vorm van theodicee verzet. Dit belet hem echter niet in recente uitspraken, artikels en voordrachten een zekere nostalgie te laten blijken voor een cultuur met een religieus wereldbeeld. Het is alsof Kolakowski eronder lijdt dat in onze cultuur God dood is. Op één van de *Rencontres Internationales de Genève* vroeg een interpellant hem op de man af waar hij nu stond; zijn antwoord luidde toen: "Het is heel juist dat ik verbonden ben met een bepaalde traditie in de geschiedenis van het christendom, en dit in tegenstelling met een andere. Ik vind meer inspiratie in deze christelijke traditie die aansluit bij de manicheïstische bronnen van het christendom, en ik sta veeleer wantrouwig tegenover de pantheïstische traditie. Ik ben manicheïst, en dat is een deel van het antwoord. (...) Het interesseert mij helemaal niet te weten of ik al of niet een marxist ben. Ik zou natuurlijk een bedrieger zijn indien ik beweerde dat de idee die ik hier heb voorgesteld, zich binnen het marxisme kan situeren. Ik ontken niet dat ik in een zekere mate door het marxisme beïnvloed ben, maar ik ben het zeker niet in die zin dat ik trouw aan het denken van Marx wens te zijn. Ik beweer geenszins de marxistische traditie verder te zetten in de zin dat ze door Marx zou aanvaard zijn. Ik ben er mij van bewust dat veel van hetgeen ik heb gezegd in strijd is met de marxistische traditie. Indien u mij vraagt of ik christen ben, is mijn antwoord van dezelfde orde. Ik geloof niet dat men tegelijk tot onze cultuur kan behoren en tegelijk volstrekt on-christelijk zijn. Dat is bijna onmogelijk. In een zeker opzicht zijn we allen tegelijk christenen en marxisten. Het aandeel van deze twee tradities in mijn denken afwegen, is een al te moeilijke opdracht"³⁰.

Het denken van Leszek Kolakowski is fundamenteel geïnspireerd door een scepsis jegens het confessionele en politieke streven naar een conflictloos bestaan. Wie zich de waarheid toe-eigent – in tegenstelling tot het in de waarheid van de onzekerheid leven – twijfelt niet meer; wie niet meer twijfelt acht zich superieur over de inconsequenten, de twijfelaars en de ongelovigen; wie zich superieur acht, voelt zich geroepen om de wereld te veranderen en te hervormen – meestal met het geweld van het ongeduld. Hier wordt het despotisme geboren van de wanhopige simulatie van het paradijs. Dit despotisme dat we zowel in het communisme en in het fascisme als in het kapitalisme en in het triomfantelijke katholicisme terugvinden, is een permanente bedreiging van de vrede. De vrede wordt eerder door de twijfel gediend.

NOTEN

- ¹*Geschiedenis van het marxisme, I*, Utrecht, Het Spectrum, 1980/1981, p. 11.
- ²Zie in dat verband ook : Gesine Schwan, *Leszek Kolakowski, Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart. Kohlhammer, 1971; en onze studie: *Het religieus atheïsme in Kolakowski's geestelijk avontuur*, in : *Nederlands Theologisch Tijdschrift*; jrg. 33, nr. 3, juli 1979, pp. 211–234.
- ^{2a}*Zweifel an der Methode*. Stuttgart. Kohlhammer, 1977.
- ³*Lof der inconsequentie*, in : *De mens zonder alternatief*. Amsterdam. Mous-sault, 1968, p. 219.
- ⁴*Ibidem*, p. 221.
- ⁵*Ibidem*, pp. 220–221.
- ⁶*Ibidem*, p. 222.
- ⁷*Ibidem*, p. 224.
- ⁸Opgenomen in de essaybundel *Over de sterfelijkheid van de rede*. Amster-dam. Moussault, 1969, pp. 90–123.
- ⁹*Ibidem*, pp. 106–108.
- ¹⁰Opgenomen in de bundel *Over de sterfelijkheid van de rede*, pp. 209–270.
- ¹¹*Ibidem*, pp. 263–264.
- ¹²Opgenomen in : Kolakowski & Stuart Hampshire, *The socialist Idea*. London. Weidenfeld & Nicholson, 1974, pp. 18–35.
- ¹³*Ibidem*, p. 35.
- ¹⁴*Geschiedenis van het marxisme I*, p. 24.
- ¹⁵o.c. I, p. 25.
- ¹⁶*Ibidem*, p. 30.
- ¹⁷*Ibidem*, pp. 124–125.
- ¹⁸*Ibidem*, 493 p.
- ¹⁹*Ibidem*, p. 493.
- ²⁰o.c. III, p. 565.
- ²¹*Ibidem*, p. 568.
- ²²Zie in dat verband : Leszek Kolakowski, *What is living (& what is dead) in the Social-Democratic Idea ?* in : *Encounter* volume LVIII, nr. 2, februari 1982, pp. 11–17.
- ²³*Geschiedenis van het marxisme III*, p. 570.
- ²⁴*Ibidem*, pp. 570–571.
- ²⁵*Ibidem*, p. 573.
- ²⁶Opgenomen in *Leben trotz Geschichte*. München. Piper, 1977, pp. 187–201.

²⁷o.c. p. 192.

²⁸Ibidem, p. 192.

²⁹Ibidem, p. 194.

³⁰In : *Le besoin religieux*. Neuchâtel. La Baconnière, 1974, pp. 40—41; zie ook zijn nieuwste studie : *Religion*. New York. Oxford University Press, 1982, en zijn recente van der Leeuw-lezing in Groningen, *De illusie van de ontmythologisering*, gepubliceerd in *De Volkskrant* (3.11.1984).