

# Kierkegaard und der Kommunismus

von ANTON HÜGLI

»Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten.

Wo ist die Oppositionspartei, die nicht von ihren regierenden Gegnern als kommunistisch verschrien worden wäre, wo die Oppositionspartei, die den fortgeschrittenen Oppositionsleuten sowohl wie ihren reaktionären Gegnern den brandmarkenden Vorwurf des Kommunismus nicht zurückgeschleudert hätte?«<sup>1</sup>

Die Situation des Kommunismus in den 40-er Jahren des letzten Jahrhunderts lässt sich auch heute kaum besser wiedergeben als mit diesen einleitenden Sätzen von Marx und Engels zum »Manifest der kommunistischen Partei«. Das Wort »Kommunismus«, 1840 von Cabet geprägt, war in kürzester Zeit zum europäischen Kampf- und Schlagwort gegen eine Bewegung geworden, die nirgends eindeutig fassbar war und unter den verschiedensten Namen und Programmen in Erscheinung trat: als Babouvismus, Saint-Simonismus, Fourierismus, Blanquismus in Frankreich, als Owenismus und Chartismus in England und den verschiedenen Spielarten dieser Richtungen in Deutschland.<sup>2</sup>

Regierung und Polizei versuchten des unfassbaren Gespenstes in der Person der Kommunisten habhaft zu werden; Kirche, Presse und Literatur zogen aus, um den Geist des Kommunismus als solchen zu bannen. Von den zahlreichen Eiferern wider den »modernen Ungeist« des Sozialismus sind heute die meisten zu Recht vergessen. Der Grösse eines Marx erwies sich – geschichtlich gesehen – keiner gewachsen. Im Europa der 40-er Jahre gab es nur einen einzigen, der dem Begründer des Kommunismus an Scharfsinn, Phantasie und dialektischer Begabung ebenbürtig war, der damals ausserhalb der Grenzen Däne-

1 Marx/Engels, Werke, Berlin 1956 ff., 4, 461.

2 Eine gute Anthologie zu den Texten der Frühsozialisten gibt: Die frühen Sozialisten, hrsg. von Frits Kool und Werner Krause, Olten 1967.

marks so gut wie unbekannte Søren Kierkegaard. Aber hat dieser das Gespenst des Kommunismus und seine Manifestation in Marx überhaupt zur Kenntnis genommen? Stand sein Christentum nicht völlig beziehungslos neben dem gespenstigen Treiben jener Zeit?

Als Kierkegaard zu Beginn dieses Jahrhunderts in Deutschland entdeckt und seine Werke mit einer heute kaum mehr vorstellbaren Emphase gelesen wurden, sah man in ihm anfänglich nur den grossen Gegenspieler Nietzsches in seiner gewaltsamen Christlichkeit das Spiegelbild zu dessen radikaler Anti-Christlichkeit. So schreibt Karl Jaspers noch im Jahre 1935: »In der Situation sowohl des Philosophierens wie des wirklichen Lebens des Menschen treten Kierkegaard und Nietzsche auf wie der Ausdruck des Verhängnisses, das als solches damals noch niemand ... bemerkt, das aber in ihnen schon sich versteht.

Die Frage, was dieses Verhängnis eigentlich sei, ist heute noch offen; sie wird durch einen *Vergleich* der beiden Denker zwar nicht beantwortet, aber deutlicher und dringender. Der Vergleich ist um so wichtiger, weil kein Einfluss von dem Einen zum Anderen gewesen sein kann; und weil ihre Verschiedenheit das Gemeinsame um so eindrucksvoller macht. Denn ihre Verwandtschaft, auf deren Grund ihre Verschiedenheit in zweitrangiger Bedeutung gesehen werden kann, ist im Ganzen ihres Lebensweges und bis in Einzelheiten ihres Denkens so zwingend, dass die Notwendigkeit der geistigen Situation ihres Jahrhunderts ihr Wesen hervorgebracht zu haben scheint. Mit ihnen geschah ein Ruck des abendländischen Philosophierens, dessen endgültige Bedeutung noch nicht abzuschätzen ist.«<sup>3</sup>

Es ist zweifellos das Verdienst von Karl Löwith, die mindestens ebenso offensichtliche geistige Beziehung Kierkegaards zu dem grossen Exponenten des Kommunismus, zu Karl Marx, aufgezeigt und die Konfrontation zwischen den beiden vollzogen zu haben.

Beide, Kierkegaard wie Marx, treffen sich nach Löwith in ihrer Herkunft von Hegel und in ihrer Gegnerschaft zu Hegel: Beide wendeten sich im selben Masse gegen den Anspruch der Hegelschen Philosophie, die Wirklichkeit durch Vernunft zu begreifen, einen Anspruch, den Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie auf die berühmt-berüchtigte Formel gebracht habe: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«<sup>4</sup> Sowohl Kierkegaard wie Marx setzten diesem rigorosen Idealismus die von

3 Vernunft und Existenz, Fünf Vorlesungen, Groningen 1935, S. 5 ff.

4 Die Hegelsche Linke, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962, S. 17.

ihm verachtete und als »bedeutungslos«, »zufällig« und »vergänglich« titulierte Wirklichkeit als die wahre Wirklichkeit entgegen: Kierkegaard die ethisch-religiöse Wirklichkeit des Einzelnen in der Leidenschaft des innern Handelns, Marx die Wirklichkeit der sozio-ökonomischen Verhältnisse und der gesellschaftlichen Praxis.<sup>5</sup>

Die Gemeinsamkeit zwischen Kierkegaard und Marx zeigt sich nach Löwith auch in ihrer Analyse der damaligen Zeit: »Marx hat die Epoche der bürgerlichen Revolution im '18. Brumaire des Louis Bonaparte' dahin charakterisiert, dass ihre Leidenschaften ohne Wahrheit und ihre Wahrheiten ohne Leidenschaft seien; ihre vollkommen nüchtern gewordene Welt ertrage sich nur noch durch Entlehnungen, ihre Entwicklung sei eine beständige Wiederholung derselben An- und Abspannungen, ihre Gegensätze solche, die sich auf die Spitze treiben, nur um sich abzustumpfen und zusammenfallen, ihre Geschichte ohne Ereignisse, ihre Helden ohne Heldentaten. Ihr 'oberstes Gesetz' sei die 'Entscheidungslosigkeit'. Mit fast denselben Worten hat Kierkegaard diese Welt ohne Leidenschaft und Entscheidung in seiner Kritik der Gegenwart im Zeichen der 'Nivellierung' begriffen und der Einebnung der massgebenden Unterschiede ihre Hervorhebung entgegengestellt.«<sup>6</sup>

Marx wie Kierkegaard hätten, fährt Löwith fort, angesichts der Unentschiedenheit ihrer Epoche beinahe zur selben Zeit zur Entscheidung angerufen: Marx im »Kommunistischen Manifest« von 1847, Kierkegaard in der »Literarischen Anmeldung« von 1846. Das eine Manifest schliesse mit den Worten: »Proletarier aller Länder vereinigt euch« und das andere mit der Aufforderung, dass jeder für sich an seiner eigenen Rettung arbeiten soll; Prophezeiungen über die Zukunft der Welt seien demgegenüber höchstens als ein Erfrischungsmittel, als ein Scherz zulässig, gleich wie Kegel schieben oder die Katze aus der Tonne schlagen.<sup>7</sup>

Wie verdienstvoll und wie erhellend dieser Vergleich zwischen Kierkegaard und Marx auch sein mag, einen Vorwurf kann man Löwith nicht ersparen: sein Vergleich ist allzu überblickshaft und allzu schematisch. Die Vergleichspunkte sind zweifellos richtig gesehen, die aufgewiesenen ideengeschichtlichen

5 A. a. O., S. 18 ff.

6 Von Hegel bis Nietzsche, Zürich/New York 1941, S. 216.

7 A. a. O., S. 204; zu der Kierkegaard-Stelle vgl. SV VIII, 118 (102).

[Kierkegaards Werke werden nach der zweiten dänischen Ausgabe zitiert (Samlede Værker, Kjøbenhavn 1920 ff.), in Klammer wird aber jeweils auch die Seitenzahl der ersten Ausgabe vermerkt.]

Zusammenhänge einleuchtend. Aber es genügt nicht, Kierkegaard und Marx von aussen miteinander zu konfrontieren, man muss darüber hinaus auf die Konfrontation eingehen, wie sie sich tatsächlich vollzogen hat. Marx hat aller Wahrscheinlichkeit nach nichts von Kierkegaard gewusst, und es blieb den Marxisten unseres Jahrhunderts überlassen – Lukács<sup>8</sup> etwa oder Adorno<sup>9</sup> – mit Kierkegaard abzurechnen. Aber gilt auch das Umgekehrte: Waren Kierkegaard die kommunistischen Programme und insbesondere die Schriften von Karl Marx unbekannt? Hat nicht zumindest er, von seiner Seite her, die Auseinandersetzung vollzogen? Diese Frage wurde, soweit ich sehe, von der Kierkegaard-Forschung bisher kaum hinreichend geklärt; ich möchte ihr daher in diesem Artikel ein wenig nachgehen und will sie dazu in die folgenden vier Fragen aufteilen:

Was konnte Kierkegaard vom Kommunismus wissen? Wie hat er ihn verstanden? Was hatte er ihm entgegensetzen? Wie weit ist seine Kritik auch heute noch von Bedeutung?

## 1

Beginnen wir gleich mit der ersten Frage! Was wusste Kierkegaard vom Kommunismus? Oder besser – da das, was man nicht zur Kenntnis nimmt, ebenso aufschlussreich sein kann, wie das, was man zur Kenntnis nimmt –, was konnte er in seiner damaligen Situation vom Kommunismus wissen?

»Ganz Europa«, schreibt Kierkegaard im Jahre 1847 in sein Tagebuch, »arbeitet an einer Demoralisation, aber in Kopenhagen sind die Verhältnisse so klein, dass meine Beobachtungen und Berechnungen sie völlig bewältigen können.«<sup>10</sup> Er glaubt an seiner Stadt ein »vollständiges Präparat« zu haben, an dem er die Krankheit Europas diagnostizieren könne.<sup>11</sup> Es wird sich daher zweifellos lohnen, die damaligen Kopenhagener Verhältnisse, und insbesondere ihren Niederschlag in der Tagespresse, in der Literatur und im politischen Tagesgespräch etwas näher zu betrachten.<sup>12</sup>

8 Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955, S. 198–243.

9 Kierkegaard, Konstruktion des Aesthetischen, Frankfurt a. M. 1962 3.

10 Pap. VIII, 1 A 175.

11 Ibid.

12 Ich folge dabei im wesentlichen der in bezug auf diese Frage sehr aufschlussreichen Schrift von Svend Erik Stybe: Frederik Dreier, Hans Liv, hans Samtid og hans sociale Tænkning, København 1955.

Im Gegensatz zu Frankreich oder England stand Dänemark in den 40-er Jahren erst am Anfang der industriellen Entwicklung. Das soziale Hauptproblem bestand vor allem darin, das überalterte Zunftwesen zu überwinden und eine zeitgemässe Arbeitsorganisation zu finden; denn die beginnende Industrialisierung bildete eine gefährliche Konkurrenz für die Handwerker. Viele Gesellen verloren ihre Arbeit, und der Zunftzwang machte es ihnen unmöglich, in einen andern Erwerb überzugehen.<sup>13</sup> Eine wachsende Unzufriedenheit über die ständig steigenden Preise, die verzweifelte Situation auf dem Wohnungsmarkt und die schlechten hygienischen Verhältnisse, verstärkt durch die berechtigte Angst der untern Schichten, die Forderung der liberalen Bourgeoisie nach grösserer politischer Freiheit würde nur neue Privilegien schaffen: dies alles führte – trotz der industriellen Rückständigkeit – auch in Kopenhagen zu einer sozial-reformerischen Bewegung nach französischem und englischem Muster. So entstand im Jahre 1847 die »Haandværkerdannelsesforening« und einige Zeit später »Foreningen af Arbejdsclassens Vel«. Zu ihren Gründern gehörten nicht nur Handwerker, sondern auch Intellektuelle wie der freidenkerische Theologe Magnus Eiriksson, Redaktor Grüne von der »Kjøbenhavnspost« und der ehemalige Redaktor des »Corsar«, M. A. Goldschmidt.<sup>14</sup> Die »Haandværkerdannelsesforening« erhielt sehr bald grossen Zulauf und nahm zunehmend politischen Charakter an. Die sogenannte Hippodromsbewegung zum Beispiel (Hippodrom = heutiges Folke-teater), die im März 1848 in einer Adresse an den König die Forderung nach Einführung eines allgemeinen Stimm- und Wahlrechts erhob, ging von Mitgliedern dieser Vereinigung aus.

Die Inspirationsquelle der verschiedenen sozialen Bewegungen war die Kopenhagener Presse, insbesondere Goldschmidts Zeitschrift »Nord og Syd« und die »Kjøbenhavnspost«, die ab 1840 von J. P. Grüne redigiert wurde. Grüne, von Haus aus Drehergeselle, war auf seiner Walz durch Frankreich und Deutschland mit den radikalen Kreisen und vor allem mit verschiedenen Anhängern eines christlichen Sozialismus in Berührung gekommen. Seine Einstellung und seine Ideen kommen nun in seiner Redaktion deutlich zum Ausdruck. Die »Kjøbenhavnspost« ist offen für die sozialen Probleme und Strömungen in Europa und unterstützt gleichzeitig die Forderungen der Hand-

13 Vgl. Industriens Historie i Danmark, Tiden 1820–1870, 1, Halvbd., S. 241.

14 Stybe, S. 88 f.

15 A. a. O., S. 95 ff.

werker und der kleinen Leute in der innenpolitischen Auseinandersetzung. Ein durchgehendes Thema ist der Angriff auf den ökonomischen Liberalismus, der im Jahre 1847, als die liberalen Kreise machtlos vor der Krisensituation standen, seinen Höhepunkt erreichte.<sup>15</sup> Man stellt dem Manchesterliberalismus Proudhon gegenüber und lobt diesen als den grössten Oekonomen der Zeit. Bereits 1845 wird »Die heilige Familie« von Marx und Engels Werk über »Die Lage der arbeitenden Klasse in England« besprochen.<sup>16</sup> Leider geht man später nicht mehr auf Marx und Engels ein, dafür ist oft von Louis Blanc und Condorcet die Rede, und eine längere Artikelserie ist dem englischen Chartismus gewidmet. Auch Fourier wird ab und zu erwähnt, ebenso Lamennais und Arnold Ruge.

»Die «Kjøbenhavnspost« folgte zweifellos keinem eindeutigen Program: Sie wollte vor allem auf die soziale Probleme aufmerksam machen und diese in einen internationalen und historischen Zusammenhang stellen. Zugleich wurden alle Tendenzen bekämpft, welche das eigentliche Ziel, die soziale Demokratie, zu verflüchtigen drohten.

Was in der »Kjøbenhavnspost« nur cursorisch zur Sprache kam, fand ab Dezember 1847 seine systematische Darstellung in Goldschmidts Zeitschrift »Nord og Syd«.<sup>17</sup> Goldschmidt war schon zur Zeit des »Corsar« für allgemeine politische Gleichheit, breitere Aufklärung des Volkes und Bildungsmöglichkeiten für alle eingetreten. Zu grösserem politischen Bewusstsein kam er jedoch erst auf seiner Auslandsreise, die ihn mit den grossen Persönlichkeiten innerhalb der verschiedenen Freiheitsbewegungen zusammenführte.

Er war zwar weder Sozialist noch Kommunist, sympathisierte aber mit diesen Richtungen. Beinahe in jeder Nummer von »Nord og Syd« ist ein Teil den politischen Bewegungen in Frankreich gewidmet. Goldschmidt wendet sich dabei gegen den Kommunismus, dessen »Despotismus der Gleichheitsidee« alle natürlichen Unterschiede der Menschen und alle höheren Gesellschaftsinteressen, insbesondere Kunst und Wissenschaft, zu unterdrücken suche. Mit bedeutend mehr Sympathie spricht er von den Sozialisten – er meint dabei in erster Linie Saint-Simon, Bazard und Enfantier – und mit grösster Wärme von jener Gruppe, die er soziale Oekonomen nennt, eine Gruppe mit äusserst verschiedenen Anschauungen, deren einzige Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie die sozialen Probleme nicht mit Hilfe des Staates, sondern durch frei-

<sup>16</sup> Kjøbenhavnsposten, 8.4. und 7.9. 1845.

<sup>17</sup> Vgl. zum folgenden: Stybe, S. 100 ff.

willige Arbeiterorganisationen lösen wollen.<sup>18</sup> Goldschmidts Darstellung dieser verschiedenen Strömungen ist sehr vereinfachend und verrät nur oberflächliche Kenntnis, aber es ist zweifellos sein Verdienst, einige elementare, aber in Dänemark bis anhin wenig bekannte Anschauungen an die Öffentlichkeit gebracht zu haben.

Es besteht also kein Zweifel: Auch ein mässiger Kopenhagener Zeitungsleser der 40-er Jahre wusste durch die »Kjøbenhavnspost« und durch »Nord og Syd« über die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen in Europa weitgehend Bescheid. Hat aber auch Kierkegaard diese Presse zur Kenntnis genommen? Die Frage beantwortet sich selbst. Man erinnere sich bloss, dass Kierkegaard seine literarische Tätigkeit mit einer Polemik gegen die »Kjøbenhavnspost« begann, sich in den öffentlichen Kampf mit dem »Corsar« einliess und jede Bewegung Goldschmidts, dieses »Hundes der literarischen Verächtlichkeit«, wie er ihn einmal nannte, mit grösster Aufmerksamkeit registrierte,<sup>19</sup> und dass Kierkegaards bekannte Polemik gegen die Presse als Nivellierungsinstrument, die allein einen Band füllen würde, ihre Nahrung beinahe ausschliesslich aus Grünes und Goldschmidts Zeitungen bezog.<sup>20</sup>

Literatur über den Kommunismus hat Kierkegaard hingegen offenbar kaum gelesen. Er besass zwar in seiner Bibliothek die »Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik« von Arnold Ruge, die unter anderem zwei anonyme Artikel von Marx enthalten, und im Jahre 1851 hat er vermutlich die dänische Übersetzung von Alfred Sudres »Histoire du Communisme«<sup>21</sup> gelesen, aber diese Bücher haben in seinen Aufzeichnungen keine besonderen Spuren hinterlassen. Mehr Beachtung hat Kierkegaard A. Vinets Schrift über den Sozialismus<sup>22</sup> geschenkt, dem er immerhin attestiert, dass er ein »geistreicher Schriftsteller« sei.<sup>23</sup> Zugleich aber gesteht er ein, er »habe bloss sein Vorwort zu dem kleinen Ding gelesen, um genug zu wissen.«<sup>24</sup> Wohl am unmittelbarsten konfrontiert mit kommunistischem Gedankengut wurde Kier-

18 Vgl. Nord og Syd, Bd. 3, 1848.

19 Neben den zahlreichen Aufzeichnungen Kierkegaards über Goldschmidt vgl. vor allem Pap. VIII, 1 A 553, 595, 655, in denen Kierkegaard sich über Goldschmidts Rückkehr von seiner Auslandsreise und die Herausgabe von »Nord og Syd« auslässt.

20 Vgl. dazu Ulf Kjær-Hansen: Søren Kierkegaards pressepolemik, København 1955.

21 Communismens Historie, udg. af C. Ebeling og J. Bejer, Kjøbenhavn 1851; vgl. dazu Pap. XI, 1 A 516 mit dem entsprechenden Hinweis der Herausgeber.

22 A. Vinet: Der Sozialismus in seinem Princip betrachtet, übers. von D. Hofmeister, Berlin 1849.

23 Vgl. Pap. X, 4 A 185; 186.

24 Pap. X, 4 A 185.

kegaard vermutlich durch F. C. Sibberns Parteinahme für die sozialen Gleichheitsbestrebungen.<sup>25</sup> Seiner Enttäuschung über die politische Haltung eines Mannes, den er als Philosophen so sehr schätzte<sup>26</sup> und dem er persönlich soviel verdankte,<sup>27</sup> machte er sich in seinem Tagebuch Luft in Ausdrücken wie »politischer Dummkopf«, »politischer Herumtreiber«, »kompletter Geert Westphal«. <sup>28</sup> Kierkegaards Urteil über Sibbern ist dabei ein getreues Spiegelbild zu dem wiederholten Lob der »Kjøbenhavnspost« auf den »hochgesinnten Sibbern«. <sup>29</sup>

Aber selbst wenn Kierkegaard keine Zeitung und kein Buch gelesen hätte, so wäre er mit den umlaufenden Ideen dennoch unweigerlich in Berührung gekommen. Es gehörte bekanntlich zu seinen unabänderlichen Gewohnheiten, täglich für längere Zeit in den Strassen Kopenhagens zu promenieren und mit Personen jeden Alters, Geschlechts oder Standes zu konversieren.<sup>30</sup> Von seinem täglichen »Menschenbad«, wie er diese Promenaden nannte, liess er selbst in jener schlimmsten Zeit nicht ab, in der er – auf Grund der Angriffe und Karikaturen des »Corsar« – auf alle Strassen dem Gespött und Gelächter des Pöbels ausgesetzt war. Schriftsteller, Schauspieler, Professoren und Priester gehörten dabei ebenso sehr zu seinen Gesprächspartnern wie Juristen, Konferenzräte oder aktive Politiker. Mit diesen letzteren konversierte er – wie die Tagebücher verraten – häufig über Politik: mit seinem Promenade-Freund J. L. A. Kolderup-Rosenvinge<sup>31</sup> etwa oder mit dem nachmaligen Minister

25 Vgl. etwa Nogle Betragtninger over Stat og Kirke, I Anledning af Kongens Fødselsdag, Kjøbenhavn 1849, S. 14, 28. Oder Sibberns »politisches Bekenntnis« in: Meddelelser af Indholder af et Skrift fra Aaret 2135, Kjøbenhavn 1858–72, Bd. 1–2.

26 Vgl. etwa Pap. V B 47, 5.

27 Ueber Kierkegaards Verhältnis zu Sibbern vgl. den sehr instruktiven Aufsatz von Gregor Malantschuk: Søren Kierkegaard og den kollaterale Tænkning, in: Kierkegaardiana VII (1968), S. 77–92. Auf deutsch in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 24 (1970), S. 3–16.

28 Vgl. Pap. IX A 493; insbesondere auch Kierkegaards Seitenhieb auf das enge politische Bündnis zwischen Sibbern und Goldschmidt.

29 Stybe. a. a. O., S. 107.

30 Vgl. Villads Christensen: Peripatetikerens Søren Kierkegaard, Kjøbenhavn 1965.

31 Vgl. V. Christensen, S. 41 ff., dazu Kierkegaards Briefe an Kolderup-Rosenvinge vom Aug. 1848 und Juli 1849 (Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, hrsg. N. Thulstrup, Kjøbenhavn 1953, I, Nr. 180, 184, 186, 188, 211, 214). Aufschlussreich ist vor allem Brief Nr. 188, in dem Kierkegaard einen ironischen Vergleich zieht zwischen einem Eisengiesser und Holbergs politischem Kannegiesser. Mit dem Eisengiesser (Jernstøber) ist P. F. Lunde gemeint, Präsident der »Haandværkerdannelsesforening«, Mitveranstalter der Hippodrom-Versammlungen und Verfasser der sozial-reformerischen Broschüre »Forslag til Forbedring i de arbejdende Classers Kaar« (August 1848), die in verschiedenen Zeitungen diskutiert wurde (vgl. Breve og Aktstykker, II, 89).

Tscherning.<sup>32</sup> Von Politik sprachen freilich damals, am Vorabend des Jahres 48, nicht nur die Politiker; die neuen politischen Ideen waren allgemeines Tagesgespräch: auf den Gassen, in den Stuben und nicht zuletzt im Königshaus. Bezeichnend hierfür scheint mir der folgende Vorfall. Im Oktober 1847 war Kierkegaard auf Wunsch des Königs, Christian VIII, mehrere Male in Audienz. Laut Kierkegaards Aufzeichnungen führte dabei der König das Gespräch sehr bald auf seine Regierungssorgen und schliesslich auf den Kommunismus, »vor dem ihm deutlich genug angst und bange war«.<sup>33</sup> Kierkegaard konnte es daraufhin nicht unterlassen, seinen König über das wahre Wesen dieser Bewegung aufzuklären und ihm einige taktische Ratschläge zu geben. Kierkegaards Urteil über die Sache war ohne Zweifel schon gemacht.

Mit dieser Feststellung wollen wir unsere erste Frage nach Kierkegaards möglichen Quellen abschliessen und zur zweiten übergehen: Wie hat Kierkegaard den Kommunismus verstanden?

## 2

Greift man aus den zahlreichen Äusserungen Kierkegaards über seine Zeit und ihre Politik jene wenigen heraus, in denen er ausdrücklich vom Kommunismus oder Sozialismus spricht, so ergibt sich etwa das folgende Bild: Als kommunistisch bezeichnet Kierkegaard – in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch – alle Bestrebungen, die eine Neuordnung der Gesellschaft auf der Grundlage vollständiger Gleichheit und gemeinschaftlichen Eigentums anstreben. Der »kommunistische Aufstand« sucht nach Kierkegaard zunächst die sozialen und ökonomischen Unterschiede aufzuheben: »Jeder, der ein wenig besitzt, wird aufs Korn genommen, wird verfolgt mit Hilfe der Presse.«<sup>34</sup> Schliesslich ignoriere er aber auch alle natürlichen und intellektuellen Unterschiede, so dass ein jeder meine, er könne über alles und jedes urteilen. Symptomatisch hierfür erschien Kierkegaard die Polemik zweier Einsender in der »Kjøbenhavnspost« über Sinn und Wert der neuen lateinischen Schulgrammatik von Madvig. Sie veranlasste ihn zu der bissigen Notiz: »Zuletzt werden alle Fragen kommunistisch ... So schreibt man denn über Madvigs lateinische Grammatik (eine ungeheuer unbekannte Grösse) und

32 Vgl. etwa Pap. VIII, 1 A 608.

33 Pap. X, 1 A 42 (S. 29).

34 Pap. VIII, 1 A 531.

über das Urteil einiger deutscher Professoren (eine sehr zweideutige Grösse) – für Bierzapfer usw. Schliesslich denkt ein Bierzapfer etwa so: Weshalb sollte ich keine Meinung über Latein und Griechisch haben können; das ist nur ein Überbleibsel aus dem Mittelalter und dem Kastenwesen. Bezahle ich nicht ein hohes Schulgeld für meinen Sohn auf der gelehrten Schule; sollte ich mich dann nicht auf Latein und Griechisch verstehen oder doch eine Meinung darüber haben?!<sup>35</sup>

Das letzte Ziel des Kommunismus sieht Kierkegaard in dem, was er einmal als den »schönsten Traum« aller Politik bezeichnet hat<sup>36</sup>: im Medium der Weltlichkeit die vollkommene Gleichheit der Menschen zu realisieren. In seinen Augen führt die konsequente Verwirklichung dieses »schönen Traums« freilich sehr bald zur Schreckensvision: »Die Gestalt der Welt gliche, ja ich weiss nicht, womit ich sie vergleichen soll, sie gliche einem ungeheuren Christiansfeld . . .«<sup>37</sup> Der einzige Unterschied zum historischen Christiansfeld: Die konsequente Gleichschaltung, die der Pietismus von seinen christlichen Voraussetzungen her fordert, wird vom Kommunismus auf eine »weltliche« Grundlage gestellt. Der Kommunismus würde nach Kierkegaard angesichts dieser Welt sagen: »So ist es weltlich richtig, es darf zwischen Mensch und Mensch überhaupt keinen Unterschied geben; Reichtum und Kunst und Wissenschaft und Regierung usw. usw. sind vom Uebel, alle Menschen sollen gleich sein wie Arbeiter in einer Fabrik, wie Tagelöhner, gleichgekleidet, dasselbe Gericht essen (in einem riesigen Kessel zubereitet), auf denselben Glockenschlag, im gleichen Mass usw. usw.«<sup>38</sup>

Politisch und historisch gesehen ist der Kommunismus nach Kierkegaards Deutung die notwendige Konsequenz einer sich immer deutlicher abzeichnenden Katastrophe; und die Wurzel des Verhängnisses liege in einer alles überwuchernden Reflexion, die jede Leidenschaft erstickte und alle Unterschiede nivelliere.

Die Zeit der französischen Revolution, schreibt Kierkegaard, war bestimmt durch Leidenschaft, sie verlangte nach Wahl und Entscheidung.<sup>39</sup> Die Gegenwart dagegen ist »wesentlich *verständlich, reflektierend, leidenschaftslos, flüch-*

35 Pap. VII, 1 A 54.

36 SV XIII, 631 (589).

37 Pap. IX B 22 (S. 320).

38 Ibid.

39 SV VIII, 72 f. (63).

*tig in Begeisterung aufflammend und klug in Indolenz ausrubend*«. <sup>40</sup> Ihr fehle all das, was die Revolutionszeit ausmache. Es sehe zwar so aus, als sei etwas Ausserordentliches geschehen oder werde bald geschehen, aber dies seien nur chimärische Anstrengungen, grossartige Träume. Auf sie folge Dösigkeit und schliesslich ein witziger Einfall zur Entschuldigung dafür, dass nichts getan worden sei. Statt mit Leidenschaft etwas zu tun, bilde man einen vereinigten Reflexionswiderstand, um jedes Handeln mit Hilfe von Klugheitsregeln zu verhindern. Man rede, statt zu handeln, versuche seine Haltlosigkeit mit verschiedenen Vorausbetrachtungen aufzusteifen und übe sich in der Kunst, so zu tun, als wäre man nächstens im Begriffe etwas zu tun – um dann an der äussersten Grenze doch noch abzubiegen. <sup>41</sup>

Während eine leidenschaftliche Zeit alles über den Haufen werfe, alles umstosse, besteht nach Kierkegaard die ganze Revolution der Reflexionszeit in dem dialektischen Kunststück, *»alles bestehen zu lassen, aber ihm hinterlistig seine Bedeutung zu entwinden*«. Statt in einem Aufruhr gipfle sie darin, das ganze Dasein in eine Zweideutigkeit zu verwandeln, *»welche in ihrer Tatsächlichkeit da ist, während dialektischer Trug privatissime eine heimliche Lesart unterschiebt – dass es nicht da ist*«. <sup>42</sup> Die bestehenden Unterschiede und Gegensätze verlören ihren Sinn; denn überall, wo es Gegensätze gebe, sei man weder das eine noch das andere, weder sittlich noch unsittlich, weder gut noch böse, sondern zweideutig. Man verhalte sich nicht mehr – sei es nun aufsässig oder gehorsam – als Bürger zum König oder als Schüler zum Lehrer, sondern stehe irgendwo ausserhalb als Zuschauer und Schiedsrichter und unterhalte sich über das wahre Verhältnis zwischen Bürger und König, Schüler und Lehrer im allgemeinen. Man verzichte darauf, in irgendein Lebensverhältnis einzutreten, *»um etwas Höheres zu vollbringen, um in einem höheren Verhältnis über die Verhältnisse nachzudenken*«. Die Verhältnisse und Institutionen bestünden zwar noch, aber weil niemand mehr in ihnen lebe, seien sie im Grunde sinnlos geworden, innerlich ausgehöhlt durch das heimstückische und durch keine offene Gewalt zu brechende Nagen der Reflexion. <sup>43</sup>

Das einzige Prinzip, das die Reflexionszeit negativ zusammenhält, ist nach Kierkegaard – der Neid. Der Neid trete einerseits auf als der Neid der Re-

40 SV VIII, 74 (64).

41 SV VIII, 75 ff. (65 ff.).

42 SV VIII, 84 (73).

43 SV VIII, 85 ff. (74 ff.).

flexion auf den Willen und die Entscheidung, wobei sich die Reflexion schmeichlerisch einbilde, die blossе Möglichkeit, etwas tun zu können, sei viel wichtiger, als es wirklich zu tun; andererseits als der Neid der Umgebung gegen jeden, der mehr tue und zu tun vermöge als die andern.<sup>44</sup> Je mehr die Reflexion überhand nehme, desto gefährlicher werde der Neid, weil er das Ausgezeichnete nicht mehr anerkenne, indem er es verneine, sondern es zu verkleinern und zu vernichten suche. »Der sich *fest einrichtende* Neid«, schreibt Kierkegaard zusammenfassend, »ist die *Nivellierung*, und während eine leidenschaftliche Zeit *fördert, hebt und stürzt, erhöht und erniedrigt*, tut eine reflektierte leidenschaftslose Zeit das Gegenteil, sie *würgt* und *hemmt*, sie *nivelliert*.«<sup>45</sup>

Die Nivellierung ist der Sieg der abstrakten Gleichmacherei über die Individuen, und dieser Sieg ermöglicht nach Kierkegaards Auffassung den zweiten Schritt zur Katastrophe hin: die Etablierung der Kategorie der Menge. Der Einzelne zähle nicht mehr, darum scharten sich die Individuen zusammen. Je grösser ihre Zahl, desto mehr gälten sie. Die »Menge«, sagt Kierkegaard, ist zur einzigen wahren Instanz geworden, »die 'Menge' ist Gott, die Menge ist die Wahrheit, die Menge ist die Macht und die Ehre. Nun gilt es also, diese 'Menge' zum Gegenstand eines Glücksspiels zu machen. Ebenso wie man um Geld spielt: so ist die 'Menge' alles, und es kommt einzig und allein darauf an, sich ihrer zu bemächtigen, sie auf seine Seite zu bekommen. Vor dieser Macht beugt sich alles.«<sup>46</sup>

Die letzte Vollstreckerin des im Reflexionszeitalters eingeleiteten und im Begriff der Menge gipfelnden Nivellierungsprozesses sieht Kierkegaard in der Presse. Wer die Menge auf seine Seite bringe und mit ihr zu regieren versuche, der habe zumindest noch ein etwas zur Seite, auf das er sich stützen könne. Die Presse aber bringe es fertig, die Welt zu beherrschen mit Hilfe einer Luftspiegelung, eines Phantoms – des Publikums. »Eine Generation, ein Volk, eine Volksversammlung, eine Gemeinschaft, ein Mann«, heisst es in der »Literarischen Anzeige«, »haben doch dadurch, dass sie etwas sind, eine Verantwortung, können sich einer Unbeständigkeit oder Treulosigkeit schämen, Publikum aber bleibt Publikum. Ein Volk, eine Versammlung, ein Mensch können sich derart verändern, dass man sagen muss, sie seien nicht mehr die-

44 SV VIII, 88 f. (76 f.).

45 SV VIII, 91 (79).

46 Pap. VIII, 1 A 538.

selben; Publikum aber kann zum geraden Gegenteil werden und ist dennoch dasselbe – ist Publikum«. <sup>47</sup> Mit andern Worten: Publikum ist eine ungeheuerliche Abstraktion, ein Nichts und damit das Nivellierungsmittel par excellence, das auch den letzten individuellen Unterschied zum Verschwinden bringt.

Überhandnahme der Reflexion, Vergötterung der Menge und Etablierung des anonymen Mediums der Presse: mit diesen drei Elementen sind nach Kierkegaard die Voraussetzungen zur kommenden Katastrophe gegeben. Es bedürfe nur noch des auslösenden Faktors, und dieser liege bei einer »eingebildeten, halbstudierten, durch Presse-Schmeicheleien demoralisierten Bourgeoisie, die in der Eigenschaft als Publikum meinte regieren zu müssen«. <sup>48</sup>

Immer mehr Mitglieder der Bourgeoisie versuchten in das Spiel der Politik hineinzukommen, und jeder habe es darauf abgesehen, à tout prix – den Spielregeln dieser demoralisierten Zeit gemäss – möglichst viele Beine auf seine Seite zu bringen. Und dann, eines Tages, »in einer Abendstunde oder möglicherweise mehrere Abende nacheinander ist eine ungeheure Menge auf den Beinen, ein für den Organismus des Staates gewiss sehr bedenklicher Zustand, der nur mit Winden verglichen werden kann. Diese Menschenmenge wird zuletzt durch die Reibung verbittert, und fordert nun – oder besser, sie fordert nicht, sie weiss selbst nicht, was sie will, sie nimmt bloss eine drohende Stellung ein in der Hoffnung, dass dann gewiss etwas geschehen werde, in der Hoffnung, dass es dem Schwächeren (der bestehenden Regierung, dem Herrscher) vielleicht so angst werde, dass er hingehe und das tue, was mit bestimmten Worten auszusprechen weder die Menge noch die Stärkeren und Mutigen an der Spitze der Menge (wenn es solche gibt) den Mut haben.« <sup>49</sup>

Und wie wird sich die Regierung angesichts der drohenden Menge verhalten? Die Antwort ergibt sich unmittelbar aus Kierkegaards Analyse der Reflexionszeit. Da niemand mehr in den bestehenden Verhältnissen lebt und niemand mehr entschieden Bürger oder Regierender zu sein wagt, versteht die Regierung auch nicht mehr zu regieren und ihre Macht zu gebrauchen. Sie wird es tatsächlich mit der Angst zu tun bekommen und vor der Menge zurückweichen. Genau dieser Zustand ist nach Kierkegaard 1848 eingetreten. <sup>50</sup> Die Regierung wurde schwach und die regierungssüchtige Bourgeoisie nützte

47 SV VIII, 99 f. (86).

48 Pap. X, 6 B 39.

49 Pap. IX B 24 (S. 324 f.).

50 Vgl. Pap. VIII, 1 A 606.

die Schwäche aus, um den Staat umzustossen. »Aber vielleicht nie zuvor in der Geschichte«, so kommentiert Kierkegaard dieses Ereignis, »wurde gesehen, dass die Nemesis so rasch kam; denn imselben Augenblick, auf denselben Glockenschlag, auf den die Bourgeoisie entscheidend nach der Macht griff, erhob sich der vierte Stand. Nun wird es allerdings heissen, dass er der Schuldige sei, aber das ist unwahr, er ist nur das unschuldige Opfer, über das es hergehen wird, er wird niedergeschossen, verflucht – und das soll Notwehr sein, ist es auch in einem gewissen Sinne: es ist Notwehr, weil die Bourgeoisie den Staat umwarf.«<sup>51</sup>

Die Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Marx – man denke an dessen gleichzeitige Forderung einer Diktatur des Proletariats – zeigt sich wohl nirgends deutlicher als in dieser Einsicht in den Zusammenhang zwischen bürgerlicher und sozialer Revolution. Wie für Marx so ist auch für Kierkegaard nach der bürgerlichen Revolution der Anspruch des Proletariats auf die Macht im Staat zu einer unabweisbaren Notwendigkeit geworden, und wie Marx glaubt auch Kierkegaard, dass in diesem »Streit zwischen Stand und Stand«, wie er es nennt,<sup>52</sup> der vierte Stand schliesslich siegen und die kommunistischen Forderungen nach der Aufhebung aller weltlichen Unterschiede durchsetzen wird. Aber so einig sie sich sind in bezug auf den Verlauf der künftigen Entwicklung, so uneinig sind sie sich in der Bewertung des Resultates: Die Machtergreifung des Proletariats, die nach Marx zur »Aufhebung aller Entfremdung« und zur höchsten Humanität führt, ist für Kierkegaard der Triumph der Unmenschlichkeit und der Zustand der absoluten Entfremdung. Aber wo liegt für Kierkegaard die wahre Humanität? Was hat Kierkegaard – und damit stehen wir vor unserer dritten Frage – diesem historischen Prozess und seinem Vollstrecker, dem Kommunismus, entgegenzusetzen?

### 3

Worin das Heil dieser heillosen Zeit liegt, das sagt, wie Kierkegaard glaubt, diese Zeit selbst. Aber wie es so oft zugehe, wenn der Kranke selbst die Stelle angeben soll, wo er leide: dass er auf die verkehrte Stelle zeige, so auch mit diesem totkranken Geschlecht. Sehe man nämlich genauer hin, so sei die wahre Bewegung dieser Zeit just das Gegenteil dessen, was sie zu sein schein, und

51 Pap. X, 6 B 39.

52 Pap. X, 1 A 42 (S. 29).

das was ihr not tue, just das Gegenteil dessen, was sie fordere.<sup>53</sup> Das wahre Wesen der Zeit, das Kierkegaard nach seiner Ansicht vorläufig als einziger zu erkennen vermag, wird, wie er prophezeit, für alle offenbar, sobald der vierte Stand zur Macht gekommen sein wird. Dann nämlich werde sich zeigen, was der Katastrophe zugrundelag: dass sie der Gegensatz zur Reformation sei; damals habe alles wie eine religiöse Bewegung ausgesehen und sich hinterher als politische Bewegung erwiesen; jetzt sehe alles aus wie Politik, aber werde sich zu einer religiösen Bewegung verklären.<sup>54</sup> Die »Stärke im *Kommunismus*«, so lautet Kierkegaards entscheidender Satz, »ist offenbar die in ihm dämonisch enthaltene Ingredienz an Religiosität, sogar an christlicher Religiosität«;<sup>55</sup> und »das Dämonische enthält stets das Wahre, nur umgekehrt«.<sup>56</sup>

Mit diesem Satz glaubt Kierkegaard die Formel für die Lösung der Probleme der Gegenwart gefunden und ihr Geheimnis entschleiert zu haben: »Rundum in Europa hat man sich *weltlich*, weltlich-frech oder weltlich-verwirrt, in der Hast steigender Leidenschaftlichkeit, in Probleme verstrickt, die sich nur *göttlich* beantworten lassen, die nur das Christentum beantworten kann und ... längst beantwortet hat.«<sup>57</sup> Man fordert soziale Reformen und neue Ministerien, aber was man nach Kierkegaard wirklich braucht, ist Ewigkeit, nichts als Ewigkeit. Es gebe keinen stärkern Beweis dafür »als der, welcher vom Sozialismus gehört wurde, dieser fürchterliche Seufzer: Gott ist das Böse; lasst ihn uns nur vom Halse schaffen, so bekommen wir Erleichterung«.<sup>58</sup> Mit dieser Replik sage der Sozialismus selbst, was er brauche, nämlich Ewigkeit.

In immer neuen Anläufen versucht Kierkegaard in seinen Schriften und Tagebüchern die religiösen Ingredienzen der kommunistischen Ideen aufzudecken und den verfehlten Bestrebungen, sie in dieser Welt zu verwirklichen, die wahre christliche Lösung gegenüberzustellen. An erster Stelle steht dabei für ihn die kommunistische Forderung nach Gleichheit. »Die Gleichheitsfrage«, schreibt er, »wird nun einmal als uns aufgegeben zu betrachten sein;

53 Pap. X, 6 B 40.

54 Pap. IX B 20; X, 6 B 40.

55 Pap. X, 6 B 41.

56 Pap. X, 6 B 40.

57 Pap. IX B 10 (S. 309).

58 Pap. X, 6 B 40. Kierkegaard bezieht sich hier vermutlich auf eine Äusserung Sudres' über Proudhon (vgl. *Communismens Historie*, a. a. O. (Anm. 21), S. 349: Zuletzt »wendet er seine Raserei gegen Gott, zieht sein Dasein in Zweifel, gibt ihm die Schuld für das Böse in der Welt und verfolgt ihn mit den tollsten Beschuldigungen«.)

sie ist in die europäische Auseinandersetzung hineingebracht worden.«<sup>59</sup> Der religiöse Kern des Gleichheitsgedankens ist nach Kierkegaard offensichtlich: »Wovon der Kommunismus so grosses Aufhebens macht, das hält das Christentum für etwas, was sich von selbst versteht, dass nämlich alle Menschen vor Gott gleich sind, also wesentlich gleich.«<sup>60</sup> Der Kommunismus jedoch wolle nicht ewige, sondern weltliche Gleichheit, er wolle, wie es in der Beilage zum »Gesichtspunkt für meine Verfasserwirksamkeit« heisst, »vollkommene Gleichheit verwirklichen im Medium Weltlichkeit, Weltgleichheit ('Verds-Lighed'), d. h. in dem Medium, dessen Wesen Unterschiedlichkeit ist, und sie weltlich, weltgleich, d. h. Unterschied schaffend verwirklichen.«<sup>61</sup> Dies sei aber ewig unmöglich, das könne man schon aus den Kategorien ersehen; denn wenn man vollkommene Gleichheit erreichen wolle, müsse die »Weltlichkeit« fortgeschafft werden. Es sei daher eine Art Besessenheit, dass Weltlichkeit auf die Idee ver falle, vollkommene Gleichheit erzwingen zu wollen, und sie weltlich, weltgleich erzwingen zu wollen in »Weltlichkeit, Weltgleichheit.«<sup>62</sup> Selbst wenn alles Reisen in Europa aufhöre, weil man im Blut waten müsste, und selbst wenn alle Minister schlaflos würden, um nachzugrübeln, und selbst wenn jeden Tag zehn Minister den Verstand verlören und jeden zweiten Tag zehn neue begängen, wo die andern aufhörten, um wieder den Verstand zu verlieren – man käme wesentlich keinen einzigen Schritt weiter, denn die Grenze der Ewigkeit spotte jeder menschlichen Anstrengung.<sup>63</sup>

Mit bald ironischen, bald pathetischen Worten malt Kierkegaard die Konfusion aus, in die der weltlich verstandene Gleichheitsgedanke führt. Ein besonders sprechendes Beispiel scheint mir die folgende Tagebuchstelle: Auch wenn die weltliche Gleichheit zwischen Mensch und Mensch nie realisiert werden könne, so werde es für die weltliche Leidenschaft täuschenderweise dennoch so aussehen, als sei es möglich, wenn man nur unverdrossen fortfahre, sie zu berechnen, und »die endliche Dialektik«, fügt Kierkegaard hinzu, »wird auf jeden Fall imstande sein, eine unglaubliche Menge von Kombinationen zu bilden. Der ständige Kehrreim wird sein: Verräterei, Verräterei; nein, wenn man es auf eine andere Weise macht, wenn man *dort* ein wenig mehr wegnimmt und *hier* ein wenig mehr beifügt, und dann das Mehr gleichmässig

59 Pap. VIII, 1 A 598.

60 Ibid.

61 SV XIII, 631 (589).

62 SV XIII, 631 f. (589 f.).

63 Pap. IX B 10 (S. 309).

verteilt, ohne den Unterschied dort zu vergessen, zusammengehalten mit dem hier, und da und hier und hier und dort und ab und auf – so muss es notwendigerweise glücken, die Gleichheit zu finden, den Divisor, den Münzfuss für die Menschengleichheit in der Weltlichkeit, d. h. in der Verschiedenheit . . . Jede neue Kombination wird – ja in dem jetzt veralteten Stil würde sie wohl ein neuer Paragraph werden – jetzt wird sie 'styli novi' zu einem neuen Ministerium. Und wenn dann das neue Ministerium abgeht oder konvulvisch verdrängt wird, ob man dann wohl zu der Erkenntnis gekommen sein wird, dass das Unglück nicht in dem zufälligen Fehler oder Mangel dieser Kombination lag, sondern darin, dass wesentlich etwas ganz anderes nötig war, Religiosität nämlich? Nein, das wird man nicht. Es wird gleich eine neue Kombination und ein neues Ministerium im Anmarsch sein . . . , das weniger für die Bierzapfer, mehr für die Kerzengiesser tut, und dann mehr von den Gutsbesitzern abzieht und die Proletarier mehr bevorzugt, die Priester den Küstern angleicht und hauptsächlich einen buckligen Wächter, einen krummbeinigen Schmiedegesellen zu dem gleichen Menschen macht.«<sup>64</sup>

Dieser unmenschlichen Konfusion des weltlichen Gleichheitsgedanken stellt Kierkegaard die christliche Gleichheit als die göttliche, wahre, die einzig mögliche Gleichheit der Menschen gegenüber. Was keine Politik vermocht habe, keine Politik vermöge: den Gedanken der Menschengleichheit bis in die letzte Konsequenz zu durchdenken oder zu realisieren, das vermöge das Religiöse bis ins letzte durchzuführen, und darum sei einzig und allein das Religiöse die wahre Menschlichkeit.<sup>65</sup> Es genügt nach Kierkegaards Worten allerdings nicht, über die christliche Gleichheit in »allgemeinen Ausdrücken zu reden, die nichts bedeuten«,<sup>66</sup> man müsse sie vielmehr ins Konkrete überführen. Ein Beispiel für eine solche Wendung der Sache ins Konkrete sei seine Rede über die »Barmherzigkeit« in der »Liebe Tun« (»Kjærlighedens Gjærninger«).<sup>67</sup>

Der Hauptgedanke dieser Rede mag das von Kierkegaard Gemeinte verdeutlichen: Die Heilige Schrift, heisst es hier,<sup>68</sup> spreche zwar gelegentlich von

64 Pap. IX B 10 (S. 310 f.).

65 SV XIII, 631 f. (590).

66 Pap. VIII, 1 A 299.

67 Ibid.

68 Vgl. SV IX, 358 ff. (308 ff.). Zur Deutung des Begriffes »Barmherzigkeit« bei Kierkegaard vgl. N. H. Søren: Om begrebet »Barmhjertighed« hos Søren Kierkegaard, in: Festschrift til Søren Holm, red. af Peter Kemp, København 1971, S. 43–52.

der Mildtätigkeit, aber wesentlich sei nicht die Mildtätigkeit, sondern die Barmherzigkeit. Wer nur von der Freigebigkeit rede und die Barmherzigkeit darob vergesse, handle unbarmherzig gegen den Armen und Elenden, weil es dann scheine, als sei die Barmherzigkeit an äussere Bedingungen geknüpft und darum dem Armen versagt. In Wahrheit sei jedoch die Barmherzigkeit auch dann ein Tun der Liebe, wenn sie nichts zu geben und nichts zu tun vermöge. Die Welt sehe nur die hundert Schillinge des Reichen, aber nicht die zwei Scherflein der Witwe, für sie zähle nur das Geld. Die Ewigkeit aber habe überhaupt keinen Sinn für Geld, dafür aber das schärfste Auge für Barmherzigkeit. Die Zeitlichkeit sehe die Hauptsache darin, dass der Not auf jegliche Weise abgeholfen werde; für die Ewigkeit aber gebe es nur eines: dass Barmherzigkeit geübt werde. Darum, so schliesst Kierkegaard, möge der Arme barmherzig sein gegen die Reichen und sie nicht vor Gott anklagen wegen ihrer Unbarmherzigkeit, und der Elende sei barmherzig gegen die Glücklichen und zerstöre nicht ihre Freuden durch Klagen über sein kummervolles Dasein.

Kierkegaards These, Gleichheit könne es nur im religiösen, aber nicht im weltlichen Sinn geben, wird durch dieses Beispiel aufs beste illustriert: Die Armen und Elenden können niemals – und sollen wohl auch niemals<sup>69</sup> – alle glücklich und reich werden, aber Barmherzigkeit üben können alle, Reiche wie Arme, Glückliche wie Elende. Diese christliche »Erwägung« ist daher – wie Kierkegaard sagt – »richtig gegen den Kommunismus« gewendet.<sup>70</sup>

Mit der Realisierung weltlicher Gleichheit will der Kommunismus, wie Kierkegaard glaubt, die Menschheit von jeder Form von Herrschaft befreien: »jede Form von Tyrannei, die älteren Formen zugehört, wird ... entmächtigt sein (Kaiser, König, Adel, Geistlichkeit, sogar die Tyrannei des Geldes)«. <sup>71</sup> Aber weil die Gleichheit weltlich realisiert werden solle, führe der Kommunismus eben dadurch zu einer noch viel gefährlicheren Tyrannei: zur »Tyrannei der Menschenfurcht«, d. h. zur »Furcht vor der Menschenmenge, vor der Mehrheit, vor dem Volk, vor dem Publikum«. <sup>71a</sup> Was wie der Zustand

69 Wenn Kierkegaard sagt, der Not müsse abgeholfen werden, so hat das m. E. karitative Bedeutung, aber daraus etwa zu schliessen, Kierkegaard stünde mit Marx und Engels und Fr. Drejer auf derselben Linie (vgl. Jørgen Bukdahl: Søren Kierkegaard og den menige mand, København 1961, S. 94), wäre, gelinde gesagt, eine allzu versöhnliche Interpretation.

70 Pap. VIII, 1 A 299.

71 Pap. VIII, 1 A 598.

71a Ibid.

grösster Freiheit und Menschlichkeit aussehe, sei im Grunde tiefste Unfreiheit und Unmenschlichkeit. Kierkegaard sagt daher von sich: »Die Kommunisten hierzulande und anderswo kämpfen für die Menschenrechte. Gut, das tue ich auch. Eben deshalb kämpfe ich mit aller Macht gegen die Tyrannei der Menschenfurcht.«<sup>72</sup>

Die Herrschaft der Menge und der damit verbundene Ruin der Wahrheit, der Religion und der Menschlichkeit: dieses eine Thema wird in Kierkegaards späteren Tagebüchern stets aufs neue variiert; der Grundtenor aber bleibt derselbe. Hier zwei der typischsten Argumente: A) Was den Menschen vom Tier unterscheide, sei eben dies, dass jeder seine Eigentümlichkeit habe und dass keiner sei wie die anderen. Die Spatzen dagegen täten recht, »den Spatzen totzuhacken, der nicht ist wie die andern, hier ist nämlich die Art höher als das Exemplar, d. h. die Spatzen sind Tiere, weder mehr noch weniger«. Wenn aber die Menge regiere, sinke die Menschheit auf Tierbestimmungen hinab, keiner wage mehr, eine Eigentümlichkeit zu haben; denn nicht zu sein wie andere sei für die Menge das Verbrechen, das sie für das höchste ansehe und am grausamsten bestrafe. Jedes Verbrechen könne sie vergeben, nur das nach ihrem Begriff unmenschlichste nicht: ein Mensch zu sein.<sup>73</sup> B) Wo die Menge herrsche, könne es keine Wahrheit – und Kierkegaard meint damit stets christliche Wahrheit – mehr geben; denn das Christentum sei das genaue Gegenteil des Prinzips der Menge. »1) Rein formell: Denn das Christentum ist die ewige Wahrheit, und die Abstimmung schafft diese völlig ab. Als ewiger Wahrheit ist es dem Christentum völlig gleichgültig, ob etwas die Mehrheit hat oder nicht. Aber im Abrakadabra der Abstimmung ist die Mehrheit der Beweis für die Wahrheit; was nicht die Mehrheit hat, ist nicht die Wahrheit, und was sie hat, ist die Wahrheit. 2) Realiter ist das Christentum genau das Gegenteil. Denn das Christentum ist die streitende Wahrheit, es nimmt an, dass hier in dieser elenden Welt die Wahrheit stets in der Minderheit sei. Also christlich ist die Wahrheit in der Minderheit, infolge der Abstimmung ist die Mehrheit die Wahrheit ...!«<sup>74</sup>

Der Grund dafür, dass die Menge, dieses unvernünftige Ungeheuer, den Anschein der Wahrheit und der Zuverlässigkeit hervorrufen könne, liegt nach Kierkegaard in ihrer erschreckenden sinnlichen Macht des Geschreis und

72 Ibid.

73 Pap. IX A 80.

74 Pap. IX A 4.

Gelärms. »Das Numerische versetzt den Menschen in einen exaltierten Zustand, gleich wie durch Opium – und so ist er beruhigt, beruhigt durch diese ungeheure Zuverlässigkeit der Millionen.«<sup>75</sup>

Aus der Unwahrheit und Unmenschlichkeit des Numerischen gibt es in Kierkegaards Augen nur einen Ausweg: den Weg in die Vereinzelung. Der Einzelne müsse wieder lernen, ein Einzelner zu sein, in Gottesfurcht die Menschenfurcht zu besiegen und unbekümmert um das Verhalten der Menge an seiner wahren Aufgabe festzuhalten. Dies aber könne jeder, wenn er nur wolle. Es brauche dazu bloss den Mut, sich zu vereinzeln und durch den »Engpass« zu gehen, in dem man mit sich selbst und vor Gott allein sei. Wer aber gelernt habe, sich an dem Gottesverhältnis als dem Höchsten zu begeistern, der drücke damit »die Gleichheit vor Gott und die Gleichheit mit allen aus«;<sup>76</sup> denn – wie sich am Beispiel der Barmherzigkeit zeigte – zu Gott kann sich jeder und jeder auf dieselbe Weise verhalten.

Der Kampf für den Einzelnen und gegen die Menge, für die Menschlichkeit und gegen die Unwahrheit wurde nach 1846 immer mehr zum Hauptmotiv von Kierkegaards Schriftstellerei. In seinem Zeichen stand letztlich auch Kierkegaards öffentlicher Angriff auf die Staatskirche. Dass »der Einzelne« sich zum Unbedingten verhält, schreibt Kierkegaard in seiner »Rechenschaft«, »das ist es, wofür ich, gemäss der mir vergönnten Kraft, mit äusserster Anstrengung und mancher Aufopferung gekämpft habe, wider alle Tyrannei, auch die der grossen Zahl. Dies mein Streben hat den Hass auf sich gezogen als ein ungeheuerlicher Stolz und Hochmut – ich habe geglaubt, und ich glaube, dass es Christentum ist und Liebe zum 'Nächsten'«. <sup>77</sup> Kierkegaards Spätwerk kann daher auch in seiner Gesamtheit verstanden werden als »richtig gegen den Kommunismus gewendet«.

An Kierkegaards antikommunistischen Manifest fällt eines sogleich in die Augen: das stereotyp wiederkehrende Grundmuster der Argumentation. Ewigkeit und Zeitlichkeit, Christentum und Politik haben nichts, auch nicht das Geringste miteinander zu tun, und die Verwirrung der Zeit rührt daher, dass man religiöse Probleme weltlich lösen will. Aber wenn die »ewigen Wahrheiten« mit der Politik nichts zu schaffen haben, wenn sie sich, wie Kierkegaard es ausdrückt, im selben Augenblick, wo man sie in die Wirk-

75 Pap. XI, 1 A 512.

76 SV VIII, 96 (83).

77 SV XIII, 543 (509).

lichkeit hineinzubringen versucht, als das Unpolitischste erweisen würden, das sich denken lässt,<sup>78</sup> wie soll dann durch den Rückzug in die Innerlichkeit und durch Besinnung auf die christlich verstandene Individualität die von Kierkegaard beschworene politische Krise der Zeit überwunden werden können? An diesem Punkt zeigen sich die von Kierkegaard offen zugestandenen politischen Konsequenzen seines unpolitischen Christentums.

Wer sein Leben christlich versteht, wird gottesfürchtig die ihm von der Vorsehung nun einmal zugewiesene Aufgabe erfüllen: der Regierende wird gottesfürchtig regieren und der Regierte sich gottesfürchtig regieren lassen. »Im Verhältnis zu einem 'Bestehenden'«, so lautet Kierkegaards politisches Bekenntnis, »habe ich – konsequent, da ja mein Bestick der 'Einzelne' gewesen ist, mit polemischer Sicht auf das Numerische, die Menge u. dgl. – stets das Gegenteil von angreifen getan, ich habe niemals eine 'Opposition' gemacht oder mitgemacht, welche die 'Regierung' fort haben will, sondern das abgeben, was man ein 'Korrektiv' nennt, welches will, dass da um Gottes im Himmel willen von denen regiert werden möge, die dazu bestellt und berufen sind, dass diese, Gott fürchtend, feststehen möchten, nur Eines wollend, das Gute.«<sup>79</sup>

Regieren, seine Macht gebrauchen und ruhig feststehen: eben diese Taktik gegenüber der Menge hat Kierkegaard am Vorabend des Jahres 1848 auch Christian VIII empfohlen. Die Menge sei nämlich wie ein Frauenzimmer, mit dem man nie »direkt streite, sondern indirekt; man helfe ihr, sich zu verlaufen, und da es ihr an Gedanken fehle, werde sie im nächsten Augenblick stets verlieren – aber bloss feststehen.«<sup>80</sup> Gottesfürchtige Standhaftigkeit hätte also die drohende Katastrophe noch abwenden können. Aber als es im Jahre 48 so weit war, wagte die Regierung unter Frederik VII nicht, ihre Macht zu gebrauchen, sie wankte und fiel. Damit nimmt – gemäss Kierkegaards Prognose – die Krise ihren Lauf und sie wird nicht enden, bevor nach viel Leid und Blut der vierte Stand zur Macht gekommen sein wird. Falls es bis zu diesem Zeitpunkt noch weltliche Regierung gebe, so werde sich jedoch spätestens dann erweisen, dass die Welt nicht mehr weltlich regiert werden könne; denn weltliche Regierung sei nur möglich unter der Voraussetzung, »dass die allergrösste Zahl der Menschen entweder überhaupt nicht darauf

78 SV XIII, 631 (589).

79 SV XIII, 541 (507).

80 Pap. X, 1 A 42 (S. 29 f.).

aufmerksam sind, dass sie im Staatsleben nicht mit dabei sind, oder gottesfürchtig genug, nicht mit dabeisein zu wollen.«<sup>81</sup> Sobald der vierte Stand eingesetzt werde, könne daher nur noch göttlich-religiös regiert werden. Religiöses Regieren im Sinne Kierkegaards ist aber in allen Teilen das genaue Gegenstück zum weltlichen Regieren: Weltlich regieren ist ein Genuss, religiös regieren müssen ist, menschlich gesprochen, eine Strafe, weltlich regiert man durch sinnliche Macht, religiös durch Ohnmacht und Gehorsam, weltlich siegt man durch Totschlagen, religiös durch – Totgeschlagenwerden: Mit einem Wort: »... von der Zeit an, wo der vierte Stand eingesetzt wird ... – wird es sich zeigen, dass im entscheidenden Augenblick nur Märtyrer die Welt regieren können. Das heisst, kein Mensch mehr wird das Geschlecht in einem solchen Augenblick lenken können, nur die Gottheit kann es mit Hilfe der ihr unbedingt Gehorsamen, die zugleich gewillt sind zu leiden, aber dies sind ja die Märtyrer.«<sup>82</sup> Im Begriff des Märtyrers findet Kierkegaards Begriff des Einzelnen seine letzte Erfüllung, das unpolitische Christentum seinen letzten politischen Sinn.

## 4

Es bleibt die letzte und schwierigste Frage dieser Untersuchung: Wie weit ist Kierkegaards Beurteilung des Kommunismus zutreffend? Diese Frage zwingt uns, über Kierkegaards Selbstverständnis und die damalige historische Situation hinauszugehen und seine Position aus der Perspektive unserer Zeit zu betrachten. Auffallend ist dabei zunächst, wie allgemein und vage Kierkegaard seinen Begriff des Kommunismus gefasst hat. Das Egalitätsprinzip und dessen Verbindung mit dem vierten Stand kennzeichnet mindestens seit Babeuf alle sozial-kritischen Bestrebungen; die Versuche, eine ideale Gesellschaftsordnung zu berechnen, sind zwar spezifisch für die von Goldschmidt besonders geschätzten sozialen Oekonomen, charakterisieren aber letztlich alle sozial-utopischen Programme. Mit dem Begriff Kommunismus verbindet also Kierkegaard nicht viel mehr als die vage Vorstellung eines demokratischen Sozialismus. Auf Grund der Quellenlage war dies auch kaum anders möglich. Umso erstaunlicher aber, mit welcher Schärfe Kierkegaard die Schwächen dieses Sozialismus getroffen hat.

81 Pap. IX B 22 (S. 319).

82 Ibid.

Er durchschaute von allem Anfang an die Konzeptlosigkeit, die den zahllosen politischen Entwürfen – den bürgerlichen sowohl wie den sozialistischen – zugrundelag: »Jeder, der eine entwickelte Vorstellung davon hat, was Handeln heisst«, schreibt er im Oktober 48, »wird bei näherem Augenschein leicht sehen, dass rund in Europa so gut wie überhaupt nicht gehandelt wird, dass alles, was geschehen ist, sich in Begebenheiten, Ereignissen auflöst . . . , ohne dass es eine handelnde Persönlichkeit gibt, die im voraus bestimmt weis, was sie will, so dass sie hinterher bestimmt sagen kann, ob dies, was sie wollte, geschehen ist oder nicht. So in Frankreich; eine solche Republik hat eigentlich keinen Platz in der Geschichte und auf keinen Fall unter der Rubrik Handlung, sie findet ihren Platz besser in einer Annonce-Zeitung unter 'Gefundene Sachen'.«<sup>83</sup>

Ebenso klar wie die offenkundige Planlosigkeit der damaligen politischen Bestrebungen war für Kierkegaard die Fragwürdigkeit demokratischer Legitimation: Abstimmung und Mehrheitsbeschluss garantieren keineswegs die Vernünftigkeit politischer Entscheidungen, und das Interesse der Mehrheit – dies zeigt schon Rousseaus Unterscheidung zwischen *volonté générale* und *volonté de tous* – ist nicht ohne weiteres identisch mit dem Interesse des Ganzen. Da Kierkegaard gegenüber dem demokratischen Prinzip keine andere Alternative sah als die traditionalistische oder theologische Rechtfertigung des Bestehenden, liegt es nahe, dass ihm – wie er es ausdrückt – selbst ein »mässiger Herrscher« und eine »mässige Regierung« immer noch als eine weit »bessere Verfassung« erscheint als jenes »Abstraktum von 1000.000 murrenden Unmensen«. <sup>84</sup> Dass aber die Rechtfertigung des Bestehenden allein durch die Tatsache seines Bestehens im Grunde ebenso irrational und fragwürdig ist wie die demokratische Berufung auf den Willen des Volkes, dies hat Kierkegaard nicht einmal in Betracht gezogen. Dabei hätte ihn gerade sein Begriff des Christentums als eines Gegensatzes zu aller weltlichen Politik vor der üblichen theologischen Glorifizierung des Bestehenden bewahren können.

Der Christus, den Kierkegaard in der »Einübung ins Christentum« darstellt, wird dem Politiker gerade darum zum Rätsel, weil das, was Christus will, nichts mit dieser Welt zu tun hat. »Will er für die Nationalitätsidee kämpfen, oder zielt er auf eine kommunistische Umwälzung, will er eine Republik, oder

83 Pap. IX B 24 (S. 322); vgl. auch VIII, 1 A 606, 608.

84 Pap. IX B 24 (S. 326); VIII, 1 A 599.

ein Königtum, mit welcher Partei will er es halten, und wider welche Partei, oder sieht er darauf, sich mit allen Parteien gut zu stellen, oder will er mit allen Parteien streiten?«<sup>85</sup> so lässt Kierkegaard einen Politiker angesichts von Christus fragen. Sein Christus hat weder mit dem Gottesgnadentum noch mit der sozialistischen Demokratie etwas zu schaffen. Kierkegaards reaktionärer Konservatismus bestätigt daher einmal mehr die bekannte Wahrheit: Wer nur für die Ewigkeit sorgt, der sorgt dafür, dass sich die jeweils Mächtigen umso ungestörter um die Zeitlichkeit kümmern.

Kierkegaard hatte für die politische und soziale Krise seiner Zeit bloss eine Erklärung; sie entspringt dem Verfall des Christentums und kann daher nur durch die Einführung des ursprünglichen Christentums in der weltlich gewordenen Christenheit überwunden werden. Eine solche theologische Erklärung, welche die Geschichte nur im Verhältnis zur Ewigkeit sieht, führt aber – bei aller Hellsicht für die Symptome der Zeit – zu völliger Blindheit gegenüber den realen historischen Kräften. Die von Kierkegaard so treffend beschriebene Nivellierung ist letztlich ein undurchschaubarer, ungreifbarer Prozess, und der Einzelne, den er der Nivellierung entgegenstellt, ein blosses Produkt eben dieses Prozesses selbst.<sup>86</sup>

In diesem entscheidenden Punkt erwiesen sich Marx und Engels Kierkegaard weit überlegen. Wo Kierkegaard nur das Abstraktum der Menge sah, da sahen Marx und Engels die wirklichen Menschen in ihren Fabriken, Miethäusern und Kasernen, eingespannt in die übermächtigen Prozesse der Produktion, Distribution und Konsumtion, welche, obwohl scheinbar äusserlich, ihre Gedanken und ihr Verhalten bis ins Intimste durchdringen. Wie Kierkegaard haben auch Marx und Engels die Hoffnungslosigkeit des utopischen Sozialismus erkannt, der zwar viele Ideen und Programme, aber kein brauchbares, der Realität angepasstes Handlungskonzept erzeugte. Aber im Gegensatz zu Kierkegaard, der gerade darum keine Alternative zum Bestehenden aufweisen kann, weil es für ihn nur die eine, überzeitliche Alternative zu allem zeitlich Bestehenden gibt, besaßen Marx und Engels mit ihrer materialistischen Deutung der Geschichte als einer Geschichte von Klassenkämpfen, bedingt durch die Dialektik von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen, einen Interpretationsschlüssel, der es ihnen erlaubte, die in der bürgerlichen

85 SV XII, 68 (47)

86 Vgl. etwa die in dieser Hinsicht sehr erhellende soziologische Analyse von Adorno, a. a. O. (Anm. 9), S. 302 ff.

Gesellschaft angelegte Alternative einer klassenlosen Gesellschaft aufzudecken und mehr oder weniger klare Handlungsanweisungen zu entwickeln. Ihre Alternative hat daher nicht den Charakter eines abstrakten Gegensatzes oder einer utopischen Antizipation der Zukunft, sondern versteht sich als das Resultat einer radikalen Kritik des Bestehenden.<sup>87</sup>

Darf man aus alledem schliessen, dass Kierkegaards Abrechnung mit den frühern Spielarten des Kommunismus durch den Marxismus hinfällig geworden wäre? Genau das Gegenteil scheint mir der Fall. Kierkegaards Einseitigkeit bleibt auch gegenüber dem Marxismus als das bestehen, als das er sie aufs Ganze hin verstanden hat: ein Korrektiv, das durch seine Einseitigkeit eben jene Einseitigkeit wettzumachen versucht, zu der es ein Korrektiv bildet.<sup>88</sup> Als Korrektiv hat Kierkegaard – wie gezeigt – gerade dort seine Schwäche, wo der Gegner seine Stärke hat, aber auch umgekehrt gerade dort seine Stärke, wo der Gegner seine Schwäche hat. Kierkegaard hatte zwar eine klare Vorstellung davon, dass ein Individuum durch sein Zeitalter und seine Umgebung in hohem Ausmasse bestimmt werden kann,<sup>89</sup> aber um über das Wie dieser Bestimmtheit mehr zu erfahren, muss man sich nicht an ihn, sondern an Marx und Engels wenden. Marx und Engels wiederum waren sich zwar bewusst, dass das Individuum durch die sozio-ökonomischen Verhältnisse nur bedingt, aber nie völlig bestimmt sein kann,<sup>90</sup> doch über die mit allen äussern Verhältnissen letztlich inkommensurable Qualität des Individuums kann man aus ihnen, im besten Fall zweideutigen Äusserungen nichts erfahren; Klarheit darüber gewinnt man, wenn überhaupt, allein durch Kierkegaard.

Was Kierkegaard gegenüber Hegel zur Geltung brachte, das gilt ebenso sehr auch gegenüber dem Marxismus: Keine scheinbar noch so objektive Instanz der Geschichte und keine noch so fundierte wissenschaftliche Einsicht entbindet den Einzelnen von seiner subjektiven Entscheidung, von der Verantwortung für sein Handeln und von der Aufgabe, mit seiner Person für das einzustehen, was er verstanden hat. Kierkegaards vernichtende Analyse des äusseren, ästhetischen Lebens trifft auch das Prinzip des Marxismus. Keine

87 Vgl. Marx/Engels, Werke, 3, 35: Der Kommunismus ist kein Ideal, sondern eine wirkliche Bewegung; ebso. 2, 38; 4, 475.

88 Vgl. Pap. X, 1 A 640.

89 Vgl. SV VIII, 46 (39); 52 (44): Die Individualität fordert die »Zwischenbestimmung« des Zeitalters. Dieser Gedanke ist aber auch schon angelegt in der Formel des »Begriffs Angst«, dass der Einzelne er selbst und das Geschlecht sei.

90 Vgl. etwa die 3. Feuerbachthese: Die Umstände machen den Menschen, aber der Mensch auch die Umstände (Werke, 3, 5 f.).

noch so revolutionäre und noch so radikale Veränderung der äussern Verhältnisse vermag unmittelbares Glück zu realisieren und jene heimliche Verzweiflung des unmittelbaren Lebens aufzuheben, die darin besteht, dass der Einzelne sein Leben in Bedingungen hat, welche letztlich doch nicht in seiner Macht liegen. Das religiöse Ingrediens ist daher auch dem Marxismus nicht abzusprechen, wie sehr er gegen alles Utopische polemisiert und wie wenig ihm Kierkegaard mit seiner Kritik des weltlichen Gleichheitsgedankens im übrigen gerecht werden mag.<sup>90a</sup> Die marxistische Idee einer klassenlosen Gesellschaft bleibt die in dieser Welt nicht einlösbare und von ihr her nicht begründbare, aber durch alle Entfremdung hindurchscheinende Idee einer höchsten Humanität.

Welche Aktualität Kierkegaards Korrektiv auch heute noch zukommt, zeige abschliessend ein kurzer Blick auf die neuere Marxismus-Diskussion.

Der Marxismus und die von Kierkegaard inspirierte Existenzphilosophie hatten sich lange Zeit beziehungslos oder unter gegenseitiger Polemik nebeneinander fortentwickelt. Auf der einen Seite stand, grob gesagt, die These von der innern Freiheit und irreduziblen Entscheidung des Einzelnen, auf der andern die zumeist dogmatisierte These von der notwendigen Determiniertheit des Einzelnen durch die sozio-ökonomischen Verhältnisse.

In der letzten Zeit aber haben sich die Fronten gelockert; ein Gespräch kam in Gang, in dessen Verlauf auf beiden Seiten Zugeständnisse gemacht wurden. Den entscheidenden Schritt tat zunächst der Existentialist Jean Paul Sartre mit seiner 1960 erschienenen »Critique de la raison dialectique«, in der er offen bekennt, dass der Marxismus die im Grunde überlegene Theorie sei, die aber zu ihrer Ergänzung des Existentialismus bedürfe. »Wir waren«, schreibt er im einleitenden Kapitel, »von zwei Dingen *zugleich* überzeugt, davon

90a Gleichmacherei, Nivellierung aller individueller Unterschiede ist nämlich eben das, was Marx und Engels der bürgerlichen Gesellschaft vorwerfen und durch die kommunistische Revolution zu überwinden suchen: In der bürgerlichen Gesellschaft wird die Persönlichkeit des Einzelnen reduziert auf die abstrakte Ware Arbeitskraft, zwischen Mensch und Mensch bleibt kein anderes Band mehr »als das nackte Interesse, als die gefühllose 'bare Zahlung'« (Werke, 4, 464), die Individuen werden unter die Produktionsmittel subsumiert und in ihren Fähigkeiten durch die Arbeitsteilung borniert (3, 66 ff.). Die kommunistische Revolution dagegen soll den Individuen die Möglichkeit geben, eine Totalität von Fähigkeiten und Anlagen zu entwickeln und so zu totalen Individuen zu werden (3, 67 f.), die frei sind und sich frei mit andern Individuen vereinigen können (3, 72 f.). Die kommunistische Gesellschaft ist für Marx und Engels die einzige, »worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist« (3, 424).

nämlich, dass einerseits der historische Materialismus die einzig gültige Interpretation der Geschichte an die Hand gebe und dass andererseits der Existentialismus die einzig konkrete Zugangsmöglichkeit zur Realität bilde.«<sup>91</sup> Sartres Ziel ist es, diese zugegebenermassen widersprüchlichen Haltungen miteinander zu vereinen ohne sie gegenseitig aufzuheben: Auf der einen Seite die These von der notwendigen Determiniertheit der Welt beizubehalten, ohne die Freiheit in der Notwendigkeit zu ersticken und ohne sich in der Praxis im vermeintlichen Wissen um den notwendigerweise erfolgreichen Ausgang der eigenen Aktion zu beruhigen, auf der andern Seite die Freiheit zu erhalten, ohne dadurch die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zu durchlöchern.<sup>92</sup> Dieses Unterfangen, das in manchen Stücken einer Quadratur des Zirkels gleichkommt, kann allerdings bisher kaum als gelungen bezeichnet werden.

Die Problematik, die Sartre aufwarf, ist aber inzwischen auch im marxistischen Lager aufgegriffen worden und führte hier – obwohl man den Existentialismus weiterhin ablehnt – zumindest zu dem Zugeständnis, dass man über viele Fragen, die für den Existentialismus zentral sind, bisher allzu leichtfertig hinweggegangen ist. Der in dieser Hinsicht wohl wichtigste Exponent, der polnische Marxist Adam Schaff, hat, im Zuge dieser Entwicklung, die innerhalb des orthodoxen Marxismus völlig tabuierte Kategorie der Individualität wieder diskussionswürdig gemacht. Der Anspruch des Einzelnen auf individuelles Glück und individuelle Entscheidung wurde von ihm gleichsam neu entdeckt, und er kommt zu dem für einen Marxisten überraschenden Ergebnis, dass der Marxismus die Lösung der individuellen Probleme letztlich nicht verbürgen könne. Keine Parteidoktrin erspare dem Individuum den Konflikt zwischen Parteidisziplin und individuellem Gewissen, zwischen offizieller Meinung und persönlicher Überzeugung;<sup>93</sup> kein noch so grosser gesellschaftlicher Fortschritt helfe ihm, sein Leben lebenswert zu finden;<sup>94</sup> kein noch so grosses »Glück der breitesten Menschenmassen«<sup>95</sup> garantiere auch das Glück des Einzelnen;<sup>96</sup> keine Aufhebung der ökonomischen Entfremdung

91 *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, S. 24. Deutsch in: *Marxismus und Existentialismus, Versuch einer Methodik*, Hamburg 1964, S. 21. Vgl. hierzu Friedrich von Krosigk: *Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre*, München 1969.

92 Vgl. etwa *Materialismus und Revolution*, in: *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, Frankfurt a. M. / Berlin 1946, S. 97, 100.

93 Vgl. *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, Wien 1964, S. 93 ff.

94 A. a. O., S. 69.

95 A. a. O., S. 73.

96 Vgl. *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1965, S. 237.

bedeute auch schon das Ende aller Entfremdung. »Die uns bekannten Erfahrungen der sozialistischen Revolution zeigen«, wie Schaff wörtlich sagt, »dass auf die Abschaffung der Institution des Privateigentums an den Produktionsmitteln nicht automatisch die Abschaffung der Entfremdung folgt, nicht einmal die der ökonomischen Entfremdung.«<sup>97</sup> Von Kierkegaard her gesehen lesen sich Schaff's Sätze wie ein Bekenntnis, dass der Marxismus in gewissem Sinne eben dort angekommen ist, wo Kierkegaard seinerzeit begonnen hat.

97 A. a. O., S. 255.