

THOMAS BROSE

JOHANN GEORG HAMANNS
SOKRATISCHE DENKWÜRDIGKEITEN:
EINE AUSEINANDERSETZUNG
MIT DEM RATIONALISMUS DER AUFKLÄRUNG

Abstract. London 1758: das ist der Dreh- und Angelpunkt in Johann Georg Hamanns (1730-1788) Biografie. Was sich in der englischen Hauptstadt ereignet, besitzt nicht bloß für Immanuel Kant, seinen Königsberger Mitbürger und Antipoden, Bedeutung. Hamanns Londoner Bekehrung macht ihn zum Kritiker der „Religionsphilosophie der Aufklärung“. Seine *Gedanken über meinen Lebenslauf* sind in einem Atemzug mit Augustinus' *Confessiones* zu nennen.

Hamann verdient im Diskurs um die „Wiederkehr der Religion“ sowie um einen „Neuen Atheismus“ geschärfte Aufmerksamkeit. Seine Analyse der sich um 1750 institutionalisierenden Macht von „Öffentlichkeit“ besitzt wegweisende Bedeutung. Denn er versucht, die christliche Botschaft in einem neuen Verständnis von Wirklichkeit zur Sprache zu bringen; er wird damit zum Anreger Søren Kierkegaards.

Es ist die Existenz des Einzelnen, die Hamann gegenüber der Vereinnahmung durch anonyme Mächte („Man“) in den Debatten des 18. Jahrhunderts verteidigt. Dass sich der Glaubens-Denker dabei auf die Metaphysik-Kritik David Humes bezieht, erweist sich als geistesgeschichtlich folgenreich.

Schlüsselwörter: Aufklärung; Bibel; Bekehrung; Öffentlichkeit; Metakritik; Sokrates; Immanuel Kant; David Hume; Søren Kierkegaard; Existenzphilosophie; Königsberg.

1. HAMANNS „HÖLLENFAHRT DER SELBSTERKENNTNIS“

In der gegenwärtig geführten Diskussion um Möglichkeiten des Menschseins zwischen *wiederkehrender Religiosität* und *forcierter Säkularität* verdient Johann Georg Hamann (1730-1788) geschärfte Aufmerksamkeit. Denn seine Analyse der sich im Zeitalter der Aufklärung (Brose 244-259) zuneh-

Prof. Dr. THOMAS BROSE – Philosophische Affiliation an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Berlin; Korrespondenzadresse: Boxhagener Str. 57, D-10245 Berlin; E-Mail: mail@thomas-brose.de; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-6920>.

mend institutionalisierenden Macht von „Öffentlichkeit“¹ besitzt wegweisende Bedeutung. Kritisch begleitet er ihren Entstehungsprozess und verwendet seine Erkenntniskraft als Glaubensdenker darauf, das jüdisch-christliche Menschenbild in einem veränderten Horizont von Welterfahrung – in Widerspruch, Entsprechung und Überbietung – zur Sprache zu bringen.

Es ist daher keineswegs verwunderlich, dass sich Hamanns Werk nicht in abstrakten Abhandlungen oder philosophischen Traktaten niederschlägt, sondern in offenen Formen wie „Rede“, „Rezension“, „Fliegender Brief“ oder – anonym veröffentlichten – Schriften wie den 1759 publizierten *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, die sich durchgehend kritisch mit der „Religionsphilosophie der Aufklärung“² auseinandersetzen.

London 1758: das ist der Dreh- und Angelpunkt in Hamanns Lebensgeschichte. Was sich hier ereignet, besitzt aber nicht allein für Immanuel Kants Antipoden Bedeutung. Hamanns *Gedanken über meinen Lebenslauf* sind in einem Atemzug mit Augustinus' *Confessiones* zu nennen. Ähnlich dem spätantiken Rhetor, so hat auch der Englandreisende die Orientierung verloren. Wie Augustinus, der krank vor Ehrgeiz und Selbsthass umherirrt, weiß auch der aufgeklärte Intellektuelle in seiner Verzweiflung kaum mehr zu sagen, woher sein umgetriebenes Ich kommt, wohin er will und wo er eigentlich zu Hause ist. Hamann ist existentiell heimatlos. Dass es ihm schließlich gelingt, einen rettenden Ariadnefaden zu ergreifen, davon ist hier zu reden: als einem geistesgeschichtlichen Ereignis von europäischer Tragweite.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus – so nannte Immanuel Kant ein kleines Traktat, das er 1759 veröffentlichte. Mit Leibniz überzeugt, in der besten aller Welten zu leben, blickte der Philosoph optimistisch in die Zukunft und hatte sich kurz zuvor während der russischen Besatzungszeit mit an Zarin Katharina gewandt, um die Professur seines verstorbenen Vermieters, Professor Johann David Kypke, zu erhalten. Obwohl dieser Versuch scheiterte, blieb Kant positiv gestimmt.

Während der Magister der Philosophie an seiner universitären Karriere feilte und in der Königsberger Gesellschaft durch Gelehrsamkeit glänzte,

¹ „Schon der erste etymologische Hinweis auf Öffentlichkeit ist aufschlußreich. Im Deutschen wird das Substantiv aus dem älteren Adjektiv ‚öffentlich‘ erst während des 18. Jahrhunderts in Analogie zu *publicité* und *publicity* gebildet.“, konstatiert Jürgen Habermas. Wenn „Öffentlichkeit“ erst zu dieser Zeit nach ihrem Namen verlange, „dürfen wir annehmen, daß sich diese Sphäre, jedenfalls in Deutschland, erst damals gebildet und ihre Funktion übernommen hat“ (Habermas 15).

² Ernst Troeltsch bezeichnet den „Deismus“ als „Religionsphilosophie der Aufklärung“ (Troeltsch 429). Damit ist die charakteristische Prämisse angesprochen, wonach es eine universal erkennbare „natürliche Religion“ gibt. Metaphysik, Moral und Religion erscheinen dabei – für Hamann keineswegs akzeptabel – engstens miteinander verbunden.

wurde sein Orts- und Zeitgenosse Johann Georg Hamann von der Firma Berens nach London entsandt. Als er dort mit einer handelspolitischen Mission scheiterte, lief sein Leben aus dem Ruder. Geplagt von hypochondrischer Veranlagung und Geldnot, wurde die Millionenstadt für den Reisenden zu einem Labyrinth: „Ich fraß umsonst, ich soff umsonst, ich buhlte umsonst, ich rann umsonst, Völlerey v Nachdenken, Lesen und Büberey, Fleiß und üppiger Müßiggang wurden umsonst abgewechselt“³.

Im Verlauf der Zeit geriet der Handelsreisende immer tiefer in die Krise. Er kam nicht zur Ruhe, fühlte sich enturzelt und haltlos. In dieser Situation fixierte sich Hamann immer stärker auf seine Fehler, Schwächen und Missgeschicke: zügellose Esslust, hypochondrische Veranlagung, gesellschaftliche Unbeholfenheit, akuter Geldmangel und enttäuschte Freundschaft. Die Millionenstadt wurde für ihn zusehends zu einer Art Labyrinth. Ganz am Tiefpunkt seines Lebens angelangt, ereignet sich für den Verirrten jedoch plötzlich die entscheidende Lebenswende. Hamann gibt Zeugnis von dieser Zäsur, einer persönlichen Erkenntnis von abgründiger Tiefe: seiner „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ (Hamann, *N II*, 164, 18).

Labyrinth sind gefährlich. Leicht kann man sich in ihnen verirren. Im 18. Jahrhundert geraten Philosophen, Theologen und Philologen in Streit darüber, ob altbekannte metaphysische Denkwege sicher zum Ziel der Erkenntnis von Gott, Welt und Selbst („Seele“) führen oder ausweglos enden. Es sind vor allem Prämissen der *theologia naturalis* (Allmacht, Güte, Allwissenheit), die Leibniz in seiner 1710 erschienenen *Theodizee* in die Lage versetzen, nicht allein Gottes Existenz angesichts des Übels zu rechtfertigen, sondern das Verhältnis von Schöpfer und Geschaffenem als harmonisches Miteinander metaphysisch zu begreifen. Aus dem Gleichgewicht gerät dieses ausbalancierte Verhältnis aufgrund der Erschütterung seiner erkenntnisoptimistischen Grundlagen – durch das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755.

Im Gegensatz zu Hamann weiß Johann Christoph Gottsched davon zu berichten, wie ihm angesichts tiefster Verirrung plötzlich ein metaphysisches Licht aufgegangen sei. Der Leipziger Professor erzählt in analoger Weise von verstörender Verwirrung, gehört aber einer Generation an, die noch problemlos nach dem Rettungsseil schulphilosophischer Gelehrsamkeit greift.

³ Hamann, „Gedanken“, *BW* 339, 26-29; *N II*, 36, 37-40. (*BW* = *Johann Georg Hamanns Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition von O. Bayer/B. Weißborn, Historisch-kritische Neuedition, hrsg. von Oswald Bayer und Bern Weißborn, Beck, 1993; *N* = *Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler, Bd. I-VI, Herder, 1949-1957). Die beiden Ausgaben werden zitiert unter Angabe des Bandes, der Seiten- und Zeilenzahl.

Ich hatte zu Königsberg nicht nur die aristotelische Philosophie, sondern auch die cartesische, und Experimentalphysik, ferner die thomasische Sittenlehre und sein Recht der Natur erklären gehöret: außerdem auch *le Clercs* und *Lockens* Sachen fleißig gelesen, und die Mathematik über Sturms Tabellen und Mathesin Juvenilem, auch Herrn *Wolfs* Anfangsgründe zweymal gehöret. (Gottsched 85)

Die Konfrontation mit dieser Masse an Wissen führte bei Gottsched zu totaler Verwirrung. Bezeichnenderweise fasste der junge Gelehrte jedoch wieder Tritt, indem er Zuflucht suchte bei Leibniz' *Theodizee* und Wolffs *Deutscher Metaphysik*. Der Aufklärer berichtet, er habe

1720 die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen [gelesen – T.B.]; zu einer Zeit, da ich eben mit *Leibnitzens Theodicee* beschäftigt war, der zu Liebe ich französisch gelernet hatte. So voll aber mein Kopf schon von philosophischen Meynungen war, so ein starkes Licht ging mir, aus diesen beyden letzten Büchern, auf einmal auf. Alle meine Zweifel, womit ich mich vorhin gequälet hatte, löseten sich allmählich auf. *Ich hub an, Ordnung und Wahrheit in der Welt zu sehen, die mir vorhin, wie ein Labyrinth und Traum vorgekommen war* [kursiv – T.B.]. (Gottsched 85)

Als Ariadnefaden, der den Vernunftsketiker Hamann aus seiner labyrinthischen Verirrung befreit, erweist sich jedoch keine metaphysische Abhandlung, sondern ein Buch, in dem der Leser seine eigene Existenz gespiegelt, gedeutet und ausgelegt sieht: die Bibel. Sie wird für ihn tatsächlich zum „Buch der Bücher“. In seiner Krisensituation braucht Hamann aber nicht bloß einen dünnen Faden, sondern etwas Handfesteres: „Wir liegen alle in einem so sumpfigen Gefängnis, worinn sich Jeremias befand. Alte Lumpen dienten zu den Seilen, ihn heraus zu ziehen“ (Hamann, *BW* 59, 25-30; *NI*, 5, 21-26). Für Hamann wird die Bibel zu einer Art Rettungsseil, um ihn von ganz unten heraufzuholen.

Es ist die Kain-Abel-Geschichte in Genesis 4, die für den Suchenden schließlich zum Schlüsselerlebnis wird. Hamanns Bekehrung ist philosophisch nicht zu rekonstruieren, aber sie hat Bezug zu alltäglichen Sprach-Erfahrungen. Mit Ian Thomas Ramseys⁴ ist festzuhalten, dass es personale Erschließungssituationen – „disclosures“ – gibt, die dem Menschen eine vorher nicht absehbare Tiefendimension eröffnen. Gegen die empiristische These, wonach die Rede von Gott sinnlos sei, betont der englische Religionsphilosoph, dass der religiöse Akt keineswegs menschlicher Freiheit

⁴ Dem Oxforder Professor für „Christliche Religion“ und späteren anglikanischen Bischof gebührt das Verdienst, die These der analytischen Philosophie, wonach die Rede von Gott sinnlos sei, neutralisiert zu haben. (vgl. Ramsey)

und Rationalität widerspreche, sondern imstande sei, disparate Erfahrungen auf höherer Ebene zu harmonisieren: Danach können „odd words‘ oder ‚unusual symbols‘ dazu führen, daß plötzlich das ‚Eis bricht‘, der ‚Groschen fällt‘ und eine ‚neue Dimension‘ sich erschließt. Situationen, Worte, Sätze werden transparent auf eine in ihnen liegende Bedeutungstiefe hin. Sie sagen, was sie vordergründig sagen, ‚and more““ (Casper 130f.). Hamann geht plötzlich eine Welt auf; er findet eine geistige Heimat.

2. SOKRATISCHE DENKWÜRDIGKEITEN

„Ich muß beynahe über die *Wahl eines Philosophen* zu dem Endzweck eine Sinnesänderung in mir hervor zu bringen, lachen“⁵, schreibt der London-Heimkehrer an Kant angesichts dessen Bemühungen, ihn wieder zu einem nützlichen Mitbürger zu machen. Wie er auf diesen Rückbekehrungsversuch reagiert, schlägt sich unmittelbar nieder in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten*. In Auseinandersetzung mit der Philosophie David Humes entwickelt Hamann darin eine wegweisende, die Existenz des einzelnen Menschen betreffende Glaubenstheorie.

„*Sokrates*, ist unstreitig der größte und beste unter allen Heydnischen Weltweisen gewesen“ (Socrates/Socratische), urteilt *Zedlers Lexikon*, das umfassendste deutschsprachige Nachschlagewerk der Aufklärungszeit. Mit dem Athener Philosophen verbindet das gebildete Lesepublikum unterschiedlichste Erwartungen: Der Schutzheilige der Aufklärung gilt Gläubigen und Skeptikern gleichermaßen als Identifikationsfigur. Das kommt Hamanns hermeneutischer Grundannahme entgegen, wonach Verstehen nicht allgemeinverbindlich-objektiven Maßstäben folgt, sondern wesentlich vom Vorverständnis und Erkenntnisinteresse des Rezipienten abhängig sei. Der Philosoph und Wahrheitszeuge Sokrates – eine typologische Gestalt europäisch-abendländischen Denkens – verlangt ein individuelles Sich-Einlassen. Und das will der Religionspublizist mit seinem literarischen Erstling bei seinen Gesprächspartnern provozieren.

⁵ Hamanns Briefwechsel: an Immanuel Kant 27.7.1759 (Hamann, *Briefwechsel* 373-381, 378).

2.1 AUFSTAND GEGEN DIE ANONYME AUTORITÄT AUFGEKLÄRTER „ÖFFENTLICHKEIT“

Die *Sokratischen Denkwürdigkeiten* sind mit einer doppelten Zuschrift „an Niemand und an Zween“ (Hamann, *N* II, 57) versehen. Wie kann ein Buch zugleich an „Niemand“ und „Zwei“ adressiert sein? Nur ein witziger Einfall? Was mit „Zween“ gemeint ist, lässt sich schnell entschlüsseln. Angesprochen werden jene „Zwei“, also Berens und Kant, die den Antimeta-physiker dazu bringen wollten, ein aufklärerisches Credo anzustimmen.

Wie später Kierkegaard mit dem Mittel „indirekter Mitteilung“ geht Hamann den schwierigeren Weg, Glauben nicht in Form direkter Ansprache zu bezeugen, sondern seinem lesenden Gegenüber einen Freiraum zu eröffnen, der durch eine existentielle Entscheidung auszufüllen ist. Das Entscheidende soll auf Seiten des Adressaten passieren. Dies auch ist der Grund, warum der Verfasser nicht auf seine auktoriale Kompetenz pocht, sondern seine Schriften unter Pseudonymen – in der „Sokrates“-Schrift nennt er sich „Liebhaber der langen Weile“ – veröffentlicht. Zugleich sieht Hamann deutlich, dass es anonyme Autoritäten gibt, die wirklichem Selbstsein entgegenstehen. Eine solche Größe bezeichnet er vielsagend als „Niemand“.

Um diesen rätselhaften „Niemand“ zu überführen, bedient sich Hamann des Mittels der Anspielung. Er greift dabei auf den Reichtum europäischer Literatur zurück und erinnert an Odysseus. Mit seinen Gefährten gelingt diesem bekanntlich die Flucht aus der Gefangenschaft des geblendeten Kyklo-phen Polyphem. Der griechische Protagonist erweist sich darin als listig, dass er die Namens-Frage des Ungeheuers einfach unterläuft, indem er erklärt: „Ich heiße ‚Niemand‘“. Als Odysseus-Niemand kann er dem blinden Poly-phem schließlich durch die Hände schlüpfen – und ist nicht mehr identifizierbar.

Auf eine für seinen Stil typische Art kombiniert Hamann Erzähltraditionen und erhält – kunterbunt zusammengesetzt aus unterschiedlichsten Wort-fetzen – eine Art Flickenteppich. Mit dieser „Cento“-Technik, bei der er an-tike Autoren mit Gegenwartsschriftstellern kombiniert, Paulusverse und Voltaire-Zitate gegeneinanderstellt oder den Apostel Petrus auf Moses Men-delssohn treffen lässt, verfügt er über ein riesiges Reservoir an Bildern, Metaphern und sprachlichen Möglichkeiten. Doch eine solche Schreibweise, die auf den ganzen Kanon europäischer Literatur zurückgreift, bedarf kundiger Leser, die dieses „Flickwerk“ von Anspielungen, Begriffen und Zitaten zu deuten vermögen: In Königsberg hat Hamann dabei vor allem

Berens und Kant, die Gebildeten unter den aufgeklärten Kritikern des Glaubens, im Auge.

Du führst einen Namen, und brauchst keinen Beweis *Deines* Daseyns, *Du* findest Glauben, und thust keine Zeichen denselben zu verdienen, *Du* erhältst Ehre, und hast weder Begriff noch Gefühl davon. *Wir wissen, daß es keinen Götzen in der Welt giebt.* [...] *Dir* werden täglich Opfer gebracht, die andere auf *Deine* Rechnung verzehren, um aus *Deinen* starken Mahlzeiten *Dein* Leben wahrscheinlicher zu machen. (Hamann, N II, 59)

Dieser „Niemand“ erscheint geradezu als mythische Größe, als Ungeheuer, das den einzelnen zu verschlingen droht. Hamann verweigert sich seinem Kult, sieht aber eine ganze „Priesterkaste“ am Werk, um diesem gewaltigen Götzen unermüdlich zu opfern: Denn Literaturkritiker, Zeitungsleute, Verleger und bezahlte Schreiberlinge sind tagtäglich damit beschäftigt, den totalitären Ansprüchen des Abgotts „Publikum“ zu genügen. Sie bringen ihm Geschriebenes zum Opfer, leben aber zugleich von dem, was dieser uner-sättliche Götze begehrt.

Zur großen Kunst Hamanns gehört es, wie er das Ganze stilistisch zuspitzt, indem er auf eine ausdrucksstarke Passage alttestamentlicher Götzenpolemik zurückgreift: den Kampf Elijas mit den Baalspriestern (1 Kön 18, 20-40.). Der Aufklärungskritiker treibt die Auseinandersetzung auf die Spitze. Er will zeigen, wie jene unfassbare kollektive Größe letztlich persönliche Freiheit verhindert. Darum beansprucht der Autor für sich die Rolle eines Propheten, der es mit einer feindlichen Übermacht aufzunehmen hat. Wie einst der alttestamentliche Gottesmann, so fordert jetzt also er die Baalspriester zum Kampf heraus, um die wahren Gläubigen zu befreien. Der Königsberger Sokrates ringt darum, die „Zween“ aus den Fängen des Ungeheuers zu befreien – philosophischer ausgedrückt: Hamanns eindrucksvoller phänomenologischer Zugriff präfiguriert Heideggers Rede vom „Man“: Er will seine Freunde und Gesprächspartner durch sein Buch aus dem Bannkreis des großen Götzen befreien.

2.2 GEGEN DIE SEINSWEISE DES UNBETEILIGTEN PUBLIKUMS UND DES „MAN“

Der Verfasser der *Sokratischen Denkwürdigkeiten* durchschaut nicht bloß die ambivalenten Züge von „Öffentlichkeit“, sondern entwickelt eine radikale Strategie, um die empfindungslos machende Panzerung der sekundären

„Publikums“-Welt mit ihren selbstverliebten Spielen, Stilen und Moden zu durchdringen: Hamann probt den Aufstand und verordnet seinen Lesern eine Radikalkur – wie Martin Heidegger es später in *Sein und Zeit* ausdrückt: gegen die Existenzweise des „Man“. „Anständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen.“, heißt es bei Heidegger:

Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten primären Seinsverhältnisses zu den ‚Dingen‘, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens ‚auf die Sachen‘, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus. (Heidegger 127)

Hamann will seine beiden Gesprächspartner nicht der Seinsweise des „Man“ überlassen. Darum bringt er mit den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* ein vermeintliches Opfer dar. Er bedient sich des Mediums Buch, um die Wirkweise einer Welt aus zweiter Hand – der „Öffentlichkeit“ – durchschaubar zu machen. „Meine Gabe besteht in nichts als Küchlein [kleine Kuchen – T.B.], von denen ein Gott, wie Du, einst *barst*“ (Hamann, *N II*, 59). In einer weiteren alttestamentlichen Anspielung, die sich auf die Daniel-Apokalypse (Dan 14, 27) bezieht, präzisiert der Verfasser seine Schreibabsicht: Wie Daniel, der dem Götzen der Babylonier eine tödliche Speise bereitete, mache er sich jetzt seinerseits ans Werk, dem unersättlichen Moloch „Publikum“ eine unverdauliche Opfergabe vorzusetzen.

Der Aufklärungsskeptiker nutzt dabei die Gewohnheit des unersättlichen literarischen Betriebs, alles, was ihm dargeboten wird, zu verschlingen. Wie eine wohldosierte Medizin hat er die „Sokrates“-Schrift speziell auf die „Zween“ abgestimmt. Das kleine, den beiden Gesprächspartnern gewidmete Werk dient dazu, publizistische Anonymität zu durchbrechen. Es soll auf den gefräßigen Abgott wie ein Abführmittel wirken, damit sich Berens und Kant aus dem Einflussbereich seines alles verschlingenden Magens befreien.

2.3 HAMANN ENTWICKELT HUMES GLAUBENSBEGRIFF WEITER: GLAUBE ALS FUNDAMENT MENSCHLICHER EXISTENZ

Auf welche Weise Glaubens- und Existenz-Erfahrung Menschen überwältigt, rückt Hamann in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* am Beispiel Voltaires und Klopstocks konzis ins Bild:

Das Schicksal setze den größten Weltweisen und Dichter in Umstände, wo sie sich beyde selbst fühlen; so verleugnet der eine seine Vernunft und entdeckt uns, daß er keine beste Welt glaubt, so gut er sie auch beweisen kann, und der andere sieht sich seiner Muse und Schutzengel beraubt, bey dem Tode seiner *Meta*. (Hamann, *N II*, 74)

Philosoph und Poet sind bewusst ausgewählt, um das unhintergebar Existentielle ihrer Empfindungen aufzuzeigen. Denn Weltweiser und Künstler – so Hamanns provozierende Behauptung – seien gleichermaßen von ihrer subjektiven Einbildungskraft abhängig. „Der Philosoph ist dem Gesetz der Nachahmung so gut unterworfen als der Poet. Für diesen ist seine Muse und ihr Hieroglyphisches Schattenspiel so wahr als die Vernunft und das Lehrgebäude derselben für jenen“ (Hamann, *N II*, 74).

Es verdient gesteigerte Aufmerksamkeit, wie die Argumentation des „Sokrates“-Autors sich an diesem Punkt auf die Philosophie David Humes stützt: nämlich auf die Unterscheidung von „*belief*“ und „*fiction*“, von *wirklich wahr* und *bloß eingebildet*. Um die überlegene Bedeutung der „Glaubens“-Evidenz zu illustrieren, grenzt Hamann sie scharf gegenüber Produkten der „Einbildungskraft“ ab. In V. Kapitel der maßgeblichen *Enquiry*, die die Zweifel des frühen *Treatise* reflektiert, sagt Hume:

I say, then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present for us than fictions, causes them to weight more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imaginations. (Hume, „An Enquiry“ 49)

In den *Philosophischen Versuchen*, einer Hume-Übersetzung, die Hamann zu dieser Zeit studiert hat, heißt es:

Ich sage demnach, dieser *Beyfall oder Glaube* [kursiv, T.B.] sey nichts anders, als eine lebhaftere, stärkere, mächtigere, festere und standhaftere Begreifung eines Gegenstandes, als die, wozu viel Einbildungskraft allein je zu gelangen fähig ist. Diese Mannigfaltigkeit der Wörter, die so unphilosophisch scheinen kann, hat allein die Absicht, diese Handlung und Wirkung des Gemüthes auszudrücken, welche uns die Wirklichkeiten, oder was wir für solche annehmen, gegenwärtiger macht, als die Erdichtungen, welche denselben in den Gedanken ein größeres Gewicht verschaffet, und ihnen einen mächtigern und höhern Einfluß auf die Leidenschaften und auf die Einbildungskraft giebt. (Hume, *Philosophische Versuche* 118 f.)

„Glaube“ übertrifft die „Einbildungskraft“! Von „belief“ geprägte Vorstellungen seien lebendiger, lebhafter, eindringlicher, fester und beständiger

als alles, was auf „fiction“ zurückgeht. Nach Hume gilt: „Glaube“ besitzt mehr Gewicht für das Denken und beansprucht einen überlegenen Einfluss auf die menschlichen Affekte.

Diese Unterscheidung macht sich der religiöse Denker zunutze; er bringt dazu zwei Beispiele: Er kommt auf den Deisten Voltaire zu sprechen, der nach dem Erdbeben von Lissabon radikal mit Leibniz' metaphysischem Konzept bricht. Die Katastrophe von 1755 verursacht bei ihm einen tiefgreifenden Wandel. Sie erschüttert seine physiko-theologische Grundüberzeugung, wonach Gottes Existenz aus der kosmischen Ordnung erschlossen werden könne:

Was vermag nun der größte Geist, und je entsprossen? / Nichts: Des Schicksals Register ist uns ganz verschlossen. / Sich selbst fremd bleibt der Mensch, unbekannt man sich stets. / Wer, was bin ich? Woher komm ich? Wohin geht's. (Voltaire, „Poème“ 71)

Voltaire behandelt das mit der Erdbebenkatastrophe aufgebrochene Problem des Übels schließlich in der absurd-polemischen Schrift *Candide. Oder der Optimismus* (vgl. Voltaire 1981). Der schlichte Titelheld Candide gerät darin in lebensbedrohliche Situationen, was seinen Begleiter, den Philosophen Pangloss – unschwer als Alter Ego des *Theodizee*-Verfassers Leibniz zu identifizieren –, keineswegs davon abhält, seinen metaphysischen Optimismus aufrechtzuerhalten.

Hamann erwähnt auch Klopstock. Um die Jahrhundertmitte erreicht die Begeisterung für diesen Dichter par excellence ihren Höhepunkt. Doch der gefeierte Held muss erleben, wie seine Kreativität plötzlich versiegt. Die Arbeit am *Messias* kommt zum Erliegen. Der Tod seiner Frau Meta, die 1758 im Kindbett stirbt, stürzt ihn in seelische Depression. Klopstock sieht sich, wie es treffend in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* heißt, nämlich „seiner Muse und Schutzengel beraubt“. Anhand solcher Grenzerfahrungen zeigt Hamann, dass die – für Philosophen und Künstler gleichermaßen bedeutsamen – Schöpfungen der „Einbildungskraft“ nicht dazu taugten, menschlicher Existenz festen Grund zu geben. „Die Existenz Erfahrung von Sinnlichkeit und Tod ist weder durch Vernunft noch durch Poesie zu kompensieren“ (Schmidt-Biggemann 149).

Nach Kierkegaard, ihrem Inaugurator, gibt es nur zwei Möglichkeiten, mit der eigenen Sterblichkeit umzugehen: im Modus von „Selbstsein“ und „Verzweiflung“ oder – wiederum mit Heidegger gesprochen – von „Eigentlichkeit“ oder „Uneigentlichkeit“. Wie hier nur anzudeuten, verhält sich die

Auffassung des „Sokrates“-Autors analog zu dem, was der „Sein-und-Zeit“-Verfasser über das Sich-Treibenlassen in der Existenzform des „Man“ und die üblichen Redensarten vom Sterben darlegt. „Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: ‚man stirbt‘, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand* [Hervorhebung – T.B.]“ (Heidegger 253).

3. NEUES VERSTÄNDNIS: GLAUBE UND EXISTENZ

Die *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, die zuerst Berens und Kant ansprechen, aber zugleich die kritische Öffentlichkeit erreichen sollen, haben den Charakter einer „indirekten Mitteilung“. Hamann versucht, die „Zween“ [die Zwei – T.B.] auf den Glauben aufmerksam zu machen und ihnen dabei zu helfen, ein existentielles Verhältnis zu sich selbst und zum Christentum zu gewinnen.

Dem Aufklärungskritiker geht es dabei – in heutiger Diktion – darum, dass Menschen, vor allem seine Freunde Berens und Kant, eine weltanschauliche Grundentscheidung, eine „Option“ im Sinne Charles Taylors, treffen, die nicht von äußeren Faktoren wie allgemeinem Ansehen oder öffentlicher Zustimmung geleitet ist, sondern sich einer intrinsischen Entscheidung verdankt. Wie später z.B. auch Schleiermacher rückt Hamann menschliche Subjektivität in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Der Mensch bleibt trotz aller gerade angesichts alles durch „Glauben“ stets auf seine – wie Martin Luther mit dem Theologumenon des „sola fide“ festgehalten hatte – radikale geschöpfliche Abhängigkeit verwiesen:

Was ist gewisser als des Menschen Ende, und von welcher Wahrheit gibt es eine allgemeinere und bewährtere Erkenntnis? Niemand ist gleichwohl so klug solche zu glauben, als der, wie Moses zu verstehen giebt, von Gott selbst gelehrt wird zu bedenken, daß er sterben müsse. *Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden* [kursiv – T.B.]. (Hamann, *N II*, 73)

Es verdient gesteigerte Aufmerksamkeit, wie Hamann bereits in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* zu einer Ebene vordringt, die seinen philosophischen Zeitgenossen – etwa Hume und Kant im Streit um die Möglichkeit von Metaphysik – verschlossen bleibt. Sein Thema ist bereits das Phänomen absoluter Unverfügbarkeit des Todes, für das erst in der „Existenzphilosophie“ eine neue Sprache gefunden wird.

Hamann legt den Finger in die Wunde. Er beruhigt nicht, sondern fordert heraus, das eigene „Sein zum Tode“ – wie in Blaise Pascals *Fragment der Wette* – als existenzbestimmend anzunehmen. Radikale Selbstbesinnung erscheint ihm als einziger Weg, das Dickicht von Vermutung und Meinung auf reale Wirklichkeit hin zu durchdringen.

LITERATUR

- Brose, Thomas. „Aufklärung, Enlightenment, Lumières, Haskalah.“ *Europa. Die Gegenwart unserer Geschichte*, hrsg. von Étienne François und Thomas Serrier, Bd. I: *Lebendige Vergangenheit*, hrsg. von Akiyoshi Nishiyama und Valérie Rosoux. Aus dem Französischen Jürgen Doll, Walther Fekl, Dieter Hornig, WBG Theiss, 2019, S. 244-259.
- Casper, Bernhard. *Sprache und Theologie: Eine Hinführung*, hrsg. von Fritz Hoffmann, St.-Benno-Verlag, 1981.
- Gottsched, Johann Christoph. *Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, des H. R. R. Freyhern von Wolf*. Rengerische Buchhandlung, 1755.
- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand, 1981.
- Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Joseph Nadler, Bd. I-VI, Herder, 1949-1957. (= N)
- Hamann, Johann Georg. *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition, hrsg. von Oswald Bayer und Bern Weißendorn, Beck, 1993. (= BW)
- Hamann, Johann Georg. „Kreuzzüge des Philologen“. Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Joseph Nadler, Bd. II, Herder, 1950, S. 113-240.
- Hamann, Johann Georg. *Briefwechsel*, hrsg. von Walther Ziesemar und Arthur Henkel, 7 Bde. [1959-1975], Bd. I, Insel, 1955.
- Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Joseph Nadler, Bd. I-IV, Herder, 1949-1957.
- Hamann, Johann Georg. „Gedanken über meinen Lebenslauf.“ Johann Georg Hamann. *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition, hrsg. von Oswald Bayer und Bern Weißendorn, Beck, 1993, S. 313-352.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Niemeyer, 1993.
- Hume, David. *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß von David Hume, Ritter. Als dessen vermischter Schriften Zweyter Theil, Nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers* [Johann Georg Sulzer] begleitet. Georg Christian Grund und Adam Heinrich Holle, 1755.
- Hume, David. „An Enquiry Concerning Human Understanding“ [Titel bis zur 5. Aufl. 1758: „Philosophical Essays Concerning Human Understanding“]. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hrsg. von L. A. Selby-Bigge und P. H. Niddich, 16. Aufl., Oxford University Press, 1997.
- Ramsey, Ian Thomas. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. Macmillan, 1963.

- „Socrates/Socratische Philosophie“. *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde., Johann Heinrich Zedler, 1732-1754, Bd. 38 [1743], Sp. 276.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. „Sokrates im Dickicht der deutschen Aufklärung.“ *Der fragende Sokrates*, hrsg. von Karl Pestalozzi, De Gruyter, 1999, S.132-151.
- Troeltsch, Ernst. „Deismus“ [1898]. Ernst Troeltsch. *Gesammelte Schriften*. Mohr (Siebeck), 1925, Bd. IV, S. 429-487.
- Voltaire. *Candide oder der Optimismus*. Aus dem Französischen Stephan Hermlin, Reclam, 1981.
- Voltaire. „Poème sur le désastre de Lisbonne, ou Examen de cet axiome ‘Tout est bien’, Gedicht über die Katastrophe von Lissabon oder Prüfung jenes Grundsatzes ‘Alles ist gut’“. *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, hrsg. von Wolfgang Breidert, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. 58-76.

SOKRATISCHE DENKWÜRDIGKEITEN JOHANNA GEORGA HAMANNA.
POLEMIKA Z OŚWIECENIOWYM RACJONALIZMEM

Streszczenie

Londyn, 1758 r. – to punkt zwrotny w biografii Johanna Georga Hamanna (1730-1788). To, co się wtedy wydarzyło w stolicy Anglii, ma znaczenie nie tylko dla jego królewieckiego adwersarza Immanuela Kanta. Londyńskie nawrócenie Hamanna czynni go krytykiem „oświeceniowej filozofii religii”. Jego *Gedanken über meinen Lebenslauf* należy wymienić w jednym szeregu z *Confessiones* św. Augustyna.

Hamann zasługuje na szczególną uwagę w kontekście dyskursu „powrotu do religii” i „nowego ateizmu”. Wykonana przez niego około 1750 r. prekursorska analiza zinstytucjonalizowanej władzy „publiczności” ma wyjątkowe znaczenie, ponieważ podejmuje on próbę łączenia chrześcijańskiego przesłania z nowym rozumieniem rzeczywistości, stając się tym samym inspiracją dla Sorena Kierkegaarda.

W osiemnastowiecznych debatach Hamann bronił egzystencji jednostki przed atakiem anonimowych sił. Z punktu widzenia historii duchowości godne odnotowania jest również to, że filozof odniósł się do Hume’owskiej krytyki metafizyki.

Słowa kluczowe: Oświecenie; Biblia; nawrócenie; publiczność; metakrytyka; Sokrates; Immanuel Kant; David Hume; Søren Kierkegaard; filozofia egzystencjalna; Königsberg/Królewiec.

JOHANN GEORG HAMANN’S
SOKRATISCHE DENKWÜRDIGKEITEN:
A POLEMIC WITH ENLIGHTENMENT RATIONALISM

Summary

London, 1758 is a turning point in the life of Johann Georg Hamann (1730-1788). What happened that year in England’s capital was meaningful, and not just for Immanuel Kant, his adversary in Königsberg – Hamann’s London conversion turned him into a critic of the “Enlightenment philosophy of religion”. His *Gedanken über meinen Lebenslauf* should be considered as analogous to Augustine’s *Confessions*.

Hamann merits special attention in the context of the discourse of the “return of religion” and “New Atheism.” The groundbreaking analysis of the institutionalised power of “the public” (*Öffentlichkeit*), which he performed around the year 1750, is of exceptional importance because it attempts to combine the Christian message with a new understanding of reality, thereby becoming a source of inspiration for Søren Kierkegaard.

In eighteenth-century debates, Hamann defended the individual’s existence from its appropriation by anonymous forces. From the point of view of the history of spirituality, it is also important to mention the fact that the philosopher referred to Hume’s criticism of metaphysics.

Keywords: Enlightenment; Bible; conversion; public; metacriticism; Socrates; Immanuel Kant; David Hume; Søren Kierkegaard; existentialism; Königsberg.