

Sören Kierkegaard und J. V. Snellman

von KALLE SORAINEN

Die Gedankenwelt Kierkegaards gehört ohne Zweifel zu den einflussreichsten in der Geschichte der Philosophie. Die Literaturgeschichte im allgemeinen oder diejenige der Theologie im besonderen hat sie auch nicht vernachlässigt. Aber diese Gedankenwelt gehört trotzdem auch zu den problematischsten und schwer zugänglichsten der Literatur. Der Grund dafür liegt teils in der Pseudonymität des grössten Teils seiner herausgegebenen Schriften, teils in der grossen Menge der nachgelassenen Schriften, deren Beschaffenheit und Bedeutung keineswegs weniger problematisch ist. Oft ist z.B. die Ironie bei Kierkegaard vorherrschend.

Man kann jedenfalls versuchen, ein absolutes und systematisches Bild von Kierkegaard zu geben, aber da steht man angesichts der Schwierigkeit, dass Kierkegaard ein grosser Gegner alles Systematischen war und sogar bewusst in dieser Beziehung Schwierigkeiten machte. Eine andere Methode ist die komparative, ein Versuch vergleichsweise Kierkegaard zu studieren. Gleichheiten und Ungleichheiten in seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit mit anderen bedeutenden Persönlichkeiten zu finden. Diese Methode geniesst eine gewisse Beliebtheit unter den Forschern. Einige Persönlichkeiten, wie z.B. Hegel, Pascal, Grundtvig, Ibsen, Luther, Nietzsche, Marx, Sokrates und Sartre sind sogar mehrere Male mit Kierkegaard verglichen worden. Diesmal versuche ich, eine neue Persönlichkeit ans Licht zu ziehen, die noch niemals, so viel man weiss, mit Kierkegaard verglichen worden ist. Es ist eine Persönlichkeit, die ganz gewiss keine grosse Bedeutung oder allgemeines Renommee in der Philosophie geniesst, jedoch in den nordischen Ländern bekannt ist, und in ihrem Heimatland, Finnland sogar eine leitende Stellung besitzt. Es handelt sich um einen Zeitgenossen Kierkegaards: Johan Vilhelm Snellman (1806–1881), der erst als Dozent und Professor der Philosophie, dann als politischer Führer die nationale Erweckung in Finnland hervorrief. Gemeinsam mit Kierkegaard

hat er eine längere Zeit der Studien in Deutschland. Im Gegensatz zu Kierkegaard war er als Persönlichkeit wenig problematisch, offen und gerade heraus; als Philosoph war er unerschütterlich und konsequent Hegelianer; Snellman lehnte z.B. die Ironie ab.

1) *Gemeinsamer Hintergrund*

Der erste Umstand, der einen Vergleich des Gedankenlebens Kierkegaards und Snellmans berechtigt, ist ohne Zweifel die gemeinsame philosophische Sprache, die damals geläufige Hegelsche Terminologie. Wiewohl die nähere Einstellung beider Denker zu Hegel verschieden war und in Einzelheiten immer mehr so wurde, wie ich es näher zu zeigen versuche, so ist der Hegelsche Hintergrund im grossen und ganzen jedenfalls gemeinsam.¹

2) *Die Dialektik des Beginnens*

»Die Dialektik des Beginnens muss klar gemacht werden,« deklariert Kierkegaard in »Der unwissenschaftlichen Nachschrift« (VII, 99 f). Er greift Hegel in diesem Punkte ziemlich rücksichtslos an, sowohl ironisch wie humoristisch. Er bemerkt die rhetorische, sogar pathetische Sprache der Spekulation. Es genügt ihnen mit dem »Unmittelbaren« zu beginnen, es muss mit dem »Allerunmittelbarsten« geschehen, ohne zu beachten, dass die Unmittelbarkeit gerade durch solche vergleichende Reflexionen verschwinden kann. Sonderbar ist auch die rasche Identifizierung verschiedener Begriffe, oft sogar derjeniger, die weit von einander stehen, wie z.B. »Unmittelbarkeit« und »Sein«-»Nichts«. Kierkegaard oder sein Pseudonym Johannes Climacus stellt mehrere neugierige Fragen betreffs dieser »Beginnung«. Wie beginnt das Denken und das System mit dem Unmittelbaren? Man muss doch ein wenig Reflexion gebrauchen, um so etwas zu beginnen. Aber die Reflexion hat die eigentümliche Eigenschaft, dass man damit in der Unendlichkeit fortsetzen kann. Wie kann man die Reflexion beenden? Die Hegelianer erklären, dass man erst von allem abstrahieren muss. Aber womit beginne ich, wenn ich von allem abstrahiert habe? »Ach, da sinkt vielleicht der Hegelianer gegen meine Brust um selig stotternd auszusprechen: mit Nichts.« Aber da kann man wieder

1 Es kann auch bemerkt werden, dass Snellman während seiner Deutschlandsreise 1840 eine Woche in August in Kopenhagen verweilte und traf damals u.a. H. L. Martensen, die Heibergs und H. C. Andersen, aber doch nicht Kierkegaard (Sich. K. T. III, 10 f).

mit dem Fragen fortsetzen: Wie kann man etwas mit Nichts beginnen? Im übrigen ist das Beginnen mit Nichts ungefähr dasselbe wie gar nicht zu beginnen (VIII, 103).

Und hier benutzt Kierkegaard die Gelegenheit mit einer eigenen Anfangstheorie anzutreten: Wie wäre es, wenn man statt mit Nichts zu beginnen den Anfang mit einem *Sprung* machte?

Wiewohl Kierkegaard schon betreffs des Anfangs des Philosophierens gänzlich von Hegel abwich, so bedeutet das noch nicht, dass er ganz ausserhalb des Einflusses von Hegel stand. Dieser Einfluss war vielmehr ziemlich umfangreich und vielzeitig, wie z.B. Niels Thulstrup ausführlich nachgewiesen hat. In Einzelheiten, terminologisch, gibt es manche Übereinstimmungen, aber prinzipiell, betreffs der Voraussetzungen, Methoden und Ziele, stehen diese Denker fern von einander (Thulstrup: *Kierkegaards Forhold til Hegel*, 1967, 333).

Ganz anders steht es mit Snellman, der sich immer loyal gegenüber Hegel verhielt. In Finnland hatte der Hegelianismus ebenso alte Traditionen wie in Dänemark, wo J. L. Heiberg diese Lehre im Jahre 1824 einführte. Snellman erzählt im Vorwort seines philosophischen Hauptwerkes »Idee der Persönlichkeit«, das er auf deutsch in Deutschland schrieb (1841): »So geschah es, dass ... in Finnland die Hegelsche Spekulation seit den Jahren 1824, 1825 auf der Universität die herrschende geworden ist. Diesen Fortschritt verdankt das Land besonders dem jetzigen Professor der Philosophie Johan Jakob Tengström, durch dessen Bemühungen es bereits dahin gekommen ist, dass jeder werdende Beamte für das gewöhnliche Examen Naturrecht, Moral, und Staatsrecht ausschliesslich Hegelsche Rechtsphilosophie lernt, und dass alle Philosophiae Doctores wenigstens irgendeinen Teil des Systems im einzelnen studieren.« Ausserdem nennt Snellman, dass er schon früher eine Psychologie, eine »subjektive Logik« und eine Rechtslehre nach Hegelschen Prinzipien zum Druck geliefert hat. Hier haben wir somit den philosophischen Hintergrund, auf dem Snellman so unerschütterlich steht.

Fragen wir jetzt mit Snellman nach dem Anfang der Philosophie, können wir gut eine Übereinstimmung mit Hegel erwarten. In seinem »Lehrbuch der Logik« (1840) finden wir in § 7 die Erklärung, dass der erste Gedanke, der erste Begriff ohne alle Bestimmungen ist, also ein reines Sein. Dieses Bestimmunglose bedeutet nichts anderes als nicht Sein oder Nichts und so sind wir an den Hegelschen Gedankengang gelangt. Snellman geht mit aller Strenge

und allem Ernst diesen Gedanken nach, ohne solcherlei Ironie und Dramatik zu benutzen, die wie bei Kierkegaard beobachten.

3) Sokrates als der historische Anfang der Philosophie

Das vorige berührt nur den logischen Anfang der Philosophie. Unsere Denker befassten sich aber auch mit dem historischen Anfang der Philosophie, wenn wir der Gestalt des Sokrates diese Bedeutung geben. Besonders für Kierkegaard hatte diese Gestalt eine überaus grosse Bedeutung. Er schrieb ja eine ganze Abhandlung über Sokrates mit seiner akademischen Disputation: »Über den Begriff der Ironie mit beständiger Rücksicht auf Sokrates« (1841), die eigentlich die einzige Schrift von Kierkegaard ist, die mit einem wissenschaftlichen Anspruch geschrieben wurde. Sie ist ausserdem in demselben Jahr (1841) wie das obengenannte Hauptwerk Snellmans geschrieben worden.

Um die Wissenschaftlichkeit seiner Darstellung zu unterstreichen, teilt Kierkegaard dieselbe in drei Abteilungen nach dem Muster der kantischen Kategorien der Modalität ein, und zwar in die der Möglichkeit, des Daseins und der Notwendigkeit. Statt des Daseins gebraucht Kierkegaard nur die Benennung Verwirklichung (das zweite Kapitel: Die Verwirklichung des Verständnisses). Der Inhalt dieses historischen Anfangs der Philosophie ist sonderbarerweise ungefähr derselbe wie der des logischen Anfangs der Philosophie, mit einem Worte: das Nichts. Die Ironie bedeutet nämlich eine Sprechweise, wo man anderes, meistens sogar das Gegenteil davon sagt, was man meint, und das Resultat kann schwerlich ein anderes sein als gerade das Nichts. Die Beweisführung folgt den genannten kategorialen Etappen und das Beweismaterial besteht aus gewählten platonischen Dialogen und den sokratischen Denkwürdigkeiten von Xenophon. Als eine wichtige Belegstelle benutzt er ausserdem die satirische Komödie »Die Wolken« von Aristophanes, was in sich schon ziemlich ironisch ist.

Das grösste Gewicht unter den platonischen Dialogen legt er auf die Apologie des Sokrates. Einige Forscher erachten diesen Dialog für unecht, u.a. G. A. Fr. Ast, der berühmte Herausgeber von platonischen Schriften, und zwar auf Grund der ironischen Bestandteile in diesem Dialog. Aber Kierkegaard hält gerade aus demselben Grund den Dialog für echt. Wenn sich Sokrates z.B. für unwissend erklärt, zugleich aber sich mit dem Orakel in Delphi zum weisesten erhebt, so bedeutet das ganz deutlich Ironie (Kierkegaard S.V. XIII,

196). Kierkegaard findet die Bedeutung des Sokrates darin, dass der Begriff Ironie gerade »mit Sokrates seinen Einzug in die Welt hält« (ibid. 114).

Kierkegaard macht in seiner Disputation eine Menge Hinweise auf Hegel, der damals noch der Modephilosoph auch in Dänemark war, und einige Forscher meinen sogar, dass er damals noch Hegelianer war. Aber Niels Thulstrup hat deutlich nachgewiesen, dass dieser Eindruck darauf beruht, dass Kierkegaard auch in der Abfassung seiner Schrift von der Ironie Gebrauch gemacht hat. Seine Voraussetzungen und Zwecke sind deutlich antihegelianisch. Die erste Theses seiner Schrift, lateinisch geschrieben, heisst: »Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipua est posita«. Das bedeutet, dass er keine Gleichheit zwischen Christentum und Philosophie anerkennt, wiewohl Hegel meint, dass seine Philosophie denselben Inhalt spekulativ ausdrückt, den das Christentum in bildlicher Form besitzt. Kierkegaard polemisiert auch gegen Strauss und Baur, die solche Analogien aufzustellen versuchen (S.V. XIII, 158). – Abgesehen von dieser Polemik beinhaltet Kierkegaards Schrift einen ansehnlichen Teil, in dem er gegen die Ironie der zeitgenössischen Romantiker polemisiert – also ohne beständige Rücksicht auf Sokrates. Er zeigt, dass er auch über die zeitgenössische Poesie und Literatur genau orientiert ist. Aber diese Ironie hat nicht mehr dieselbe Bedeutung wie die tragische und Welt-Ironie des Sokrates zu seiner Zeit.

4) *Snellman und Sokrates*

Für Snellman hat Sokrates keine solche tiefe und emotionelle Bedeutung wie für Kierkegaard. Nur selten streift er Sokrates' Persönlichkeit und Bedeutung, am ausführlichsten in einer Vorlesungsserie »Über Gesellschaftslehre« (1861), die vorläufig nur im Manus vorliegt. Ich teile hier einiges davon mit: »Sokrates Auftreten gehört zum Bedeutungsvollsten in der Geschichte der Menschheit. Es ist dies sowohl subjektiv in seinem Leben und Schicksal wie objektiv in seinen Wirkungen. Das Orakel nannte ihn den weisesten unter den Griechen. Die Weisheit bestand darin: er wirkte für eine neue Zeit, für die Erweckung seines Volks zu einer solchen. Er unterwarf sich jedoch dem Bestehenden, nicht aus Zwang, sondern, weil es das Rechte war. Die Weisheit besteht darin, dass man das Objektive gelten lässt und wirkt doch auch reformierend darauf ... Es gab doch ein Moment im griechischen Gesellschaftsleben, dessen Bestand und Gültigkeit auflösend wirken musste, und wo auch

die Weisheit des Sokrates nicht genug war, und reformierend zu wirken, d.h. womit seine Theorie keine Berührung hatte. Aber er reformiert den Wissensbereich der edelsten seiner Zeitgenossen, und dadurch wurde er der Lehrer des Menschengeschlechts während zweier Jahrtausende. Und umso wirksamer wurde sein Einfluss seit das Christentum das Hemmnis weggeräumt hatte, das er auf seinem Standpunkt nicht einmal als solches auffassen konnte.

Er hatte die Verantwortung eines Reformators, aber er war allzu gesund für die blinde reformgierige Masse, und für die ebenso blinden Anhänger des Alten war er ein gesellschaftswidriger Erneuerer... Aber er gehörte seiner Zeit an. So wie er bei dem alten hellenischen Glaubensbekenntnis verblieb, dass das Rechte im Staate eine Offenbarung, eine Form der Weltordnung war, so unterrichtete er andererseits, dass auch der menschliche Geist teilhaftig des Wissens von derselben Weltordnung war... Der Mensch muss seinen eigenen Geist kennenlernen, nicht in der Bedeutung, wie die früheren Philosophen diese Kenntnis gesucht haben – als Kenntnis von der Substanz der Seele – sondern als Kenntnis des Inhalts seiner eigenen Kenntnis und seines Willens, seiner Affekte, Gefühle, Vorstellungen, Triebe, Begierden, Interessen. Er hatte nur aufzupassen, dass er nicht gegen die grosse Weltordnung handelte, so konnte er die Glückseligkeit erreichen.

So theologisch ausgebildet Kierkegaard auch war, hatte er nichts besonderes an dem ironischen Auftreten des Sokrates zu tadeln, und so wollte er auch ausdrücklich jeden Vergleich zwischen Sokrates und Christus vermeiden. Snellman dagegen, der kein Theolog war, hatte merkwürdig genug gerade aus diesem Gesichtspunkt etwas gegen Sokrates einzuwenden. Er bemerkte, dass Sokrates keine Ahnung von der Erbsünde hatte. Er lehrte, dass niemand das Böse will, der das Rechte weiss, und er wusste nichts von dem Willen zum Bösen. In diesem Mangel sah Snellman einen Fehler in der Lehre des Sokrates. In dem Glauben, dass der Mensch die Glückseligkeit erreichen kann, wenn er nur die grosse Weltordnung beobachtet, sah er eine art Eudämonismus, und diesem leistete er Widerstand wie auch Kierkegaard.

Wenn Kierkegaard seine Auffassung hauptsächlich auf die Apologie stützt, macht Snellman dasselbe – aber, wie man erwarten könnte, mit überaus verschiedenem Resultat. Snellman vermag keine Ironie in der Apologie zu finden, sondern durchwegs nur einen tiefen Ernst: »In der Apologie stellt Sokrates seine Überzeugung vor, dass er sein ganzes Leben die Menschen zur Selbsterkenntnis und zur Gerechtigkeit aufgefordert hat und dass er damit

seinen Verpflichtungen nachgekommen ist, und wenn er die Wahl hatte zwischen dem Tod und der Verzichtleistung auf seine Wirksamkeit, wollte er den Tod wählen. Den Tod betrachtete er als glückbringend, denn für den Gerechten gibt es kein Unglück (Snellman: Föreläsningar i samhällslära, vårtermin 1861, manusk. Univ. Bibliot. s. 66).

Ausser auf die »Apologie« stützt Snellman sich nur noch auf einen anderen Dialog Platons, auf das kleine Zwiegespräch 'Kriton', das Kierkegaard ganz vernachlässigt, vielleicht weil es sich schwerlich als ein ironisches Stück auffassen lässt. – Snellman erwähnt dasselbe Stück folgenderweise: »Kriton ist ein alter Mann, der Sokrates im Gefängnis besucht. Er fordert Sokrates auf, aus dem Gefängnis zu flüchten; Sokrates zeigt ihm, dass die Gesetze des Staates eine objektive Macht sind, diejenige der Gerechtigkeit, der das Individuum sich nicht widersetzen kann, ohne das Gerechte, die ewige Weltordnung in Abrede zu stellen, sich ihr zu entziehen. Die Gesetze treten selbst auf, personifiziert, um Sokrates beizustehen: 1) ihnen hat er zu danken, dass er ein gerechter, sittlicher Mensch geworden ist. Der Zorn eines Vaters, wenn er auch ungerecht wäre, muss vom Sohn ertragen werden, wievielmehr der Zorn des Vaterlandes. 2) Er hatte die Möglichkeit zu arbeiten, um die Gesetze des Vaterlandes zu reformieren oder das Vaterland zu verlassen: er hat den Staat mit seinen Gesetzen gewählt. 3) Wohin er sich auch begeben würde, immer würde er sich geltend machen als einen Menschen, der den Gesetzen nicht Gehorsam leistet, das heisst, diese Ordnung ist eine allgemeine sittliche Ordnung, er findet sie überall wieder, der Mensch vermag ihr nicht zuwiderzuhandeln« (ibid. XX 67). Nicht nur die Auffassung, auch die Wahl der behandelten Dialoge Platons ist verschieden bei Kierkegaard und Snellman, Sokrates' Auffassung kann ganz konzentriert, direkt und ohne Ironie folgenderweise ausgedrückt werden: Gerechtes Leben ist immer ein glückliches Leben: *Δικαιως ζην αι εν ζην*. (Zu dieser Deutung von »Kriton« ist auch ein moderner Forscher, Andrew Barker gekommen, siehe *Phronesis* 1977, Nr. 1).

Kierkegaard hat vielmals ausführlicher als Snellman die Geschichte Sokrates studiert, aber das Resultat mit der Ironie als Haupt Gesichtspunkt ist doch ziemlich einseitig, und das ernste Sokrates-Bild als Resultat von Snellmans Bemühungen ist ohne Zweifel treffender. Man muss hier auch beachten, dass die Forschungsmöglichkeiten in Helsinki unter russischer Kontrolle sehr begrenzt waren. Davon zeugt unter anderem der Umstand, dass ein Freund von

Snellman, Fabian Collan, im Jahre 1850 eine Disputation über Sokrates herausgab, in der er auch die Disputation von Kierkegaard unter seinen möglichen Quellen nennt, aber zugleich beklagt, dass es ihm unmöglich gewesen ist, das genannte Buch anzuschaffen. In der gleichen Situation muss Snellman sich befunden haben.

5) *Die religiöse Frage*

Diese Frage bezeichnet ohne Zweifel die Hauptrichtung im Gedankenleben Kierkegaards. Für Snellman hatte die religiöse Frage keine ebensogrosse Bedeutung, aber er hat dieselbe doch keineswegs ausserachtgelassen. Besonders im Verhältnis zu Hegel haben beide Denker vielfach Veranlassung gehabt, dieser Frage Ausdruck zu geben.

Es erleichtert meinen Vergleich, wenn ich erst die Hauptgesichtspunkte Hegels in dieser Frage in aller Kürze vorbringe. Der Inhalt der Religion ist für Hegel das Absolute als die allumfassende, alles Gegensätzliche versöhnende Substanz des Daseins. Die Religion ist »Wissen von Gott«, die »höchste Sphäre des menschlichen Bewusstseins«, sie ist »das Bewusstsein des endlichen Geistes als absoluter Geist«.

Da Philosophie die Aufgabe hat, das, was in den positiven Religionen in der Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffes zu verwandeln, so ist sie noch höher als die Religion.

Besonders gegen diese letztgenannte Abschätzung hat Kierkegaard protestiert. Im Verhältnis zu Religion und Christentum war Kierkegaard ganz und gar demokratisch. Er war ein Gegner des Mystizismus als eine Richtung für auserlesene Menschen. Oft hat er hervorgehoben, dass ein Dienstmädchen und ein Professor ganz gleich sind angesichts Gottes. So sagt er auch: »Ich vergesse es nimmer, dass im Verhältnis zum Christentum ein Schuster, ein Handwerker, ein Schneider ebenso gute Aussichten besitzt wie der grösste Gelehrte und der beste Kopf. Ja, eigentlich müsste die Kirche wohl immer ihr Heil von der Seite der Laien erwarten, gerade weil solche Menschen einer ethischen Einweihung näher stehen« (Pap. X 2 A 341).

Die demokratische Tendenz in der Darstellung Kierkegaards mit Hinweisen auf Dienstmädchen und Landsoldaten steht nicht ohne Zusammenhang mit Sokrates, der auch oft mit Handwerkern und Lastträgern zu tun hatte. Im Gegensatz zu der systematischen Hegelschen Spekulation versuchte Kierkegaard das Christentum dichterisch darzustellen. Für Hegel galt es, wissen-

schaftlich objektiv zu verstehen, was das Christentum ist. Man wird erst gebildet oder halbgebildet und dann gelingt es bequem genug, ein Christ zu werden, es gelingt sogar »bestialisch genug«. Aber diese objektive Annahme vom Christentum ist eigentlich Heidentum und Gedankentum und Gedankenlosigkeit. Das Christentum schenkt dem Einzelnen eine ewige Seligkeit, ein Gutes, das nicht in grösseren Teilen ausgeteilt wird, sondern nur in je einem. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten, alle haben den subjektiven Weg zu gehen, der nur Leidenschaft und Martyrium verspricht. Derselbe kann auch nur leidenschaftlich dargestellt werden (S.V. VII, 114 ff). – »Die ewige Seligkeit ist etwas Vornehmeres als das kleine Dienstmädchen, ja als eine Königin... es ist das absolute *τελος* (ibid. 386).

In seiner letzten Zeit erklärt Kierkegaard noch deutlicher: »Und was ist es im ganzen genommen, was ich gemacht habe, ganz einfach nur einige kleine Brocken Redlichkeit angebracht. Ich habe dies mit dem Neuen Testament in der Hand getan. Auf diese Weise, wie man jetzt ein Christ ist, das geht nicht mit rechten Dingen zu« (Pap. XI A 460, S. 266). Aber im Namen der Redlichkeit ist Kierkegaard auch nicht zufrieden mit dem absoluten *τελος*, mit dem absoluten Verhältnis zum Absoluten. Das hat das Mittelalter zur Ausführung gebracht und Menschen im Kloster waren als Heilige angesehen, das Äussere entsprach vollständig dem Inneren, und das ist ein Hegelianisches Prinzip, und Kierkegaard oder sein Pseudonym Johannes Climacus fürchtete sich sehr, als ein Heiliger angesehen zu werden. Nur wenn jemand um ihn zu verspotten, ihn einen Heiligen nannte, das wäre »was anderes«, sagt Kierkegaard auf Deutsch (S.V. VII, 406). Darum ist das christliche Ideal für ihn: absolutes Verhältnis zum Absoluten und relatives Verhältnis zum Relativen (ibid.). Damit hat er auch eine deutliche Distanz zwischen sich und Hegel markiert. Vor Leiden und Martyrium fürchtete er sich nicht und darin sah er auch einen entscheidenden Unterschied zwischen seinem und dem kirchlichen Christentum, von dem er sich auch zum Schluss lossagte.

Dass Kierkegaard ein religiöser Verfasser war, ist klar genug, aber er fand es doch nötig, das auch ausdrücklich zu beweisen, und das tat er mit zwei Broschüren: 1) »Über meine Verfasserwirksamkeit« (1851), und ein wenig ausführlicher mit »Der Gesichtspunkt meiner Verfasserwirksamkeit« (1859, posthume Ausgabe von seinem Bruder, dem Bischof P. Chr. Kierkegaard). Der Hauptgesichtspunkt ist, dass er christliche Erbauungsschriften unter eigenem Namen ungef. gleichzeitig mit der pseudonymen Verfasserschaft her-

ausgegeben hat. Damit will er auch äussern, dass die pseudonyme Literatur minderwertig (*lavere*) ist im Vergleich mit den erbaulichen Schriften trotz der gegensätzlichen Einstellung des Publikums, das jene »mit der rechten« diese mit der linken Hand in Empfang nahm«. Kierkegaard hat somit gerechnet aus, dass ein Verfasser unmöglich gleichzeitig so verschiedene Schriften verfassen kann. – Mit den Pseudonymen wollte er nur Aufmerksamkeit erwecken in der Absicht, dass die religiösen Schriften auch beachtet würden, welche Taktik sich als völlig effektiv erwiesen hat.

War Kierkegaard ein Fanatiker in seiner Wirksamkeit? Das ist eine Frage, die ihn in seiner letzten Zeit stark beschäftigt hat: »Da Gott doch diese Welt geschaffen hat und dieselbe unaufhörlich aufrechterhält, hat man sich gut in acht zu nehmen vor einem asketischen Fanatismus, der sie ohne weiteres hasst und vernichtet«. Ganz wie ein Vater mit den Kindern spielt, um sie für das Leben zu erziehen, aber fordert, dass die Kinder sukzessive davon entwöhnt werden, so will auch Gott den Menschen der Welt entwöhnen, um das Reich Gottes oder das Christentum in ihm entstehen zu lassen, um den Geist in ihm zu erwecken (Pap. X 2 A 241, 1849). Aber noch später ist Kierkegaard strenger. Er will mit Tertullian sagen, dass das Christentum doch Fanatismus ist, das Christentum, wenn Prof. Carl Schwarz in seinem Buch: »Lessing als Theologe« (1854), besonders im »Nathan der Weise« Abscheu hatte vor allem Fanatismus, aber keineswegs ein Feind des Christentums war (Pap. XI 2 A 39, 41). – Früher hatte Kierkegaard in der Maske von Johannes Climacus die Toleranz von Lessing und Nathan bewundert (siehe S.V. VII, 51 ff), aber jetzt in seinem vorletzten Lebensjahre (1854) ist der Ton verändert.

6) *Die religiöse Anschauung Snellmans*

Diese Frage ist von mehreren Forschern angeschnitten worden, zuerst von Prof. Eino Kaila, aber lange nicht so ausführlich wie die entsprechende Frage bei Kierkegaard. Ich verweile nur bei ein paar von diesen. Snellman leitete seine philosophische Karriere mit einer kleinen lateinischen Abhandlung von »dem Absoluten« in der hegelschen Philosophie (1835) ein. Prof. Kaila erklärt die Bedeutung dieses Begriffes in der Philosophie Snellmans folgenderweise: »Es ist interessant zu verfolgen, wie in den Entwicklungen Snellmans eine starke Religiosität moderner Prägung zum Ausdruck kommt. – Unter Gott verstehen wir etwas »Absolutes«, d.i. Uneingeschränktes und Unbedingtes. Im menschlichen Geist ist vor allem Selbstbewusstsein, also ein

Bewusstsein, dessen Objekt das Bewusstsein selbst ist, ein Wissen, in dem Subjekt und Objekt zusammenfallen. Gemäss der grundlegenden Identitätslehre ist nun aber dieses Wissen des Geistes, dass er Geist ist, ein Wissen der denkbar vollkommensten Art, ein uneingeschränktes und unbedingtes, also absolutes Wissen. Dieses Wissen ist nun eben der absolute Geist, ist Gott... Das Selbstbewusstsein ist das allen Einzelpersönlichkeiten Gemeinsame. So ist also der absolute Geist, Gott, die Substanz der Einzelgeister. In dem geistigen Selbstbewusstsein des Menschen, in dem Wissen des Geistes, erkennt sich das Allgemeine, das Wirkliche, die Substanz der Welt, dass es Geist ist. Dieses geistige Wissen des Menschen ist demnach zugleich ein Wissen Gottes von sich selbst. Und »nur für das und mit diesem ist der absolute Geist« (Eino Kaila: *Abhandlungen der Deutschen Akademie*, München 1942).

Die Religion bei sowohl Snellman wie auch bei Hegel ist eine Art Wissen, ja sogar eine Wissenschaft, was vollständig gegensätzlich der Auffassung Kierkegaards ist, der demokratischen Auffassung, dass die Religion jedem Menschen, nicht nur dem wissenschaftlich ausgebildeten, zugänglich sein muss.

Der dänische Forscher Jörgen Bukdahl meint, dass Kierkegaard, trotz mancher und grosser Verschiedenheiten jedenfalls das mit Grundtvig gemeinsam hatte, dass er den gemeinen und einfachen Mann keineswegs unterschätzte (Bukdahl: *Folkelighed og Eksistens*, 1971, 16).

Kierkegaard teilt, wie bekannt, ein religiöses »Stadium« ein in zwei »Unterstadien«, die Religiosität A oder das »humane« oder sokratische Stadium, und das Stadium B oder die Religiosität des Neuen Testaments, welche letztere das höchste Stadium von allen ist. Für Snellman bedeutet die »Humanität« das höchste Stadium. Wenn er aber dieses Stadium genauer spezifizieren will, kommt er zu der Bestimmung »Nationalität«, womit er seine höchste Wertschätzung verbindet (siehe das o.a. Werk von Kaila S. 247). Dies ist die Richtschnur der Leistern seiner ganzen praktischen Wirksamkeit. Dabei hat er einige spezielle dogmatische oder kirchliche Lehren ohne weiteres abgelehnt, »besonders den Glauben an die ewige individuelle Fortdauer, von dem er sagt, er sei »Muhamedanismus« und »im Grunde nur Eitelkeit« (ibid.).

Hierbei hat Snellman Unterstützung bei einem guten Bekannten von Kierkegaard gefunden, nämlich bei H. L. Martensen, und zwar in dessen Dogmatik, die er in einer schwedischen Übersetzung gelesen hat. Er findet in Martensen »einen ernsten, in der Schule der Spekulation ausgebildeten Theologen, der viel systematischer arbeitet als der berühmte Schleiermacher. Besonders schätzt er

folgendes übersichtliches Schema bei Martensen: Das Reich der Persönlichkeit in seiner unmittelbaren Wirklichkeit = die Familie; Das Reich der Persönlichkeit in der reflektierten Wirklichkeit derselben = der Staat, die Kunst, die Wissenschaft; das Reich der Persönlichkeit in der absoluten Wirklichkeit derselben = die Gemeinde, das Reich Gottes an sich. Hier möchte Snellman nur das Staatsleben, wozu er auch die Nationalität rechnete, am höchsten bewerten, und ihm somit auch eine Art religiöse Stellung geben (Snellman: Kallavesi 1846, Nr. 10).¹

Die praktische Wirksamkeit Snellmans in der Erweckung des Nationalgefühls des finnischen Volkes als Hauptresultat von Snellmans Wirksamkeit ist doch auch eine demokratische Wirksamkeit, wiewohl seine metaphysischen und theologischen Thesen oder Theorien für das Volk und die Gemeinde schwer verständlich waren.

Demokratisch war sicher auch Snellmans Verhältnis zum Pietismus seiner Zeit. Diese religiöse Bewegung hatte besonders unter der Leitung eines ungelehrten Bauern, Paavo Ruotsalainen, so mächtige Dimensionen angenommen, dass die kirchlichen Mündigkeiten unruhig wurden und manche Versuche machten, um die Bewegung zu vermindern, sogar Prozesse dagegen führten. Snellman sah in der Bewegung spontane Kraftäusserung des Volkes und forderte grössere Toleranz im Verhalten der Mündigkeit gegen diese Bewegung, ganz wie schon früher, als er noch in Schweden verweilte und dort eine heftige Polemik entstand auf Grund einer populären Ausgabe von dem »Leben Jesu« von D. Fr. Strauss, den er persönlich in Tübingen getroffen hatte. Snellman äusserte sich nicht viel in den theologischen Sachen, z.B. in der mythischen Auffassung von Leben Jesu. Die Hauptsache war für ihn nur der Protest gegen die Intoleranz, mit der die damaligen Theologen und kirchlichen Mündigkeiten gegen Strauss persönlich und gegen seine Theorien auftraten. So protestierte er auch gegen die Pietisten, wenn dieselben Intoleranz gegen andere Sekten zeigten. Dies hat z.B. der Prof. und spätere Bischof Jaakko Gummerus in einem ausführlichen Artikel in »Teologinen Aikauskirja« (1906) gezeigt. Darin zeigt er auch, dass Snellman zuletzt das Vertrauen und die Unterstützung der finnischen Priesterschaft gewann für seine politische Arbeit zum Erwecken des nationalen Bewusstseins des finni-

1 Kierkegaard dagegen verhält sich wie gewöhnlich kritisch auch gegen dieses Werk von Martensen. Er bemerkt, dass Martensen in seinem Moralsystem eine zweite Ehe missbilligt, und trotzdem verheiratete er das zweite Mal 1848 (Pap. X, 1 A 619. 1849).

schen Volkes. Dadurch konnte er mit besserem Resultat seinen Kampf kämpfen, als z.B. die entsprechende damalige Bewegung in Estland (siehe den angeführten Artikel von Gummerus S. 232). – Bischof Gummerus meint, dass »Snellman einseitig gewesen ist und manche Gedanken ausgesprochen hat, die man aus dem christlichen Standpunkt heraus schwerlich kann. Aber seine Äusserungen enthalten auch viel heilsame Kritik... und tiefe positive Gedanken mit reichen Anregungen. Als religiöser Denker war Snellman in mancher Beziehung vor seiner Zeit« (ibid.).

Ein anderer Forscher, Prof. E. N. Tigerstedt, hat sich etwas schärfer über die religiösen Anschauungen Snellmans geäußert. Nach Hegel waren Religion und Philosophie inhaltlich identisch. Diese stellte nur begrifflich dasselbe dar, was jene bildlich und anschaulich darstellte. Snellman bekannte sich zu keiner speziellen Religion, Philosophie entsprach bei ihm der Religion, in der Philosophie fand er sein Heil. Er erkannte auch den Abgrund zwischen dem Volksglauben und der Philosophie, aber er hegte keine demokratischen Skrupel in dieser Beziehung, wie Kierkegaard es getan hatte. Er meinte nur, dass die Volksbildung gehoben werden muss, damit das Volk fähig wird, wissenschaftliche und theologische Diskussionen zu verstehen. Die Wissenschaft ist doch eine höhere Bildungsstufe als der Glaube. Snellman war auch skeptisch betreffs der Fähigkeit der Staatskirche, die religiösen Bedürfnisse des Volkes zufriedenzustellen oder seine sittliche Stufe zu heben (E. N. Tigerstedt: *Ur Snellmans docentföreläsningar. Historiske och litteraturhistoriska studier* 1946 s. 497 ff).

Die skeptische Einstellung Snellmans betreffs der Fähigkeit der Staatskirche, ihre Aufgabe zu lösen, war nicht weniger deutlich von Kierkegaard ausgesprochen worden. In seinen letzten Jahren wurde er immer aggressiver in seinem Verhalten gegen die Kirche und ihre höchsten Autoritäten. Er erklärte sogar, dass das Christentum nicht mehr im ganzen Lande existierte. Damit wollte er sagen, dass der Geist des Neuen Testaments und der Märtyrerkirche verschwunden war. Und der »Geist« bedeutete für Kierkegaard in dieser Zeit gerade das Verlassen allen Genießens und Wohlstands, das »Absterben« davon, ja gerade das Martyrium, dessen Bedeutung die Kirche vergessen hatte. Ein geistvoller Mensch war für Kierkegaard jemand, der des Lebens Überdruß im höchsten Grade besass (siehe z.B. Pap. XI, 2 A 439). Geist bedeutete für ihn nicht mehr, wie für Snellman Wissen, Bildung oder Intelligenz, deren Stufen Snellman durch seine nationale Erweckungswirksam-

keit zu heben anstrebte. Trotz der Gleichheit in der Einstellung zur Staatskirche, waren Snellman und Kierkegaard doch in der Motivation derselben *toto caelo* verschieden voneinander.

7) *Die ästhetischen Interessen*

Das ästhetische Stadium ist das erste und niedrigste von den Stadien auf dem Wege des Lebens. Höhere Stadien sind das ethische und religiöse, und dieses letztere fiel wieder in zwei Unterstadien auseinander, wovon wie gesagt das Stadium B oder das christliche das höchste sein sollte. Kierkegaard erklärt, dass es keine Übergänge zwischen den Stadien gibt, dass sie völlig voneinander verschieden sind. Um diesen Unterschied deutlicher darzustellen, erklärt Kierkegaard z.B.: Das ästhetische Stadium bedeutet Liebe zur Schönheit, das christliche bedeutet Liebe zu Gott. In der »Christenheit« werden die Stadien doch oft gemischt, man glaubt an die christliche Kunst und Schönheit, an die Perfektibilität des Christentums in dieser Richtung. Um den Unterschied zu verschärfen, kleidet Kierkegaard denselben in die Form eines Paradoxes: »Gott zu lieben oder das Hässliche (den Stygge) zu lieben« (Pap. XI 2 A 426), »da den Geist zu lieben das Fürchterlichste von allem ist« (ibid.).

Wiewohl Kierkegaard hiermit deutlich eine starke Antipathie gegen alles Schöne und Ästhetische ausgesprochen hat, konnte er es doch keineswegs unterlassen, immer wieder ästhetische Fragen anzuschneiden. Ästhetische Modifikationen wie Ironie und Humor, behandelt er oft und gern in Tagebüchern, und zwar in Zusammenhang mit seinen Reflektionen über das Christentum. Aber bei Luther findet er Beobachtungen in dieser Richtung. Luther erzählt von einem, der sich dem Teufel verschrieben hatte und bemerkt hierzu: »Endlich *betrog* ihn der Teufel *redlich*« (Pap. II A 145). In Heinrich Heine findet er einen grossen Humoristen und meint, dass sein Humor sich aus dem Christentum entwickelt hat, ganz wie Humor auch sonst: »Der Humor tritt im Gegensatz zu der ironisch entwickelten Welt auf und entlockt der Ironie humoristische Funken, in dem das Christentum zum Stein des Anstosses wurde, und die Ironie wollte nicht wiedergeboren werden aus dem Humor um daraufhin mit ihm ausgesöhnt zu werden, sondern entwickelte sich zu einem diabolischen Humor« (Pap. ibid. 142). Er findet, dass das Christentum der *primus motor* sowohl des Humors wie auch der Ironie ist und darum sind sie nicht fähig geworden, den absolut isolierten, persönlich

einsamstehenden Humor zu erleben, und darum suchen sie Ruhe in der Kirche, wo die ganze Gemeinde einen Humor über die Welt entwickelt, eine »christliche Ironie« (Pap. *ibid.* 136). »Humor wird in seiner Begriffsbestimmung ein polemisches Moment in der christlichen Lebensanschauung« (Pap. III B 11). Vielleicht deutet er auf dasselbe, wenn er sagt, dass der dämonische Humor selbst die Gottheit in die Gewalt des Teufels zu ziehen versucht (also Heine: Die göttl. Familie – etc.)« (Pap. III B 16). Die Herausgeber der »Papirer« erklären, dass Kierkegaard hier ein groteskes Gedicht im »Buch der Lieder« meint, wo Gottes »Familienleben« folgenderweise geschildert wird:

»Ich träumt ich bin der liebe Gott,
 und sitz' im Himmel droben,
 und Englein sitzen um mich her,
 und meine Verse loben.
 Und Kuchen ess' ich und Konfekt
 für manchen lieben Gulden,
 und Kardinal trink' ich dabei,
 und habe keine Schulden.«

Und er fügt noch hinzu:

»Und wär' ich nicht der liebe Gott,
 ich könnt' des Teufels werden.« (Buch der Lieder, Heimkehr, Nr. 66)

Eine Art christliche Ironie entwickelt Kierkegaard auch, wenn er den religiösen Standpunkt Lessings beschreibt, was er wirklich *con amore* macht (S.V. VII, 56 f). Er schätzt Lessing hier ziemlich niedrig ein. Sein Standpunkt ist etwas schon längst Zurückgelegtes, »eine verschwindend kleine Station auf der welthistorisch systematischen Eisenbahn. Wer sich ihm anschliesst, verurteilt sich selbst, berechtigt jeden Zeitgenossen zu urteilen, dass man ganz unfähig ist, seiner Zeit zu folgen, wo diese mit der Eisenbahn fährt – oder es könnte auch sein, dass man sich nicht Zeit genug gegeben hat, Lessing zu verstehen, wo dieser sich immer geschwind entziehen konnte mit seiner Dialektik und Subjektivität, was alle schnelle Beförderung mit diesem unmöglich machte. Und gesetzt, dass man alle diese Schwierigkeiten überwunden hat, so steht das Schlimmste noch bevor: Gesetzt, dass Lessing uns betrogen hat. Er ist doch ein grosser Egoist, dieser Lessing. In religiöser Beziehung hat er immer etwas für sich selbst, etwas, das er ganz gewiss sagt, aber auf eine sonderbare Weise. Etwas, das die Repetenten gar nicht fähig waren, nachzuplappern. Etwas, das immer dasselbe verblieb, aber doch beständig die Form

veränderte. Etwas, was man nicht stereotyp in ein systematisches Formularbuch eintragen konnte... Alle Menschen, die am liebsten iurare in verba magistri möchten, geraten in grosse Schwierigkeiten mit Lessing. Sie haben sogar keine Klarheit darüber, ob Lessing das Christentum verteidigen oder angreifen will. Von ihm kann man nicht behaupten, dass er ein ernster Mann ist. Sogar sein guter Freund Jacobi, der so ernst war, dass er über das Schicksal von Lessings Seele vielleicht mehr bekümmert war als über seine eigene Seele, war gar nicht sicher, ob Lessings Seele erlöst werden könnte. – Trotz der Schwierigkeit hat Kierkegaard selbst nicht gescheut, Lessing eingehend zu studieren. Und diese Schwierigkeiten, die Kierkegaard hier aufzählt, sind vielleicht alle nicht ausschliessend ironisch zu verstehen. So hat er z.B. beobachtet, dass Lessing geschichtliche Studien betrieben hat, mittels derer er einen Hintergrund und meisterhafte Repliken schaffen konnte (siehe z.B. Pap. VI B 8, 18).

Was in den letztgenannten Beziehungen Snellman betrifft, so können wir schon im voraus gut verstehen, dass er keine so enge Beziehung weder zu Heinrich Heine noch zu G. E. Lessing aufgebaut hat wie Kierkegaard. Snellman hatte keinen tiefen Sinn für den Humor, und von ihm konnte man nicht sagen, dass er »kein ernster Mann sei«, denn das war er im höchsten Grad. Das beruht nicht darauf, dass ihm diese berühmten Deutschen nicht bekannt gewesen wären. Wir finden ja bei ihm einige Andeutungen einer gewissen Bekanntschaft. In einer Literaturübersicht, in der er einige neue Übersetzungen aus der deutschen Sprache in die finnische berührt, stellt er z.B. »Les premiers amours« von Scribe und den »Parasit« und »Turandot« von Schiller zusammen mit »Emilie Gallotti« von Lessing vor und findet das letztgenannte Stück das wertvollste von allen und sehr nützlich für jugendliche Leser (Snellman KT. VIII 457). Die erstgenannte Komödie von Scribe war ein Lieblingsstück von Kierkegaard (siehe Entweder – Oder den ersten Teil), aber Snellman hat es fast gar nicht notiert.

In einer anderen Literaturübersicht hat Snellman eine deutsche Ideenrichtung geschildert, die sich auf die Antike gründete und auf die antike Kunstauffassung, aber den Phänomenen ihrer eigenen Zeit ziemlich gleichgültig gegenüberstand. Winckelmann und Lessing waren die wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung (Snellman *ibid.* IX, 148).

Über Heinrich Heine äussert sich Snellman ein wenig ausführlicher: »Heine, ein getaufter Jude, ist in Lachen ausgebrochen über die Pariser

Vergnügungen und bald über die ganze Welt . . . wie auch über Jugendträume. Seine Poesie atmet eine feine Empfindsamkeit und teilweise eine liederliche Skeptik. Heine gehört zu einer Gruppe Dichter, dem »Jungen Deutschland«. Aber niemand von dieser Gruppe hat mehr als Heine auf die Entwicklung der deutschen Schönliteratur Einfluss ausgeübt. Die gemeinsamen kritischen Bestrebungen dieser Gruppe standen in kräftiger Opposition gegen eine vorherrschende, abgeschmackte Richtung in der Literatur (Snellman *ibid.* IX, 106).

Kierkegaard besitzt die Fähigkeit, tiefere, geniale Bestrebungen bei Lessing hervorzuheben, und zwar mit der Hilfe von Ironie gegen den Unverstand des zeitgenössischen Publikums. Snellman beurteilt sowohl Lessing wie Heine aus allgemeinen nationalen und politischen Gesichtspunkten, aber gegen die Liederlichkeit und Frivolität Heines hegt er denselben Widerwillen wie auch Kierkegaard.

Aber sonst könnte auch Snellman von der Ironie Gebrauch machen, jedenfalls in der Polemik. Als z.B. der schwedische Schriftsteller C. J. L. Almquist im Jahre 1839 einen kleinen Roman, »Es geht an« herausgegeben hatte, mit der Absicht, die freie Liebe zu verkünden, gab Snellman eine anonyme Gegenschrift heraus mit der Rubrik: »Es geht an. Eine Fortsetzung« (1840), die natürlich ironisch gemeint war: die freie Liebe kann sicher eine gewisse Zeit ziemlich glücklich sein, aber sie endet unglücklich, was Snellman mit seiner Fortsetzung zu zeigen versucht. Ungefähr dieselbe Tendenz hatte Kierkegaard (Victor Eremita) mit seinem »Tagebuch des Verführers«. Kierkegaard zeigt in der Einleitung zum »Tagebuch«, dass sowohl Johannes wie Cordelia unglückliche Menschen wurden; sie gerieten auf Irrwege, und umsonst fragt Cordelia in ihrem letzten Brief: »Gibt es keine Hoffnung mehr?« (S.V. I, 388). So kann man ein unglückliches Ende auch hier erwarten, und die interessante Verführungsgeschichte kann ebenso wie Snellmans »Es geht an. Eine Fortsetzung« als ironisch aufgefasst werden.

Die Ironie kommt auch in Snellmans philosophischem Hauptwerk: »Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit« vor, das er 1841 in Deutschland schrieb. In seiner Darstellung des Hegelschen Systems stützt er sich in manchen Beziehungen auf den persönlichen Freund G. W. F. Hegels, Göschel, und sein Buch: »Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele« (1835). Stellenweise findet er hier Göschels Glaube an die Wiedergeburt der Seele nach dem Tode allzu naiv und kann sich nicht

von der Ironie zurückhalten. Er findet keinen zureichenden Ernst in der Auffassung Göschels, wenn dieser meint: »Es sollen nur etwa ein Teil von dem Inhalt des menschlichen Wissens und Tuns oder gewisse seiner Fähigkeiten, höchstens auch der Leib, endlich sein, sein *Selbst* aber in aller Herrlichkeit als unendlich dastehen«. Und hier fügt Snellman die ironische Bemerkung hinzu: »Ja man vindiziert ihm auch wohl einen besseren Magen und erhöhte Fähigkeiten für die künftige Welt, in der sich seine Unendlichkeit erst recht ausbreiten soll«. (Snellman SA I 525). Wenn I. H. Fichte von Gott manches erzählt, wovon er einräumt, dass es nicht bewiesen werden kann, so macht Snellman folgende Bemerkung: »Da dies alles, nach Fichtes Ansicht, weder bewiesen werden kann noch soll, so ist es unnötig, etwas Weiteres davon zu erzählen; umsoweniger, da der unverstümmelte lutherische Katechismus sicher jedem dasselbe Vertrauen einflösst, wie diese Versicherungen« (ibid. 608). – Snellman forderte auch in der spekulativen Philosophie Beweisführung und Logik und war nicht zufrieden mit leeren Beteuerungen. Er hatte nicht umsonst ein Lehrbuch der Logik verfasst (Logik 1840). Snellman ist nicht zufrieden mit leeren Phantasien über die Persönlichkeit Gottes und der Menschen. Und Snellman fragt: »Wie könnt Ihr Euch Euer Selbstbewusstsein *denken*? Oder: Wie könnt Ihr Eures Selbst bewusst werden? Ich nehme aber dabei keine Versicherungen, dass Ihr Euch bewusst seid Ihr die Identität Eures Ichs fühlt, anschaut u.s.w. als genügende Antworten an, sondern hebe die Gültigkeit dieser Versicherungen durch ganz entgegengesetzte Beteuerungen auf. Auch gilt es mir wenig, dass Ihr Eure wertigen Personen mit den Händen greifen könnt; denn bei guter Gesundheit darf ich nur ein wenig warten, um dieses Beweises entledigt zu werden« (ibid. 454). – Snellman fordert mit diesen ironischen Invektiven offenbar zu viel, Invektiven, deren Forderungen er auch selbst nicht Genüge tun konnte.

8) *Psychologische und allgemeine Gesichtspunkte*

Kierkegaard erklärt in Bezug auf den deutschen Philosophen Karl Rosenkranz mit einem gewissen Gemüt (dänisch Lune): »Es ist mir eine Freude, vorauszusetzen, dass mein Leser immer dieselben Bücher wie ich gelesen hat. Diese Voraussetzung ist ebenso vorteilhaft für den Lesenden wie für den Schreibenden. Ich nehme also an, dass mein Leser diese Schrift (R:s Psychologie 1837) kennt und wäre er nicht in der Lage dazu, so will ich ihm die Bekanntschaft damit vermitteln; sie ist nämlich tatsächlich ausgezeichnet«. Es ist nur eine

Art Entwicklungstheorie bei Rosenkranz, die er nicht ganz billigen kann (S.V. IV 457). – So eine Voraussetzung kann man mit gewissen Recht betreffend die Klassiker der Philosophie behaupten, wie wir schon betreffend Sokrates gesehen haben. Und das stimmt auch betreffend z.B. Spinoza, Leibniz, Cartesius und Kant, die alle sowohl von Kierkegaard wie auch von Snellman bewundert wurden. Nur die Einstellung zu Hegel war bei ihnen gegensätzlich, wie wir auch schon gesehen haben.

Aber es gibt sozusagen sekundäre Philosophen, denen gegenüber die Einstellung Kierkegaards und Snellmans aufschlussreich sein kann, und dahin gehört gerade der überraschend vielseitige Psychologe Karl Rosenkranz (1805–1879) und der gewissermassen romantische Psychologe Karl Gustav Carus (1789–1869), der z.B. die Zellen mit bewusstlosem psychischem Leben ausstattet, das eine Voraussicht für das Künftige verrate, in der Vererbung z.B. Wir kommen erst zurück zu Rosenkranz, bei dem Kierkegaard folgende »richtige Bemerkung« findet: »Je voller und üppiger das Leben anschwillt, desto luftiger und blässer ist die Unsterblichkeit. Die Helden Homers sehnen sich nach den geringsten Verhältnissen im wirklichen Leben und wünschen es nicht gegen das Schattenreich der Unterwelt zu tauchen. Bei Platon wird die Unsterblichkeit noch leichter und dünner, so dass man sie fast wegwehen kann. Der Philosoph wünscht die Wirklichkeit fortzulassen und schon im lebendigen Leben tot zu sein. Das ist das traurige Widerspruch des subjektiven Standpunkts (S.V. XIII 167). – Trotzdem konnte Kierkegaard selbst später die Behauptung: »die Subjektivität ist die Wahrheit«, aufstellen.

Ohne Zweifel bot der »subjektive Standpunkt« Kierkegaards jedenfalls psychologische Schwierigkeiten betreffs der Frage der Unsterblichkeit. Er wünschte selbst keine »luftige und blase Unsterblichkeit« wie diejenige, die er bei Platon angetroffen hatte, aber der »subjektive Standpunkt« war ihm doch gern gesehen. Einer seiner Hauptprinzipien hiess, wie gesagt, jedoch: »Die Subjektivität ist Wahrheit« (z.B. S.V. VII 175). Die Ironie half jedenfalls nicht in dieser Schwierigkeit.

Snellman gerät in eine entsprechende Schwierigkeit, wenn er die subjektiven Standpunkte Rosenkranz', Göschels und Hegels zu »vermitteln« versucht. Bei Göschel fand er einen Standpunkt, der der Auffassung Luthers im Katechismus ähnlich war. Zugleich war er überrascht, auch in Rosenkranz einen Verteidiger Göschels zu finden. Er fand darin eine Art Glaubensbekenntnis statt einer philosophischen Begründung. »Es scheint sich«, sagt Snellman,

»um ein Glaubensbekenntnis zu handeln, und die für jene Beurteilung angeführten Gründe bestehen daher nur in einigen assertorischen Sätzen, die jedoch zuweilen als Widersprüche klingen« (Snellman SA I, 559). Snellmans eigener subjektiver Standpunkt in dieser Frage war, dass er an keinen »ausserweltlichen Gott oder desgleichen Unsterblichkeit« glaubte. Nach ihm existierte Gott nur im vernünftigen Leben des Menschen, in seiner Persönlichkeit. Nur so ein Leben konnte ewig und unsterblich sein (Siehe z.B. Grotenfelt: *Uuden ajan filosofian historia II*, 460).

Kierkegaard hat auch Göschel notiert und sogar dieselbe Frage über die Unsterblichkeit. Als Student der Theologie hat er den Vorlesungen Prof. Clausens über Dogmatik gefolgt und folgendes als den Hauptgesichtspunkt aufgeschrieben: »Das Christentum erlaubt keinen Abbruch des Lebens durch den Tod«. Und er scheint nichts dagegen anzumerken zu haben, trotz einiger unbedeutenden Schwierigkeiten (Sieh. Pap. XII, p. 74, 328). Später findet er bei Göschel seinen eigenen Gedanken, dass der einzelne unter den Menschen höher ist als die Gattung. Unter den Tieren ist die Gattung höher und dem einzelnen entspricht ein Exemplar (Pap. X 2 A 489). Das Wenige was Kierkegaard betreffs Göschel bemerkt hat, ist somit durchaus billigend und gutheissend im Gegensatz zu den ironischen Bemerkungen Snellmans.

Kierkegaard hat übrigens in Rosenkranz einen Bewunderer von Hegel in der Psychologie gefunden (Pap. V B 53, 2). Hier haben wir wieder eine Verschiedenheit in der Einstellung Kierkegaards und Snellmans. Dieser war ja ein Bewunderer von Hegel, was jener keineswegs war.

Ich erwähnte schon von den zeitgenössischen Psychologen auch Carl Gustav Carus, dessen Buch: »Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele« (1846) Kierkegaard studiert hatte. Hier bemerkte er, wie Carus das Entstehen des Bewusstseins zu erklären versuchte. Dieses entwickelt sich aus dem Unbewusstem und das ist ganz gewiss ein Wunder, aber wenn man beachtet, dass das ganz »allmählich« geschieht, so wirkt es nicht mehr so verwunderlich. Das erkennt Kierkegaard keineswegs an. Das Wunder kann man nicht wissenschaftlich erklären, ob es nun allmählich oder schnell geschieht. So etwas ist keine Wissenschaft, es ist eine Art sophistischer Dialektik, eine Art Approximation, wo man mit Ausdrücken wie »fast«, »beinahe« und »nahezu« operiert, aber kein ordentliches Resultat erreicht (Pap. V, p. 125). Es ist für Kierkegaard eine religiöse Sache, wobei er niemals eine Approximation anerkennen konnte.

In dieser Frage können wir keinen Unterschied zwischen Snellman und Kierkegaard finden. Snellman erwähnt auch Wissenschaftler die das Entstehen des Lebens aus der Erde zu erklären versuchten, darunter Carus, aber er meint, dass die Sache niemals erfahrungsmässig erklärt werden kann (*modus huius generationis via experientiae numquam enucleari possunt*. Snellman S.A. I. 1042).

In anderer Beziehung konnte Snellman auch mit Rosenkranz übereinstimmen. Als er im Jahre 1861 Vorlesungen über Pädagogik hielt, stützte er sich meistens gerade auf Rosenkranz, der ein entsprechendes Werk verfasst hatte. Dieses Mal hatte Snellman keinen Anlass zur Kritik.

Sowohl Kierkegaard als auch Snellman waren sehr umfassend über die zeitgenössische Literatur orientiert, wie auch über die antike, Kierkegaard doch ein wenig umfassender, weil er, in der Nähe von Mitteleuropa lebend, besseren Zugang dazu hatte.

Was haben uns diese Vergleiche gezeigt? Snellman, dem älteren, war es gestattet, ein volles Menschenleben in der Familie und in seinem Fach und in dem Staat zu leben. Er wollte ein Philosoph von Fach werden. Das verursachte ihm manche Schwierigkeiten, so dass er sich eine Zeitlang auch als Romanverfasser versuchte. Schliesslich wurde er doch Professor der Philosophie, aber bald darauf sah er ein, dass es wichtiger war, eine kleine Nation aus dem Untergang zu retten. Daraufhin wurde er Politiker und arbeitete für die Erweckung des Finnischen Nationalbewusstseins und für die Rechte der finnischen Sprache. Er war in Stockholm geboren und seine Ausbildung nur in der schwedischer Teil der gebildeten Bevölkerung in seinem Lande, grössten Teil der gebildeten Bevölkerung in seinem Lande. Seine Wirksamkeit wurde damit eine Art »Übung in der Nationalbewusstsein«, was er auch meistens in der schwedischen Sprache machte. Er könnte gut sagen: »Ich bin kein Finne, ich möchte das werden. Ich will nur Aufmerksamkeit wecken«.

Etwas dergleichen wurde die Situation mit Kierkegaard. Er wollte kein Philosoph werden, er wollte nur aufmerksam auf das Christentum machen, und trotzdem wird er heute zu den einflussreichsten Philosophen gerechnet.

9) *Die soziale Frage*

Der Reichmannssohn Kierkegaard hatte nicht viel mit dieser Frage zu tun. In dem autobiographischen Roman H. C. Andersens »Nur ein Spielmann«, den er ausführlich behandelte fand er, dass die Hauptperson unnötigerweise über die

Armut jammerte, er hatte sich nur mannhaft zu machen: eine kleine Kerze erlöschte in dem Windzuge, aber ein Scheiterhaufen nimmt nur zu in dem Sturm (S.V. XIII, 65). So ist ein Genie.

Bei Kierkegaard kommt niemals der Name Karl Marx vor, trotz dem, dass er Geistesverwandten wie Ruge, Feuerbach und Heinrich Heine zuweilen erwähnt, aber vom »Communismus« hat er jedenfalls gehört, wie wohl er davon eine sonderbare Auffassung hatte. Er besuchte einige Mal den König Christian VIII, und dieser war ein wenig unruhig, über die drohende Sprache, die die »communisten« führten in ihren Zeitungen und besonders im »Communistischen Manifest« (1848). Er erklärte vor dem König, dass die sozialen Klassen waren wie die Bewohner der Kellerwohnung und der höheren Wohnungen. Sie kämpften gegen einander, aber mit dem Hausverwalter wünschten sie Beide gute Verhältnisse haben. Und der König war gerade der Hausverwalter in seinem Lande, darum hatte der König nichts zu fürchten (Siehe Papirer X, I A 42). Dies geschah im Jahre 1849, gerade nach der Februar-Revolution und dem »Communistischen Manifest«. Er wusste auch etwas von Louis XIV (Siehe S.V. VI, 418), und er wusste auch, dass Louis Philippe in solcher Angst war, dass er dem Frankreich die Republik gab und selbst aus dem Lande flüchtete (Siehe Pap. IX B 24, Pag. 325). Solche Sachen erinnerte Kierkegaard sich nicht mehr, wenn er mit dem König politisierte, vielleicht war er auch nicht davon besonders interessiert. Zugleich las er für den König aus seinen eigenen Schriften über den Könige, dass derselbe der einzige Mensch war, der nur vor seinem eigenen Gewissen Verantwortung hatte, während die übrigen Menschen den Gesetzen zu gehorchen hatten. (Siehe S.V. IX, 157).

Kierkegaard bewunderte alles Absolute und wollte nichts von einer ratgebenden Versammlung, der der König doch zu gehorchen hatte, nichts wissen. Snellman konnte als Journalist besser als Kierkegaard mit den Bewegungen der Zeit folgen. Er behandelte auch die soziale Frage in seiner Zeitschrift »Litteraturbladet«. Schon im Jahre 1848 herausgab er in der Zeitschrift eine Rezension über das Buch: »Die Proletarier« (1847), von H. W. Bensen, das auch eine Geschichte des Pauperismus war, wo z.B. eine solche aktuelle Sache wie »Die Lage der arbeitenden Klassen in England« (1845) von Friedrich Engels behandelt wurde. Die Schrift fand auch Snellman sehr alarmierend und meinte, dass etwas gemacht werden musste um der elenden Lage der Arbeiter beizuspringen. Aber die Situation war nicht besser in Deutschland oder in anderen industriellen Län-

dern. In der aktuellen Lage müssen die Bemühungen auf die nächste Generation konzentriert werden (Litteraturbladet 1848, 277 f). Wenn Snellman später auf die soziale Frage zurückkommt, kennt er schon die Namen Lassalle, Marx und Bebel d.i. die leitenden Sozialisten und Kommunisten der Zeit. Er behandelt sie in der Zeitung »Morgenbladet« und stützt sich jetzt auf einen schweizerischen Verfasser: »Die sogenannte soziale Frage oder die neueste Volksverdummung, von Eduard Fries«, der nicht derselbe ist als der berühmte ältere Philosoph J. Fr. Fries. E. Fries stützt sich auf dem Pessimismus Schopenhauers und dem Darwinismus und findet keinen Grund auf bessere Zukunft für die Menschheit zu hoffen, und Snellman schliesst sich in vielem an ihm, er meint z.B., dass wenn alles Eigentum der Einwohner gleich geteilt würde, so hätte man keine Möglichkeit mehr das Eigentum zu vermehren (Morgonbladet 14–16/8 1878).

Dieses Mal hat Snellman bessere Möglichkeit mit den Forderungen der Zeit zu folgen und er hat auch eine deutlichere Auffassung vor der sozialen Frage als Kierkegaard. Dieser verhielt sich meistens höhnisch gegenüber »unsere Zeit« und die Forderungen derselben. Für ihn war die Hauptsache auf die Forderungen des neutestamentlichen Christentum »aufmerksam zu machen«. Snellman hat sich meistens nur auf die Forderungen einer kleinen, untergedrückten Nation beschränkt und in deren Zielbewusstheit und energischen Arbeitsweise habe ich versucht einige hoffentlich beleuchtende Vergleichspunkte zu finden. Solche Vergleichspunkte gäbe es natürlich zahlreiche mehrere, aber die angeführten sind hoffentlich beleuchtend genug.

LITERATUR

- Sören Kierkegaard: Samlede Værker (1906 – SV)
Sören Kierkegaards Papirer (1909 – Pap.)
J. V. Snellman: Kootut teokset (1929 – KT)
J. V. Snellmans Samlade arbeten (1894 – SA)