

Philosophische Bibliothek

Johann Gottfried Herder
Metakritik zur
Kritik der reinen Vernunft

Meiner





JOHANN GOTTFRIED HERDER

Metakritik zur
Kritik der reinen Vernunft

Mit einer Einleitung herausgegeben von
MARTIN BOJDA und HOLGER GUTSCHMIDT

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 760

Diese Publikation wurde mit finanzieller Unterstützung der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik herausgegeben und entstand im Rahmen der Forschung des Institutes für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik in Prag (Forschungsgruppe für neuzeitliche Rationalität) (RVO 67985955).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4235-8

ISBN eBook 978-3-7873-4236-5

© Martin Bojda, Institut für Philosophie, Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik (Herausgeber).

© Holger Gutschmidt, Institut für Philosophie, Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik (Herausgeber).

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorbemerkung	VII
Einleitung von <i>Martin Bojda</i> und <i>Holger Gutschmidt</i>	XI
1. Philosophie der deutschen Aufklärung	XI
2. Herder und Kant als Akteure der deutschen Aufklärungs- philosophie	XIX
3. Herders Philosophie	XXIII
4. Herders <i>Metakritik</i> – Zentrale Themen und Thesen	XXXIV
5. (Frühe) Rezeption der <i>Metakritik</i>	LXIV
6. Zu dieser Ausgabe	LXXIII
7. Auswahlliteratur zu Herders Philosophie, unter besonderer Berücksichtigung seiner Kant-Diskussion	LXXIV

JOHANN GOTTFRIED HERDER

Metakritik zur *Kritik der reinen Vernunft*

Erster Teil. Verstand und Erfahrung	3
[Vorrede]	5
<i>Inhalt</i> des ersten Teils der <i>Metakritik</i>	15
1. Titel und Einleitung	19
2. <i>Metakritik</i> der sogenannten Transzendental-Ästhetik	45
3. <i>Metakritik</i> der sogenannten Transzendental-Analytik	73
4. Vom Schematismus <i>reiner Verstandesbegriffe</i>	112
5. <i>Metakritik</i> des <i>Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes</i> .	128
6. Vom <i>Idealismus</i> und <i>Realismus</i>	147
7. Vom <i>Dinge an sich, neben und hinter aller Erscheinung</i>	166

Zweiter Teil. Vernunft und Sprache	189
<i>Inhalt des zweiten Teils der Metakritik</i>	191
8. <i>Metakritik der transzendentalen Dialektik</i>	195
9. <i>Von Paralogismen der reinen Vernunft</i>	213
10. <i>Von Antinomien der Vernunft</i>	220
11. <i>Vom Ideal der Vernunft</i>	229
12. <i>Vom regulativen Gebrauch der Vernunft</i>	237
13. <i>Vom Disziplinieren der reinen Vernunft</i>	258
14. <i>Vom Kanon der Vernunft</i>	275
15. <i>Verfehlte Kritik der reinen Vernunft</i>	298
<i>Zugabe. Neueste Nachricht von einer kritischen Fakultät der reinen Vernunft</i>	319
Personenregister	337

VORBEMERKUNG

Immanuel Kants (1724–1804) *Kritik der reinen Vernunft* (1781, wesentlich überarbeitete 2. Auflage 1787) gilt als ein Schlüsselwerk der modernen Philosophie; es ist aber wenig bekannt, daß der Philosoph, Theologe, Ästhetiker und Dichter Johann Gottfried Herder (1744–1803), der Kants Schüler in Königsberg war (1762–1764), die umfangreichste und schärfste Kritik dieser Schrift verfaßt hat, eine zweibändige *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799).¹ Diese Schrift erntete bereits in ihrer Zeit nur wenig Aufmerksamkeit und eher verständnislose Kritik, für die Ausgestaltung der Systeme des deutschen Idealismus und die Philosophiegeschichte des 19. wie 20. Jahrhunderts blieb sie weitgehend folgenlos. Die Kantische und die nachfolgende idealistische Philosophie wurden als die führende Entwicklungslinie der modernen (deutschen) Philosophie angesehen, und die zu ihr kritischen oder alternativen Konzepte blieben eher als Kuriositäten am Rande. Dies hat sich erst geändert, als andere Epochen der deutschen Philosophiegeschichte (in näherer Verknüpfung mit der allgemeinen Kultur- und Literaturgeschichte) detaillierter erforscht, ediert und digitalisiert wurden.

Herders *Metakritik* ist nicht nur ein Kommentar zu Kants theoretischem Hauptwerk; sie ist zugleich die reifste Stellungnahme Herders zu seinem eigenen philosophischen Denken (zusammen mit der von ihm im Jahre 1800 veröffentlichten *Kalligone*, die Kants *Kritik der Urteilskraft* kritisch diskutiert). Zwar reiht sich Herder mit seinem Werk in die Zahl der vielen Kant-Kritiker und Überwinder der Zeit um 1800 ein. Doch wenige haben eine so entschlossene und scharfe Analyse von Kants Theoremen durchgeführt wie er. Herder, der zeit seines Lebens Kant als Lehrer rühmte, stand dessen

¹ *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* sowie *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig: Hartknoch 1799).

»kopernikanischer Wende« mit tiefer Skepsis gegenüber. Er sah im vorkritischen Kant den besseren Philosophen und lehnte Kants kritische Transzendentalphilosophie mit ihrer geltungstheoretischen Bevorzugung des Subjekts ab. Obwohl manche modernen Interpreten Herder als einen Gegenpart zur Aufklärung betrachten,² stand er doch stets auf dem geistigen Boden der Philosophie des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Dies mag einer der Gründe dafür gewesen sein, daß Herder in der Zeit des reifen Kant und der Autoren des Jenaer Idealismus (Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und ihre Schüler) kaum noch Beachtung fand. Im 19. Jahrhundert, in dem im akademischen Deutschland zuerst der Hegelianismus und danach der Positivismus mit seinem neukantianischen Ausläufer herrschte, war für einen Autor der Aufklärungszeit, zumal einen *Theologen*, erst recht kein Platz. Erst im 20. Jahrhundert ist Herder wiederentdeckt worden. Doch hat sich hierbei die (mißbräuchliche) Rezeption seiner Geschichts- und Kulturphilosophie durch völkisch-nationale Kreise als weitere Bürde für eine angemessene Würdigung erwiesen, und das Bild des Denkers Herder leidet unter mehr Stereotypen als das vieler anderer Größen der deutschen Geistesgeschichte.

Im positivistischen Umkreis entstanden jedoch zwei ambitionierte und für die Herder-Forschung bis heute unentbehrliche Projekte (beide 1877): die umfangreiche Biographie Herders von Rudolf Haym (1877–1885)³ und die 33-bändige historisch-kritische Gesamtausgabe der Herderschen Schriften von Bernhard Suphan (1877–1913).⁴ Diese Publikationen konnten eine feste Grundlage für eine erneute Rezeption des Herderschen Werkes darstellen, welche jedoch nur zögerlich stattfand. Ab 1869 folgte eine 24-bändige Ausgabe von

² Vgl. dazu Isaiah Berlin, »The Counter-Enlightenment«, in: *Dictionary of the History of Ideas* 2 (1975), S. 1–12.

³ Rudolf Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 Bde., Berlin: Rudolph Gaertner 1877–1885 (neu Berlin: Aufbau-Verlag, 1954, 1958²).

⁴ Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, 33 Bde., hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann 1877–1913 (im Folg.: HSW).

Heinrich Düntzer, und erst nach mehr als 100 Jahren kam es zu einer neuen, größer angelegten und kommentierten Ausgabe, zur zehn- bzw. elfbändigen Auswahl von Herders Hauptwerken im Deutschen Klassiker Verlag (1985–2000). Die *Metakritik* erschien nach der Ausgabe von Suphan (1881) im 20. Jahrhundert nur innerhalb dieser DKV-Edition (1998, herausgegeben von Hans Dietrich Irmischer) und schon einmal 1955 im Aufbau-Verlag (herausgegeben von Friedrich Bassenge). Gleiches gilt in beiden Fällen auch von der zweiten kantkritischen Schrift Herders, der *Kalligone* (1800). Die DDR-Ausgabe bildet also im Falle beider Schriften deren einzige Einzelausgabe im 20. Jahrhundert. Die Hauptabsicht der vorliegenden Ausgabe besteht deshalb darin, Herders *Metakritik* wieder zugänglich zu machen, und zwar in einer Einzelausgabe, die sich in der Einleitungsstudie um ihre historische wie systematische Erschließung für die Gegenwart bemüht und die auf sie auch Philosophen oder Geisteswissenschaftler aufmerksam machen möchte, die keine Herder- oder Aufklärungsspezialisten im engeren Sinne sind oder die zu den vielbändigen akademischen Editionen nicht den nötigen Zugang haben. Es geht darum, Herders philosophische Konzeption in der Selbständigkeit und Relevanz ihrer systematischen Ausarbeitung wie auch in ihrer historischen Verankerung zu erschließen, sie zugleich von reduktiven Lesarten zu reinigen und als eine vollwertige Alternative zu Kant und zum idealistischen Denken zu begreifen.⁵

Herder ist den meisten heute »nur« noch als Geschichts-, Sprach- oder Kulturphilosoph bekannt, nicht als Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker. Sein Werk erfreut sich zwar einer zunehmenden Aufmerksamkeit, auch in der angelsächsischen Welt, es leidet aber traditionell an manchen Mißverständnissen, die gerade die inneren Verknüpfungen zwischen seinen Einzelbereichen betreffen. Als eine vielseitige und sich eigenartig frei, bildreich und auch im theoretischen Diskurs poetisch oder rhetorisch ausdrückende Persönlich-

⁵ Im Meiner-Verlag erschien bereits eine verdienstvolle Auswahl aus Herders sprachphilosophischen Schriften (J. G. Herder, *Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Erich Heintel, Hamburg 2005; Erstauflage 1960).

keit erfordert Herder vom Leser manches historische wie systematisches Vorverständnis, damit die Bezüge auf andere Autoren wie Spinoza, Leibniz oder Locke und der Sinn der einzelnen Theoreme richtig verstanden werden können.⁶

Die *Metakritik* gliedert sich in zwei Teile mit den Titeln *Verstand und Erfahrung* und *Vernunft und Sprache*. Sie folgt dem Aufbau der Kantschen Schrift unter Einbeziehung beider Auflagen und zahlreicher, jedoch oft frei wiedergegebener Zitate. Sie trägt alle charakteristischen Züge der Herderschen Schreibart, läßt sie sogar – als eine seiner letzten und denkerisch reifsten Schriften – exemplarisch präsent werden, was jedoch Lesern, die diesem Stil nicht zugeneigt sind, den Zugang zu ihrem philosophischen Kern auch erschweren kann. Die Schrift zeichnet sich durch eine lebendige, inhaltlich extensive und sprachlich reiche Darstellungsweise aus, die sich gerne auf vertiefende, zuweilen auch nur »illustrierende« Exkurse einläßt. Der Reichtum der Herderschen Sprache und ihre literarischen Qualitäten sollten freilich keineswegs das Gewicht und Niveau, die Ausarbeitung und systematische Relevanz von Herders Kant-Kritik verdunkeln. Herders Schreibweise kann in mancher Hinsicht sogar als modern erscheinen mit ihrer kommunikativen und lebendigen Diktion. Sein Werk ist eine Synthese aus theoretischem Traktat und Kolumne, persönlichen und dichterischen Exkursen, Zitaten und Materialien u. a. In ihm spricht nicht nur der Gelehrte Herder, sondern auch der öffentliche Autor, der *homme de lettres*, der engagierte Bürger, der leidenschaftliche Denker.

Die Herausgeber danken Jutta Heinz und Manfred Frank für ihre Unterstützung dieser Edition sowie Marcel Simon-Gadhof und Jens-Sören Mann für die gute Betreuung beim Meiner-Verlag.

⁶ Martin Bojda hat in den letzten Jahren einige umfangreiche Interpretationen des Herderschen Denkens in tschechischer Sprache vorgelegt. Vgl. vor allem seine Monographien *Herders Philosophie der Kultur* und *Goethes Phänomenologie* (*Herderova filosofie kultury*, Prag 2015; *Goethova fenomenologie*, Prag 2020). Er bereitet aktuell auch eine Übersetzung der *Metakritik* ins Tschechische vor. Herders *Kalligone* wurde von Milan Zemko bereits ins Slowakische übersetzt (Bratislava 1987).

EINLEITUNG

1. *Philosophie der deutschen Aufklärung*

Kennzeichnend für die deutsche Aufklärung ist, daß sie sich später und zögerlicher aus dem rationalistischen und theologischen (protestantischen) Denken entwickelte als in England und Frankreich. Das deutsche Aufklärungsdenken hat dabei eine spezifische Form ausgebildet, die »synthetischer« und vermittelnder war als die Skepsis und der zum Teil extreme Materialismus und Sensualismus von Autoren wie La Mettrie, Hume oder Voltaire. Die Aufklärungsphilosophie konnte sich in Deutschland nicht direkt gegen die Religion behaupten, geschweige denn gegen die feudale Herrschaft, und mußte daher Kompromisse suchen. Die vereinzelt Versuche um »Radikalaufklärung«, wie bei Johann Christian Edelmann, blieben mehr oder weniger zum Scheitern verurteilt. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der deutschen Aufklärung einschließlich ihrer internen Verbindung mit der christlichen Religion ein »Kompromißcharakter« im Sinne eines wesenhaften Mangels an innerer Wahrhaftigkeit und Originalität zugeschrieben werden muß. Genausowenig wie es möglich ist, die Radikalaufklärung mit einer bloßen Heterodoxie zu identifizieren, ist das deutsche Aufklärungsdenken nur als gegenchristliches Projekt aufzufassen. Die realen Verhältnisse, in denen die Autorität der christlichen Religion und der feudalrechtlichen Strukturen sich länger behauptete als anderswo, führten zu stärkeren theoretischen Anstrengungen bei der Rechtfertigung und Absicherung aufgeklärten Denkens und damit zu einem durchdachteren Begriff seiner Systematik und wissenschaftlichen Begründung. Darüber hinaus arbeitete die deutsche Aufklärung auch intensiver am eigenen Selbstverständnis als die Aufklärung anderer Länder. Nirgendwo wurde so stark darüber debattiert, was Aufklärung sei, wie gerade in Deutschland.⁷

⁷ Vgl. hierzu Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foun-*

Aufklärung zu definieren ist, aufgrund der Vielzahl der Aspekte, die damit verbunden sind, und der unterschiedlichen geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Phänomene, die darunter gefaßt werden, auch heute schwierig. Wir verstehen darunter für gewöhnlich eine bestimmte *Epoche*, in der »Aufklärungsideale« eine besondere Bedeutung hatten und die Gesellschaft dieser Zeit beeinflussen. Zu diesen Aufklärungsidealen gehören zentrale *Programmpunkte*, wie die Befreiung von religiösen und gesellschaftlichen Vorurteilen, die Gewinnung humanerer gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse, eine kritische und methodisch fundierte Wissenschaft, eine auf Fortschritt und ständige Verbesserung hin orientierte Geisteshaltung (im Vergleich zu den vermeintlich »starren« Verhältnissen des Mittelalters). Damit verbunden sind bestimmte *Autoren* und eine sich in verschiedenen Ländern, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten auch unterschiedlich darstellende *Bewegung* des Aufklärungsdenkens. Und schließlich gehört dazu auch ein gewisser *Stil*, für den Forschung, Empirie, rationales Argumentieren und häufig auch ein pädagogischer Anspruch charakteristisch sind. Mit solchen Eigenschaften sind die Aufklärung und ihr Bild bis in die Gegenwart prägend. Daher herrscht auch bis in die Gegenwart ein gewisser Kampf um die Deutungshoheit darüber, wie genau Aufklärung in bestimmten Zusammenhängen zu bestimmen ist und wer oder was zur Aufklärung gehört oder auch nicht gehört. Es ist die Fortwirkung der Aufklärung, ihrer Ideale und literarischen Erscheinungsformen bis heute, die eine abschließende Charakterisierung und Beurteilung erschweren.

Aufgrund seiner Ideale und seines Programms waren einige Themen besonders zentral für das Aufklärungsdenken und speziell für die Philosophie im Aufklärungszeitalter. Zu diesen Themen gehörten der Mensch allgemein (was zur Entwicklung der Anthropologie führte), seine Vernunft und seine Erkenntnisfähigkeiten insge-

dations of Modern Culture, New Haven/London 2004, v.a. Kapitel 1. Vgl. dazu neuerdings auch Steffen Martus, *Aufklärung – Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild*, Berlin 2015.

samt, die (gesellschaftliche und politische) Freiheit aller Menschen sowie die Humanität und Authentizität menschlichen Lebens. Seit Descartes, dem Begründer des Rationalismus und »Vater« der modernen Philosophie (wie ihn Hegel nannte), wurde der Ausgangspunkt zur Beantwortung der damit verbundenen Fragen nicht mehr in Gott oder in das Wesen der Dinge, sondern in das Subjekt und den Vollzug seiner kognitiven Vermögen versetzt und die wissenschaftliche Erkenntnis auf das Fundament der Selbstanalyse des Denkens gestellt. Descartes' Rationalismus hatte jedoch durch seine einseitig noetische Begründung des philosophischen Denkens ein reduktives Verständnis der äußeren Welt als eines mathematisch beschreibbaren Mechanismus zur Folge. Die Lösung der damit verbundenen Probleme hatten sich weitere Rationalisten wie Nicolas Malebranche oder Baruch de Spinoza zur Aufgabe gesetzt. Gottfried Wilhelm Leibniz hingegen, der als der wahre Inaugurator des philosophischen Rationalismus und damit auch der Aufklärung im philosophisch-theoretischen Sinne des Wortes in Deutschland gelten kann, zeichnete die weitere Entwicklung der deutschen Aufklärungsphilosophie dadurch vor, daß sein Werk von Anfang an durch die Anstrengung bestimmt war, die Einseitigkeiten des cartesianischen subjektzentrierten, mechanizistischen und statischen Denkens zu überwinden, was auch die anderen Gestalten der Statik und »Geometrie« im Okkasionalismus Malebranches oder dem monistischen Nezessitarismus Spinozas einschloß. Zu überwinden waren nach dieser Position aber auch die sensualistischen (John Locke), materialistischen (spätere französische Aufklärer wie Julien Offray de La Mettrie) oder skeptischen (Pierre Bayle) Haltungen westeuropäischen Denkens. Leibniz wurde durch seine Thesen zu einem der Begründer des besonders in Deutschland einflußreichen integrativen philosophischen Programms, in dem das aufgeklärte und rationale Welt- und Selbstverständnis weder zu Lasten der christlichen Schöpfungsmetaphysik noch der Dynamik der natürlichen und historischen Welt, weder zu Lasten der wissenschaftlichen Universalität noch der geschichtlichen Konstitution der Erkenntnisbegriffe und der Natur des Menschen gehen sollte. Einem solchen Denken mußte

es auch weniger darum gehen, radikal Neues zu lehren, als vielmehr »Licht« über das bereits Bekannte zu verbreiten und so einem angemessenen, »wahren« Verständnis der Wirklichkeit zuzuarbeiten.

Leibnizens Denken ist durchgängig um die Vermittlung und um die Bestimmung der dynamischen, »lebendigen« Beziehung von Einzelnem und Allgemeinem, Gott und Mensch, Natur und Geist bemüht. Es ist dabei auch durch die Überzeugung von der prinzipiellen *Erkennbarkeit* dieser Beziehung geprägt. Diese Erkennbarkeit wird aber, im Gegensatz zum Cartesianismus, nicht mehr allein an der Identifikation mathematischer Strukturen des Wirklichen festgemacht, sondern am Verständnis der wirkenden Kräfte, die die Natur und den menschlichen Geist konstituieren. Obwohl sich Leibniz im Verständnis des Wirklichen und besonders im Verständnis des Menschen an Kräften, Dispositionen und Vermögen orientierte, wurde ihm (wie auch später seinem Anhänger Christian Wolff in Halle) gleichwohl der Vorwurf des Determinismus und Idealismus gemacht. Schon früh zeigte sich somit auch bereits der prekäre Charakter der Versuche der deutschen Aufklärungsphilosophie, wissenschaftliche, geistliche und gesellschaftliche Zusammenhänge in einer umfassenden Perspektive zu vereinen.

Demgegenüber sind aber die modernen und in die Zukunft weisenden Aspekte der für das deutsche Aufklärungsdenken so zentralen Philosophie von Leibniz zu beachten. Leibnizens Philosophie ist nicht nur in ihren einzelnen Theoremen, sondern als Ganzes eine Vermittlung von cartesianischem Denken, antiker Substanzmetaphysik, erfahrungsbasierter und prozeßorientierter Forschung und religiöser Spiritualität. In ihr hat Gott als Schöpfer und Garant der Wirklichkeit eine zentrale, aber zugleich wissenschaftlich begründbare Rolle. Das Individuum wiederum wird zwar einerseits aus seiner Individualität verstanden (durch die Monadenlehre und die Theorie der individuellen Substanz), dies aber doch so, daß es auch als Träger der allgemeinen Qualitäten des Wirklichen begriffen werden kann. Der Einzelne ist somit zwar auf die Welt, epistemisch und praktisch, bezogen, doch in seinen Entscheidungen und Handlungen auch frei und daher ethisch verantwortlich. *Alles* Wirkliche

hat für Leibniz ein eigenes Leben und damit eine (relative) Selbständigkeit. Die Welt wird nicht als eine Maschine, sondern eher als ein Konzert oder eine Gemeinde von Wesen verstanden. Gegenüber Descartes' mechanischem Dualismus, Spinozas akosmischem Monismus und Malebranches Okkasionalismus tritt bei Leibniz ein Polysubstantialismus auf, der zugleich einen einheitlichen letzten Grund im christlichen Schöpfer hat. Auf der geteilten universalen Grundlage und nur dank ihrer *entwickelt* sich die lebendige Substanz in dem Reichtum ihrer organischen Möglichkeiten, körperlichen Funktionen und geistigen Verständnisformen. Die lebendige Substanz wird somit zugleich als ein *prozessuales* und *bezügliches* Wesen begriffen. Zwischen den einzelnen Wesen herrscht dank ihrer gemeinsamen (intelligiblen) Grundlage ein vielfältiges analoges Verhältnis, doch ebenso eine gemeinsame Verpflichtung gegen das Ganze und dessen geistige Ordnung (*Harmonie*). Die Prinzipien der Natur gründen sich auf Prinzipien der *Gnade*, der Idealität ihrer Schöpfung.⁸ Es gilt, daß ein jegliches Ding wie ein Mikrokosmos das Ganze widerspiegelt und in sich dessen Ordnung trägt. Von daher fließt der metaphysische Zusammenhang der Einzelwissenschaften wie auch aller kognitiven oder moralischen Akte des Individuums: Seine Vernunft stellt die Reflexion der Intelligibilität der Welt als eines Ganzen dar, es gilt der Anspruch auf Repräsentativität und Integrierung jeder Einzelheit in eine höhere intelligible Ordnung, in der sie erst ihren Zweck (in Beziehung auf alle anderen) verwirklichen kann. Für die Moral, ja für das unteilbare Sein des Menschen folgt daraus die Verpflichtung auf die allgemeine Humanität als Form der Repräsentanz der weltregierenden Gnade. Die *Liebe* ist für Leibniz das Grundverhältnis des Menschen zu seiner Welt, in der sich »praktisch« die »theoretische« Grundhaltung der rationalen Rücksicht auf das Andere und auf die Schöpfung insgesamt bewährt. Die metaphysische Harmonie manifestiert (bzw. *offenbart*) sich da-

⁸ Darin liegt auch die Unzulänglichkeit der Mathematik und des bloßen Erfahrungswissens sowie überhaupt jedes bloßen Formalismus für die Erklärung der Welt.

bei im Guten und Schönen. Deshalb zeigt die Kunst den Repräsentationscharakter der Welt ihrem Schöpfer gegenüber, d. h. sie enthüllt deren ideale Ordnung.

Diese Ansichten sind als Paradigmen des deutschen Aufklärungsdenkens in dessen spezifischer Verbindung von Rationalismus und christlichem Glauben zu verstehen, die unentbehrlich auch für das Denken Herders sind – zumal wir in der *Metakritik* selbst sehen werden, wie tief für Herder die Sphären von Natur, Geist und Schöpfung oder von Erkenntnis, Moral und Kunst miteinander verknüpft sind. Hierin liegt auch eine Wurzel der Bedeutung der schönen Künste und Wissenschaften für die deutsche Frühaufklärung. Ein klassisches Beispiel dafür ist die in Leibnizschem Geist gehaltene Dichtung von Barthold Heinrich Brockes (*Irdisches Vergnügen in Gott*, 9 Bde., 1721–1748), in der man die spezifische Einheit von Emanzipation und Apotheose, Fortschrittlichkeit und Universalismus, Individualisierung und Moralismus plausibel verfolgen kann.

Für das philosophische Selbstverständnis der deutschen Aufklärung war es von hoher Bedeutung, daß die einheimische geistige Tradition, der lutherische Supranaturalismus und Fideismus, *intern aufgehoben* wurde, also nicht bloß verdrängt, sondern denkerisch transformiert. Als ein offener, unvollendeter Prozeß werden die Aufklärung wie der ganze Protestantismus begriffen, ja das Christentum selbst, und in diesem Sinne wird auch der Lessing-Bewunderer Herder am Anfang der *Metakritik* schreiben: »*Protestantismus* ist also die *Metakritik*; sie protestiert gegen jedes der Vernunft und Sprache ebenso unkritisch als unphilosophisch aufgedrängte *Satzungenpapsttum*; sie protestiert gegen die dialektischen Nebelkünste der Hägäsa.«⁹ Zu den Folgen dieser Umwertung, die sich als folgerichtige *Fortführung* des protestantisch-christlichen Projektes genauso verstand wie die Reformation selbst als Erneuerung, *Rückkehr* zur wahren, ursprünglichen Spiritualität (= Menschlichkeit), gehörte die Entwicklung eines Weltverständnisses, in dem metaphysische und theologische Theorie und eine aktive und aufgeklärte Praxis

⁹ Siehe unten, S. 13 (HSW XXI, S. 12).

keine Gegensätze mehr bilden, sowie ferner die damit verbundene Aufwertung der Natur und ihrer Geschöpflichkeit, welche schließlich auch zur »Rehabilitation« der Sinnlichkeit bzw. Leiblichkeit des Menschen führen sollte, und schließlich die zunehmende Hochschätzung künstlerischer, kreativer Prozesse. Die »schulphilosophische« Gestalt des Wolffianismus bildete dagegen nur eine verengte Perspektive, gegen die jedoch die geistigen Welten und Mühen von Dichtern wie Lessing oder Herder nicht in einen Gegensatz gestellt werden dürfen. Zu den genannten Folgen gehörte auch das progressivistische Geschichtsmodell der Aufklärung, das die Geschichte als stete Höherentwicklung der Menschheit zu Selbstverwirklichung und Humanität begriff. Es überschritt die dynastische und nationale Geschichtsschreibung in Richtung auf eine universale Betrachtung und Würdigung der menschheitlichen Leistungen in Kultur und Ethos (man denke an Leibnizens und Wolffs Hochschätzung des chinesischen Konfuzianismus). Und es sah die Geschichte nicht nur als Vorgeschichte der Gottesherrschaft oder als Ort »weltlicher« Verdammtheit an, sondern als Lebensraum des Menschen, mit dem das Potential zu einem besseren Menschsein und der Auftrag, dieses Potential zu entwickeln, verbunden sind. Dieses Geschichtsverständnis hat sich im Laufe gerade der deutschen Aufklärung auch weiter differenziert (gegenüber der dogmatischen Universalgeschichte Bossuets und der einseitig rationalistischen Voltaires) und schließlich bei Herder zu einem interkulturellen Verständnis der Menschheit geführt, in dem die einzelnen nationalen und ethnischen Kulturen aus sich selbst heraus verstanden werden. Herder hat dafür den universalistischen Begriff der Menschheit nicht aufgegeben, aber anerkannt, daß kulturelle und religiöse Vielfalt seine notwendigen Bestandteile sind.

Auch für Herder galt dabei weiterhin, daß die Vernunft oder die Moral *Eine* sind. Die Vielfalt der Kulturen und ihrer Rationalitäts- und Religionsmodelle bedeutete also nicht die Zerstörung der christlichen Religion und ihres Anrechts auf die »einzige Wahrheit«. Die Vernunft wurde aber doch so verstanden, daß sie ihre eigenen Konzeptionen von Rationalität und Wirklichkeit überschreitet. Da-

her wurde auch die *Anthropologie*, die Philosophie des Menschen als vernünftigen Wesens, in der Aufklärungszeit eine vollkommen andere als im cartesianischen oder spinozistischen Rationalismus. In der Generation der Wolff-Schüler erweiterte sich die Erfassung des Wesens des Menschen als vernünftigen Geistes (Seele) um neue Schichten wie die Sensibilität, die Einbildungskraft oder den Willen. Diese wurden zwar weiterhin grundsätzlich kognitiv aufgefaßt, jedoch wurden sie nunmehr der Vernunft oder der Moral nicht mehr einseitig untergeordnet, wie die »Leidenschaften der Seele« bei Descartes (um von den lutherischen oder auch pietistischen religiösen Traditionen zu schweigen), sondern wurden als Teile, als Vorstufen, bald sogar als genuine Vermittler des Menschseins begriffen. Aus der Integration der sensiblen, psychologischen und ästhetischen Seite des menschlichen Erkennens entstand schließlich die Ästhetik (bei Alexander Gottlieb Baumgarten und seinem Schüler Georg Friedrich Meier als Vorstufe klarer analytischer Erkenntnis), und zur einheitlichen Basis des Geistes, der als solcher hauptsächlich kognitiv bleibt, wurde die *Vorstellungskraft*, d.h. das Vermögen überhaupt, Vorstellungen hervorzubringen. Die immer differenziertere und »aktivere« Auffassung des Geistes ging mit einem vertieften Verständnis für die Vermittlung seines Zuganges zur Welt durch den (»seinen«) Körper zusammen und ebenso mit der Verbreiterung des Menschenbildes von der – ob nun religiös oder rationalistisch verstandenen – Seele zum »ganzen Menschen« hin. Wir sehen damit auch, wie in der Aufklärung Erkenntnistheorie mit Anthropologie und beide wiederum mit Moral- und Geschichtsphilosophie zusammenhängen. Wenn auch das physiologische Wissen über den Menschen im Laufe des 18. Jahrhunderts immer mehr zunahm, blieb zumindest in der Aufklärungsphilosophie der metaphysische Rahmen stets präsent. Das galt selbst noch für einen spätaufklärerischen Autor wie Friedrich Schiller, der in seiner medizinischen Dissertation als den Begründer des *Zusammenhanges der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (so der Titel der Arbeit) noch »nur« das Nervensystem ansah, ein paar Jahre später in seinen *Philosophischen Briefen* diesen Zusammenhang aber schon leibnizi-

anisch an einer intelligiblen Ordnung der Welt und ihrer realen und idealen Schichten festmachte.

2. Herder und Kant als Akteure der deutschen Aufklärungsphilosophie

Als Herder im Deutschland der Aufklärung die Bühne betrat, war der Leibniz-Wolffsche Rationalismus in einem Prozeß der Veränderung und der vielfältigen Anwendung begriffen. Einer derjenigen, die in diesem Prozeß selbst wirkten, war Herders Lehrer in Königsberg, Immanuel Kant. Kant sollte sich mit seiner Kritischen Philosophie zur Begründung der menschlichen Erkenntnis, die in den 1780er Jahren nach einer langen Vorbereitungszeit das Licht der Welt erblickte, gegen alle früheren philosophischen Versuche abgrenzen, speziell auch gegen die sogenannte »Popularphilosophie«, welche im Zusammenhang mit der ästhetischen und anthropologischen Erweiterung des Menschenbildes entstanden war und nach einer verständlicheren, wirkungsvolleren Form von Philosophie suchte. Sie stand der schönen Literatur und dem aufkommenden Journalismus nahe. Ihre führenden Vertreter, wie Johann August Eberhard, Christian Garve, Moses Mendelssohn und Friedrich Nicolai, sollten später zum »kritischen« Kant alle eine ablehnende Haltung einnehmen. Anders verhielt es sich mit Johann Nikolaus Tetens. Tetens hat manche Positionen Kants in seinem monumentalen Werk *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (2 Bde., 1777) vorweggenommen, indem er sich um die Erfassung des aktiven Kerns des menschlichen Gegenstandserkennens bemühte und die »subjektive« und »objektive« Geltung der Erkenntnisbegriffe zu bestimmen versuchte.¹⁰ Eine zentrale Stellung

¹⁰ Siehe hierzu Johann Nikolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, hrsg. von Udo Roth und Gideon Stiening, Berlin/Boston 2014; ferner den Interpretationsband Gideon Stiening, Udo Thiel (Hrsg.), *Johann Nikolaus Tetens (1736–1807). Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus*, Berlin/Boston 2014.

für das Verständnis des menschlichen Gemütes nimmt bei Tetens dabei das »Gefühl« ein, das ursprünglicher als die Reflexion ist und das menschliche Vorstellen und Denken immer schon begleitet. (Es ist nach Tetens auch das, was uns mit den Tieren verbindet.) In diesem Punkt setzte Tetens auch die reiche Debatte fort, die sich nach Reimarus und den älteren Rationalisten zwischen Herder, Süßmilch und anderen bei der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Sprache eröffnete. Diese Frage verband Epistemologie, Anthropologie und Metaphysik (mithin die Themen der Ausstattung, Herkunft und Zweckmäßigkeit der menschlichen Natur) genauso unmittelbar, wie dies schon im Leibnizschen Denken der Fall war. Tetens versteht das Gefühl (im Unterschied zur Empfindung) dabei nicht perzeptiv, sondern als vom Geist stammendes »Werkzeug« der Arbeit der »Dennkraft«. Die Bezogenheit der Seele auf den Körper und die der vernünftigen Erkenntnis zum Material der sinnlichen Erfahrung wird aber nicht sensualistisch erklärt, sondern durch das reflexive Vermögen, das dem menschlichen Geist eigen ist und seinen aktiven wie auch individuellen Charakter bestimmt. Auch in der Unentbehrlichkeit der »Selbsttätigkeit« der Seele für die moralische Individualität des Menschen nimmt Tetens Kant vorweg. Kant hat Tetens' Leistung anerkannt und seiner als eines der wenigen verständnisvollen Leser der *Kritik der reinen Vernunft* gedacht. Allerdings kennen wir von Tetens keine aktive Rezeption von Kants kritischem Werk. Aus Kants Gesichtspunkt war Tetens' Leistung aber letztlich unzulänglich, da sie die Überbrückung zwischen dem Rationalismus und der mit ihm verbundenen Gefahr der einseitigen Deduktion aller Bestimmungen aus der universellen Natur des Geistes und dem Empirismus mit der ihm zukommenden Gefahr des bloßen Induktivismus und Antiuniversalismus nur noch psychologisch oder eklektisch zu lösen vermochte, nicht aber transzendental, wie es nach Kant einzig möglich ist.

Kants eigene Lösung für diese Fragen war die Konzeption des »transzendentalen Idealismus«, ausgeführt in seinem Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). Dieser versucht durch *einen* Lösungsansatz verschiedene Fragen zugleich zu beantworten: a) die

Frage nach der Möglichkeit objektiv gültiger Naturerkenntnis, die für Kant durch die Anwendbarkeit apriorischen Wissens (vor allem der Mathematik) auf die Natur feststand (dies hatte insbesondere die Newtonsche Physik gezeigt); b) damit zusammenhängend die Frage nach der Legitimation, der Art und dem Umfang unserer Erkenntnisbegriffe (davon hing auch Kants *kritische* Perspektive auf das Erkenntnisproblem ab); c) und schließlich versuchte Kant, eine Antwort auf die Frage nach der Struktur und der Einheit des transzendentalen Subjektes zu geben (die es auch erlauben sollte, die verschiedenen Vermögen und »Erkenntnisstämme« des Subjekts in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu bringen und so ihre Funktionen beim Zustandekommen von Objekterkenntnis zu bestimmen).

Kant versuchte dabei zugleich, zwei verschiedene Ziele zu verbinden: das der Rechtfertigung unserer (wissenschaftlichen) Urteile über die Natur und das der Erklärung der Voraussetzungen dieser Urteile. Sein Weg hierfür war, alle entscheidenden Faktoren für solche Urteile in das Subjekt zu verlegen. Von »außen« gelangt nur eine ungeformte, ungeordnete Mannigfaltigkeit von Sinneserlebnissen in den menschlichen Geist, selbst die Zeit- und Raumeigenschaften derselben wurzeln im Subjekt (*Idealität* von Zeit und Raum). Das Subjekt erst formt normativ das, was für es ein *Objekt* der Sinneserfahrung ist. Wenn die Gesetze der Natur erforscht werden, wird daher im Grunde primär die unsere Naturanschauung formierende Aktivität des Subjektes erforscht. Kant sah darin allein den Weg, die Möglichkeit streng allgemeiner und notwendiger (apriorischer) Naturerkenntnis zu begründen. *Daß* es eine solche Erkenntnis gibt, war seit der mathematischen Physik für ihn unstrittig. Seinen Grundgedanken hat Kant in der »Vorrede« zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B XVI) so ausgedrückt: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkom-

men, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben sind, etwas festsetzen soll.«¹¹ Wir sehen dabei aber auch, daß es Kant weniger um eine in jeder Hinsicht adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit geht, sondern vielmehr um die Sicherung der *wissenschaftlichen* Erkenntnisart. Daraus gewinnt seine theoretische Philosophie auch ihre *kritische* Funktion: Alle Erkenntnisansprüche, die mit einer solchen »wissenschaftlichen« (mathematisch-physikalischen) Erkenntnisart unvereinbar sind, sind danach entweder falsch oder bloße, unbeweisbare Spekulation.

Allerdings brachte Kants Ansatz auch erhebliche Probleme mit sich. Zum einen war er von dem Wissenschaftsparadigma der Zeit abhängig, das neben logischen vor allem kausal-mechanischen Prinzipien verpflichtet war. Schon als Kant später in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) die organische Welt zu verstehen versuchte (die nicht mit einfachen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen zu erklären ist), reichte dieses Paradigma nicht mehr aus und er mußte zur Hilfskonstruktion einer, wenn auch nur subjektiv gültigen Zweckursächlichkeit greifen. Durch die transzendente Überhöhung bestimmter Erklärungsformen drohte seine Konzeption also langfristig zu einer reduktionistischen, dogmatischen Naturphilosophie herabzusinken. Damit zusammen hängt auch, daß die Vielfalt der Naturdinge in Kants Ansatz nur zum Material und zu Exempeln der den Subjekten innewohnenden wenigen kategorialen Grundbegriffe bzw. Urteilsformen wird. Selbst der Begriff der erfahrungsunabhängigen, »gegenständlichen« Wirklichkeit ist noch durch das Subjekt begründet, obgleich das Subjekt davon nichts weiß, sondern (fälschlich) die Objektivität der objektiven Welt dieser selbst zuschreibt und nicht dem erkennenden Subjekt. Die ganze »Ding-an-sich«-Problematik, die von frühen Kant-Lesern aufgegriffen und intensiv diskutiert

¹¹ Zitiert nach: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 3, S. 25.

wurde, beruht auf dieser Situation. Kant kann im Grunde noch nicht einmal die Existenz der Wirklichkeit sichern; das einzige, was sich sagen läßt, ist, daß die menschlichen Sinne auf eine Weise »affiziert« sind, die das Subjekt nicht sich selbst zuschreibt. Johann Gottlieb Fichte, der sich immer als Kant-Schüler begriffen hat, hat daher in seinem Versuch, die Resultate der Kantischen Theorie auf eine neue systematische Grundlage zu stellen, ganz konsequent und in abstrakter Redeweise vom Bewußtsein des »Nicht-Ich« gesprochen und eine darüber hinausgehende Qualifikation dessen, was »Nicht-Ich« hier bedeuten kann, sorgfältig vermieden.¹²

3. Herders Philosophie

Herder teilt jedoch den Gedanken Kants von der Wichtigkeit der Begründung des wissenschaftlichen Weltbezuges nicht. Er versucht statt dessen, eine umfassende metaphysische Erklärung der Wirklichkeit und unserer Fähigkeit, sie zu erkennen, zu bieten. Demzufolge ist sein Denken eher deutend (hermeneutisch) und erklärend. Ein wichtiger Ausgangspunkt ist für ihn der Leibnizsche Kraftbegriff. Dies zeigt sich bereits in seinem frühen Versuch »Über das Sein« (1764).¹³ Dort wie später in der *Metakritik* (1799) geht Herder vom »Sein« aus, das er als organisch und lebendig, d. h. als Sphäre lebensspendender Kräfte versteht. Es fundiert nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die *Erkenntnis* der Wirklichkeit. Sein als Leben ist ein Wirkungsfeld, ein Bewirktes und selbst Bewirkendes, und die Wirkungskräfte setzen eine Quelle der Wirkungen, besonders ihrer Allgemeinheit, Übereinstimmung (Zweckmäßigkeit) und Intelligibilität voraus, so wie die Einzelbezüge des Menschen zur Welt, von der Sinnlichkeit bis zur philosophischen Reflexion, eine Ein-

¹² Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), § 3.

¹³ Von Gottfried Martin erstmals in den *Kant-Studien* 41 (1936), S. 294 ff., publiziert.

heit des »synthetisierenden« Geistes voraussetzen. Das Wirken der konstitutiven Kräfte ist den realen Gestalten und ihrer Verfassung einbeschrieben, d. h. ihrer *Natur* bzw. *Ordnung*, und führt die Betrachtung der natürlichen Welt wie auch der Erkenntnis von selbst notwendig zur Metaphysik, zum »Transzendieren« dieser Ordnung hin auf ihre Gründe. Dies war schon das Hauptargument der »natürlichen Religion« im frühaufklärerischen Rationalismus, bei Reimarus oder Wolff. Das Denken kann insofern nicht bei bloßer Empirie stehenbleiben, es »liest« vielmehr die »Schrift« der Natur und es eröffnet sich ihm so »das Buch der Natur«. ¹⁴ Das Sein, von dem Herder ausgeht, ist für ihn ähnlich wie für Goethe, dessen Naturlehre er epistemologisch wie ontologisch, in der Verwandlungs- und Analogienlehre, entscheidend beeinflusste, immer *Leben*, kein amorpher theoretischer Begriff eines »möglichen Gegenstandes der Erfahrung«.

Entscheidend für Herders Erkenntnistheorie sowie ihre Verbindung zur Ontologie ist die Dialektik zwischen dem Konstitutiven, Universellen, und dem Empirisch-Konkreten, somit die gegenseitige Vermitteltheit beider Ebenen, welche der Empirismus genausowenig zu erfassen vermag wie das metaphysische Substanzendenken. Das Erkennen ist dabei so zu verstehen, daß es die Wirklichkeit auf der Grundlage der kognitiven Vermögen (Vernunft, Einbildungskraft, begriffliche Sprache) »liest« und sie sich zugleich schöpferisch aneignet, d. h., um im Bilde zu bleiben, »umschreibt«. Die menschliche Vernunft führt nicht etwa nur zu einem Abbild der Natur (sie ist der Wirklichkeit nicht einfach isomorph), sondern sie ist in ihrem Wirklichkeitsbezug selbst konstruktiv und kreativ – eine Eigenschaft, in der sich der Mensch von anderen Geschöpfen ausnimmt. Andererseits unterliegt die Vernunft natürlich auch Fehlern, Irrtümern, bleibt ein *Menschenwerkzeug*. Die Natur wiederum ist für Herder zwar *geschaffen*, als solche aber nicht fertig oder vollkommen deter-

¹⁴ Die spirituellen Dimensionen dieser Auffassung wurden bei Herder, von anderen Quellen abgesehen, auch stark durch seinen älteren Königsberger Freund Johann Georg Hamann geprägt.

miniert, sondern vielmehr zu einer lebendigen Weiterentwicklung und Verwandlung begabt. Dies ist der Ausgangspunkt des bekannten Herderschen Evolutionismus, der in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) seinen Gipfel erreichte und von der Sphäre der Natur bis zu der der Geschichte der Menschheit, d. h. der sich selbst schöpferisch verwandelnden, *kulturellen* Natur (gleichsam der »zweiten« Natur) reicht. Dieser Evolutionsgedanke gründet gerade im Leibnizschen Gedanken der lebendigen Individuation der Wirkung des einheitlichen intelligiblen Grundes und damit auch in der Metaphysik der Schöpfung – während in monistischen (spinozistischen), geschweige denn empiristischen Ausgangspunkten für Herders historisches (oder gar für sein theologisches) Werk überhaupt keine Grundlage zu finden ist.¹⁵ Es genügt deshalb

¹⁵ Auch wenn wir damit von Wolfgang Harichs materialistischer Interpretation Herders abweichen, weisen wir an dieser Stelle doch auf diesen von der neueren Forschung allzuoft übersehenen Herder-Interpreten nachdrücklich hin. Harich gebührt große Verdienste um die Interpretation wie die Edition des Herderschen Werkes nach dem zweiten Weltkrieg; außer den Neuauflagen beim Aufbau-Verlag, dessen Lektor er war, hat er bahnbrechende Untersuchungen zur Entwicklung der Herderschen Philosophie wie zu ihrer Rezeption im 19. Jahrhundert geliefert (vgl. seine Schriften *Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft*, 1951, oder *Rudolf Haym und sein Herderbuch*, 1955). Sie liegen neu vor in einer repräsentativen Edition seines Nachlasses (Wolfgang Harich, *Schriften aus dem Nachlass*, hrsg. von Andreas Heyer, Marburg/Baden Baden, 2013 ff.). Harich hat in dem wichtigen Artikel »Ein Kant-Motiv im philosophischen Denken Herders« (in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1 (1954), S. 43–68) den Einfluß betont, den der »vorkritische« Kant auf Herder – nicht nur in seiner Königsberger Studienzeit – ausübte. Ein Beispiel hierfür ist der Evolutionsgedanke, speziell die Naturdialektik (Anziehung und Zurückstoßung), welche Herder von Kants *Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) entlehnte und die die Hauptvoraussetzung des Evolutionsgedankens noch der *Ideen* bildete. Harich versteht jedoch diese Naturdialektik als eine Überwindung der Schöpfungsmetaphysik, als Eröffnung des Weges für eine immanentistische Weltdeutung, und reduziert die »Tendenzen zur Teleologie«, die »idealistischen Motive« bei Herder auf poetisch-religiöse Reste, die den »wissenschaftlichen Wert« der *Ideen* lediglich »trüben«, ohne daß Herder fähig wäre, aus der immanenten Selbstentwicklung der Materie die (Menschen-)Natur in ihrer qualitativen Bestimm-

auch nicht, von Herders »Ontotheologie« oder seiner »Lebensphilosophie« zu sprechen (zuweilen wird sogar von einer »vitalistischen« und »identitätsphilosophischen« Philosophie gesprochen),¹⁶ denn Herders Philosophie hängt in allen ihren Bereichen, in der Anthropologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie oder Ästhetik, von der skizzierten Metaphysik ab und bildet erst in diesem Rahmen ein zusammenhängendes und universalistisches Ganzes.

Hierfür ist auch wichtig das Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt. *Göttlich* ist nach Herder nur der Ursprung der organischen Vermögen als geschaffener, nicht aus sich selbst seiender (etwa hinsichtlich ihrer Übereinstimmung, ihrer Zweckmäßigkeit und ihrer ästhetischen Qualitäten), während *natürlich* und damit auch individuell und geschichtlich der Vollzug und die Entwicklung der gegebenen Vermögen ist. Die Gegebenheit der Dinge ist immer ihre Begabtheit mit gewissen Qualitäten und übersingulären Eigenschaften, und es ist diese »Begabung« zur jeweiligen Funktionalität, die etwa einen universellen ethischen Anspruch an den Menschen in seinem Umgang mit der natürlichen Welt einschließt (nicht nur mit anderen Menschen, wie bei Kant oder Descartes). Das Göttliche offenbart sich durch das Natürliche und dieses versteht sich (durch den Menschen) nur über die Transzendenz zum ersteren hin, die freilich gerade durch den Offenbarungscharakter der Natur möglich wird. »Gott sprach zum Menschen, und der Mensch sprach«, sagt Herder.¹⁷ Die Bibel bildet deshalb geradezu ein »Patent für alle Völker« zur Erklärung des Buches der Natur als Wort Gottes, so heißt es bei Herder weiter, und d. h. »eine vertraute *Stimme* Gottes für

heit und in ihrer Erkennbarkeit wirklich zu erklären. Doch nicht nur für Herder, sondern selbst für Goethe bedeutete das Bemühen, die Natur aus ihren inneren Gesetzen auszulegen, keineswegs einen Materialismus.

¹⁶ Vgl. dazu etwa Marion Heinz in: Stefan Greif, Marion Heinz, Heinrich Clairmont (Hrsg.), *Herder-Handbuch*, Paderborn 2016, S. 250, 272 (»lebensphilosophisch begründete Identitätsphilosophie«); siehe auch dieselbe in: Marion Heinz (Hrsg.), *Herders »Metakritik«. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S. 11f. Vgl. dazu auch das Folgende.

¹⁷ HSW VII, S. 31.

unser Ohr«, nach der Offenbarung für das Auge (d. i. der Offenbarung durch die Natur selbst).¹⁸ Zwischen der Heiligen Schrift und der Natur-Schrift soll somit eine natürliche, zugleich jedoch auch kulturell vermittelte und nicht vorweg festgelegte Einheit bzw. Kontinuität herrschen. Damit löst Herder das Problem der Heiligkeit der Bibel nach deren radikalen Historisierung durch Reimarus. Gerade aus der *Vermitteltheit* der göttlichen Wirkung in Natur und Geschichte (und im menschlichen Verstehen) folgte schon bei Lessing, dem Herausgeber der Fragmente aus Reimarus' *Apologie*,¹⁹ die *Ethisierung* des Religionsinhalts, die der Theologe Herder zur Neubelebung des neutestamentlichen Ethos des Christentums als Religion des Herzens, der Humanität, Freiheit und Liebe fortführt – und dies in Übereinstimmung mit seiner geschichtlichen, mythopoetischen Lektüre des Alten Testaments. Die Heiligkeit der Schrift bedeutet deshalb nicht, daß sie Gott selbst geschrieben oder diktiert hätte, sondern daß die kulturell bedingten Leistungen und Zeugnisse der Einbildungskraft (der Geschichtsschreibung) der Menschen verschiedener Zeiten verschmelzen mit göttlichen Eingebungen und ihren universellen Wahrheiten, mit der »Eingebung« durch die Heilsgeschichte. Ihrem Plan soll die eigentliche menschliche Geschichte in ihrer Offenheit und kulturellen Pluralität nicht zum Opfer fallen, sondern im Gegenteil soll sich die Geschichte mit diesem Plan in lebendiger Vielfalt erst verwirklichen.

Die geschichtliche Teleologie verwirklicht sich also bei Herder nicht gegen oder neben den kulturellen Prozessen, sondern durch sie hindurch. Dabei bleibt die Frage nach der Offenheit der natürlichen Welt für ein unmittelbares Revelationswirken Gottes selbst ein offenes Problem, das der Beantwortung durch die endliche menschliche Vernunft entzogen ist. Deshalb nahm Herder auch eine distanzierte Haltung gegenüber dem Dilemma der geoffenbarten und der

¹⁸ HSW IX, S. 297.

¹⁹ G. E. Lessing hatte Teile aus Hermann Samuel Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* in den Jahren 1774–1777 unter dem Titel *Fragmente eines Ungenannten* herausgegeben.

natürlichen Religion im Fragmentenstreit ein. Herder stand trotz seines geistlichen Amtes Lessing näher als Goeze, konnte jedoch die Radikalfolgen von Reimarus' Historisierung nicht übernehmen, da er bemerkt hatte, daß diese trotz ihres berechtigten Kampfes gegen die Konfusionen von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis der Eigenschaften Gottes und ihrer Wirkungen, trotz der Konstatierung der *Inkommensurabilität* Gottes der natürlichen Erkenntnis gegenüber, die »notwendigen« Handlungsweisen Gottes als höchster Vernunft und Vollkommenheit durch die Gesetze der (*unvollkommenen*) Vernunft des Menschen bestimmen wollte.

Herder entwickelte bereits in seinen erkenntnistheoretischen und kulturhistorischen Schriften der 60er und 70er Jahre die *kulturell-transformative* Auffassung der menschlichen Natur und ging dabei von ihrer Angewiesenheit auf die *Sprache* aus, auf das Lesen und Bilden der Zeichen bzw. Merkmale. Damit überwand er den Naturalismus (von den Sensualisten bis zu Rousseau) sowie den geoklimatischen Determinismus (Montesquieu) oder den Rationalismus à la Voltaire. Der konsequent zu Ende gedachte Ausgangspunkt von der Natur als einer organischen, mit gewissen Vermögen zur Selbstentfaltung und Relationalität ausgestatteten Struktur ermöglichte es Herder, das Prinzip der Individuation und ihres evolutionären Charakters zu entwickeln, während dieses in der Wolffschen Systematik zugunsten der eher nezesitären Bestimmtheit der Natur verdunkelt war. Leibnizens Prinzipien der prästabilierten Harmonie zwischen den empirischen Wesen und ihrer monadischen Einheit und deren universal-intelligiblem Grund wurden bei Herder gleichfalls dynamisiert und die Individuen somit in ihrer Entwicklungsmäßigkeit (Geschichtlichkeit und kultureller Bedingtheit) begriffen. Das Prinzip vom (göttlichen) Grund ist bei Herder mit der individuellen Geschichtlichkeit verknüpft, d. h. mit einem offenen Zukunftshorizont und nicht zyklisch, sondern »nach vorne« orientiert verstanden, innovativ und zuweilen sogar revolutionär. Die kreative Offenheit gehört aber einzig dem Menschen als dem *schöpferischen Geschöpf* zu. Er ist darin das *Ebenbild* Gottes und repräsentiert durch seine eigene Kreativität Gottes große Schöpfung. Im Gegensatz zu ande-

ren Wesen geht es beim Menschen deshalb nicht allein um das bloße Zeugen, sondern um das »Kreieren« im Wortsinn. Durch seine Unvollkommenheit ist der Mensch auch geradezu darauf angewiesen, sich seine Lebenswelt allererst zu erschaffen; die ihm gegebene Freiheit verpflichtet ihn dazu, ein sinnvolles Glied im Ganzen der Natur allererst zu *werden*. Es ist diese Unvollkommenheit oder Ungenügsamkeit der menschlichen Natur, die den Menschen zum Aufbau einer Kultur zwingt und die Herder mit dem Ausdruck »Mängelwesen« charakterisiert, einem Ausdruck, der zugleich mit der Bestimmung des *Sprach*charakters des Menschen als eines Vernunftwesens zu den berühmtesten Teilen seiner Philosophie gehört und in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts (zum Beispiel bei Arnold Gehlen oder Helmuth Plessner) immer wieder aufgegriffen wurde.

Allerdings können der Evolutionsgedanke Herders, sein Verständnis von Natur und Geschichte, auch sein kirchlich konformer theologischer Standpunkt kaum begriffen werden, wenn sein Denken – wie dies oft geschieht – einseitig pantheistisch gedeutet wird. Herders Sympathie für Spinoza (vgl. *Gott. Einige Gespräche*, 1787) hing außer mit Herders Vorliebe für dessen ausgeglichenen und wahrheitsliebenden Charakter damit zusammen, daß Herder Spinozas Philosophie in entscheidenden Punkten uminterpretierte, sie ihres Monismus und der starren Beziehungen von göttlicher Substanz und Modi entkleidete und diese wiederum auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung umstellte. Herder hat daher niemals zugunsten des Spinozismus die Theologie der Schöpfung oder etwa das Dogma der Dreieinigkeit aufgegeben. Er fühlte sich wohl verpflichtet, naiv teleologische und supranaturalistische Sichtweisen auf Gott abzuwehren, und er fand im Kontakt mit Goethe, Lessing und weiteren Aufklärungsdenkern die Vorstellung eines »extramundanen« Gottes philosophisch unbefriedigend. Gleichwohl läßt sich Herders Theorie nicht vernünftig rekonstruieren, wenn sie naturalistisch oder »immanentistisch« gelesen wird. Und genausowenig ist Herder ein kultureller oder historischer Relativist gewesen; auch dagegen sprach die religiöse Dimension seines Denkens. Ohne den

christlich-religiösen Universalismus sind Herders Philosophie der Humanität und der »Moralismus« seiner eigenen kulturellen Urteile nicht zu verstehen. Auch die *Metakritik* an Kant wurde keinesfalls von bloß empiristischen oder sprachtheoretischen Positionen aus geführt, sondern die Ablehnung des Kantischen Formalismus ging in ihr Hand in Hand mit der Ablehnung des idealistischen Transzendentalismus und seiner monistischen, gegenchristlichen Folgen (etwa die Ontologisierung des Subjektes, der »Grund im Bewußtsein«, der selbstaffirmative Immanentismus in der Ethik sowie auch der Formalismus in der Ästhetik usw.).

Das Erfordernis, jede Kulturleistung und Geschichtsperiode aus ihrer eigenen Rationalität heraus zu verstehen (»jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt«),²⁰ hatte dabei ebenso geschichts- und sozialphilosophische wie erkenntnistheoretische Folgen und führte bei Herder unter anderem zur Rehabilitierung der vor- und außerchristlichen Kulturen, vor allem der »hebräischen Poesie«, aber ebenso des Mittelalters (im Gegensatz zur Einschätzung von Rationalisten wie Voltaire oder Isaak Iselin). So wie die Sinne »das Erste« seien, »das in unsrer Seele aufwacht«,²¹ und danach erst allmählich die systematisch denkende Rationalität, so sei auch die »Kindheit des Menschengeschlechtes« sinnlich gewesen – und darin *poetisch*. Die spezifische Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung mit der Einbildungskraft führt bei Herder im Unterschied zu den materialistisch orientierten Aufklärern französischer Provenienz zur Auffassung der »Kindheit« der Menschheit (ebenso der Kindheit eines Einzelmenschen) als poetisch, naiv-imaginativ, leibhaft und leidenschaftlich. Darin und in der Auffassung der Vernunft als eines imaginativ-analogisch verfahrenen, »synthetisierenden« Werkzeuges stimmte Herder auch mit Giambattista Vico überein. Deshalb lehrte er in pädagogischer Hinsicht, daß »mit der Jugend jugendlich anzu-

²⁰ HSW V, S. 509.

²¹ HSW IX, S. 296.

fangen ist«,²² so wie die Bibel wiederum menschlich gelesen werden soll.²³ Herder argumentiert damit auch für die Bedeutung der schönen Wissenschaften als Voraussetzung für die höheren. Herders Position, alles aus seiner Eigenart und seiner Entwicklung, d. h. »genetisch«, zu verstehen, begründet seinen Humanismus, seinen Respekt vor allem Lebendigen und jeder Individualität. Zugleich trägt für Herder aber alles auch zum Ganzen bei und muß daher im Zusammenhang mit diesem (Natur-)Ganzen verstanden werden. Es ist diese allgemeine, universale Bestimmung der individuell entfalteten Natur, in der Herders *erzieherisches* und *humanistisches* Programm wurzelt. Bildung, Schulung, ja selbst Entwicklung haben nur dann einen Sinn, wenn sie einem Ziel, einer Bestimmung dienen, so vielfältig und eigentümlich die Wege dahin auch sein mögen.²⁴

Die universale Bestimmung des Menschen zur Humanität und das Bedürfnis, sich zu *bilden*, zu lernen und zu bemühen, hängen davon ab, daß die Menschlichkeit keine bloße Eigenschaft der Menschen als biologischer Gattung ist, sondern gleichsam ihre metaphysische Verpflichtung, oder religiös gesprochen: ihre »Disposition« zur *Gottebenbildlichkeit*. Von diesem Universalismus stammt auch der sozialkritische und progressive Impetus von Herders Geschichtsdenken, seine mutig-kritische Haltung gegenüber dem eige-

²² Ebenda.

²³ »Es bleibt dabey, mein Lieber, das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel, und das beste Lesen dieses göttlichen Buchs ist *menschlich*. Ich nehme dies Wort im weitesten Umfange und in der andringlichsten Bedeutung. Menschlich muß man die Bibel lesen: denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben: menschlich ist die Sprache, menschlich die äussern Hülfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufbehalten ist; menschlich endlich ist ja der Sinn, mit dem sie gefaßt werden kann, jedes Hülfsmittel, das sie erläutert, so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll.« HSW X, S. 7.

²⁴ Herder hat gerade im Zusammenhang mit der Geschichte schon in seinen frühen Werken betont, daß der Fortschritt nicht linear, sondern durch Falten und Brüche, Konflikte und Widersprüche hindurchgeht (vgl. etwa *Journal meiner Reise*, 1769, oder *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774).

nen Zeitalter, dem Feudalismus, dem Militarismus und dem neuzeitlichen Europa überhaupt. Herder war einer der ersten scharfen Kritiker der Kolonisierung und des Mißbrauchs religiöser Werte zur politischen Despotie. Bereits in seinen Abhandlungen über die Veränderungen des Geschmacks in verschiedenen Nationen und Zeitaltern und über das Verhältnis von Kunst und Politik²⁵ hat er den Zustand der künstlerischen Kultur als Zeugnis für die Sittlichkeit und die politischen Verhältnisse einer Zeit und eines Volkes gedeutet sowie Ansätze zu einer Zivilisationskritik geliefert. Es ging ihm dabei vor allem um die *Wirkung* der (Dicht-)Kunst auf die Sitten, um ein möglichst inniges Verhältnis der Kultur zum gesellschaftlichen und einzelmenschlichen Leben. Dieses Verhältnis vermutete er im (idealisierten) alten Griechenland, wogegen ihm das gegenwärtige Zeitalter durch eine Entfremdung zwischen Person und Gemeinschaft bzw. Staat, zwischen Idealen und Wirklichkeit, Kultur und »Publikum« gekennzeichnet war.

Herders sozial und historisch reflektiertes Denken zeigt sich in vielen Aspekten seines Werkes. Es zeigt sich in seiner Berücksichtigung der Volksschichten für das Verständnis einer Kultur. Es zeigt sich in seiner positiven Einstellung zur Französischen Revolution, für die er sich als einer der wenigen deutschen (geistlichen) Gelehrten und Würdenträger ausgesprochen hat. Es zeigt sich in seiner Achtung und sogar Freundschaft für nonkonformistische Persönlichkeiten wie August von Einsiedel. Seine emanzipatorische Gesinnung zeigt sich auch in vielen Formulierungen, etwa wenn er betont, daß die »größte, beste Schule des guten Geschmacks [...] die *Freiheit* sei«, während die Sklaverei die Seele, Kultur und die ganze

²⁵ Vgl. z. B.: *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* (1765); *Von der Veränderung des Geschmacks der Nationen durch die Folge der Zeitaltern* (1766); *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet* (1773); *Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1778); *Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften* (1779); *Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung* (1781).

Menschlichkeit unterdrücke.²⁶ Die Freiheit war für Herder eine Bedingung der Kultur, d. h. der *Selbstentfaltung* der geistigen Vermögen des Menschen, und damit auch eine Bedingung eines dauernd prosperierenden, gerade in und durch seine Menschen blühenden Staates (eine Position, die er mit Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt teilte). Der Geschmack ist – wie die Schönheit – keine Sache einer partiellen, »poetischen« Seite des Menschen, sondern der inneren Einheit des *ganzen* Menschen, seiner Kultur im Vollzug ihrer Einzelkräfte und ihrer einheitlichen humanen Zielsetzung.

Der Hauptaspekt für die Bewertung des Verhältnisses von politischer Verfassung und Kultur eines Landes war für Herder also die vorhandene Freiheit, und diese verstand er nicht indifferent, als Willkürfreiheit, sondern wertorientiert, als Freiheit zum *Guten* und damit zum *Ganzen*. Der Untergang der Künste und ihres Einflusses auf das Leben der Völker ist danach mit dem Untergang der Volksbildung und speziell der Volksfrömmigkeit verbunden. Was zwischen der poetischen Inspiration und den moralischen Werten vermittelt (»wahre Muse ist immer sittsam«, hieß es bei Herder)²⁷ und die eigene Natur aller Menschen darstellt, war für Herder die »schlichte Poesie des Christenthums«. ²⁸ Soll sie überwunden werden, so muß ein sie innerlich auf-hebender Ersatz an ihre Stelle treten – welchen Herder in seiner eigenen Epoche jedoch vermißte. Im Blick auf die eigene Zeit stimmte er am ehesten mit Moses Mendelssohn überein, daß sie weniger bloße Kultur als vielmehr Aufklärung in wirklicher Geistigkeit und Sittlichkeit brauche,²⁹ und mit Schiller, daß das Zeit-

²⁶ HSW V, S. 648, 653.

²⁷ HSW XVII, S. 65.

²⁸ HSW VIII, S. 433 ff.

²⁹ »Der Mensch als Mensch bedarf keiner Cultur, aber er bedarf der Aufklärung. [...] Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller Bestrebungen und Bemühungen. [...] Missbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie. Missbrauch der Cultur erzeugt Ueppigkeit, Gleißnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Sklaverei.« Moses Mendelssohn, *Ästhetische Schriften in Auswahl*, hrsg. von Otto F. Best, Darmstadt 1994, S. 266 ff.

alter trotz mancher Fortschritte im Einzelnen und in »technischen« Fähigkeiten doch ständig einer gewissen »Barbarei« anheimzufallen drohe und somit einer Bildung des *Charakters* bedürfe.³⁰

4. Herders Metakritik – Zentrale Themen und Thesen³¹

Zuweilen wird die Veröffentlichung der *Metakritik* noch mit einem vorgeblichen Wunsch Herders nach Vergeltung für Kants scharfe Kritik in dessen Rezensionen von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* in Verbindung gebracht.³² Und in der Tat hatte sich, wie Ernst Cassirer zu Recht bemerkt,³³ Herder durch Kants Kritik tief getroffen gefühlt. Durch diese Kritik wurde nicht nur ein bestimmter Standpunkt Herders, sondern der Grundansatz seiner kultur- und geschichtsphilosophischen Konzeption in Frage gestellt und dem Vorwurf einer unwissenschaftlichen, konfusen Methodik ausgesetzt. Doch zum einen hat Herder Kant auch später noch Anerkennung zuteil werden lassen und ihn dabei als

³⁰ Vgl. Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke und Briefe 8: Theoretische Schriften*, hrsg. von Rolf-Peter Janz, Frankfurt am Main 1992, S. 582.

³¹ Auf Textstellen der *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kants wird im Folgenden (wie in der Kantforschung üblich) nach A- (1781) und B-Auflage (1787) verwiesen.

³² Die Rezensionen sind 1785 in der *Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung* erschienen und finden sich heute in Band VIII der Akademie-Ausgabe von *Kant's gesammelten Schriften*. Kant empfand eine zunehmende Unzufriedenheit mit der Entwicklung seines ehemaligen Schülers Herder (den er ursprünglich unterstützte und ihn seine Vorlesungen umsonst hören ließ). Sie betraf vor allem den Gegensatz zwischen Kants streng analytischem und Herders poetisch inspiriertem, metaphorischem Schreib- und Denkstil und kam zum Ausdruck in Kants Äußerungen über Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774) im Briefwechsel mit Hamann. Es sei auch bemerkt, daß Herder schon 1766 Kants *Träume eines Geistersehers* rezensiert hat.

³³ Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke 8: Kants Leben und Lehre*, Hamburg 2002, S. 222.

seinen »wahren Lehrer der Humanität« gepriesen.³⁴ Zum anderen lassen sich in dem ganzen Ansatz Herders genug gute Gründe für eine deutliche Abgrenzung zum transzendentalphilosophischen Unternehmen Kants finden. Hinzu tritt, daß sich Kants Position in den 1790er Jahren durchgesetzt zu haben schien. Zwar wurde diese Position von den nachkantischen Autoren und im deutschen Idealismus stark modifiziert. Doch Grundzüge dieses Denkens – der Formalismus, Apriorismus, das identitätsphilosophische Element, die ontologische Priorisierung des Subjekts – schienen sich auf breiter Front zu etablieren. Dies war der eigentliche Grund für die Schärfe, mit der Herder seinen Angriff auf Kant vortrug. Herder hielt die Kantische Lösung des Problems einer »wissenschaftlichen« Metaphysik für grundsätzlich verfehlt und hinsichtlich ihrer Folgen für die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zur Natur und zur Gottheit für gefährlich. Er sah, um es lapidar auszudrücken, ins Subjekt übertragen, was der Natur und ihrem Schöpfer zugehört. Die Subjektivität und die Struktur ihrer kognitiven wie moralischen Bezüge zur Welt erschienen ontologisch überhöht und rein formal bestimmt. Das Verhältnis zwischen dem Universalen und dem Geschichtlichen war für Herder zu Lasten des Geschichtlichen verkehrt durch ein Modell, das das statische Denken des älteren Rationalismus in Richtung eines Idealismus erneuert und der Dynamik des Lebens, der Natur und der Einwirkung Gottes jeglichen Raum genommen hatte. Die »Selbstkritik« der reinen Vernunft, die das Fundament der Kantischen Erkenntnistheorie bildete, übernahm auch die Gestaltung der Anthropologie, in welcher der starre Deduktivismus und der subsumierende Moralismus des cartesianischen Rationalismus Wiederkehr hielten.

Herder verstand dabei sehr wohl, wonach Kant strebte. Herder verstand, daß Kant die metaphysische Spekulation des »dogmatischen« Rationalismus, den Erkenntnisanspruch der Aussagen über

³⁴ Vgl. seine Würdigung Kants in den *Briefen zu Beförderung der Humanität* (6. Sammlung; 1792, 1795²). Die oben zitierte Bemerkung findet sich in HSW XVII, S. 404.

reine Intelligibilia, in Frage stellte und dagegen die Angewiesenheit der Erkenntnis auf gegenständliche Erfahrung betonte. Ebenso sah er, daß Kant auch den einseitigen Empirismus und Agnostizismus überwinden wollte und der erkennenden Vernunft eine aktive, konstruktive Natur zusprach. Die Apriorität der Begriffe und Erkenntnisprinzipien der Vernunft führte bei Kant jedoch zur Abwertung der Erkenntnisvollzüge und der in die Erfahrung tretenden Inhalte zu bloßen Phänomenen der transzendentalen Schemata, die im Menschen »zu sich selbst kommen«. Die Erfahrungsinhalte werden mit den Erfahrungen (den bloßen Vollzügen) identifiziert, die Bestimmtheit des Wirklichen mit den Bestimmungen unserer Erkenntnisbegriffe. Die Spontaneität dieser Begriffe dagegen schließt die Einzigartigkeit, die Andersartigkeit der Sachen selbst aus und verleiht dem Menschen ein immer schon (apriorisch abgesichertes) Wissen davon, was er in der natürlichen Welt antrifft. Damit wird die Prozessualität und Uneigentlichkeit, die Unvollkommenheit unserer Erkenntnis genauso ignoriert wie der Unterschied zwischen der intelligiblen Bestimmung der Sachen als solchen und unserer Begriffe von ihnen. Herder sah schon früh in Kants transzendentalen Ich das idealistische und identistische Moment des späteren, von ihm ausgehenden nachkantischen Idealismus am Werk. Kant wollte zwar das bloße, spekulative Deduzieren überwinden; er degradierte dafür aber durch seinen Apriorismus die Vermittlung durch Erfahrung auf eine »materielle« Bewährung (Exemplifizierung) dessen, was die Vernunft je schon »aus sich selbst« hervorbringt. Erfahrung erscheint bei Kant danach als reine Selbstvermittlung des Subjekts, zu dem die Realität sich als ein bloßer Körper verhält, von sich aus bestimmungs- und zwecklos. Dagegen verstand Herder die Natur nicht als eine bloße Materie des Erkennens, sondern als Schöpfung organischen Lebens. Deshalb hielt er seine Position ihres *explanatorischen Wertes* wegen der Kantischen auch wissenschaftlich für überlegen, da diese lediglich die Erkenntnisvoraussetzungen im transzendentalen Subjekt »logisch« verankert und den Erkenntnisrahmen damit kritisch festschreibt, also nur die *Geltung* unserer Erkenntnisbegriffe, aber nicht das Erkannte selbst erklärt.

Seine Position faßt Herder schon am Anfang der *Metakritik* mit der Mahnung an den Leser zusammen: »Es ist eine Welt mein Sohn, die du weder erschaffen hast, noch erschaffen kannst und sollst; lerne sie kennen, werde ihr brauchbar.«³⁵

Herder wendet sich gleich zu Beginn seiner Kant-Diskussion gegen den Apriorismus der *Kritik*, der sich für ihn auch darin zeigt, daß es *eine und dieselbe* Vernunft sei, die bei Kant sich selbst kritisiert, ihre Grenzen bestimmt, d. h. das Wesen von dem, was hinter ihren Grenzen liegen soll, immer schon besitzt und so »Partei und Richter«, »Gesetz und Zeuge« zugleich ist. Herder schreibt: »Es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die versteht und empfindet, die Vernunft übt und begehrt. Alle diese Kräfte sind nicht nur im Gebrauch, sondern auch in ihrer Entwicklung, vielleicht auch in ihrem Ursprung einander so nah, so mitwirkend und verwickelt in einander, daß wir nicht wähen dürfen, wir haben ein anderes Subjekt genannt, wenn wir eine andere Verrichtung desselben nannten. [...] Die empfindende und sich Bilder erschaffende, die denkende und sich Grundsätze erschaffende Seele sind Ein lebendiges Vermögen in verschiedener Wirkung.«³⁶ Damit knüpft Herder auch an seine frühere Schrift vom *Erkennen und Empfinden* an, in der er – manchen modernen Deutungen zum Trotz – die Einheit und gegenseitige Vermittlung von Empfinden und Erkennen feststellt. Daß das Empfinden nicht nur passiv und leidend ist wie im älteren Rationalismus, fließt bei Herder aus der kreativen, energetischen Auffassung der Seele, die mit dem konstruktiven Charakter der Begriffsbildung und der Verankerung des Empfindens im kognitiven Wesen der (*Einen*) Seele zusammengeht.³⁷ Die Seele verfügt nicht über ein in irgendeinem Sinne vollständiges Wissen, sondern bemüht sich darum durch den Kontakt der endlichen Vernunft mit der endlichen

³⁵ Siehe unten, S. 6 (HSW XXI, S. 4).

³⁶ Siehe unten, S. 20 (HSW XXI, S. 18f.).

³⁷ In dieser Konzeption hat auch Kants strenge Unterscheidung von »Erkenntnisstämmen« wie Sinnlichkeit und Verstand, die erst durch die spontane Aktivität des »Ich denke« in ein (funktionales) Verhältnis der Objekt-erkenntnis treten, keinen Platz.

Welt. Diese Erfassung des Wirklichen geschieht wesentlich durch Analogien, denn ihre innere Voraussetzung bildet das ontologische Verhältnis zwischen der körperlichen und der geistigen Welt, der Phänomenalität und der kognitiven Bestimmtheit der Dinge.

Herder ist mithin ontologischer Realist – Erkenntnis ist für ihn ein *Verstehen* und zugleich damit ein Entwickeln der Formen eines solchen Verstehens.³⁸ Zwar kann sich der Geist dabei auf gewisse Dispositionen stützen, doch diese »Vermögen« müssen empirisch, geschichtlich, kulturell erst entwickelt und ausgeprägt werden. Daß die Vernunft die Begriffe auf keine Weise bloß in sich trägt oder aus sich hervorholt, sondern sie jeweils erst bildet (*konstruiert*), indem sie zugleich die innere Ordnung der von ihr erfaßten Sachen nachzubilden (*re-konstruieren*) strebt und sie dadurch auch als etwas von ihr Verschiedenes anerkennt, dessen ihm eigene Bestimmtheit es zu erfassen gilt – dies bezeugt auch durchgängig Herders Wertschätzung der Sprache, die eine solche konstruktiv-rekonstruktive und damit kulturelle Mitte zwischen der menschlichen Vernunft und der wirklichen Welt bildet. Herder betont deshalb, daß »die menschliche Seele [...] *mit Worten* [...] denkt«, daß die Sprache das Mittel, »Organon« des Denkens und sogar seine »Lehrerin« ist. »Mittelst der Sprache lernten wir denken«, sagt Herder.³⁹ Wegen der hohen Bedeutung der Sprache, und zwar der wirklich gesprochenen, aber auch der poetischen Sprache für das Denken und die Beziehung des Menschen zur Welt, lehnt Herder auch den kritischen »Jargon« Kants ab.⁴⁰

³⁸ Auch in der Erkenntnistheorie zeigt sich Herders Abneigung gegenüber dem Erklären einer Sache aus den Prinzipien einer anderen, am stärksten entfaltet in der Geschichts- und Kulturphilosophie. Deshalb auch wird die Ordnung der Dinge nicht aus der Ordnung unserer Vernunft abgeleitet, genausowenig aber ist sie auf ein bloßes »Abschreiben« oder »Ablesen«, ein bloßes Perzipieren der Dingbestimmtheiten, zu reduzieren. Verstehen und schöpferische Nachbildung bezeichnen vielmehr die Einstellungen des Geistes zur Wirklichkeit.

³⁹ Siehe unten, S. 21 (HSW XXI, S. 19 f.).

⁴⁰ Herder kritisiert Kants Stil und Terminologie immer wieder. In einer der Sprache gewidmeten Anmerkung, in der er gegen Kants »Sprachverwirren« die Leistungen setzt, die in der Läuterung der deutschen Sprache im Ge-

Abzulehnen ist nach Herder schon Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile. »An sich ist jedes Urteil (Thesis) eine *Zusammensetzung* (Synthesis) des Subjekts und Prädikats«, schreibt Herder, und »[d]ie Bestimmung, daß das Prädikat im Begriff des Subjekts *enthalten* und ein *Teil* desselben sei, der *analytisch* durch *Teilung* herausgebracht werden müsse, ist viel zu eng gedacht«. ⁴¹ Die Analyse geschieht für Herder selbst in Gestalt einer »Synthesis«, einer Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat; die Kantische Annahme synthetischer Begriffe *a priori*, einer apriorischen Verbindung von Subjekt und Prädikat, sei dagegen falsch. Die »wahre innere Synthesis des Urteils« beruht nach Herder »auf der Verknüpfung des Subjekts und Prädikats durch ein Drittes; sei dies nun ein *höherer Begriff* oder ein *Merkmal der Erfahrung*«. ⁴² Der Satz $7 + 5 = 12$ zum Beispiel ist nach Herder »weder synthetisch, noch analytisch, sondern *identisch*«, genauso identisch wie der Satz »was geschieht muß eine Ursache haben«: »denn im *Geschehen* setzen wir die *Ursache* des Werdens mit und voraus. Überhaupt sind die Beispiele synthetischer Sätze in der Kritik durchaus übel gewählt«. ⁴³

brauch auf metaphysischem oder religiösem Feld durch Luthers »männliche Verstandessprache« und Leibniz' (auch Thomasius') Verbindung »genauester Technologie« mit Verständlichkeit und Klarheit der Begriffe bestanden, nennt er Christian Wolff als einen, dem »zu seinem größten Verdienst« gereicht, daß er Leibniz' Philosophie zwar mit »eingeschränktem Geiste«, aber »in *verständlichem* Deutsch schrieb« (Siehe unten, S. 265f.; HSW XXI, S. 268f.). Dagegen versucht Herder wiederholt, die Künstlichkeit Kantischer Begriffsunterscheidungen zu belegen, ihre nominelle Natur, die oft die wahre Herkunft und Aussagekraft der Begriffe verkennt. Er verteidigt dabei gegen Kant sogar Hume (siehe unten, S. 298ff.; HSW XXI, S. 301ff.). »Sprache ist das Kriterium der Vernunft, wie jeder echten Wissenschaft, so des Verstandes; wer, gesetzt es geschähe auch durch den feinsten Scharfsinn, sie verwirrt, verwirrt die Wissenschaft, verwirrt den Verstand des Volkes, dem sie gehört.« (Siehe unten, S. 313f.; HSW XXI, S. 317) Vgl. dazu auch Herders Kritik an Kants Gebrauch des Ausdrucks »transzendental« (Siehe unten, S. 307; HSW XXI, S. 311).

⁴¹ Siehe unten, S. 36 (HSW XXI, S. 34).

⁴² Siehe unten, S. 37 (HSW XXI, S. 35).

⁴³ Siehe unten, S. 38f. (HSW XXI, S. 36ff.).

Der *reine Begriff* verwirklicht sich erst durch *konkrete* Anschauung und der *konkrete Begriff* erst durch die subjektive Synthesis des *reinen* Begriffs; *an sich* sind beide leer. »Eine Synthesis *a priori* also, d. i. Hinzufügung eines Prädikats zu einem Subjekt vor und außer aller Erfahrung, ist ein $0 + 0$, ein Nichts.«⁴⁴ Das »unziemende Wort *Kritik der Vernunft*« will Herder durch »das anständigere, wahre«, dem Verstand und der Vernunft als »unseres Geschlechts Charakter« und »wirksamster Macht« angemessenere ersetzen: »Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte«.⁴⁵

Herder gelangt dabei schon früh in der *Metakritik* zu einer ersten Skizze seiner eigenen ontologischen Kategorienlehre, die er in Konkurrenz zu Kant und wie dieser in einer Vierfachheit der Begriffe darstellt.⁴⁶ Den Anfang macht der Begriff des Raumes: »Wir *sind* und zwar *mit anderen*«;⁴⁷ dies ist nach Herder nicht nur ein realistischer Raum-Begriff, sondern er bezeichnet auch die erste und grundlegende *Erfahrung* des Menschen. »Dies *Wo* heißt Ort unseres Daseins« und »[u]nser Sein ist *umgrenzt*, und wo wir *nicht* sind, können andere sein; dies verneinende *Wo* nennen wir *Raum*«.⁴⁸ Wir sind »außer dem Verstande und den Sinnen zugleich mit Phantasie begabt«, die sich »vom Universum empfangener Eindrücke gleichsam ein *stehendes Bild* des Raumes« entwirft. »Der größte Teil unserer Einbildungskraft ist *topographisch*«.⁴⁹ Herder behält hier die Leibnizsche Auffassung des Raumes als Ordnung der Verhältnisse wirklicher miteinander bestehender Dinge gegen die newtonianische geometrische Vorstellung vom »absoluten Raum« bei, welch

⁴⁴ Siehe unten, S. 40 (HSW XXI, S. 38).

⁴⁵ Siehe unten, S. 43 (HSW XXI, S. 41).

⁴⁶ Bei Kant sind die Kategorien der Gegenstandserkenntnis in vier Gruppen zu jeweils drei Begriffen eingeteilt: Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), Qualität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung), Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit). Vgl. dazu Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 106.

⁴⁷ Siehe unten, S. 50 (HSW XXI, S. 48).

⁴⁸ Ebenda.

⁴⁹ Siehe unten, S. 52 (HSW XXI, S. 50).

letztere als apriorische Anschauungsform bei Kant durchgehend subjektiviert ist. Raum ist bei Herder der Ort des Daseins dessen, was wir erfahren, nicht etwas vom Subjekt Produziertes. Ebenso wie der Raum etwas Wirkliches, Objektives ist, ist es für Herder auch die Zeit. Gegen die »ganze Transzendental-Dichtung« behauptet er daher, daß »[d]er Kalender der Natur« »das erste Regulativ des Menschen« war, und belegt dies durch Hinweise auf Hesiods *Werke und Tage*.⁵⁰ Parallel zum Raum wird auch die Zeit als Ordnung des Geschehens, als Maß der *Folge* des Geschehens, als »*Erfahrungsbe-griff*, vom Lauf der Begebenheiten«⁵¹ verstanden und die Konstitution und der Gebrauch ihres Begriffs »genetisch« begründet, als konkrete Art der Welterklärung, die aus begrifflichen Analogien des realen Geschehens entsteht. Analogie herrscht auch zwischen Raum und Zeit: »Die meisten Zeitbestimmungen, z. B. *Morgen* (Aufgang), *Mittag*, *Abend* (Abgang), *vor*, *nach*, *mit*, *zwischen* u. f. sind von Bestimmungen des *Orts* hergenommen.«⁵² Und gegen den transzendentalen Idealismus heißt es: »*Die Zeit ist keine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde läge*. Wahre Anschauung (Intuition) vergißt der Zeit«, und »[d]ie Zeit ist allerdings ein *diskursiver*, d. i. *allgemeiner Begriff des Maßes aller Veränderungen worden*«. ⁵³ Das Zeit-Messen ist eine Art und Weise unseres Weltverstehens, hat eine (re)konstruktive Natur – und die Zeitfolge der realen Begebenheiten ist unabhängig von den Begriffen unserer Erfahrung.

Im Folgenden geht Herder zu dem über, was die Einheit von Raum und Zeit begründet, d. h. zur »Konstruktion der Begriffe des Raums und der Zeit miteinander durch ein Drittes«. Dies ist nach Herder das »*Sein*« als kraftmäßig bestimmte Qualität. »*Sein* ist der Grund aller Erkenntnis«, sagt er an einer zentralen Stelle seiner Schrift.⁵⁴ Das Sein ist das Fundament des Denkens, es bestimmt das

⁵⁰ Siehe unten, S. 56f. (HSW XXI, S. 55).

⁵¹ Siehe unten, S. 60 (HSW XXI, S. 59).

⁵² Siehe unten, S. 59 (HSW XXI, S. 57).

⁵³ Siehe unten, S. 61 (HSW XXI, S. 60).

⁵⁴ Siehe unten, S. 63 (HSW XXI, S. 62).