Geschichte als Menschheitsbildung: J.G. Herders historische Anthropologie und die ausgeweitete Moderne
Johannsen, Jochen

Veröffentlichungsversion / Published Version
Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0
Geschichte als Menschheitsbildung.

J. G. Herders historische Anthropologie

und die ausgeweitete Moderne

Dissertation zur Erlangung des Doktor-Grades der Fakultät für das
Studium fundamentale der Universität Witten/Herdecke

vorgelegt von

Jochen Johannsen

aus Kreuzau

im März 2004
Mentor: Prof. Dr. Jörn Rüsen
1. Gutachten: Prof. Dr. Dirk Rustemeyer
2. Gutachten: Prof. Dr. Marion Heinz


Tag des Akademiediskurses: 25. September 2004
Akademiereferent: Dr. Christian Grüny
Inhaltsverzeichnis

INHALTSVERZEICHNIS ..........................................................................................3

1. EINLEITUNG .....................................................................................................5
   1.1 Historische Anthropologie und Geschichte der Menschheit ..........5
   1.2 Argumentationsgang der Arbeit ............................................................23

2. „EINZIEHUNG DER PHILOSOPHIE AUF ANTHROPOLOGIE“:
   HERDERS ENTWURF EINER „PHILOSOPHIE ZUM BESTEN DES
   VOLKS‘ (1765) ALS SCHLÜSSELTEXT ................................................30

3. HERDERS ABHANDLUNGEN „VOM ERKENNEN UND
   EMPFINDEN“ VON 1774, 1775 UND 1778..............................................45
   3.1 Ausgangslage und Grundfragen .........................................................45
   3.2 Die Bipolarität der Welt und das vereinigende Prinzip
der Liebe .......................................................................................................50
   3.3 Innigkeit und Ausbreitung: Individualpsychologie und
   Makrostruktur der Geschichte ...............................................................67
   3.4 Hinsichten einer historischen Anthropologie des Erkennens und
   Empfindens ................................................................................................83
      3.4.1 Menschheitliche Hinsicht ..............................................................83
      3.4.2 Soziokulturelle oder nationale Hinsicht .......................................91
      3.4.3 Historische Hinsicht ...................................................................96
      3.4.4 Individualpsychologische Hinsicht ............................................100
   3.5 Divergenz und Kontrarität des Menschen in Herders
   anthropologischer Skizze für Dalberg (1777) .......................................114
4. EIN „PAMPHLET“ ZUR „BILDUNG DER MENSCHHEIT“: DIE GESCHICHFTSPILOSOPHIE VON 1774 ................................................................. 120

4.1 AUSGANGSLAGE UND GRUNDFRAGEN ............................................. 120
4.2 DIE STRUKTUR DER GESCHICHTE ..................................................... 128
4.3 ERSTER ABSCHNITT: ALTE WELT – HISTORISCHE MAstrostruktur und LEBENSALTERANALOGIE ....................................................................................... 130
  4.3.1 Kindheit: orientalische Innigkeit ..................................................... 134
  4.3.2 Knabenalter: ägyptische Konzentration und phönikische Expansion .................................................................................................................. 138
  4.3.3 Jünglingszeit: ‘Einheit und Mannigfaltigkeit’ der Griechen............. 142
  4.3.4 Mannesalter: universale Expansion und imperiale Konzentration Roms................................................................................................................. 143
  4.3.5 Historische Reflexion: Individualität und Entwicklung..................... 146
4.4 ZWEITER ABSCHNITT: NEUE WELT ........................................................ 160
  4.4.1 Völkerwanderung und Christentum: Mannigfaltigkeit und Einheit.......................................................................................................................... 160
  4.4.2 Mittelalter: Heterogenität, Innigkeit und Ausbreitung „ins Große“ .............................................................................................................................. 165
  4.4.3 Epochenwandel zur mechanisierten Moderne: Renaissance und Reformation .............................................................................................................. 167
  4.4.4 Ausweitung ohne Innigkeit: historische Signatur und Kritik des Zeittalters.................................................................................................................. 170
4.5 DRTTER ABSCHNITT: ZUSÄTZE ZUR ZUKUNFT DER GEHENWART ...... 178

5. SCHLUSSBETRACHTUNG ........................................................................ 209

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .................................................................. 215
QUELLENVERZEICHNIS ......................................................................... 216
LITERATURVERZEICHNIS ...................................................................... 220
ZUSAMMENFASSUNG ............................................................................. 236
ABSTRACT .............................................................................................. 237
1. Einleitung

1.1 Historische Anthropologie und Geschichte der Menschheit


1 FA 4, 40 (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774).


relativierte) Genealogie noch der späthistoristischen Traditionsbildung
Friedrich Meineckes, der in der Zwischenkriegszeit versucht hatte, den
Historismus angesichts seiner Krise als eine in ihren Ursprüngen deutsche
Weltanschauung zu retten. Seine *Entstehung des Historismus* (1936) hat über
Jahrzehnte hinweg die historiographiegeschichtliche Einordnung Herders
maßgeblich mitbestimmt und dabei dessen Leistung als Geschichtsphilosoph
in letzter Konsequenz allerdings die Einheit der Menschheit in der
Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsweisen auflöst³. Genau diese
Schlussfolgerung bestreitet jedoch die neuere Herderforschung und vertritt eine
Sichtweise, die der späthistoristischen Interpretation „diametral widerspricht“⁴,
indem sie bereits für den frühen Herder (d.h. bis zu seinem Umzug nach
Weimar 1776) jenes Denken des anthropologisch Universalen und der
mannigfaltigen Einheit der Menschheit reklamiert, welches die traditionelle
Sichtweise als ärgerliche Abkehr des späten Herder von seinem einstmals
gedachten relativistischen Weg gedeutet und bedauert hat.

Diese jüngere, nach den besonderen Modi der Vermittlung von Partikularismus
und Universalismus bei Herder suchende Perspektive verfolgt auch die
vorliegende Arbeit und klammert damit bewusst die disziplingeschichtliche
Frage nach dem Herderschen Beitrag in der Geschichte des entstehenden
Historismus aus, wobei sie sich auf ähnlich gelagerte neuere Untersuchungen
berufen kann⁵. Statt dessen sieht sie in Herder eine zentrale Figur der sich als
neue Universalwissenschaft begreifenden Menschheitsgeschichtsschreibung,
as jenem Feld, auf dem am Ende des 18. Jahrhunderts Anthropologie und
Geschichte in einen vielfältigen und komplexen Zusammenhang traten.
Die folgenden einleitenden Überlegungen sind dabei bewusst weit gefasst und
streben nicht nach einer neuen, in der Darstellung dann zu belegenden

³ Meinecke 1946: *Die Entstehung des Historismus*, 439. Die erste Auflage erschien in zwei
Bänden 1936, die hier zitierte einbändige zweite Auflage zehn Jahre später. Das Herder-
Kapitel (ebd., 378-468) entstand 1933/34.
⁴ Heinz 1994: *Historismus oder Metaphysik?*, 84.
⁵ So hat Thomas Prüfer in seiner Dissertation zum Geschichtsdanken Friedrich Schillers
explizit und mit guten Gründen auf eine Einordnung Schillers in die seiner Meinung nach
erkennenswürdige Dichotomie von Aufklärungshistoriographie und Historismus verzichtet
(vgl. dazu Prüfer 2002: *Die Bildung der Geschichte*, 16f). Zu der im Folgenden thematisierten
Hinsicht von „historischer Anthropologie und anthropologischer Historie“ vgl. ebd., 156ff.


6 Garber 1999: Selbstreferenz und Objektivität, 139.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit über die Notwendigkeit einer historiographiegeschichtlichen Neubewertung hinaus die Beschäftigung mit menschheitsgeschichtlichen Entwürfen aus der Übergangs- oder auch Schwellenzeit12 von Spätaufklärung und frühem Historismus ein aktuelles historiographisches und geschichtstheoretisches Interesse beanspruchen kann. Ich gehe zunächst von dem erklärgbördigen Befund aus, dass Vertreter durchaus entgegengesetzter aktueller geschichtswissenschaftlicher Ansätze sich explizit in eine Traditionslinie mit dem menschheitsgeschichtlichen Diskurs um 1800 stellen oder sich zumindest auf einzelne Autoren und Fragestellungen dieses Feldes beziehen, das sowohl den Menschen als auch die Menschheit zu seinem Gegenstand erklärt hatte. Greift

8 Muhlack 1991: Geschichtswissenschaft, 8.
9 Proß 1997: „Ein Reich unsichtbarer Kräfte“, 73.


---


18 Kittsteiner 1998: *Die Listen der Vernunft*, 8 bzw. 11.


Im Rahmen dieser Arbeit zu Johann Gottfried Herders Konzept der Menschheitsbildung kann und soll es nicht darum gehen, diese wenigen und nur grob angerissenen Beispiele detailliert in ihrer Argumentation oder in der Stimmigkeit ihrer Bezugnahmen auf das menschheitsgeschichtliche Genre um 1800 zu diskutieren. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich diese Bezugnahmen erklären, was also die aktuelle Attraktion dieses Diskursfeldes im allgemeinen und Herders Beitrag zu ihm im besonderen sowohl für dezidiert makrohistorische, als auch für eher mikrohistorische Ansätze ausmacht.


Der epochale Wandel wird in dieser Vorstellung also eng an die Menschheitskategorie geknüpft: als Subjekt der Geschichte ist sie in der Spätaufklärung erkannt, aber infolge des Historismus bald wieder aus der als Wissenschaft verfassten Geschichte verdrängt worden. An der Gegenwart ist es nun, sie unter den „radikalierten‘ (also veränderten, aber nicht fundamental anderen) Bedingungen der Moderne in den einmal innegehabten Status als Geschichtssubjekt wieder einzusetzen. Eine analoge Denkfigur – ich schematisiere hier freilich – findet sich auch bei Rückbezügen innerhalb der


---


\(^{27}\) Vgl. Kittsteiner 1997: *Kulturgeschichte*; sowie Schleier 1997: *Kulturgeschichte der Völker*. Der letztgenannte Aufsatz beschäftigt sich v.a. mit der Kulturgeschichtsschreibung um 1800 -
bürgerliche Kulturkritik häufig übersehen werde\textsuperscript{28}. Bei allen gar nicht bezweifelten Fortschritten der Wissenschaftsgeschichte wird diese im Rückgang auf den anthropologisch-historischen Diskurs der Sattelzeit als defizitär gekennzeichnet; der Rückbezug selber erscheint dadurch gleichsam als Rückfrage an die historischen Anfänge der eigenen modernen Gegenwart in kurativer und zeitkritischer Absicht. Das historiographische Desideratum der Gegenwart, das auf dem Weg durch die Moderne verloren gegangen zu sein scheint, ist – so stellt sich mir die geschilderte Denkbewegung dar – eine auf \textit{Mensch} und \textit{Menschheit} bezogene Perspektive, für die das menschheitsgeschichtliche Diskursfeld der Spätaufklärung das historische Vorbild darstellen soll.


\textsuperscript{29} Rüsen 1994: \textit{Historisches Lernen}, 24.


30 FA 4, 782 (Gott. Einige Gespräche, 5. Gespräch, 1787).
33 Der Anspruch, die Geschichte der Menschheit begründe eine neue Wissenschaft explizit bei Meiners 1981: Grundriß der Geschichte der Menschheit (²1793), 23f. Auch Herders Vorrede

zu den Ideen spiegelt die Ambition wieder, mit der Philosophie der Menschheitsgeschichte eine neue Integrationswissenschaft im Zentrum der verschiedenen, sich langsam disziplinär verfestigenden Diskurse zu schaffen (FA 6, 11f); vgl. dazu knapp Johannsen 2001: Heeren vs. Pölitz, 208f.
34 Kondylis 1986: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, 55 u. 126; vgl. 119ff zum „Primat der Anthropologie“.
wende ihn auf alles übrige an"36 (siehe dazu Kap. 2). Diese anthropozentrische Philosophie Herders zielte auf die anthropologisch universellen Grundgegebenheiten aller Individuen zu allen Zeiten ab, vor allem auf die sinnliche Seinserfahrung des Menschen, und nahm daher ihren Ausgang von der zeitgenössischen Psychologie und Erkenntnistheorie (siehe dazu Kap. 3). Gemünzt auf den Aufbau der *Ideen* hat ein Zeitgenosse Herders dessen doppelten Entwurf einer Geschichte der Menschheit wie folgt charakterisiert: „Die Geschichte des Menschen schickte er voran, um darin die Menschheit zu erkennen, und ließ die Geschichte der Menschen folgen, um die Geschichte der Menschheit zu erhalten“37.

Die Eigenheiten und Probleme einer solchen Geschichtsschreibung der Menschheit werden bereits hier deutlich: sie sollte die Universalgeschichte der Menschheit mit einer allgemeinen historischen Anthropologie vereinen, jene beiden Ansätze und Fragestellungen also, die sich heute, disziplinär und theoretisch getrennt, auf das 18. Jahrhundert zurückbeziehen und deren Gemeinsamkeiten sich prima vista auf die Ablehnung lange Zeit dominierender Paradigmen der Geschichtswissenschaft zu beschränken scheinen. In letzterer Hinsicht kann die Historische Anthropologie freilich einen Vorsprung behaupten, hat sie sich doch seit einiger Zeit als ein Alternativansatz zu den Historischen Sozialwissenschaften profiliert, während die Menschheits- oder Universalgeschichte außerhalb der US-amerikanischen *World History*, gelegentlicher Anmahnungen ihrer Notwendigkeit zum Trotz, nach wie vor ein Außenseiterdasein pflegt38. Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage, ob es überhaupt eine zeitgemäße historische Perspektive geben kann, die beide Elemente der spätaufklärerischen Geschichte der Menschheit, also Historische Anthropologie und Universalgeschichte, neu aufgreift und verbindet – eine Frage, deren Beantwortung freilich die Aufgabenstellung dieser Studie übersteigt. Auf einige wenige Probleme kann im Folgenden freilich

36 FA 1, 131f (<Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, 1765).
37 Gruber 1805: Charakteristik, 421. Von Gruber stammt selbst eine an Herder, aber auch Voltaire, Schiller und Schlözer orientierte „Geschichte des menschlichen Geschlechts aus dem Gesichtspunkt der Humanität“ (1806/07).
stichwortartig hingewiesen werden, ohne dass es dabei um die Aufstellung eines neuen menschheitsgeschichtlichen Paradigmas ginge. Vielmehr geht es um die Frage, ob Elemente des alten Paradigmas sich als in dem Sinne stichhaltig erwiesen haben, dass eine neue Menschheitsgeschichtsschreibung an sie anknüpfen könnte.


Jeder Rekurs auf anthropologische Universalien birgt – *zweitens* – die Gefahr der Universalisierung des Partikularen in sich, d.h. die Erklärung der eigenen Identität zum eigentlichen Charakter des Menschheitlichen. Die spätaufklärerische Geschichte der Menschheit ist diesem Ethnozentrismus

---

nicht entgangen und konnte dies auch gar nicht: Die Geschichte der Menschheit ist, bis in den Titel einzelner Werke hinein, die „Allgemeine Geschichte besonders der Europäischen Menschheit“\textsuperscript{42}. Wenn die Universalgeschichte sich als eine Geschichte des wachsenden Völkerzusammenhangs konstituiert, dann wird sie, zumindest was die Neuzeit angeht, zwangsläufig zur Geschichte der Expansion der eigenen Kultur. Als Globalisierungstendenz der Geschichte bleibt dann das übrig, was ein gelehrter Zeitgenosse Herders formulierte: „Das Schicksal will die Menschheit europäisieren. Eine Form des allgemeinen Europäismus ist im Werden“\textsuperscript{43}. Dieser Eurozentrismus ist nicht einfach mit dem Hinweis darauf zu relativieren, dass die Universalgeschichte erst den Blick für andere Kulturen geöffnet habe\textsuperscript{44}, auch wenn eines ihrer Verdienste durchaus in einer solchen Horizontweiterung liegt. Die Menschheitshistoriker sind sich ihres Perspektivismus jedoch prinzipiell bewusst gewesen und haben diesen in ihren Darstellungen z.T. ironisch gebrochen\textsuperscript{45}, oder ansatzweise versucht, fremden Blicken auf die eigene Kultur Raum zu geben\textsuperscript{46}. Von einer Überwindung der ethnozentrischen Sichtweise kann freilich bis heute kaum eine Rede sein – sie muß wohl als utopisches Regulativ gelten. Auf die selbstkritische Überprüfung

\begin{thebibliography}{9}
  \bibitem{42} Müller 1811: \textit{Vier und zwanzig Bücher Allgemeiner Geschichten besonders der Europäischen Menschheit}; vgl. z. B. ebd. die Einleitung: Wegen ihrer glücklichen geographischen und klimatischen Lage, „haben die Europäer, welche alles von anderen bekommen, alles weiter gebracht; besonders weil auch der Nord bei ihnen weit empfänglicher als der asiatische ist. Hieraus ließe sich vermuten, daß dieser Welttheil zu Vervollkommnung des Resultats aller Arbeiten der Menschheit, und entweder dazu bestimmt ist, die übrigen zu beherrschen, oder vielmehr sie zu erneuern“ (Bd.1, 8f).
  \bibitem{44} So bei Rohbeck 2000: \textit{Technik – Kultur – Geschichte}, 12.
  \bibitem{45} Vgl. dazu die Ausführungen in Zbinden 1996: \textit{Heterogeneity, Irony, Ambivalence}.
  \bibitem{46} Cf. als Beispiel aus dem Umfeld der \textit{Ideen} Herders Einleitung \textit{Exemplare der Menschheit in Vorstellungsorten, Sitten und Gebräuchen} (1783) zu den Auszügen aus Ludwig Ferdinand Römers \textit{Nachrichten von der Küste Guinea} (1769), in denen die afrikanische Sicht auf die europäischen Fremden geschildert wird. Herder leitet diese Auszüge wie folgt ein: „Am meisten interessieren mich die Nachrichten, wie fremde Nationen uns ansehen, was sie von unserer Cultur und Religion, von unsern Sitten und Gebräuchen denken. Da kommen, bei den größten Dummheiten, Naivitäten zum Vorschein, die nicht treffender seyn könnten. Der fromme Einfall eines Wilden, die Absurdität eines Negers, die Simplicität eines Ost- oder Westindiens sagt oft mehr als grosse Deductionen und Beweise. Wenn wir in gewißen Sitten und Vorstellungsorten alt und grau geworden, folglich mit ihnen so verwachsen sind, daß wir sie der Menschheit wesentlich, von ihr also ganz unabtrennbar glauben: wie oft bin ich sehr heilsam betroffen und beschämt worden, wenn ich fand, daß einige Grade weiter hinauf oder hinab ganze Völker von diesen Vorstellungsorten und Sitten nichts wissen, nichts je gewußt haben, oft die ganz entgegengesetzten eben so theuer und werth halten; und doch sich dabei

20


Kein geschichtsphilosophischer oder universalhistorischer Entwurf der Menschheitsgeschichte in der Spätaufklärung kommt – viertens – ohne die Vorsehung oder die Naturabsicht aus. Dies gilt auch für die auf transzendentale Bezüge am stärksten verzichtende Universalhistorie Göttinger Prägung: auch bei ihr bleibt der nexus rerum universalis vorsehungsgeleitet und die


kognitive Instanz, die eine „Anerkennung der Menschheit im Menschen“ ermöglichen und dazu beitragen soll den Begriff der Humanität für Fremdheitserfahrungen offen zu halten. Bei Herder ist dieser Gedanke – wie die aufklärerische Menschheitsgeschichtsschreibung überhaupt – letztlich religiös fundiert, wodurch die Problematik einer Universalisierung des Partikularen sofort aufs neue entsteht, die allerdings durch die Bereitschaft einer durchaus weitgehenden Anthropologisierung und Historisierung des Religiösen zumindest ansatzweise reguliert wird. Der Gedanke liegt nahe, hier von dem Projekt einer Menschheitsbildung im Sinne einer menschheitlichen Identitätsschritt zu sprechen. Inwieweit eine solche aber überhaupt möglich ist, bleibt angesichts des logischen Problems einer „Allinklusion“, die einer Inklusion ohne Exklusion gleichkäme, eine offene Frage, die ironischerweise vielleicht nur in dem Szenario einer globalen Menschheitsbedrohung ihre Antwort finden kann. In jedem Fall aber müsste sich eine erneuerte anthropologisch informierte Menschheitsgeschichte wohl fragen, inwieweit sie eine nichtrelativistische (Geschichts-) „Kultur der Anerkennung“ oder (Geschichts-) „Politik der Anerkennung“ von Differenz als Ausdruck von Menschheitlichkeit zu ihrem eigenen Ausgangspunkt erklären soll und kann – oder aber, was sie dem entgegenzusetzen hätte.

1.2 Argumentationsgang der Arbeit

Die vorstehenden Überlegungen haben in allgemeiner Weise das zeitgenössische Diskursfeld bezeichnet, in dem diese Untersuchung die in ihr behandelten Schriften Herders einordnet. Dabei wurde in besonderer Weise auf aktuelle Bezüge Wert gelegt, um auf die spezifische Modernität hinzuweisen, welche das Konzept einer Engführung von Anthropologie und Geschichte der Menschheit beinhaltet, wie es von Herder und anderen Denkern seiner Zeit entwickelt wurde. Nicht um eine unkritische Aktualisierung Herderschen

Denkens ging es dabei, die schon aufgrund der veränderten Zeiterfahrungen der Gegenwart anachronistisch erscheinen müsste, sondern um das Aufweisen „unabgegoltener Motive”56 aus der Frühzeit der Moderne. In diesem zweiten Teil der Einleitung soll nun der Argumentationsgang der Arbeit kurz umrissen werden.

Die Perspektive der vorliegenden Arbeit auf Herders historisch-anthropologisches Denken in den 1770er Jahren soll zunächst anhand von zwei Zitaten erläutert werden, die beide aus frühen Texten Herders stammen, die auf je verschiedene Weise das Individuum in ein spezifisches Verhältnis zur Zeit bzw. zur Geschichte setzen:

„Unsere Einbildungskraft setzt uns durch Wünsche und Erwartungen, durch Zurückerinnerungen und Klagen beinahe beständig ausser uns selbst entweder in das Vergangne oder die Zukunft, daß wir selten bey uns selbst sind. Die Ausdehnung unseres Gesichtskreises, ob sie gleich der Quell unserer meisten Unglücke ist, schmeichelt doch immer zu sehr unserer Neugierde, als daß sie nicht angenehm seyn sollte: ja oft wird sie uns angemessen und sehr wichtig”57.


In diesen Zitaten nimmt Herder, so die These meiner Arbeit, in komprimierter Form wesentliche Züge seiner später ausgearbeiteten Geschichtsphilosophie vorweg. Zum einen, so ist das erste Zitat zu verstehen, konstituieren die Seelenkräfte des Menschen eine Bewegungsdynamik, die Herder als ständige „Ausdehnung“ der individuellen Sphäre beschreibt. Der Mensch geht demnach immer über seine eigene Zeit hinaus und erweitert seinen Horizont in die Vergangenheit und in die Zukunft. Jeder Mensch lebt damit nicht in der Eingeschränktheit seines gegenwärtigen Zeitpunktes, sondern in einem

57 SW 1, 7f (Aussichten über das alte und neue Jahr, 1765).
58 FA 2, 12 (<Älteres Wäldchen>, 1767)


An dieser Perspektive arbeitet sich Herders Konzept der *Geschichte als Menschheitsbildung* ab. Dieser Titel der vorliegenden Arbeit ist, wie unschwer erkennbar, aus dem Titel von Herders polemischer Geschichtsphilosophie von 1774 abgeleitet. Der Begriff der „Menschheitsbildung“ soll die vorstehend

59 Der Begriff taucht vereinzelt in der Literatur auf, z.B. in Kittler 2000: *Kulturgeschichte*, 72. Herder selbst verwendet stets die Genitivkonstruktion „Bildung der Menschheit“.  

26


---

60 Zu diesem Begriff siehe Adler 1998: *Monumentalfragment und Totalität.*
2. „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“: Herders Entwurf einer „Philosophie zum Besten des Volks‘ (1765) als Schlüsseltxt


---

\(^{61}\) Br 9, 37: Brief an J.G. Hamann, Riga, 23.4.1765 („alter Stil“).

\(^{62}\) Haym 1958: Herder, Bd. 1, 111, vgl. auch ebd., 63f.

\(^{63}\) Br 9, 40: Brief an J.G. Hamann, Riga, 21.5.1765 („alter Stil“).

\(^{64}\) Vgl. FA 1, 991 (Kommentar). Zur Einschätzung als „kopernikanische Wende“ vgl. FA 1, 134 bzw. Ulrich Gaiers Einführungskommentar (ebd., 813ff).


30
Gruppen, die entweder deren Wahrheitsanspruch oder die Anwendbarkeit ihrer Prinzipien bestreiten:

1. die *Mathematiker*, „die ihrem Feinde oft keine Wahrheit, nie Gewißheit, sehr selten Deutlichkeit zugestehen“ und „die völlige Unnützlichkeit“ der Philosophie behaupten (106),

2. die *Physiker*, die „aus Erfahrungen nicht aus Hypothesen“ urteilen und „den Geist der physischen Analyse in die Philosophie“ (106) tragen wollen,

3. die *Theologen*, die „auf eine sehr unzeitige Weise die philosophische Wahrheit in das Gebiet der Religionswahrheit verpflanzt, und damit beide entstellt“ (107) haben, und schließlich

4. die *Staatskundigen* (107).


Diese nationale Dimensionierung beinhaltet jedoch zugleich einen zweiten diskurspolitischen Aspekt: als nationale Aufgabe kann sich diese Wissenschaft nicht im Rahmen des gelehrten Diskurses oder der Akademien bewegen, sondern der bürgerliche Philosoph muss als Lehrer Teil des Volkes werden, zu dem er bisher nach Herders Definition nicht gehört:

„Das Volk […] ist der größte, der ehrwürdigste Teil des Publikums, gegen den die Philosophen ein Trogloodytenvolk ist das in Höhlen wohnt, mit den Nachteulen der Minerva! […] Ich nehme das Volk in dem allgemeinen Verstande, für jeden Bürger des Staats, so fern er bloß den Gesetzen der

---

70 Vgl. auch FA 1, 479 (*Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente III*, 1767): Deutsche seien in der Psychologie „vorzüglich“ und „gleichsam auf eignem Grund und Boden“. 

32
gesunden Vernunft gehorcht, ohne die höhere Philosophie zur Leiterin zu erwählen; und ob es gleich schwer ist die Grenze [...] zwischen gesundem Denken und gelehrtem Denken genau zu bestimmen: aber doch sind wir vor der Verwirrung sicher, wenn wir auf die Bedeutung des Worts Philosophie merken werden: und unter Volk alle die verstehen, die nicht solche Philosophen sind“ (108f)71.


Die zentrale Bedeutung der streitbaren, aber offenen und häufig polyperspektivischen Diskursivität des herderschen Philosophierens wird bereits in diesem frühen Essay deutlich. Zugleich wird hier eine tiefe Skepsis gegen die zeitgenössische Philosophiekultur deutlich. Hatte Voltaire in seinen Lettres philosophiques (1734) es als einen Vorteil der Philosophen bezeichnet, dass sie explizit nicht für das Volk schreiben, so sieht Herder gerade dies als ihr Versäumnis an73.

Die leitende Hinsicht Herders, die Rückbindung des philosophischen Denkens auf die zentrale Bezugsgröße Mensch, tritt deutlich in dem an die Zivilisationskritik Rousseaus angelehnten ersten Abschnitt der Abhandlung zutage, der den „Wahrheiten in der Philosophie“ (110) gewidmet ist. Herder unterwirft hier die abstrakte Logik (110ff) und Moralphilosophie (115ff) als für

das Volk unnütz und der Gesellschaft schädlich einer scharfen Kritik. Die „Schullogik“ enthält nach Herder „trocklose, gar zu allgemeine Regeln“, „ein philosophisches Register“ und „eine Schulmethode alter Disputation“, und ist somit weder für eine praktische Anwendung noch für ein kreatives Philosophieren geeignet. Eine Anthropologisierung der Philosophie bedarf angesichts dieses Befundes einer Rückbindung der Logik an die Psychologie:


„[...] eine Logik, die noch unerfunden, teils allerdings schwerer sein muß, als unsere Vernunftregeln, da sie die Einbildungskraft und die Empfindung, ordnen sollen: eine Logik, die nie in Regeln besteht, aber viel philosophischen Geist zur Anwendung haben will: kurz! es ist die Methode: »dem menschlichen Geiste seine natürliche Stärke in voller Lebhaftigkeit zu erhalten, und auf jeden Fall anwenden zu können.«“ (114).

Eine solche regellose „Logik des Witzes“ (114) entspricht, worauf Ulrich Gaier hinweist, einer Logik des sensus communis, als dem von Herder bereits eingeführten ‚volksgemäßen‘ Gegenbegriff der gelehrten Philosophie:


„Die Neugierde ist allerdings ein sehr wirksamer Trieb der Seele, da er es ist, der die Sphäre des Menschen in den weiten Kreislauf des Gelehrten, die Bedürfnisse, des Tieres, in die Bedürfnisse, eines Menschen verwandelt hat“ (119).

Vor diesem Hintergrund gehört also die Erweiterung der menschlichen Sphäre in der individuellen Entwicklung wie im Kulturprozess zu den anthropologischen Universalien, um die es Herder in seiner ‚Einziehung der Philosophie auf Anthropologie‘ geht und ist folglich nicht per se zu kritisieren. Was ihm jedoch als kritikwürdig erscheint, ist eine kulturbedingt ungehemmte Ausweitungstendenz, die auf einer Verkennung des Grundcharakters der menschlichen Seelenkräfte beruht. Neugierde, so Herder, sei nämlich „eigentlich […] nicht der erste Grundtrieb, sondern der Instinkt der Selbsterhaltung ist ihr Vater: sie ist ein zusammengesetzter Trieb von Selbsterhaltung und Beschützung; und innerhalb der Gränzen der Natur bloß verteidigend, nie angreifend“ (119).

Genau diese ‚Grenzen der Natur‘ aber werden in Herders Sicht durch eine expansive europäische Kultur, die ihre eigenen Fähigkeiten falsch einschätzt, überschritten:

„Der Hottentotte ist auch neugierig, wenn es auf die Ausforschung ankommender furchtbarer Schiffe ankommt, aber tot für jede feinere“.

---

74 FA 1, 978 (Kommentar).
Neubegierde. Diese ist ein künstlicher Trieb, der auf Vergnügen ausgeht; und alsdenn die letzte und superfiziellste aller Bewegungen der Seele. Er durchläuft die Natur, und erschafft sich – wenn man ihm den Zügel lässt – neue Welten – Ideenreiche; hier wird er unersättlich, unendlich: – er übersteigt die Fähigkeiten, und erträumt sich entweder Luftgebilde von Irrtümern und Hypothesen; oder wenn er den Zirkel der Dinge durchlaufen ist, so stumpt er ab [...]

Herders Urteil über die Neugier als Grundlage eines unbeschränkten geistigen Abstraktions- und Expansionsstrebens muss demnach ambivalent ausfallen, da dieses, auf die Spitze getrieben, die konkrete Partikularität menschlichen Lebens korrumpiert:

„Unsere Neugierde ist also gar nicht unumschränkt gut, und wenn man den Trieb, die Ideen zu erweitern, für das erste Hauptgesetz einer Seele annimmt, so hat auch die ungereimte Idee noch immer Anspruch auf meine Kenntnis, und das Volk, um Mensch zu werden, muß sich bis ans Ende des Abstrakten ausdehnen“ (119).

Herder belässt seine Philosophie- und Kulturkritik jedoch nicht bei Invektiven gegen jede Art der Abstraktion oder bei der Denunzierung „unserer heutigen luxuriösen Schwäche“, die zu einer „Revolution“ unfähig sei (121)76. Nicht ein völliger Abstraktionsverzicht ist gemeint, sondern die Nutzbarmachung einer „Philosophie des gemeinen Volkes“ durch den „patriotischen Philosoph“, wie es im zweiten Abschnitt der Abhandlung heißt:

„Böß die Philosophie kann ein Gegengift sein, für alles das Übel, wohin uns die philosophische Wissbegierde gestürzt. [...] Freilich muß unsere Philosophie sich von den Sternen zu den Menschen herablassen; der abstrakte Teil muß für sich unangetastet, unverstümmelt bleiben, aber gibt’s nicht außer ihm eine Philosophie die unmittelbar nützlich ist für das Volk: (eine Weltweisheit des gesunden Verstandes). Ich muß zu dem Volk in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden; seine Sprache sind Sachen und nicht Worte; seine Denkart lebhaft, nicht deutlich, gewiß, nicht beweisend; seine Sphäre wirklicher Nutzen in Geschäften, Grundlagen zum Nutzen; oder lebhaftes Vergnügen – Siehe! das muß die Philosophie tun, um eine Philosophie des gemeinen Volks <zu sein> [...]. Statt Logik und Moral bildet sie mit philosophischem Geist den Menschen im Selbstdenken, und im Gefühl der Tugend: statt Politik bildet sie den Patrioten den Bürger der da handelt [...]“ (122).

76 Vgl. auch ebd., 129: „Unsere Zeit ist nicht eine Zeit der Strenge, sondern des Luxus [...]“.

Die philosophische Hauptmaxime des im dritten Abschnitt skizzierten Programms einer Rückbindung der ausgedehnten menschlichen Sphäre auf ein Moment der Innigkeit lautet konsequent:

„Soll die Philosophie nützlich werden; so mache sie den Menschen zu ihrem Mittelpunkt: sie, die sich durch gar zu ungeheure Ausdehnungen geschwächt hat, wird stark werden, wenn sie sich auf ihren Mittelpunkt zusammen zieht“(125).

Im einzelnen werden unter dem Aspekt der Nützlichkeit vier Bereiche der Reformbedürftigkeit\(^\text{78}\) von Herder kurz entwickelt: im Bereich der (a) Bildung der Logik fordert er eine von der zu frühen Ausbildung der „höheren Kräfte“ befreite, dafür Körper und Sinne einbeziehende (kurz: ganzheitliche) Pädagogik, im Bereich der (b) ‚moralischen Bildung‘ eine lebensnahe Tugenderziehung („Sie predigen für Männer und Weiber etc. warum predigen sie denn, wie Mönche, die keine Weiber kennen etc.“ (129)). In der (c) Politik fordert Herder von der Philosophie bürgerliches, an den Grundsätzen des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages orientiertes Engagement, das die individuellen Freiheiten gegen die Obrigkeit stützt und auf evolutionärem Wege zum politischen Wandel führt: „der Staat muß von unten verbessert werden“ (130). Als vierten Bereich erwähnt Herder (d) die ästhetisch-moralische Bildung, vor allem der Frauen: diese ‚Modifizierung der Philosophie nach Gattungen des Volks‘ (103) soll zurückwirken auf die Gesamtgesellschaft und die „Grundlage zu Bildung“ des „schönen Volks“

\(^{77}\) Vgl. die entsprechenden Apostrophen in Auch eine Philosophie (FA 4, 90ff), s.u. zu Anm. 490.

\(^{78}\) Vgl. die Disposition in FA 1, 103 und die Zwischentitel ebd., 126ff.

38
werden: „Bildung für den Menschen, den Mann, die Gesellschaft und die Kinder!“ (132).


Philosophie und Anthropologie erkennt er – Kants Formulierung von 1787 vorwegnehmend – eine zweite kopernikanische Wende:

„Alle Philosophie, die des Volks sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolomäischen, das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwicklungen müssen hier nicht zeigen, wenn unsere ganze Philosophie Anthropologie wird“ (134).

Der Rückzug der Philosophie auf Anthropologie, den Herder in seinem frühen Entwurf einer Philosophie zum Besten des Volks fordert, ist, so lässt sich zusammenfassend feststellen, in seinen Implikationen und Konsequenzen äußerst vielschichtig. Es geht Herder, so Ulrich Gaier,

„um die Kritik der Philosophie überhaupt unter dem Gesichtspunkt ihrer anthropologischen und politischen Bedeutung, um die Zweckbestimmung der Philosophie in ihren Disziplinen Logik, Metaphysik, Moral, Ästhetik sowie um die Stellung des Gelehrten in der Gesellschaft“

Die Orientierung der Philosophie auf die Anthropologie wird von Herder selbst als kopernikanische, d.h. als paradigmatische Wende gesehen, hin „zu einer Wissenschaft, die vom Menschen ausgeht und nach den Bedingungen und Möglichkeiten seines Erkennen und Handelns fragt“

Diese Orientierung der Philosophie auf die Anthropologie wird von Herder selbst als kopernikanische, d.h. als paradigmatische Wende gesehen, hin „zu einer Wissenschaft, die vom Menschen ausgeht und nach den Bedingungen und Möglichkeiten seines Erkennen und Handelns fragt“

80 FA 1, 969 (Kommentar).
81 FA 1, 994 (Kommentar).
82 Vgl. auch Zum Sinn des Gefühls, 1769: „Vom Gefühl aus muß sich also wie dies [die Philosophie] so alles aussehen, und dahin zurückkommen“ (FA 4, 235).
83 Vgl. FA 4, 236: „Ich fühle mich! Ich bin!“ (Zum Sinn des Gefühls, 1769).

„Ich selbst bin noch immer unreif; ein pomum praecox zu einem Amte, zu einer Schulstelle, zu einem gesetzten Umgange u. Stil. Meine ganze Bildung gehört zu der wiedernatürlichen, die uns zu Lehrern macht, da wir Schüler seyn sollten“.85

„Ich will mehr leben, u. mich brauchbarer zu machen suchen. [...] Ich will meine Poesie mehr unter den Menschen meines Aeons wandeln lassen, ein Praktischer Weiser zu werden suchen, u. statt Bücher, Menschen zu kennen mich bestreben“.86


84 FA 2, 252 (Viertes kritisches Wäldchen, 1769).
86 Br 9, 39: Brief an J.G.Hamann, Riga, 21.5.1765 alten Stils.
sich dabei aber zugleich selbst in eine Reihe mit skeptischen und an der Gesellschaft orientierten Denkern wie „Plato, Roußau, Hume, und Schafisbury“ (108), wobei sein eigener Lehrer Kant, Herders wichtigster Gewährsmann für diese Traditionslinie, ungenannt im Hintergrund verbleibt\textsuperscript{87}. Das Projekt einer kopernikanischen Wendung der Philosophie, der Schaffung einer neuen, anthropologisch fundierten und gesellschaftlich relevanten Philosophiekultur, die das Verhältnis von Staat, Bürgertum und Gelehramkeit kritisch revidiert und universalistische („Menschheit“) und partikulare („Politik“) Dimensionen des Denkens und Wissens auf neue Weise integriert, verweist damit auf mehrere Motive, die in Herders persönlicher Interessenlage wurzeln. Es geht um die Verfolgung schriftstellerischer Aspirationen bei der Teilnahme an einer Preisfrage, um gesellschaftlichen Ansehens- und Relevanzgewinn\textsuperscript{88} und nicht zuletzt auch um eine Form der Selbsttherapie durch die Auseinandersetzung mit dem eigenen, als defizitär erkannten Bildungsgang. Hinter dem Gedankenmuster dieser Selbsttherapie, nach dem der anthropologische Philosoph vom Volk lernt, um dann wiederum dessen Lehrer oder gar Arzt zu werden, schimmert bereits das ebenso aufklärerische, wie elitär-paternalistische Ideal des „Aristodemokraten“\textsuperscript{89} aus dem Umfeld der Humanitätsbriefe auf, aber auch ein bürgerliches Gelehrtenideal, das der neuen Philosophie einen Status als aufgeklärte Reformwissenschaft in Opposition zur abstrakten Philosophie und auch zu den zünftigen Akademikern zuweist. Jede gesunde Philosophie hat sich demnach in die Sphäre des konkreten Menschseins zu begeben und ein Reformbündnis mit dem Volk zu schließen,


\textsuperscript{88} Vgl. allgemein für die gesellschaftlichen Hoffnungen und Aufstiegschancen Herders in seiner Rigaer Zeit die überzeugenden sozialgeschichtlichen Ausführungen in Graubner 1994: \textit{SpätAufklärer im aufgeklärten Riga}. 


In dem frühen Programm der „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“
laufen, so lässt sich abschließend feststellen, eine Anzahl von Interessen,
Hinsichten und Bestrebungen zusammen, die charakteristisch und konstitutiv
sind noch für das spätere Werk Herders: Streben nach bürgerlicher
Wirksamkeit, didaktische Tätigkeit, Aufklärungskritik in aufklärerischer
Absicht, nationaler Patriotismus, Volk als Zielbegriff und Volkssprache als
Medium, Primat des sensus communis, psychologische und sensualistische
Grundierung der Philosophie mit dem Menschen als Mittelpunkt, davon
ausgehend die Vermittlung von Einheit und Vielheit, universalhistorische
Ausweitung der Anthropologie als Naturgeschichte der Menschheit,
Bildungsdanken – in a nutshell die Ingredienzien des Konzepts einer
Philosophie zur Bildung der Menschheit. Die Texte der 1770er Jahre, die im
Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen, schöpfen, wie in den folgenden
Ausführungen deutlich werden wird, in vielfältiger Weise aus dem von Herder
1765 erarbeiteten Entwurf einer Anthropologisierung des Wissens vom
Menschen, seiner Natur und seiner Geschichte. Herder hat mit ihm einen
programmatischen Rahmen gesetzt, in dem die Geschichte als Prozess der
aktiven Selbsterstellung des Menschen an seine Psychologie zurückgebunden
wird. Von hier aus gelangte er zu seinem Konzept der Individualität sowie zu
der in den Seelenkräften angelegten allmählichen Ausweitung der
menschlichen Sphäre. Das ganze Projekt steht unter den Vorzeichen der
kulturellen Selbstkritik und der Verständigung über die Grundzüge der an sich
selbst leidenden Moderne. Angestrebt wird dabei ein eminent
handlungsbezogener Paradigmenwechsel, nach dem die Philosophie sich dem
Menschen anzupassen hat. Wissenschaft soll aus Lebenspraxis entspringen und
nicht umgekehrt: in der Verkehrung dieses Verhältnisses sah Herder eines der
grundlegenden Probleme der modernen Kultur überhaupt, wie er auch in seinen
erkenntnistheoretischen und psychologischen Abhandlungen der 1770er Jahre
ausgeführt hat92, um dies es nun im ersten Zentralkapitel der vorliegenden
Arbeit gehen wird.

92 Cf. dazu unten die Ausführungen zu Herders menschheitgeschichtlicher Skizze in Vom
Erkennen und Empfinden (Kap. 3.3, s.u. zu Anm. 219ff). Vgl. auch Dreitzel 1987: Herders
politische Konzepte, 271: Herder vertrat „eine anthropologische Konzeption, deren Kern der
Vorrang der Praxis, die er immer als schöpferisch verstand, der Vorrang des unmittelbaren
Lebensvollzuges und die Einheit und Interdependenz der unterschiedlichen Erfahrungs- und
Gestaltungsweisen der Wirklichkeit waren“. 44
3. Herders Abhandlungen „Vom Erkennen und Empfinden“ von 1774, 1775 und 1778

3.1 Ausgangslage und Grundfragen


„Es gibt dunkle Stellen in der Geschichte der Völker und des menschlichen Geistes in verschiedenen Zeiten, die sich nicht als bloße Geschichte verstehen lassen, die oft unverstanden verlacht werden und nur durch gewisse psychologische Kenntnisse Licht erhalten können“.

Ebenfalls 1769, in der wichtigen, während des Aufenthalts in Paris entstandenen Skizze Zum Sinn des Gefühls, band Herder die „höchsten Begriffe der Philosophie“ auf seine sensualistische Psychologie zurück, die „Vom Gefühl […] ausgehen und dahin zurückkommen“ müsse. Das „Buch über die menschliche Seele“, das Herder auf seiner Seereise als jenes Projekt vorschwebte, das er schreiben wollte, wenn er „ein Philosoph sein dürfte“.

93 FA 1, 131f (<Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, 1765).
95 FA 2, 351.
96 FA 4, 235 (Zum Sinn des Gefühls, 1769).
sollte folglich mit den „Grundsätze[n] der Psychologie“ beginnen, und bis zu einer „Geschichte der Gelehrsamkeit und Wissenschaft überhaupt!“ geführt werden, sowie zu einer „Geschichte der Menschlichen Seele überhaupt, in Zeiten und Völkern!“\(^{97}\). Als Ganzes hat Herder dieses Werk in der geplanten Vollständigkeit zwar nie geschrieben, doch lässt sich argumentieren, dass ein Großteil seiner späteren Werke in die Nachfolge dieses Projektes eingetreten sind, so dass Herders Gesamtwerk als seine kumulative Realisierung gelten kann. In die Reihe dieser Schriften gehören, ebenso wie die beiden Geschichtsphilosophien oder die Schrift über die *Plastik* (1778), die verschiedenen Fassungen der Abhandlung über das *Erkennen und Empfinden*, die Herder zwischen 1774 und 1778 abgefasst hat. Sie stellen den am weitesten reichenden Versuch Herders dar, die Grundlagen der ihm vorschwebenden anthropologisch-psychologischen Grundlagenwissenschaft zu skizzieren und greifen dabei in ihrer Anlage auf eine Königsberger Disposition zurück, deren Titel Programm ist: *Nexus Psychologiae cum ceteris scientiis Philosophicis*\(^{98}\).

In ihrer psychologischen Grundierung gewinnen Herders erkenntnistheoretische Abhandlungen der 1770er Jahre eine unmittelbare Bedeutung für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie, zumal er mit ihrer Ausarbeitung in großer zeitlicher Nähe zu der Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* begann. Auch Ralph Häfner betont, dass „Herder in den psychologischen Schriften der 1770er Jahre die Grundlegung seines Geschichtsdenkens“ geliefert habe\(^{99}\).

Die in drei Fassungen aus den Jahren 1774, 1775 und 1778 vorliegende Abhandlung geht auf die Berliner Akademiefrage von 1773 zurück, welche das *Erkennen* und das *Empfinden* als die beiden voneinander getrennten Hauptfähigkeiten des Menschen definierte. Die beiden verschiedenen Seelenkräfte sollten 1. distinkt in ihren jeweiligen eigenen Gesetzmäßigkeiten

\(^{97}\) FA 9/2, 33f (*Reisejournal*, 1769).


Das Folgende beansprucht nicht, eine detaillierte Darstellung der verschiedenen Fassungen dieser Grundlagenschrift mit ihren mannigfaltigen Bezügen zu sein, die sich auf die Gebiete der Anthropologie und Psychologie, der Identitätsphilosophie und Gnoseologie und – in enger zeitlicher und thematischer Nähe zur ebenfalls 1778 erschienenen Druckfassung der Plastik –


In diesem Sinne, so Herder in der ersten Fassung seines Beitrages zur Berliner Preisfrage, „ist die Physiognomik im weitesten Verstande, d. i. die Psychologische Physiologie, der wichtigste Teil der Weltweisheit. Sie allein kann uns ins Heiligtum der Seele führen“. Die Fassung von 1775 proklamiert geradezu pathetisch: „Physiologie ist das Heiligthum der Seele“. Der Zusammenhang von Leiblichkeit, Gefühl und Denken, um dessen Explizierung es Herder geht, lautet in wenige Worte zusammengefasst: Jeder Mensch

---

101 Vgl. SW 8, 269 [1775], und den Kommentar in FA 4, 1079f.
102 FA 1, 112 (<Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, 1765).
105 SW 8, 277 [1775].


„Kein Erkennen ist ohne Empfindung, d. i. ohne Gefühl des Guten und Bösen, der Bejahung und Verneinung, des Vergnügens und Schmerzes […]. Die Seele muß fühlen daß, indem sie erkennet, sie Wahrheit sehe, mithin sich genieße, ihre Kräfte des Erkennens wohl angewandt, sich also fortstrebend, sich vollkommen wisse: je inniger und unaufgehalten sie das gewahr wird, desto inniger empfindet sie Wohllust. […] Das Erkennen der Seele läßt sich also nicht ohne Gefühl des Wohl- und Übelseins ohne die innigste, geistige Empfindung der Wahrheit und Güte denken. Das Wort Neugierde, Verlangen nach neuen Erkenntnissen, sie auf die leichteste beste Weise zu sehen, sagt“109.

Das Erkennen wird hier von Herder mit dem Attribut der geistigen Ausbreitung und des Fortstrebens versehen, dem immer auch ein Element der Innigkeit eigen ist, nämlich ein Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit dem

106 FA 4, 1111 [1774].
107 FA 4, 1091f [1774].
108 FA 4, 1092f [1774].
109 FA 4, 1090f [1774].
Erkannten bzw. des Genügens oder Ungenügens der Erkenntnisleistung. Zum anderen stellt Herder fest:

„So läßt sich keine Empfindung ganz ohne Erkenntnung d.i. wenigstens ohne dunkle Vorstellung der Vollkommenheit und zwar fortrückender Vollkommenheit denken: selbst das Wort Empfindung sagt's. Man muß mit sich und seinem Zustände beschäftigt sein, sich also und seinen Zustand fühlen, im Wohlstande und in der Fortdauer oder im Gegenteil fühlen, d.i. dunkel erkennen, in der sanften Fortdauer eine Art Wachstum, Zunahme, Genuß mehrerer, längerer Vollkommenheit ahnden, d.i. dunkel voraussehn, oder es ist kein Zustand der Empfindung. [...] Ja wenn bei der Empfindung Tätigkeit sein soll, unsern Zustand zu ändern oder darin zu beharren, [...] so ist beides nicht ohne Erkenntnis, und zwar einen sehr vorzüglichen Grad derselben, möglich. Erkennen ist also nicht ohne Empfindung: Empfindung nicht ohne ein gewisses Erkennen“¹¹⁰.

Die Empfindung, durch welche die Seele eine nicht intelligible Erkenntnis über sich selbst und ihren „Zustand“ erlangt, ist nicht punkthaft auf einen Moment beschränkt, sondern sie erstreckt sich kontinuierlich durch die verschiedenen Zustände der Seele. In dieser fortstrebenden Verstetigung liegt die Erkenntnisleistung der Empfindung: sie präformuliert gleichsam auf ‚dunkle‘ Weise die hellere Erkenntnis, sie gebiert eine ‚anschaubare Formel, worin die Seele den Gedanken sieht‘“.¹¹¹.

3.2 Die Bipolarität der Welt und das vereinigende Prinzip der Liebe

In Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele stellt Herder 1774 den Menschen in eine Stufenfolge der Schöpfung, die dadurch geprägt ist, „daß kein endliches Geschöpf bis zum obersten Engel hinauf nicht ohne Empfindung sein kann, d.i. daß sein Erkennen noch immer vom Empfinden abhange“. Gott allein bleibt demnach die Totalerkenntnis vorbehalten, während alle seine Kreaturen in ihrem Zugriff auf die Welt – freilich im Verlauf der Stufenfolge in abnehmenden Maße – auf ‚dunkle‘ Empfindungen angewiesen bleiben. Der Mensch hat nach Herder einen ersten Schritt hin zu einem

¹¹⁰ FA 4, 1091f [1774].
¹¹¹ FA 4, 1094 [1774].
deutlichen Erkennen gemacht („uns dämmert nur der Erste Strahl der
gemeinsamen, höchsten Vernunft vor“)\textsuperscript{112}, bleibt aber als „eingeschränktes
Wesen“\textsuperscript{113} denselben allgemeinen Gesetzen der Weltzusammenfassung durch
Assimilation und Repulsion unterworfen, die für alle empfindenden Wesen
gelten:

„So geht’s tief hinab bis zum Zoophyt und zur Pflanze: ihre Organisation ist
schon ein künstlich gebildeter Zustand, das Universum unter einem
gewissen Sinne zu einem lebendigen Eins zu sammlen, andre Dinge in sich
zu assimilieren, das Fremde fortzustoßen und damit fortlaufend und
fortstrebend sein Wesen zu erhalten. [...] Vom mindesten aber bis zum
höchsten herrscht nur Ein Gesetz, das All zu repräsentieren, von Dunkelheit
zur Klarheit, vom Erkennen zum Empfinden zu steigen, die beide auch Eins
sind, und wo sich in Allem Eine Gottheit spiegelt. Auf solcher ersten Stufe
des Erkennens stehn wir\textsuperscript{114}.

Herder ist überzeugt, mit dieser „den Gesetzen der Bewegung in der toten
Materie“ abgewonnenen Dynamik „das dunkelste Analogon des Lebens“
erfasst zu haben, also eine Struktur des Assimilierens und Fortstoßens, die der
gesamten lebendigen Natur und damit auch ihrer Erfassung durch die
natürlichen Seelenkräfte des Menschen zugrunde liegt\textsuperscript{115}. Die zweite und die
dritte Fassung dieser Schrift (\textit{Vom Erkennen und Empfinden}, 1775 bzw. 1778)
bauen auf dieser Grundstruktur auf, indem sie zu Beginn das natur-
wissenschaftliche Modell der Dynamik von \textit{Attraktion und Repulsion}
exponieren, das Herder in der Folge als Leitanalogie in heuristischer und in
ontologischer Hinsicht dient\textsuperscript{116}. Damit stellt er sich in die Tradition sowohl der

\textsuperscript{112} Beide Zitate in FA 4, 1105 [1774].
\textsuperscript{113} FA 4, 1102 [1774]. Vgl. auch ebd., 1110: Es ist „Natur der Seele, als eines eingeschränkten
Geistes“, „daß sie nicht ohne Empfindungen, also ohne Körperorgane existiere“.
\textsuperscript{114} FA 4, 1106. Zum Zoophyt, dem „Pflanzentier“ (Herder denkt hier an Hohltiere wie die
Polypen) vgl. auch FA 6, 80 (\textit{Ideen I}, 1784, Buch 3/I).
\textsuperscript{115} FA 4, 1106 [1774].
\textsuperscript{116} Allgemein zur Konjunktur des seit der frühen Neuzeit in die Wissenschaftssprache
Newton- und Haller-Rezeption), sowie Kondylis 1986: \textit{Die Aufklärung im Rahmen des
neuezeitlichen Rationalismus}, 218ff. Zur Verwendung des Modells bei Herder vgl. vor allem
Irmscher 1989: \textit{Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder},
daneben auch Dobbek 1960: \textit{coincidentia oppositorum}, sowie, zu den in dieser Hinsicht
ergiebigsten Skizzen der Reisezeit (\textit{Zum Sinn des Gefühls und Grundsätze der Philosophie},
81ff; vgl. auch ebd., 166, der Hinweis auf George Berkeley als mögliche Quelle für Herders
Polaritätsdenken.
ihm durch Kant\textsuperscript{117} modifiziert vermittelten Himmelsmechanik Newtons\textsuperscript{118}, als auch der antiken Naturphilosophie, in der Herder dieselbe dynamische Struktur des Anziehens und Zurückstoßens findet, und zwar – bei Empedokles – gefasst in die Prinzipen der Liebe und des Hasses:

„Jener griechische Weise, der das System Newtons im Traum ahndete, sprach von Liebe und Haß der Körper: der große Magnetismus in der Natur, der anzieht und fortstößt, ist lange als Seele der Welt betrachtet worden“\textsuperscript{119}.

Herder sieht die beiden ihn interessierenden Seelenkräfte des Menschen in genau dieses dynamische Kräftefeld gestellt, das von widerstreitenden Bewegungen gekennzeichnet ist. So möchte er etwa „die Natur des Empfindens in den Gesetzen der Anziehung und Rückstoßung, Bildung und Fortbildung seiner“ erkennen\textsuperscript{120}, ebenso wie das „große Geheimnis der Fortbildung, Verjüngung, Verfeinerung aller Wesen“, das in diesem „Abgrund von Haß und Liebe, Anziehung und Verwandlung in sich und aus sich“ verborgen sei\textsuperscript{121}.

Besonders in der Druckfassung hat Herder auf den analogisierenden Charakter der Übertragung des Attraktions-Repulsions-Modells der Himmelsmechanik auf die psychophysische Grundstruktur des Menschen hingewiesen, diesen aber mit dem Hinweis verdeutlicht, dass der „Schöpfer“ dem Menschen, der als Teil der Natur deren allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, „keinen andern


\textsuperscript{119} FA 4, 329 [1778]; vgl. die Parallelstelle in SW 8, 271 [1775]. Der Hinweis auf Empedokles findet sich in der thematisch eng verwandten Schrift Liebe und Selbstheit von 1781: „Man sahe, daß diese beiden Kräfte, die in der geistigen Welt das sind was in der körperlichen Anziehung und Zurückstoßung sein möchten, zur Erhaltung und Festhaltung des Weltalls gehören; und ich glaube, es war Empedokles, der gar Haß und Liebe zu Bildern der Schöpfung machte“ (FA 4, 407).

\textsuperscript{120} SW 8, 272 [1775].

\textsuperscript{121} FA 4, 330 [1778].
Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab”, als sich selbst als Analogon der Schöpfung zu begreifen, in der überall, „im Kleinen und Großen [...] Einerlei Gesetze“ herrschen\textsuperscript{122}.

Hans Dietrich Irmscher hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es „im Einzelnen nicht immer leicht zu entscheiden“ ist, ob Herder seine Analogisierungen „als analogia heuristic\textsuperscript{a} oder als analogia entis versteht\textsuperscript{123}. Herders Sicht des Menschen als lebendiges Naturwesen, die Hinweise auf dessen aus Systole und Diastole bestehenden Pulsschlag und auf den rhythmischen, durch Inspiration und Exspiration konstituierten Vorgang des Atmens, macht jedoch deutlich, dass Herder der „Analogie zum Menschen\textsuperscript{124}, wie er sie in Erkennen und Empfinden exponiert, einen hohen Realitätsgehalt zuweist, er also, wie Irmscher an anderer Stelle betont hat, überzeugt ist, „dass die Wirklichkeit selbst analog strukturiert ist\textsuperscript{125}. Im Rahmen dieser ganzheitlichen Natursicht, für die der menschliche Körper einen Mikrokosmos darstellt\textsuperscript{126}, haben Analogieschlüsse für Herder durchaus den Status von aus erster Hand gewonnenen Erkenntnissen inne. Herders Konzept einer Menschheitsgeschichte, die einer „reine[n] Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit“ entspräche, findet in seinem analogischen Verfahren seinen methodischen Ursprung, wie Peter Hanns Reill zu Recht herausgestellt hat\textsuperscript{127}. Dabei beansprucht er freilich nicht, „dies große Phänomen von Wirkung und Ruhe, Zusammenziehung und Ausbreitung durch alle seine Wege zu verfolgen\textsuperscript{128}. Ihm geht es darum, mit dem Modell der Abstraktion und Repulsion einen Leitfaden zur Hand zu haben, der seines

\textsuperscript{122} FA 4, 330f [1778].
Erachtens zwar hinreichend durch empirisch verifizierbare Naturphänomene legitimiert ist, dessen höchste Legitimation aber, angesichts der beschränkten Erkenntnismöglichkeiten des Menschen, aus dem Glauben kommen muss:

„Ein mechanisches oder übermechanisches Spiel von Ausbreitung und Zusammenziehen sagt wenig oder nichts, wenn nicht von innen und außen schon die Ursache desselben vorausgesetzt würde, »Reiz, Leben«. Der Schöpfer muß ein geistiges Band geknüpft haben, daß gewisse Dinge diesem empfindenden Teil ähnlich, andere widrig sind; ein Band, das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt, indes geglaubt werden muß, weil es da ist, weil es sich in hundert tausend Erscheinungen zeigt“.129


\[\text{[128] FA 4, 334 [1778].}\
\[\text{[129] FA 4, 334f [1778].}\
\[\text{[130] FA 4, 331 [1778].}\
\]


\(^{133}\) FA 4, 1084f (Kommentar Brummack).
\(^{134}\) FA 8, 864 (*Kalligone* III, 1800).
eine Kurzformel gefasst, die den Aspekt der widerstreitenden und dadurch Leben konstituierenden Bewegung gekonnt zum Ausdruck bringt: „Ich bins, in dem die Schöpfung sich punktet, der in alles quillt und der Alles in sich füllt“\textsuperscript{136}. Erkenntnisse über den Menschen bzw. Erkenntnisse des Menschen über bzw. aus sich selbst können für Herder zu Aussagen über das Lebensprinzip der Schöpfung insgesamt verallgemeinert werden, wie umgekehrt Erkenntnisse aus der Natur auf den Menschen übertragen werden können. „Der Mensch“, so hat Marion Heinz diese Denkfigur Herders zusammengefasst, „ist Mikrokosmos, der den Makrokosmos in den Stufen seines seelischen Lebens Reiz, Empfinden und Erkennen repräsentiert“\textsuperscript{137}. In diesem Sinne ist er, so hat Herder es in \textit{Vom Erkennen und Empfinden} ausgedrückt, ein „Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung“\textsuperscript{138}.


\textsuperscript{137} Heinz 1995: \textit{Genuß, Liebe und Erkenntnis}, 441f.

\textsuperscript{138} FA 4, 361 [1778]; vgl. ähnlich SW 8, 296 [1775]. Der Begriff des „Sensoriums“ wird an anderen Stellen der Abhandlung als Synonym für den Allzusammenhang der Schöpfung gebraucht: vgl. SW 8, 305 [1775] bzw. FA 4, 363 und 371 [1778]; in diesem Sinne auch noch in \textit{Adrastea}, Bd. 4/1, 1803 (FA 10, 624).

„Das Geschöpf such Vereinigung, Auflösung, Zerschmelzung: der Fibernbau weitet sich, ist wie im Umfassen eines Andern und kommt nur denn wieder, wenn sich das hinüberwallende Geschöpf wieder allein, ein abgetrenntes isoliertes Eins, fühlet.“

Dieses Vereinigungsstreben äußert sich – wiederum auf der basalen Ebene „animalischer Wesen“ – am mächtigsten in den Körperfunktionen der Nahrungsaufnahme und der geschlechtlichen Liebe: im ersten Falle als Zerstörung und Assimilation von etwas Lebendigem zum Zwecke der

\[139\] SW 8, 272 [1778].
\[141\] Vgl. FA 4, 237 (Zum Sinn des Gefühls, 1769).
\[142\] Adler 1990: Herders Holismus, 41.
\[143\] FA 4, 332f [1778]; vgl. SW 8, 272f [1775].
Selbsterhaltung, im zweiten Falle als vorübergehende Vereinigung mit etwas Gleichem zur Fortpflanzung\textsuperscript{144}. Auf „die geistigste Weise“ wirkt nach Herder dasselbe „allumfassende einfache Gesetz, Thätigkeit und Ruhe, Anziehung und Ausbreitung, Haß und Liebe“ auf der höheren Ebene der Verstandesfähigkeit:

„Die Seele entfernt was nicht ihr ist: sie zieht, was ihrer Art ist, an, und dies ist Gottes Bild, das sie thätig darstellt, Wahrheit, Liebe, Güte. [...] Licht und Wahrheit sammeln sich zu ihr, Lüge und Schatten stößt sie von sich - siehe den reinsten Haß, die innigste Liebe. Ihre Ausbreitung, ihr Durst zu erkennen, und zu lieben, ist Thätigkeit; die Anziehung selbst, die Stillschweigen des Durstes, das Gefühl erkannt zu haben und zu geniessen, ist Ruhe, thätigste Ruhe, Belohnung“\textsuperscript{145}.

Für Herder liegt in dieser „Anziehung und Ausbreitung, Tätigkeit und Ruhe [...] Gesundheit und Glück des Lebens“, das durch „Empfangen und Geben“\textsuperscript{146}, aber auch durch das Ausüben und Erleiden „sanfter Gewalt“ gekennzeichnet ist, und das einen Zustand der Reizlosigkeit als eine in Selbstzerstörung resultierende „Krankheit“ erfährt\textsuperscript{147}. Die Erkenntnisabhandlung verfolgt nun diese gleichsam dialogisch angelegte Grundstruktur durch Körper, Seele und Geist des Menschen und stellt überall das Wirken derselben „Gesetze und Phänomene“ fest, „die wir bei jeder Reizesfiber bemerken“, also das Wechselspiel von „Zurücktritt auf sich, mit Selbstgefühl [verbunden]“, und „Hinwallen aus sich, mit Mitgefühl und Mitteilung verbunden“\textsuperscript{148}.

Herder bringt nun – und das ist entscheidend für den Prozess der Identitätsbildung – diese Struktur analogie in den Zusammenhang eines aufsteigenden Entwicklungszeprozesses von der unwillkürlich zuckenden Muskelfaser über die Sinneswahrnehmungen und Empfindungen bis zur deutlichen Gedankentätigkeit. Die höchste Erkenntnis hängt nach Herder noch mit der geringsten Reizreaktion des Körpers wie in einer Kette zusammen. Sie ist, vielfach vermittelt, letztlich aus dieser „Saat dunkler Reize“ hervorgegangen und steht somit in einem genetischen Verhältnis zu ihr\textsuperscript{149}. Es ist an

\textsuperscript{144} FA 4, 336 [1778]; vgl. SW 8, 274f [1775]. Der Begriff der Assimilation taucht in der Erkenntnisschrift häufiger auf, z.B. in FA 4, 1095, 1104, 1106, 1107, 1120 [1774]; SW 8, 274, 278 [1775]. Herder spricht auch vom „ähnlicher machen“ (FA 4, 353 [1778]).
\textsuperscript{145} SW 8, 289f [1775].
\textsuperscript{146} FA 4, 334 [1778]; vgl. auch SW 8, 278 [1775].
\textsuperscript{147} FA 4, 333 [1778].
\textsuperscript{148} FA 4, 346 [1778].
\textsuperscript{149} SW 8, 286f [1775].
dieser Stelle nicht erforderlich, die einzelnen Verästelungen jener Stufenfolge nachzuzeichnen, deren Grundsituation Herder in der Fassung von 1775 auf die Kurzformel gebracht hat: „Die Empfindung ist nur Aggregat aller dunklen Reize so wie der Gedanke das helle Aggregat der Empfindung“\(^\text{150}\). Statt dessen ist zu betonen, dass jeder Übergang von einer Stufe zur nächsten gleichsam einem Qualitätssprung in der Identitätsbildung entspricht, der wiederum auf die niederstufigen Seelenkräfte zurückwirkt. Für den Schritt vom Empfinden zum Erkennen bedeutet dies:

„Alle Empfindungen, die zu einer gewissen Helle steigen, (der innere Zustand dabei ist unennbar) werden Apperzeption, Gedanke; die Seele erkennt, daß sie empfinde. Was nun auch Gedanke sei, so ist in ihm die innigste Kraft, aus vielem, das uns zuströmt, ein liches Eins zu machen, und wenn ich so sagen darf, eine Art Rückwirkung merkbar, die am hellesten fühlt, dass sie ein Eins, ein Selbst ist“\(^\text{151}\).

Als „ein Eins, ein Selbst“ erfährt sich der Mensch also durch die vereinigende Tätigkeit seiner Seelenkräfte, und zwar über verschiedene Entwicklungsstufen hinweg. Auf der untersten Stufe (Reizzustand) ist die Seinserfahrung noch unbewusst und undeutlich, auf der höchsten (Erkenntnis) ist sie bewusst und deutlich. Herder selbst hat den Gang durch diese Entwicklung wiederholt als den „natürlichen Fortschritt vom Dunklen zum Helle“ und als einen Prozess der Läuterung beschrieben\(^\text{152}\). Dieser Läuterungsprozess entspricht zum einen der Kette aller Wesen der Schöpfung\(^\text{153}\), zum anderen aber auch den verschiedenen Lebensaltern und Entwicklungsstufen eines Menschen, wie Herder sie am Ende der zweiten Fassung kurz anführt\(^\text{154}\). Die Individualgeschichte des Menschen von der Geburt bis zum Erwachsenenalter vollzieht sich durch diese Stufen, in denen freilich immer alle Seelenkräfte zugleich wirken, jedoch mit altersgemäß verschiedener Gewichtung. „Der innere Mensch“, so hat Herder betont, „ist nur Einer“\(^\text{155}\). Das aber bedeutet, dass seine

\(^{150}\text{SW 8, 277 [1775]. – Eine detaillierte Darstellung und Interpretation der Stufenfolge leistet Heinz 1994: Sensualistischer Idealismus, 147ff.}

\(^{151}\text{FA 4, 354 [1778]; vgl. die Parallelstelle SW 8, 287 [1775].}

\(^{152}\text{FA 4, 1098 [1774]; zum Gedanken der Läuterung vgl. folgende – vermutlich unvollständige – Auflistung einschlägiger ’Stellen’: FA 4, 1098, 1117, 1122, 1126 [1774]; SW 8, 274, 276, 284, 289, 296f, 329 [1775]; FA 4, 336f, 353 [1778].}

\(^{153}\text{Vgl. z.B. das Zitat zu Anm. 114 (FA 4, 1106), oder auch die Skizze Zum Sinn des Gefühls (1769): ’Ich bin würklich in der Kette mit Gott, so wie ich in der Kette mit dem Wurm bin, den ich mit Füßen trete’ (FA 4, 237).}

\(^{154}\text{SW 8, 325ff [1775].}

\(^{155}\text{FA 4, 338f [1778].}
Seelenkräfte in ihrem Zusammenwirken und in ihrer situativen Gebundenheit letztlich ungeteilt bleiben – ein für Herders Geschichtsphilosophie wesentlicher Aspekt\textsuperscript{156}. Die Umformung des 'Aggregats' der vielen Sinneseindrücke, Außenwahrnehmungen und Fremdeinflüsse in ein 'lichtes Eins' stellt nach Herder die besondere Leistung dieser Seelenkräfte dar, durch die sie sich selbst in eine höhere, d.h. deutlichere Kraft transformieren – so verliert im Vorgang des Erkennens die Empfindung „gleichsam ihre Art“ und wird „ein Neues“\textsuperscript{157}. Die Erklärung dieses Übergangs hat Herder einige argumentative Probleme bereitet, worauf sein Zugeständnis hinweist, dass eine „Bildersprache der Art […] freilich mystisch“ erscheinen könne. Angesichts der Tatsache aber, dass es dem Menschen gelingt, vermittelst des Körpers und seiner Sinne durch Seele und Geist aus dem Vielfachen seine Identität zu bilden, erscheint ihm kein anderer Schluß möglich, als das Wirken der Gesetzmäßigkeit anzunehmen, „daß nämlich die Natur >ein Vieles eine<". Herder sieht hierin eines der „Geheimnisse“ der Schöpfung\textsuperscript{158}, das sich, wie das Wesen der bildenden und lebensspendenden „Kraft“ überhaupt, einer letzten Erkenntnis entzieht\textsuperscript{159}. Erkenntnis verspricht dann nur die „Fundierung des Logischen im Analogischen“\textsuperscript{160}, d.h. der Rückgang auf jenes Modell von Attraktion und Repulsion, in dem Herder schon Ende der 1760er Jahre die \textit{Grundsätze der Philosophie} gesucht hatte\textsuperscript{161}

Ein entscheidendes Element der von Herder dargestellten Stufenfolge der „Läuterung“ ist nicht allein der Steigerungsprozess der zunehmenden Deutlichkeit der Weltwahrnehmung, sondern auch die Ausweitung des Gesichtskreises, also der menschlichen Sphäre. Die Stufenfolge der sich entwickelnden Seelenkräfte ist nicht alleine als Höherentwicklung oder als „Aufhellung“ der Welterfassung zu begreifen, sondern auch als Wendung nach außen. Herder expliziert dies anhand der Sinne: Während die „Fibern des Reizes“ (irritable Muskelfasern) nur auf etwas reagieren können, das von außen zu ihnen gelangt, so können sich die Sinne über ihr jeweiliges

\textsuperscript{156} Heinz 1994: \textit{Historismus oder Metaphysik?}, 76.
\textsuperscript{157} SW 8, 287 [1775].
\textsuperscript{158} FA 4, 354 [1778].
\textsuperscript{159} Vgl. FA 4, 337f [1778].
\textsuperscript{161} Vgl. die gleichnamige Skizze in SW 32, 227ff (\textit{Grundsätze der Philosophie}, 1769); dazu ausführlich Heinz 1994: \textit{Sensualistischer Idealismus}, 81ff.
„Medium“ (Gerüche, Licht- und Schallwellen) selbst der Außenwelt zuwenden und ihr „entgegenwallen“. In den fernwirkenden Sinnen und ihren Medien sieht Herder bereits eine Vorstufe der am weitesten ausgreifenden Seelenkraft, des Verstandes:

„Wie mächtig hat der Schöpfer hiemit seine Welt für uns geweit! Alle groben Sinne, Fasern und Reize können nur in sich empfinden, der Gegenstand muß hinzu kommen, sie berühren und mit ihnen gewissermaßen selbst Eins werden. Hier wird schon dem Erkennen außer uns Weg gebahnet“162.


162 FA 4, 347 [1778]; vgl. auch SW 8, 280ff [1775].
163 SW 8, 282 [1775].
164 FA 4, 1090 [1774].
166 Vgl. FA 4, 336 [1778] bzw. SW 8, 275 [1775].
und Innigkeit erkennbar: „jedes fühlt sich des andern Hälfte »Du bist mein Ich!«“. Indem das Wesen liebend über sich hinausgeht, kommt es gleichsam zu sich selbst, es befindet sich „in größter Innigkeit des Fortstrebens und der Vereinigung“. Auf der Ebene des Erkennens ist diese Sphäre, entsprechend der allgemeinen Tendenz der Ausweitung in der Entwicklung der Seelenkräfte, eine ausgebretete: die Stelle des Du wird tendenziell von der Menschheit eingenommen. Dies wird deutlich, wenn man das soeben aus der Druckfassung Zitierte in seinem Zusammenhang nochmals liest:

>Menschheit ist das edle Maß, nach dem wir erkennen und handeln: Selbst- und Mitgefühl also, (abermals Ausbreitung und Zurückziehung) sind die beiden Äußerungen der Elastizität unsres Willens; Liebe ist das edelste Erkennen, wie die edelste Empfindung. Den großen Urheber in sich, sich in andre hinein zu lieben und denn diesem sichern Zug zu folgen: das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen. Nur der leeren Spekulation, nicht aber dem Erkennen stehets entgegen, denn das wahre Erkennen ist lieben, ist menschlich fühlen.\(^{169}\)

Die Koppelung der Liebe des Nächsten an die Liebe zu sich selbst, also des Mitgefühls an das Selbstgefühl und der Ausbreitung an die Innigkeit ist der entscheidende Zug des Liebespostulats Herders. Inniges Selbstgefühl und ausgebretetes Mitgefühl bestimmen die zweipolige Struktur der Liebe, wobei, wie Herder betont, das Selbstgefühl „nur die conditio sine qua non“ sein soll, also jene Kraft, die

>uns auf der Stelle festhält, nicht Zweck, sondern Mittel. Aber notwendiges Mittel: denn es ist und bleibt wahr, dass wir unsn Nächsten nur wie uns selbst lieben. [...] Im Grad der Tiefe unsres Selbstgefühls liegt auch der Grad des Mitgefühls mit andern: denn nur uns selbst können wir in andre gleichsam hinein fühlen.\(^{170}\)

Es fällt auf, dass von der der Liebe entgegengestellten Grundkraft des Hasses hier nicht mehr die Rede ist\(^{171}\), und auch nicht mehr von der Kraft der Zurückstoßung (Repulsion), wohl aber von Ausbreitung und Innigkeit, Mit- und Selbstgefühl. Dies weist bereits voraus auf Herders spätere Behandlung des Themas in dem Aufsatz Liebe und Selbstheit (1781), deren Titel genau diese Konstellation widerspiegelt. Herder erörtert in diesem Beitrag zum

---

\(^{167}\) SW 8, 275 [1775].

\(^{168}\) FA 4, 337 [1778].

\(^{169}\) FA 4, 360 [1778]; vgl. als Parallelstelle SW 8, 296f [1775].

\(^{170}\) FA 4, 360 [1778].

Wenn Herder in der Liebe die „Gottähnlichste Empfindung“ bzw. das „reinste, göttlichste Wollen“175 sieht, so wird deutlich, dass er in ihr die Realisierung der Gottehenbildlichkeit des Menschen sieht. In der Liebe erkennt und empfindet der Mensch „die große Analogie der Schöpfung“ auf die tiefste ihm mögliche

173 FA 8, 864 (Kalligone III, 1800).
174 Die Momente der Gewalt und Zerstörung werden z.B. betont in FA 4, 334, 336 [1778]; v.a. aber auch in der Skizze Zum Sinn des Gefühls von 1769 (ebd., 239). Der Aufsatz Liebe und Selbstheit (1781) betont demgegenüber: „ [...] wo die Zerstörung des Gegenseitigen aufhört, fängt erst ein freierer, schönerer Genuß, ein milderes Nebeneinanderdes vieler Geschöpfe an, die sich wechselseitig einander suchen und lieben. [...] Sobald mehrere Geschöpfe milde neben einander sind, und sich einander wechselseitig geniessen wollen: so folgt, daß keins auf den alleinigen, also auch nicht auf den höchsten Genuß ausgehn müsse, oder es zerstört um sich her. Es muß geben und nehmen, leiden und tun, an sich zehn und sanft aus sich mitteilen. Dies macht zwar allen Genuß unvollständig, es ist aber der wahre Takt und Pulsschlag des Lebens, die Modulation und Haushaltung des Verlangens, der Liebe und aller Süßigkeiten der Sehnsucht“ (FA 4, 420).

63
Die Grundkraft der Attraktion durch das Ähnliche entfaltet hier ihre größte Wirksamkeit, indem der Mensch seine Liebe sowohl als „Sohn“ auf Gott als auch als „Bruder“ auf die Menschheit ausrichtet\(^{177}\). Menschheitliche Liebe im Sinne Herders hat demnach ihre Basis im anthropologisch Universalen, d.h. in der Gattungsverwandtschaft. Ein Grundelement des allen Menschen Gemeinsamen ist aber – und genau dies arbeitet die Erkenntnisabhandlung mindestens so scharf heraus wie zuvor die Bückeburger Geschichtsschrift – die Individualität jedes Einzelwesens, d.h. die Tatsache, dass sich jeder Mensch durch seine Seelenkräfte nach Maßgabe der ihn umgebenden Welt individuell verschieden konstituiert. Herders Postulat der Nächstenliebe, wie er es in der Fassung von 1775 formuliert, zeigt, dass die liebende Erkenntnis genau diese individuelle Diversität des im Grunde Ähnlichen in Rechnung zu stellen hat: „Liebe deinen Nächsten, dein Nächstes, dein zweites Ich, wo und in welcher Gestalt du es auch siehest, als dich selbst“\(^{178}\).


\(^{175}\) Vgl. SW 8, 296 [1775] („Empfindung“) bzw. FA 4, 363 [1778] („Wollen“).
\(^{176}\) FA 4, 360f [1778]. Hinweise auf den Menschen als *Imago Dei*: ebd., 361, und SW 8, 296 [1775].
\(^{177}\) SW 8, 296 [1775]; vgl. auch ebd., 297, zum „Menschengeschlecht“ bzw. „Brudergeschlecht“.
\(^{178}\) SW 8, 296 [1775] (*meine Hervorhebung*).
\(^{179}\) Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 166.
\(^{180}\) SW 8, 296 [1775].

„Die ganze Schöpfung mit Liebe zu umfassen, klingt schön; aber vom Einzelnem, dem Nächsten, fängt man an; und wer dies nicht tief, innig, ganz liebet: wie sollte er, was entfernt ist, was aus einem fremden Gestirn nur schwache Strahlen auf ihn herabwirft, lieben können? – so, daß es auch nur den Namen der Liebe verdiente. Die allgemeinsten Kosmopoliten sind meistens die dürftigsten Bettler; die das ganze Weltall mit Liebe umfassen, lieben meistens nichts, als ihr enges Selbst“183.


181 FA 4, 423f (Liebe und Selbstheit, 1781): „Zu unserer Seligkeit können wir nie den Begriff unsers Daseins verlieren, und den unendlichen Begriff, daß wir Gott sind, erlangen. Wir bleiben immer Geschöpfe, wenn wir auch die Schöpfer großer Welten würden. Wir nahen uns der Vollkommenheit, unendlich vollkommen aber werden wir nie. Das höchste Gut, was Gott allen Geschöpfen geben konnte, war und bleibt eignes Dasein [...]“.
183 FA 4, 421 (Liebe und Selbstheit, 1781).
184 FA 4, 1102 [1774].
186 Vgl. die zum vorigen Zitat sehr ähnlichen Überlegungen in: Ideen II, 1785, Buch 8/V: „Der Wilde, der sich, der sein Weib und Kind mit ruhiger Freude liebt und für seinen Stamm, wie für sein Leben, mit beschränkter Wirksamkeit glühet, ist, wie mich dünkt, ein wahreres Wesen


188 FA 4, 401 (über die dem Menschen angeborene Lüge, 1777), vgl. ebd., 403: die „Immutabilität alles Fortschreitens in gerader Linie ist nicht Menschenlos hienieden“.}

66


### 3.3 Innigkeit und Ausbreitung: Individualpsychologie und Makrostruktur der Geschichte


---

189 FA 4, 403 (Über die dem Menschen angeborene Lüge, 1777).

„Die Innigkeit, Tiefe und Ausbreitung, mit der wir Leidenschaft empfangen, verarbeiten und fortpflanzen, macht uns zu den flachen oder tiefen Gefäßen, die wir sind. Oft liegen unter dem Zwerchfell Ursachen, die wir sehr unrichtig und mühsam im Kopf suchen; der Gedanke kann dahin nicht kommen, wenn nicht die Empfindung vorher an ihrem Ort war. Wie fern wir an dem, was uns umgibt, Teil nehmen, wie tief Liebe und Haß, Ekel und Abscheu, Verdruss und Wollust ihre Wurzeln in uns schlagen; das stimmt das Saitenspiel unserer Gedanken, das macht uns zu denen Menschen, die wir sind“ 192.

Damit bezieht sich Herder gleichsam werkgeschichtlich auf seinen ersten Entwurf zurück, in dem er bereits versucht hatte, die je individuelle Ausprägung des Modells der Innigkeit und Ausbreitung idealtypisch zu skizzieren:

„Ein Mensch existiert z. E. entweder stark in seinem Ich, an Erkennen und am Empfinden, oder ist weit außer sich verteilt: jenen wollen wir das tiefe, dies das reiche Genie in weitestem Verstände, oder praktisch jenes den starken, dies den schnellen und hellen Charakter nennen“ 193.

Ein ‚nur inniger‘ oder ‚nur ausgebreiteter‘ Menschentyp ist für Herder freilich nicht denkbar. In jedem Menschen mischen sich beide Eigenschaften in einem
spezifischen Verhältnis und macht dessen „Genie“ und „Charakter“ aus, der im Idealfalle „Ausgebreitet doch innig“ ist:

„Jeder indeßen der Beiden muß, wie sehr auch Eins, Innigkeit oder Ausbreitung bei ihm herrsche, das andere zu Hülfe nehmen, damit er seine Innigkeit helle und seine Helle tief gründe: thut er’s, desto größer, desto ganzer ist Er!”194.

Herder greift mit seinen Ausführungen zum Verhältnis von „Innigkeit und Ausbreitung“ in den Seelenkräften des Menschen entschieden in die virulente Genie-Diskussion der 1770er Jahre ein, indem er versucht, „Einbildungskraft“, „Witz und Gedächtniß“ eines Künstlers an diese Begriffe und mithin an eine Physiologie der Seele zurückzubinden195. Interessanter für die vorliegende Fragestellung ist jedoch, dass Herder an seine Gegenüberstellung der beiden Idealtypen (s.u. 1 und 2) eine kurze Skizze der Menschheitsgeschichte anschließt (s.u. 3), die ebenfalls auf den Prinzipien der Innigkeit und der Ausbreitung basiert und den historischen Wandel somit an die Psychologie des Menschen zurückbindet.

1. Herders Ausdifferenzierung der beider Persönlichkeitstypen wendet sich zunächst dem durch „Innigkeit“ gekennzeichneten Menschentypus zu:

„Ein Mensch mit innigem Empfindungsvermögen, fühlts sich in jeden Gegenstand tief hinein und empfindet also Weniges, aber viel. Er hat nur seine ihm ähnliche Situationen, auf denen er aber lange ruhet und seine Seele ihnen einzuverleiben scheinet. Kommt’s also zum Erkennen: so erkennt er tief und innig; kommt’s zum Handeln, so würkt er stark, aus dem Grunde der Seele“196.


Kommes also statt dessen zu einer ungleichgewichtigen Ausprägung der

194 SW 8, 322 [1775].
195 Vgl. SW 8, 318ff [1775].
196 FA 4, 1118ff [1774].
197 FA 4, 1119 [1774]. Hier spielt deutlich Herders Vorstellung des sensus communis, des „gesunden Menschenverstandes‘ hinein.


198 FA 4, 1119f [1774].
199 FA 4, 1120 [1774].
200 FA 4, 1121 [1774].
201 FA 4, 1122 [1774].
202 FA 4, 1121 [1774].
203 Vgl. z.B. Herders Schilderung von Mittelalter und Reformationszeitalter in Auch eine Philosophie (s.o. Kap. 4.4.2 bzw. 4.4.3 dieser Arbeit).
204 FA 4, 1123 [1774].

„Die Anlage dieser Subjekte ist ein verbreitetes Empfindungsvermögen, das leicht gleitet und also schwächer auf jedem Punkt würtet. […] Leute dieser


206 FA 4, 1123 [1774]. Vgl. etwa den in Auch eine Philosophie wiederholt verwendeten Hinweis auf die zwar ‚lichte‘, aber ‚kalte‘ ausgebreitete Aufklärungskultur Europas: ebd., 16, 17, 53f, 64, 87, 96.


„Die Natur bedorffe handelnde Wesen in beider Gattung und erzeigt sich beiden auf verschiedne Weise gleich gütig. Das Genie und die tiefe Leidenschaft ist der Mittelpunkt; der aufgeklärte und aufklärende Geist sind die Strahlen und Radien umher. So wird der große Zirkel der Welt.“

Menschliche Tätigkeit und Wirksamkeit in der Welt und also auch gesellschaftliche und historische Strukturen laufen also nach Herder in einem durch ‚Innigkeit‘ und ‚Ausbreitung‘ gleichermaßen geprägten Rahmen ab, d. h. durch ein die menschliche Welterfassung in individuell je verschiedener Ausprägung kennzeichnendes Wechselspiel von Introvertiertheit und

---

207 S.o. Kap. 2, z.B. zu Anm. 91.
208 FA 4, 1123f [1774]; im ersten Satz „verbreiteter“ mit SW 8, 259, und WP 2, 575, verbessert zu „verbreitetes“.
210 FA 4, 1124 [1774].


211 FA 4, 1124 [1774] (siehe das Zitat zu Anm. 208).
derselben im Zuge einer Ausbreitung in die differenzierte Mannigfaltigkeit bis zu der Wiedererlangung der Einheit auf einer höheren Ebene verläuft.\textsuperscript{214}


b) Auf diese erste Großepoche folgt in Herders Modell eine \textit{zweite}, die auf sozialer Differenzierung und Arbeitsteilung basiert, und in der mit den

„Ständen und Lebensarten“ auch auf individueller Ebene ein Zustand der Vielheit an den der Einheit tritt:

„Wie sich aber nun die Menschliche Gesellschaft teilte; so glaubte man sich auch in diese Fähigkeiten teilen zu können: der Eine sollte denken, der andere wollte empfinden oder handeln. Es wurden also theoretische und praktische Genies in allen Klassen und Arten. Man teilte sich in die Linie, die sonst Einer durchlief; jeder lief von einem gegebenen Punkt auf seine verschiedene Seite, und da konnte er nun allerdings jeden Punkt gründlicher erforschen".

Dieser Zustand bringt also, im Unterschied zum „ungekünstelten Naturzustand“, eine „künstliche“ Trennung oder Ausdifferenzierung der eigenen „Sphäre“ mit sich. Empfindung und Erkennen, Praxis und Theorie treten in einer komplexen Gemengelage auseinander, in der „man selbst kein Ganzes mehr sein konnte“.


---

217 SW 8, 330 [1775]. Vgl. auch die im Tone polemischeren Ausführungen der Druckfassung: FA 4, 375f [1778].
218 FA 4, 1125 [1774].
219 FA 4, 1126 [1774].
220 FA 4, 1125f [1774]; vgl. die ähnlichen Formulierungen in SW 8, 331 [1775].
221 SW 8, 311 [1775].
"Der Mensch von gesunden Sinnen; der Dichter, der Geschichtsschreiber, der Politiker, der Philosoph des Lebens kennens nicht und habens nie gesehen, Hassen daher oft (sehr unbillig!) alle Psychologie, daß sie uns ein Dunstgerippe als wahren, ganzen, lebenden Menschen darstellt. Daher die grosse Feindschaft der Metaphysik und Erfahrung, des Abstractum und Concretum, des Denkens und der Empfindung. Daher die grosse Verblendung, mit der alle Abstraktionisten den lebenden Menschen betrachten und selbst als Schatten lebender Menschen handeln".  

Damit ist kein Verzicht auf Abstraktion überhaupt gemeint, wohl aber eine Absage an die Abstraktion als Selbstzweck, durch die der Mensch „der Blätterfressenden Raupe ähnlicher als Ihn“ – Gott nämlich – wird:  

„So viel möglich also zurück von diesem Wege! daß Wahrheit wieder That, daß Erkennen wieder Anschauen und Empfindung werde. Wolle nichts denken, was du nicht empfunden: nichts zergliedern, was du nicht angeschauet hast und wieder anschauest, wenn die gewaltsame, nur als Bedürfniß nothwendige Zergliederung vorüber. Untersuchst du, so muß freilich die brausende Empfindung schweigen: siehe klar! Denn aber werde Eins mit der Sache und ziehe sie zu dir herüber. Die Abstraktion ging nur auf Raub aus: vergiß über dem Rauben nicht, was und wozu du rauben wolltest“.  

Deutlich trägt diese Schilderung die Züge eines Verlustes an Unmittelbarkeit und Ganzheitlichkeit des Lebensvollzuges des Individuums in der Moderne. In historischer Perspektive setzt Herder diesem Verlust jedoch einen gesellschaftlichen Gewinn entgegen, der z.B. im „bessern, leichtern Anbau“ der Wissenschaften, also in der Ausbreitung, Vertiefung und Vervielfachung eines freilich tendenziell immer isolierteren Wissens bestand. Ein „großes Werk“, wie Herder es sich in der Fassung von 1775 wünscht, hätte folglich den Zustand einer Ausbreitung ohne Innigkeit zu konstatieren:  

„Wie dabei die Wissenschaft, und das Leben des Ganzen gewonnen, nachdem sich die Kräfte und das Amt des Einzelnen vertheilt; dabei aber  

---

222 SW 8, 267 [1775].  
223 In Philosophie und Schwärmerie, zwei Schwestern, einem Beitrag zu Wielands Teutschem Merkur, bezeichnet Herder 1776 die Abstraktion als „die edelste Gottesgabe: nur durch Abstraktion, d. i. durch allgemeine Begriffe wird Menschheit, was sie ist, Schöpferin der Erde“, Zugleich kritisiert Herder auch hier die antissempialistische „Spekulation“, die „sich von aller Menschenempfindung los sagt“. Das Ideal ist, wie in der Abhandlung Vom Erkennen und Empfinden, die Verbindung beider Befähigungen: „Ein Mensch, der allein Kopf seyn will, ist so ein Ungeheuer, als der allein Herz seyn will; der ganze gesunde Mensch ist beides. Und daß er beides ist, jedes an seiner Stelle, das Herz nicht im Kopf, den Kopf nicht im Herzen, das eben zeigt ihn als Menschen“ (SW 9, 504).  
224 SW 8, 312 [1775].  
225 FA 4, 1126 [1774].
zugleich auch alle die Fehler erzeugt wurden, die, wenn das einzelne Glied
abgeschieden ist und am Leben des Ganzen auf seine Weise nicht innig
Antheil nimmt, unsre Welt drücken!"\textsuperscript{226}.

c) Damit beschreibt Herder zum einen seine eigene Gegenwart und gibt
andererseits einen normativen Fingerzeig auf eine zukünftige \textit{dritte
Großepoche} einer an den \textit{Grund-} und \textit{Hauptgesetze[n]} des Empfindens und
Erkennens orientierten Menschheitsgeschichte. Die erste Fassung skizziert
diesen Gedanken wie folgt:

,,So schlimm das für jeden Einzelnen war, der halb untätig war und sich am
Schatten begnügte: so gut wäs für die Gesellschaft. Je mehr die Köpfe sich
teilten desto mehr ward Alles durchsucht und jeder Punkt bebaut. So sind
die Theorien gestiegen, bis endlich die höchste Philosophie wieder gebietet,
zur Praxis zurückzukehren, und die bessere Politik wird ihr zeitig gnug
helfen. Jede Wissenschaft wird so simplifiziert werden, daß sie wieder Tat
werden muß. Es werden Zeiten kommen, da wieder Erkenntnis in der
geläuterten, eigengefühlten Empfindung wohne"\textsuperscript{227}.

Die innere Stringenz dieser Entwicklung wird von Herder mehr behauptet als
in ihrer inneren Verkettung aufgezeigt: Die Ausdifferenzierung des Wissens
und die Intensivierung des Einzelwissens\textsuperscript{228} – auch hier wieder ein
Zusammenspiel von Ausweitung und Konzentration – wird am Ende eine
erneute Synthese ermöglichen, in der Theorie und Praxis bzw. Erkennen
(Denken) und Empfinden (Gefühl, Sinnlichkeit) erneut und auf einer höheren
Ebene zusammenfallen. Aus Herders Perspektive handelt es sich um einen
geradezu naturgesetzlich ablaufenden Prozess: „Die Natur, sehn wir, würkt
hieher mit all’ ihren Operationen“\textsuperscript{229}. So ist es der von Herder als „weise“
qualifizierte „Gang der Natur“, dass einmal gewonnene Erkenntnisse zu
erlernten „Fertigkeiten“ oder „Anschauung[en]“ werden, die „uns auf die
kürzeste Weise zu neuen Kenntnissen und Empfindungen [forttreiben]“\textsuperscript{230}.
Herder sieht hierin eine „Abkürzungsformel“, die den fortschreitenden

\textsuperscript{226} SW 8, 331 [1775].
\textsuperscript{227} FA 4, 1126 [1774].
\textsuperscript{228} Vgl. auch Heinz 1994: \textit{Sensualistischer Idealismus}, 140: „Im Anschluß an Mendelssohn
denkt Herder den Zuwachs subjektiver Vollkommenheit als Entfaltung von Fähigkeiten im
Sinne der Ausdifferenzierung vieler und der Steigerung einzelner“. Der Hinweis auf
Mendelssohn bezieht sich auf das dritte Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele im
\textsuperscript{229} FA 4, 1126 [1774].
\textsuperscript{230} FA 4, 1126f [1774].

„Die Natur ritzt uns immer mit diesen sanften Stacheln: wir sind ganz: der größte Teil von uns ist in der dunklen Zukunft. Was wir erkannt und genossen haben ist der unendlich kleinste Teil gegen das, was noch auf uns wartet“.


\[\text{FA 4, 1126 [1774]. Auf diesen Wandel der Erfahrungsqualität im Zuge der Moderne hat Herder wiederholt hingewiesen; vgl. dazu (anhand anderer Texte Herders) die Ausführungen in Johannsen 2003: Der Erfahrungswandel der Moderne.}\]


232 FA 4, 1127 [1774].
233 SW 8, 331 [1775].
234 SW 8, 332 [1775]; vgl. die z.T. gleichlautenden Formulierungen der Druckfassung: FA 4, 375 [1778].
236 Vgl. dazu die analoge Struktur der Bückeburger Geschichtsphilosophie, s.u. Kap. 4.3–4.5.
..Ich sollts durch die Geschichte hindurchführen, wie sonderbar das lebendige Geschöpf mit seinen beiden Lebenspunkten Erkenntniß und Empfindung, zu verschiedenen Zeiten, unter verschiedenen Völkern und Himmelsstrichen sich gestaltet [...] – Ich sollte zeigen, wie jedes Zeitalter und jeder Himmelsstrich nur seine Pflanze des Erkennens und der Empfindung zog und reifte, wie und woher die Mechanische Philosophie in Griechenland nicht gedieh, noch die Griechische Empfindung, Kunst und Beredsamkeit in den Scholastischen Zeiten? wie das Menschengeschlecht immer durch Ueberreibungen mit Winkeln die aus- und einsprangen, fortgetrieben wurden, bis endlich – auf welcher Stoffe in welcher Lieblingsmischung der Erkenntnisse und Empfindungen wir stehn mögen?

Dies Alles auf Grundsätze unserer Frage zurückgebracht und sie durch die Geschichte des Menschengeschlechts belebet – welch ein Feld!\textsuperscript{237}

Allerdings könnte sich in diesem Desiderat einer Menschheitsgeschichte des Denkens und Fühlens nach ‚Zeitaltern’ und ‚Himmelsstrichen’ bereits jene erhebliche Ausweitung des Geschichtsraumes auf außerhalb der antiken und christlichen Tradition stehende Kulturen und Gesellschaften andeuten, die Herder später in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit vollzogen hat.

Trotz der Einschränkung der historischen Darstellung auf einen bestimmten Kulturraum beansprucht Herder dennoch mit dem Wechselspiel von Ausweitung und Innigkeit eine anthropologisch universale Struktur der Selbst- und Weltbildung herausgearbeitet zu haben, die auch für Angehörige ‚wilder’ Völker oder ungebildeter Gesellschaftsschichten gilt, deren Kultur stärker durch die Attribute der Innigkeit und des Empfindens gekennzeichnet sind. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die beiden späteren, diesbezüglich kritischeren Fassungen jedoch von der ersten Ausarbeitung, die – möglicherweise im Hinblick auf den von der Akademie ausgesetzten Preis – stärker die Elemente der grundsätzlichen Gemeinsamkeit zwischen ‚gebildeten’ und ‚wilden’ Weisen der denkenden und fühlenden Weltaneignung herausstellt:

„Hierin sind der Wilde und der Gebildete einander gleich; jeder in seinem Kreise. Mit feinen oder groben Kenntnissen und Empfindungen, übt jeder sich in beiden, und alle auf Eine Weise; was dem Einen durch Helle und Schnelle abgeht, wird ihm durch Stärke und Dauer ersetzt. Alle suchen auf

\textsuperscript{237} SW 8, 331f [1775].
ihrem Punkte Genuß der Welt durch Empfindungen und Erkenntnisse, so viel sie deren zu einer Art sanft fortschreitenden Wirkung aus ihrem Mittelpunkt der Ruhe brauche. Überall keimt Same zur Glückseligkeit und Tugend!"  


„Denken wir uns im ganzen Universum diese, jede auf ihrer Stelle, durch Empfindung erkennende, sich entwickelnde, forstrebende Geschöpfe, so wird unser Blick in ein Unendliches der Weisheit und Güte verschlungen, und wir freuen uns, daß uns ein solches, nie zu raubendes, ewig glückseliges und in der Glückseligkeit steigendes Los ward. In jeder enthüllten Empfindung erkennen und genießen wir Gott!“  

In dieser allgemeinen Schlussfolgerung auf die Universalität des Erkennens und Empfindens unterscheiden sich alle drei Fassungen nicht voneinander. Die beiden späteren Fassungen verbinden jedoch die Hinsicht, „daß Erkennen und Empfinden im Menschengeschlecht unendlich verschieden und Eins sei“, in stärkerem Maße mit einer an der Gegenüberstellung verschiedener Kulturen gewonnenen Kritik der gleichsam kopflastigen europäischen Gegenwartskultur. Maßstab ist hier der ungeteilte gesunde Menschenverstand, der „nichts
ausschließlich“ besitzt, in dem also „Erkenntnis und Empfindung [...] zu Menschenleben, zu Tat, zu Glückseligkeit zusammenfließen“:

„Der gemeine Mann und Landmann erkennet und empfindet viel gesunder als der Vornehme und Gelehrte: der gesittete Wilde viel gesunder, als der ungesittete Europäer, der Mann von Anschauung und Tätigkeit besser, als das müßige, halb wahnwitzige Genie“.


241 bezeichnet.

„In Zeiten also, da noch alles näher zusammen war und man die Fäden menschlicher Bestimmung, Gaben und Kräfte noch nicht so losgewunden und aus ihrem verflochtenen Knäuel heraus gezogen hat: in Zeiten, da Ein Mensch mehr als Eins und jeder alles war, was er sein konnte; die Geschichte zeigt offenbar, daß große, tätige, gute Menschen damals seltener gewesen, als in Zeitaltern, wo Alles getrennt ist, jeder nur mit Einer Kraft oder Einem Kräftlein seiner Seele dienen soll, und übrigens unter einem elenden Mechanismus seufzet“.

Diese Stelle aus der Druckfassung von 1778 macht vollends deutlich, dass Herders Abhandlung vom Erkennen und Empfinden von derselben kritischen Einstellung zur ‚mechanischen Moderne‘ gekennzeichnet ist, die auch der Bückeburger Geschichtsphilosophie zugrunde liegt. Die größere Zurückhaltung der früheren Fassungen, besonders derjenigen von 1774, lässt sich meines Erachtens aus ihrem Charakter als Wettbewerbsbeiträge zur akademischen Preisfrage einer gelehrten Akademie hinreichend erklären, wie auch insgesamt der provokantere Ton der Fassung von 1778 ins Auge fällt.

241 FA 4, 374 [1778]. Vgl. die Parallelstelle von 1775: „Erkennen und Empfinden, gesund erkennen und empfinden sollen wir und das thut der gemeine Mann vielleicht mehr als der Gelehrte, der gesittete Wilde vielleicht mehr als der ungesittete Europäer, der Mensch von Anschauung und Ruhegeschäft vielleicht mehr als das Leidenschaftsvolle, halbwahnwitzige Genie“ (SW 8, 312, vgl. auch ebd., 313, den Hinweis auf den „gesunden Verstand“).

242 SW 8, 313 [1775].

243 FA 4, 374 [1778].

244 FA 4, 375 [1778].
3.4 Hinsichten einer historischen Anthropologie des Erkennens und Empfindens


3.4.1 Menschheitliche Hinsicht

Aus der menschheitlichen Hinsicht auf die „gegebene[…] Abhängigkeit“ des Erkennens und Empfindens voneinander erhofft Herder sich, so die Fassung von 1774, Aufschlüsse über eine Frage, „darüber man sich so heftig veruneinet“, nämlich über das Problem der „Einförmigkeit und

---

245 FA 4, 1115 [1774].  
246 SW 8, 298 [1775].  
247 SW 8, 300 [1775].
Verschiedenheit unserer Erkenntnisse und Empfindungen\textsuperscript{248}. Damit ist die Frage gemeint, ob und auf welche Weise man angesichts der offenkundigen Vielfalt und Diversität menschlicher Empfindungs- und Denkweisen noch von einer zugrunde liegenden Einheit der Gattung Mensch ausgehen kann. Herder kommt damit auf die Diskussion um die Polygenese bzw. Monogenese des Menschengeschlechts zu sprechen, auf die bereits der erste Satz von \textit{Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit} (ebenfalls 1774) abzielt, und die Herder noch in den späteren \textit{Ideen} wiederholt beschäftigt\textsuperscript{249}. In seiner expliziten Parteинahme für eine monogenetische Sichtweise lässt er dabei über sein gesamtes Werk hinweg nicht nach.


„Aber so mannigfalt nun das Universum auf jeden Punkt ströme, so ist doch überall, was daraus gesammelt wird, Eins und dasselbe. Woran die Seele sich übe und durch welche Sinne sie würke, was sie daher erbeutet ist Wahrheit: mit welchen Leidenschaften sie strebe, was sie sucht, ist Glückseligkeit, Vollkommenheit, Gutes. Alle Menschen arbeiten an Einer Produkt, nur aus verschiedenen Aufgaben und Zahlen und jeder auf seine

\textsuperscript{248} FA 4, 1115 [1774].
\textsuperscript{249} Zu \textit{Auch eine Philosophie} vgl. FA 4, 11 (s.u. Kap. 4.1). In den \textit{Ideen} widmet sich vor allem der zweite Band (1785) und darin besonders das siebte bzw. zehnte Buch der Verteidigung der Monogenese; vgl. z.B. FA 6, 251ff und 383ff.

250 Die vorstehenden Zitate in FA 4, 1116 [1774].
251 FA 4, 1117 [1774]. Zu Herders Licht- und Farbenmetapher vgl. auch ebd., 1104f und 1123.
252 FA 4, 1117 [1774]. Vgl. auch ebd., 1121: „Empfindung ist Vernunft gar nicht entgegen, sondern wohlgeordnet bloß das sinnliche Schema und Organ derselben“.
253 FA 4, 1117 [1774].
254 FA 4, 1103 [1774].
255 FA 4, 1098 [1774]. Vgl. auch ebd., 1106: „Vom mindesten aber bis zum höchsten herrscht nur Ein Gesetz, das All zu repräsentieren, von Dunkelheit zur Klarheit, von Empfinden zum
einzelnene Mensch (und somit auch das Kollektiv der Menschheit) in einer Erkenntnisbewegung, die, so fasst Marion Heinz die Überlegung Herders zusammen, „zugleich Nachbildung und Anerkennung der Schöpfung“ ist\(^{256}\).

Freilich bleibt die Erkenntnis der Einheit stets auch prekär, da die Erkenntnis endlicher Wesen nach Herder nie vollkommen sein kann, d. h. immer partikular und beschränkt bleiben muss, wie Herder unter Hinweis auf die Missverständlichkeit des Begriffs des *sensus communis* in der Fassung von 1775 dargelegt hat:

> „Es gibt also eine allgemeine *Menschen-Denkart*, wie es eine allgemeine *Menschen-Empfindung* gibt; denn nur aus dieser wird jene. Wir pflegens *sens commun, allgemeinen Menschenverstand* zu nennen: ein sehr mißbrauchtes wenig bestimmtes und daher sehr angefochtnes Wort\(^{257}\).

Dieser „allgemeine Menschenverstand“ ist – trotz der sogleich zu erläuternden Problematik des Begriffes – für Herder unzweifelhaft „wahr, gewiß, heilig“, denn er rekurriert auf die universalistische Grundannahme der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen als Mitglieder einer gemeinsamen Gattung:

> „So verschieden wir Organisirt sind, so sind wir doch alle Menschen. Gesunder, kranker, stärker, schwächer, hellsehender, dunkler: allen aber leuchtet Eine Sonne, Eine Welt Gottes, für die wir organisirt sind, Eine menschliche Seele. [...] Die wahrhaftigen ersten Grundsätze des Denkens und Empfindens sind allgemein, weil die Ähnlichkeit der Organisation, Mittel und Sphäre allgemein ist [...]“.

Der von Herder genannte Missbrauch bezieht sich nun darauf, dass das, was häufig als „allgemeiner Menschenverstand“ postuliert wird, eigentlich partikularen Charakters ist, dass man also „bei jeder seiner Besonderheiten sich aufs allgemeine Gefühl, auf gesunden Menschenverstand beziehet“ und

Erkennen zu steigen, die beide auch Eins sind, und wo sich in Allem Eine Gottheit spiegelt. Auf solcher ersten Stufe des Erkennens stehn wir\(^{256}\).


\(^{257}\) SW 8, 300 [1775]. Die entsprechende Passage in der Druckfassung von 1778 verschärft deutlich den polemischen Charakters des Textes, was sich auch daraus erklärt, dass dieser nun nicht mehr die Züge einer Akademieschrift trägt: „Wie es eine allgemeine *Menschenempfindung* gibt, so muß es auch eine allgemeine *Menschendenkart* (sensus communis) geben; mit keinem Wort aber treiben die moralisch philosophische Philister ärgere Schleichware, als mit diesem. Wenn jeder, wo der Schuh sein Hühnerauge drückt, sich gleich auf allgemeinen Menschenverstand und Menschenempfindung beziehet: so ehret er den Genius der Menschheit, den er in sein Hühnerauge verwandelt, wahrlich nicht, und zeigt jedem Klugen nichts weiter, als daß der leidende Herr sich mit nichts *Besser* zu trösten wisse. Für Menschenvernunft und allgemeinen Menschenverstand und Menschenempfindung allen Respekt; aber, lieber Freund, diese Dinge sind etwas anders als eure Schlafmütze“ (FA 4, 371).

,,Was uns in unserm trägen Kreise und niederen Ordnung Wahrheit, Ruhe, Weisheit und duldende Menschengüte scheinnet; kann im Medium Eines gegebenen höhern Begriffs, einer Empfindung höherer Ordnung, Unwißheit, Träge, geheime Blindheit und Haß der Wahrheit werden. So umgekehrt“261.

Zwei Schlussfolgerungen zieht Herder aus dieser Situation. Zum einen erweist sich hieraus die Notwendigkeit eines rationalen Diskurses, der den eigenen Standpunkt nicht dogmatisch mit dem Siegel universaler Gültigkeit versieht. Die Lösung „Beweise also und mache deine Vernunft gemein“262, weist vielmehr auf die Notwendigkeit einer an den Perspektiven anderer überprüften, in ihrem Beweisanspruch wiederum überprüfbaren und damit kritisierbaren Argumentation hin, um den Anspruch einer ‚gemeinen‘, d. i. allgemeinen Gültigkeit zu erlangen.

Zum anderen vertraut Herder auf die menschheitliche „That“, die sich am „Genius deines Geschlechts“ orientiert, d.h. das eigene Menschsein an der Gemeinschaft der Gattung ausrichtet: „Werde Mensch für Alle […]“263. Damit

258 SW 8, 301 [1775].
259 FA 4, 372 [1778].
260 SW 8, 301 [1775].
261 SW 8, 302 [1775].
262 SW 8, 301 [1775].
263 SW 8, 302 [1775].
greift Herder eine kurz zuvor getätigte Formulierung wieder auf: „[…] der simpelste, treueste, wahrste Mensch, der je in der Welt lebte, war Mensch für alle Menschen. Verehre also den Genius deines Geschlechts und suche, so rein du kannst, ihm zu dienen“\textsuperscript{264}.


\textsuperscript{264} SW 8, 301 [1775].


> „Es ist ein inneres Kennzeichen von der Wahrheit der Religion, daß sie ganz und gar menschlich ist, daß sie weder empfindet noch grübelt, sondern denkt und handelt, zu denken und zu handeln Kraft und Vorrat leihet. Ihre Erkenntnis ist lebendig, die Summe aller Erkenntnis und Empfindungen, *ewiges Leben*. Wenno eine allgemeine *Menschenvernunft* und *Empfindung* gibt, ists in ihr, und eben das ist ihre verkannteste Seite“.270

Wenn Herder hier auf den universalen Gehalt einer ihrer historisch-partikularen Gestalt entkleideten Religion abzielt, als deren Vorbild ihm gleichwohl der Mensch Christus gilt, so weist dies auf eine andere Formulierung der Druckfassung (aber auch der Bückeburger Geschichtsphilosophie von 1774) hin, nach der „das einfache edle Christentum“ zwar „gewiß die Religion für alle Völker der Erde“ sei, den nicht christianisierten Völkern und Kulturen aber in seiner historischen Ausprägung „in dem Dunst einer engen Sekte und Studierstube“ erscheinen müsse.271 Diese Äußerung steht bereits im Kontext der zweiten Hinsicht Herders auf die Einheit und Mannigfaltigkeit des Erkennens und Empfindens, die die Ausdifferenzierung verschiedener Modi der Selbst- und Welterfassung nach

---

269 SW 8, 295 [1775], vgl. auch die ebenfalls deutlichen Hinweise auf Christus ebd., 296f.
270 FA 4, 393 [1778].


In \textit{Vom Erkennen und Empfinden} treibt Herder seine Ausführungen freilich noch nicht bis zu einem solchen „säkularisierten Christentum [...] ohne

\footnote{SW 8, 301 [1775].}

\footnote{Unter diesem Begriff hat bereits Joseph von Eichendorff Herders Religionsverständnis als den Versuch einer Universalisierung der Religion Christi unter Absehung von ihrer institutionalisierten, partikularen Gestalt interpretiert, vgl. Eichendorff 1990: 	extit{Werke} Bd. 6, 528ff, 532f.}

\footnote{FA 9/1, 856f (\textit{Christliche Schriften} V, 1798: 	extit{Von Religionen, Lehrmeinungen und Gebräuchen}).}

\footnote{FA 7, 318f (57. \textit{Humanitätsbrief}, 1795).}

\footnote{FA 9/1, 717 (\textit{Christliche Schriften} II, 1796: 	extit{Vom Erlöser der Menschen}). Auch an dieser Stelle findet sich der Hinweis, dass es auf den Namen bzw. der christlichen Einkleidung dieser Menschheitsreligion nicht ankommt. Zur Figur der „Läuterung“ s.o. zu Anm. 152.}
Beziehung zur christlichen Erlösungslehre.277 Dennoch lassen sich, wie gezeigt, von den Überlegungen, die er dort unter menschheitlichen Gesichtspunkten zur Anthropologie des Erkennens und Empfindens entwickelt, recht leicht Linien zu Elementen und Problemen seiner späteren Humanitätsphilosophie ziehen. Wenn Herder einerseits explizit Kritik an der Universalisierung von Partikularismen übt, sich dabei auf anthropologische Universalien stützt, dabei aber andererseits bereits am Horizont sein „kulturchristlicher Universalismus“278 aufscheint, der als christlicher Universalismus freilich selbst auf einer partikularen Religion basiert, so befindet man sich jedenfalls bereits inmitten eines der zentralen Probleme seiner Geschichtsphilosophie in seiner ganzen „paradoxen Spannung“279.

3.4.2 Soziokulturelle oder nationale Hinsicht

Herders zweite Hinsicht auf die Einheit und Vielfalt des Erkennens und Empfindens greift die Problematik des Universalen im Partikularen erneut auf. Er differenziert die Ausprägung der menschlichen Seelenkräfte in soziokultureller Hinsicht, d.h. nach Maßgabe der ethnologischen, nationalen und auch klimatisch-geographischen Diversität der Menschheit. Der Schwerpunkt liegt nunmehr auf den „Partikularsphären“,280 deren Grenzen die gemeinsame Lebenswelt der gesellschaftlich organisierten Individuen bestimmen:


278 Graf 1994: Das Recht auf Eigensinn, 70.
280 FA 4, 1121 [1774].
281 SW 8, 302 [1775], vgl. in der Druckfassung von 1778: FA 4, 368ff.


Für Herder ist „die ganze Erdkugel davon Zeuge“, und er verweist darauf, dass „wir schon einige gute Sammlungen über den verschiedenen Geist der Völker aus ihrem Empfindungs- und Lebenskreise haben. Ich wollte, wir hätten Eine ohne alle Hypothesen, und, so viel möglich, voll geprüfter Wahrheit. Dieser pauschale Hinweis bezieht sich, ohne mit näheren Angaben versehen zu sein, auf die Schilderungen der Sitten, der Gesetze und des ‘Geistes’ fremder Völker durch die im 18. Jahrhundert in großer Zahl erscheinenden Reise- und Missionsberichte, sowie auf das aus diesen Quellen schöpfende und an Montesquieu und Voltaire anschließende neue geschichtsphilosophische Genre, schließlich auf Völkergeschichten, wie sie die vielbändige Universal History from the Earliest Account of Time to the Present bot, die ab 1736 in London zu erscheinen begann, in der Folge in ganz Europa übersetzt, bearbeitet, ergänzt und fortgeführt wurde und die somit durchaus auch als gesamteuropäisches Projekt gelten kann (wobei der europäische Charakter nicht zuletzt darin bestand, dass der spezifisch britische Standpunkt einiger

---

282 SW 8, 302 [1775].
283 FA 4, 368 [1778].
Bände in fremdsprachigen Adaptionen durch eine dem jeweiligen nationalen Blickwinkel besser entsprechende Sichtweise ersetzt wurde)\textsuperscript{285}. Die von Herder hervorgehobenen Defizite dieser die europäische Expansion widerspiegelnden Literatur erklären sich aus der von Herder gewählten Hinsicht gleichsam von selbst, denn die Verschiedenheit und das gegenseitige Missverstehen der Kulturen – er nennt als paradigmatische Paare Europa und das ,,Morgenland'', aber auch Japan und China – ergeben sich nach Herder ja gerade aus den Unterschieden der das Erkennen und Empfinden prägenden Lebenswelt.

Jeder Kulturkontakt bleibt dieser prinzipiellen Problematik unterworfen, wie Herder mit Blick auf das europäische Missionswesen heraussellt, wodurch er zugleich das zuvor, wie gezeigt, implizit angeschnittene Thema des christlichen Universalismus wieder aufgreift und die Ausbreitungstendenz der europäischen Wissenschafts- und Religionskultur thematisiert, die einem ,,träge[n] Morgenländer“ unverständlich erscheinen müsse. Das Christentum ist in dieser Hinsicht nicht mehr als eine ,,Nordische[...] Sekte“: „Wie wenig richten die Missionare in allen Indien aus, und wie sehr scheint andres andre Pflanze, wenn sie den Baum ihres Erkenntnisses auf andre Empfindungen und Reize gründen“. In China hätte z.B. das Christentum erst „Sinismus und Confucianismus werden müssen, um nur zu ihrer Sprache, zu ihrem Verständniss, zu ihrer Empfindung zu gelangen“\textsuperscript{286}. Empfindungen und Gedanken, sowie ihre Repräsentation in der Sprache, bilden für Herder einen „Zauberkreis“ bzw. eine „Zauberwelt“, in die ein „Idiotismus“ aus einem anderen Kulturkreis nicht einfach zu übertragen sei\textsuperscript{287}. Das christliche Missionswesen trägt damit aus Herders Sicht nach wie vor Züge einer


\textsuperscript{286} SW 8, 302 [1775]; vgl. auch FA 4, 368f [1778].

\textsuperscript{287} SW 8, 303. Der Ausdruck „Idiotismus“ wird von Herder häufig zur Bezeichnung individueller oder gruppspezifischer Eigentümlichkeiten vor allem (aber nicht nur) sprachlicher Art gewählt; vgl. etwa in der zweiten Auflage der ersten Sammlung der Fragmente Über die neuere deutsche Literatur (1768), das Kapitel über die „Idiotismen“ der Nationalssprachen (FA 1, 584ff).

„Für ein sinnliches Volk ist die Sprache der Abstraktion eine ganz neue Welt und Sprache. Erkenntnisse sind des Namens nicht werth, wenn uns die Empfindungen mangeln, aus denen sie wurden, und die sie noch immer in ihrem Schoße, nur geheim, enthalten“. Über die Unterscheidung „sinnlicher‘ und ‘unsinnlicher‘, abstrakt denkender Völker hinaus versucht sich Herder in dem Text von 1775 jedoch nicht an einer ethnologischen Typologie des Erkennens und Empfindens. Eine solche Typologie liegt nach Herder (noch?) außerhalb des eingeschränkten Erkenntnisbereiches des Menschen. Der Allanblick bleibt, wie in der Bückeburger Geschichtsphilosophie, einer göttlichen Perspektive vorbehalten, der sich der Mensch nur annähern kann:

„Die Denkart verschiedener Völker zu scheiden, sie nach Proben ihrer Empfindungen und Lebensweise zu forschen, zu vergleichen, zu charakterisiren ist ein Blick, des wahren Weltweisen würdig; der Weltweise ist aber allein Gott. Er übersieht die Farbenreiche Chart der Menschlichen Herzens und Geistes. Wir sammlen Fragmente dazu, die noch immer auf Berichtigung, Vermehrung und den Vorurtheilsfreien hellen beugsamen

Geist warten der jeder Nation ihren Himmel von Erkenntniss über ihrem
duftenden Erdstrich von Empfindungen finde²⁹⁰.

Herder deutet hier also durchaus die Möglichkeit eines Erkenntnisfortschrittes
hin zu einer Völker- bzw. Menschheitsgeschichte der Empfindungs- und
Denkweisen an, die man mit einem modernen Begriff wohl als
Mentalitätengeschichte im Rahmen einer Historischen Anthropologie und
Ethnologie bezeichnen könnte. Die große Bedeutung, die Herder
Reiseberichten, Beschreibungen und Geschichten außereuropäischer Völker
stets zugeschrieben hat, insofern diese Berichte die „Menschheit“ – nach der
oben zitierten Forderung – zum „Maas“ nehmen²⁹¹, ist in diesem
Zusammenhang zu sehen.

Der Grundsatz, dass die Abstraktionen des Denkens in der Wahrnehmungs-
und Empfindungsweise der Individuen, also in den Modi ihrer Welterfassung
 einen Widerhall finden müssen, beschränkt sich jedoch nicht allein auf die
Beziehungen zwischen verschiedenen Völkern, sondern auch auf die
verschiedenen Kulturen innerhalb der modernen Gesellschaft, die durch die
Grundsituation einer von den sinnlichen Empfindungen entfremdeten
Erkenntnisweise gekennzeichnet ist. Die „sinnlichen Völker‘ fremder Kulturen
finden nach Herder im modernen Europa ihre Entsprechung in den
verschiedenen „Gattungen des Volks“ – eine Sichtweise, die sich im Ansatz
von Henders Projekt widerspiegelt, die „Philosophie zum Besten des Volks
allgemeiner und nützlicher‘ zu machen, indem das Denken auf die
anthropologischen und lebensweltlichen Grundgegebenheiten rückgebunden
wird²⁹². Das dies in seiner Gegenwart nicht der Fall ist, liegt nicht zuletzt, so
Herder in der Fassung von 1775, an der Tradierung „von Abstraktionen, die
wir uns nicht selbst miterfanden. Wir sprechen nach, ohne zu verstehen oder
verändern und verwandeln in den Geist unserer Empfindungen, daß uns

²⁹⁰ SW 8, 303 [1775]; vgl. auch FA 4, 368 [1778].
²⁹¹ SW 8, 303 [1775].
²⁹² SW 8, 295. Cf. dazu die Diskussion der europäischen Reiseberichte bzw. einer
„Naturgeschichte der Menschheit“ in der 10. Sammlung der Briefe zu Beförderung der
Humanität (1797), vgl. etwa FA 7, 701: „Zu dieser Anerkennung der Menschheit im Menschen
führen treue Reisebeschreibungen viel sicherer als Systeme“. Vgl. oben Kap. 2 zur Abhandlung von 1765 <Wie die Philosophie zum Besten des Volks
allgemeiner und nützlicher werden kann>, das Zitat FA 1, 103.
einigermaassen Erkenntniß werde". Historischer Wandel geschieht jedoch genau dann, wenn ein solches assimilierendes "Verändern und Verwandeln" eigener Traditionen und Sinnkonzepte oder auch fremder Einflüsse stattfindet. Damit ist bereits recht genau der Gegenstand der dritten, historischen Hinsicht auf das Erkennen und Empfinden angesprochen, denn Herder hat überhaupt den "Kern aller Geschichte" und den "Hauptzweck" der "Geschichte des Menschlichen Geschlechts oder der Kräfte der Menschheit" darin gesehen, "die Veränderung, Fortgang oder Abnahme, menschlicher Gedanken, Neigungen, Sitten und dergleichen durch alle Völker und Zeiten zu verfolgen".

3.4.3 Historische Hinsicht

"Eine Nation verändert sich an Erkenntniß, zurück oder förder schreitend, nach dem sich der Kreis ihrer Empfindungen ändert": mit dieser Maxime eröffnet Herder in der Fassung von 1775 seine historische Hinsicht auf den Zusammenhang des Erkennens und Empfindens. Der "Fort- und Umlauf im Reiche der Geister, der unsichtbaren Kräfte und Begierden" markiert, so Herder mit einem Hinweis auf die Veränderungen in "Deutschland" seit Karl dem Großen und in Rom seit seiner Begründung, die "größte Veränderung in der Welt". Dieser "Fort- und Umlauf", so ergänzt Herder in der Druckfassung, vollzieht sich "nach veränderten Empfindungen, Bedürfnissen und Situationen", und ist Gegenstand der "Geschichte der Völker".

Historische Epochen sind nach Herder gekennzeichnet durch Sinnkonzepte und Denkstile, die in bestimmte Gefühlskulturen und Wahrnehmungsmuster eingebettet sind. Einmal mehr verwendet er hier den Begriff der Sphäre: "Jedes Zeitalter hat seine Lieblingsempfindungen, mithin seine geläufige Gedankensphäre: es wird eine Denkart, wie eine Kleidertracht, Mode". Geschichtlicher Wandel, gleich ob Fortschritt oder Rückschritt, ist in diesem Modell gleichbedeutend mit der Veränderung dieser Sphäre, wodurch zugleich die menschlichen Gestaltungschancen der Geschichte definiert werden:

"Verändere die Empfindungen, die Gewohnheiten, die äußere und innere Lebensweise einer Nation und du hast ihre Seele geändert. […] Wer in die

293 SW 8, 303 [1775].
294 FA 9/2, 242 <Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau, 1772>.
295 SW 8, 304 [1775].
296 FA 4, 369 [1778].
Erkenntnisse einer Nation aufs tiefste würken will, bemächtige sich ihrer Empfindung: er lenke diese und jene werden folgen”. 297


297 SW 8, 304 [1775].
„Die größten Wahrheiten oder die ärgsten Lügen, die erhabensten Erkenntnisse und scheußlichsten Irrthümer eines Volks, eines Menschen, eines Menschengeschlechts wachsen aus Samenkörnern die gemeiniglich nicht dafür erkannt werden, werden von Einflüssen genährt, die man oft gerade für das Gegentheil deßen hält, was sie sind und würken“.

Kontingenz und longue durée kennzeichnen also die reformatorischen Wirkungsmöglichkeiten der großen historischen Persönlichkeit: „Es ist alte, ewige Bemerkung, daß die großen Beßerer der Welt nicht so gleich würkten, und immer um so weniger, als ihre Empfindung- und Gedankensphäre dem Jahrhunderte zu weit oder zu fern war“. Als Beispiele solcher Persönlichkeiten nennt Herder aus der alten Geschichte „Dichter, Weise, Gesetzgeber, Heerführer, Redner und endlich insonderheit die meistens all dieses waren, Religionsschöpfer und Propheten“, und – in der Fassung von 1775 – aus der noch unabgeschlossenen Moderne Descartes und Newton:


Die gottvertrauende Überzeugung, dass menschliches Fühlen, Denken und Handeln sich in dem großen, verketteten Zusammenhang der Geschichte nicht verliert, sich also – mit dem späten Kant zu sprechen – gleichsam nicht mehr vergisst, stellt für Herder auf einer ganz persönlichen Ebene die Voraussetzung für das eigene, über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft bezogene Wirken dar. In Auseinandersetzung mit der unübersichtlichen und entfremdeten Situation der Moderne arbeitet sich nicht zuletzt der dritte

300 Vgl. SW 8, 332 [1775]: „[...] welch ein Feld! Wir gruben in den Abgrund, dass ein Andrer ein andermal droben ernte!“.
301 SW 8, 304 [1775]; siehe auch die fast gleichlautende Formulierung 1778: FA 4, 369. In Auch eine Philosophie hatte Herder die Samenkorn-Metapher bereits ebenfalls im Zusammenhang nach der Frage des Wirkens in der Geschichte verwendet, s.u. Anm. 514.
302 SW 8, 305 [1775]; vgl. die fast gleichlautende Formulierung 1778: FA 4, 370.
303 SW 8, 304 [1775]. 1778 lautet die Reihung „Dichter oder Weise, Gesetzgeber oder Heerführer, Religionssstifter oder Demagogen, sie trafen das Herz und damit würkten sie auf Ideen“ (FA 4, 369).
Abschnitt von *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* an dieser Perspektive ab. Während die Bückerburger Geschichtsphilosophie die Komplexität der modernen Welt als besondere Erschwernis des reformatorischen Handelns in der Gegenwart herausarbeitet, betont Herder in der zweiten Fassung *Vom Erkennen und Empfinden* einen anderen, psychologischen Aspekt, der die Rolle des menschheitsgeschichtlichen Reformators als prekär kennzeichnet: nämlich die Widerstände, ja den „geheime[n] Haß“


307, und also den innersten Kern der Lebensführung in Frage stellt. In der Perzeption der betroffenen Gesellschaftsschichten oder auch ganzer Völker wird der „Arzt, der Uebel heilen will“, damit zu einem „Feind“, einem „Verräther der Menschheit“ und „Mörder unsrer Lebensart“

308, wobei Herder als paradigmatisches Beispiel das Schicksal des Sokrates nennt.


305 Vgl. Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 149.
306 SW 8, 304 [1775].
307 SW 8, 305 [1775].
308 SW 8, 304f [1775].
erzeugten", als dem eigentlichen „Schlüssel zur Tatengeschichte“, durchgeführt sehen wollte³⁰⁹.

3.4.4 Individualpsychologische Hinsicht
Die vierte Hinsicht, unter der Herder den „wechselseitigen Einfluß“ des Erkennens und Empfindens und die „Abhängigkeit beider Kräfte von einander“ behandelt, ist die der Individualität. „Wenn keine zwei Dinge in der Welt gleich sind, so sind auch keine zwei Seelen“, proklamiert Herder 1774 einen bereits im vierten Kritischen Wäldchen gefassten Gedanken³¹¹, und auch

³¹⁰ Vgl. FA 8, 203ff (Über die menschliche Unsterblichkeit, 1791), vgl. besonders die Nachschrift ebd., 213ff.
³¹¹ Vgl. FA 4, 1112 [1774] bzw. FA 2, 273f. „Wenn keine Menschliche Seele mit der andern völlig dieselbe ist: so ist auch bei ihren Wesen vielleicht auch eine unendlich veränderte und
die zweite Fassung von 1775 hält an dieser Sichtweise fest: „Keine zwei Dinge in der Welt sind einander gleich, geschweige so ein künstliches unendlich vielfaches Gebäude als der Mensch ist“. Die Tatsache, „daß Menschen auf so verschiedene Weisen denken und empfinden“, ergibt sich im Rahmen von Herders physiologischer Psychologie bereits aus der unikalen Leiblichkeit jedes einzelnen Individuums:

„So wenig aber zwei Menschliche Angesichte, zwei Körper einander gleich sind: so wenig könnens zwo Seelen sein, die hinter so verschiedenen Organen und Symbolen des Weltalls lauschen. Der tiefste Grund der Empfindungen ist allemal individuell; er liegt aber auch so tief, daß er nicht mitgeteilt werden kann noch soll. Er ist das innigste Gewebe meiner einzelnen Hülle – wer weiß und solls wissen, wie sich meine Seele in ihm fühle? Auch der dunkelste Grund der Sensationen ist ganz einzeln, wie man, meistens nur im Übermaß der Leidenschaft und Narrheit, aus sehr sonderbaren Fällen sieht.“

Jedes Individuum erschließt sich durch seine Sinne und Seelenkräfte somit auf eine je einzigartige, physiologisch vorgeformte Weise die es umgebende Welt; es lebt, so ergänzt Herder 1775 den eben zitierten Gedanken der ersten Fassung, „im Element seiner Empfindung“. Was immer die Seele wahrnimmt: „sie analysiert in die Gestalt ihres Wesens“, d. h. sie verwandelt sich die Außenwelt auf ihre spezifische Weise assimilatorisch als „Bild“ an:

„Wie sich also die Gestalt der Seele formt, so fängt sie auch an über die äußern Vorstellungen zu herrschen, gibt der Aufmerksamkeit Richtung, diesem Bilde ihrer Natur gemäß Innigkeit und Tiefe, jenem Ausbreitung, Dauer, Fülle. Sie und was sie zu Sich rechnet, Leidenschaft oder Vernunft, gibt dem ganzen Horizonte unsrer Empfindungen nach ihrem Augpunkte..."

modifizierte Mischung von Kräften möglich, die noch alle zu ihrer Summe eine gleiche Anzahl von Realität haben können. Diese innere Verschiedenheit wäre es alsdenn, die sich nachher durch den der Seele Harmonisch gebildeten Körper das ganze Leben hin äußert, da bei diesem der Körper über die Seele, bei jenem die Seele über den Körper, bei diesem der Sinn über jenen, bei einem andern die Kraft über eine andre herrscht. Auch in der ästhetischen Natur ist also die unendliche Mischung und innere Verschiedenheit möglich, die die Schöpfung im Bau aller Wesen bewiesen“ (Viertes kritisches Wäldchen, 1769).


313 FA 4, 1116 [1774].

314 SW 8, 306 [1775].
Farbe, Umkreis und Höhe. Wir leben immer in einer Welt, die wir uns selbst bilden.\textsuperscript{315}


\textsuperscript{315} FA 4, 1112 [1774].
Diese Disposition der Seele auch als ihre „innere Gestalt und eigene Art, oder gleichsam […] den Habitus unsrer Bilder-schaffenden Seelenkraft“ gekennzeichnet\textsuperscript{319}.


Jedes Verstehen der „innigsten Seite“ des Menschen ist für Herder nur über die Interpretation von Lebensäußerungen hauptsächlich sprachlicher Art möglich, besonders über das interpretierende Studium introspektiver Selbstzeugnisse. Bereits in der Schrift von 1774 hat Herder eine neue Form literarischer Selbstbeschreibungen ins Spiel gebracht, von der solcher Erkenntnisgewinn zu erwarten sei, und die in der Konfrontation mit Individualität und Fremdheit auch einen Schlüssel zu einer erweiterten Selbsterkenntnis bereitstellen könnte:

„Würde jedermann die innigste Seite seiner Gefühle und Liebhabereien, seiner Träume, Einbildungen und Gedankenfahrten ausdrucken können: wir bekämen Sonderbarkeiten zu lesen und zu hören, die uns Ungeheuer dünken, und sie sind doch wahr. Da wir in solchem Falle uns immer allein zur Regel nehmen, so verdammen wir jede Abweichung, die wir nicht aus

\textsuperscript{318} Chladenius 1990: Allgemeine Geschichtswissenschaft (1752), 241 bzw. 245.
\textsuperscript{319} FA 4, 642 (Über Bild, Dichtung und Fabel, aus: Zerstreute Blätter III, 1787). Ebd. auch der Ausdruck „Habitus unsrer Empfindungsweise“.
\textsuperscript{320} SW 8, 305f [1775].
unsern Mechanismus erklären, ohne zu bedenken, mit wie ungleich weiter
Kräften die Natur würke[321].

Herder projektiert hier als Anschauungsmaterial für den Psychologen eine
Form der Selbstanalyse, die in vielem an die Auseinandersetzung mit der
eigenen Persönlichkeit in seinem Journal meiner Reise im Jahr 1769 erinnert.
Schon in der zweiten Fassung, vor allem aber in der Druckfassung hat Herder
diesen 1774 formulierten Ansatz mit einigen Überlegungen zur Autobiographik
erheblich erweitert, die auch für sein historiographisches Denken bedeutsam
geworden sind. Herders Perspektive ist in diesem Zusammenhang als die eines
„philosophischen Anthropologen“ bezeichnet worden, der „nach Kenntnissen
über das Gattungswesen Mensch“ strebt, „die in einem theoretischen Diskurs
objektiviert werden können“:

„Der leitende Gesichtspunkt ist dabei nicht die Innenperspektive, unter der
das Ich sich selbst erscheint, sondern die Außensicht auf den Akt der
Selbstdarstellung, die den theoritisierenden Beobachter mehr erkennen läßt,
as das Ich von sich weiß“[322].

Autobiographien produzieren nach der von Herder vertretenen Sichtweise
gewissermaßen einen Informations- oder Sinnüberschuss, den sich der
Anthropologe, der Psychologe und auch der Historiker zu Nutzen macht.
Herder betont dies in der Druckfassung, wenn er schreibt, dass

eine eigne Lebensbeschreibung den ganzen Mann auch von Seiten zeigt,
von denen er sich eben nicht zeigen will, und man sieht aus Fällen der Art,
däß Alles in der Natur ein Ganzes sei, daß man sich [...] vor sich selbst am
wenigsten verleugnen könne“[323].

Eine unfreiwillige Selbstentblößung geht folglich mit jeder introspektiv
angelegten Selbstbeschreibung einher – eine Tatsache, die auch bei Herder
daran ethische Zweifel aufkommen lässt, ob es aus Sicht des Schreibenden „gut
und nützlich wäre, das tiefste Heiligtum in uns, das nur Gott und wir kennen

[321] FA 4, 1116 [1774]; vgl. die korrespondierenden Formulierungen in den Fassungen von
1775 (SW 8, 306) und 1778 (FA 4, 365).
„For His Own Self-Formation“, sowie die in einem größeren historiographischen
[323] FA 4, 342 [1778].
sollen, jedem Toren zu verraten”. In jedem Fall erfordert dieser Akt der Selbstpreisgabe bestimmte Qualitäten der Persönlichkeit, die zumeist nur „Genies und Narren“ eignen. Der allgemeine psychologische Erkenntnisgewinn, der durch eine solche gewagte Selbstdekuvierung ermöglicht wird, ist für Herder demgegenüber keinem Zweifel unterworfen:

„Hätte ein einzelner Mensch nun die Aufrichtigkeit und Treue, *sich selbst* zu zeichnen, ganz, wie er sich kennet und fühlet: hätte er Muts genug, in den tiefen Abgrund Platonischer Erinnerung hinein zu schauen, und sich nichts zu verschweigen: Mut genug, sich durch seinen ganzen belebten Bau, durch sein ganzes Leben zu verfolgen, mit allem, was ihm jeder Zeigefinger auf sein inneres Ich zuwinket; welche lebendige Physiognomik würde daraus werden, ohne Zweifel tiefer, als aus dem Umriß von Stirn und Nase. Kein Teil glaube ich, kein Glied wäre ohne Beitrag und Deutung."


---

325 SW 8, 306 [1775].
326 FA 4, 341 [1778].
327 FA 4, 341f [1778].
Herder hier als Beispiele die Selbstzeugnisse der historischen Persönlichkeiten Augustinus, Petrarca, Montaigne und Hieronymus Cardanus anführt (sowie als Gegenbeispiel die Selbstdarstellung des Justus Lipsius im Stile einer Gelehrtenbiographie), zeigt, dass dieser Erkenntnisgewinn sich nicht allein auf die anthropologische Grundwissenschaft der „wahren Seelenlehre“ beschränkt, sondern dass auch die „Menschengeschichte“ im engeren Sinne von der psychologisch informierten Lektüre solcher Individualgeschichten profitiert.


„Publikum“, das aus einem „solchen Werk“ erkennen könne, dass „unser Geschlecht [...] sich selbst das nächste sei, und sich selbst bearbeiten müsse, um aus und durch sich zu machen, was noch auf Erden geschehen soll“³³⁰. Die Lehre, die Herder aus dem psychohistorischen Genre der Selbstdiographik meint ziehen zu können, ist somit weniger die einer Handlungsanleitung in konkreten Situationen nach dem Topos der historia magistra vitae, als die viel grundsätzlichere Lehre von der Selbsterstellung des Menschen als Einzelwesen und der Menschheit als Gattung in Abhängigkeit von den jeweils individuellen Ort- und 'Zeitumständen'.

Herder hat sich in späteren Werken wiederholt mit der 'Geschichtsschreibung seiner Selbst' beschäftigt. Mag man im Überblick auch

„eine Schwerpunktverlagerung des Herderschen Autobiographie-Programms vom stärker wissenschaftstheoretisch und methodologisch orientierten anthropologischen Erkenntnisinteresse zu Fragen der pädagogischen Anwendung und didaktischen Vermittlung“³³¹,


³²⁹ FA 4, 342 [1778].
³³⁰ FA 8, 26f (Einleitende Briefe zu J.G.Müller: Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, Bd. 1, 1791; dass. auch in FA 9/2, 646f). Herders Vorrede ist auf den Mai 1790 datiert und erschien im ersten Band der Sammlung, die (ab Bd. 4 mit anderer Herausgeberschaft) bis 1810 (Bd. 6) fortgeführt wurde. Der Beginn der fünften Sammlung der Humanitätsbriefe (1793) geht nochmals auf Müllers Sammlung ein (FA 7, 283ff). Vgl. auch Anm. 324.
³³² Nübel 1994: Menschliche Selbstbilder, 182, 186, 188.


334 FA 4, 366 [1778].

„Empfindung und Erkenntniß, Trieb und Ueberlegung sind die beiden Brennpunkte unserer Ellipse: die Kugel kann nicht immer so nahe dem Einen seyn, als dem andern; aber auch in der entferntesten Stellung sei der Entfernte würkend. Die Seele ermattet im bloßen Verstande und sinkt in der brennenden Leidenschaft unter.“

Die Lebensgeschichte jedes Individuums verläuft nach Herder also in einem durch das Wechselspiel von Verstand und Gefühl definierten Kräftefeld, dessen Polarität zu verschiedenen Zeiten variiert: „Ein Mensch zu verschiedenen Zeiten seines Lebens ist sich nicht gleich, denkt anders, nach dem er anders empfindet.“ Deutlich scheint hier das Thema der verschiedenen Lebensalter der menschlichen Seele auf, das Herder bereits im Reisejournal von 1769 beschäftigt hatte, und auf das er im letzten Kapitel der

---

336 SW 8, 306 [1775].
337 FA 4, 366f [1778].
339 SW 8, 307 [1775]; vgl. ähnlich FA 4, 367 [1778]
340 SW 8, 307 [1775]; siehe auch FA 4, 367 [1778].
Fassung von 1775 nochmals zurückkommt. In der Abfolge der Lebensalter zeichnet sich für Herder eine Verschiebung von einer vornehmlich durch Empfindungen geprägten Lebensweise zu einer auf Erkenntnissen und Erfahrungen beruhenden Existenz ab.\textsuperscript{341}

Herder deutet hier einen Erkenntnisprozess an, der schließlich zur Erkenntnis der eigenen Geschichtlichkeit und Beschränktheit führt und der damit zwingend die Frage nach der Determiniertheit bzw. der \textit{Freiheit des menschlichen Wollens und Handelns} aufwirft, die, wie Wolfgang Proß betont, eine Kernfrage der beiden späteren Fassungen der Abhandlung darstellt\textsuperscript{342}. „Je tiefer jemand in sich selbst, in den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken hinab stieg“, so formuliert er 1778 in der Druckfassung,

„desto mehr wird er [...] sagen: »was ich bin, bin ich geworden. Wie ein Baum bin ich gewachsen: der Keim war da; aber Luft, Erde und alle Elemente, die ich nicht um mich setzte, mussten beitragen, den Keim, die Frucht, den Baum zu bilden«\textsuperscript{343}.

Dieses Werden ist stets individuell, insofern es an den „eingeschränkten \textit{Empfindungskreis}“ des Individuums gebunden ist, sowie an „\textit{geheime Bande}“, womit Herder die allgemeine Präfiguration von „Gedankenformeln“ durch früh wirkende soziokulturelle Prägung und „Unterweisung“, aber auch durch Muttersprache meint:

„lange, und oft Lebenslang gehen wir an den uns gereichten Stäben frühester Kindheit, denken selbst, aber nur in Formen, wie andre dachten, erkennen, worauf uns der Finger solcher Methoden winkt; das andre ist für uns, als ob es gar nicht wäre\textsuperscript{344}.

Dies richtet sich gegen die Annahme einer „eingewachsene[n], ewige[n], von allem unabhängige[n]“ Vernunft, aus der sich wiederum die Vorstellung eines autonomen und völlig freien Willens ergibt\textsuperscript{345}: ein Konzept, das für Herder eine Anmaßung darstellt, die den eigentlichen Charakter des Menschen verkennt. Dieser bedarf nämlich solcher „Stäbe der Aufrichtung“, um sich zu einem

\textsuperscript{341} Vgl. die Skizze zu einem „Werke über die Jugend und Veraltung Menschlicher Seelen“ in FA 9/2, 112ff (\textit{Journal meiner Reise im Jahr 1769}) bzw. SW 8, 324ff [1775].


\textsuperscript{343} FA 4, 359 [1778].

\textsuperscript{344} FA 4, 358f [1778].
seldtidenkenden Individuum zu entwickeln. Herder negiert damit nicht die „Freiheit unsrer Seele“, sondern macht diese an der Einsicht in jene Faktoren fest, die den Menschen als ein beschränktes und geschichtliches Wesen definieren\(^{346}\).

In der Fassung von 1774 hatte Herder „das Phänomen der Menschlichen Freiheit“ in der „willkürlichen Aufmerksamkeit“ gesehen, mit der dieser seine Sinne und seinen Verstand auf die ihn umgebende Welt ausrichten kann, um diese fortschreitend zu begreifen\(^{347}\). Damit folgt er dem Freiheitsbegriff der zwei Jahre zuvor erschienen Sprachursprungsabhandlung, die in der Ausrichtbarkeit der Sinne eben jenen „Vorzug der Freiheit“ sah, die den mit Vernunft begabten Menschen vom Instinktwesen Tier unterscheidet\(^{348}\). Durch seine freieren Sinne, so die Preisschrift von 1772, eröffnet sich dem Menschen eine weitere Sphäre als dem Tier in seiner „Eingeschlossenheit auf einen Punkt“: des Menschen „positive Kraft“ äußert „sich in größerm Raume“\(^{349}\). Die Abhandlung über das Erkennen und Empfinden hat in ihren verschiedenen Fassungen die Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntnisphäre stärker betont, aber an der grundsätzlichen Hinsicht festgehalten, nach der der Mensch ein zur Ausweitung dieser Sphäre und damit zur Annäherung an Gott befähigtes Wesen ist. So bezeichnet auch die Fassung von 1775 die „Freiheit im Erkennen und Wollen“ als die „Axe“ im „Rad unsres Lebens“ und als den „Abgrund und Gottesschatz unsrer Seele“\(^{350}\).


---

\(^{345}\) FA 4, 359 [1778].
\(^{346}\) FA 4, 362 [1778].
\(^{347}\) FA 4, 1103 [1774].
\(^{348}\) FA 1, 716 (Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1772).
\(^{349}\) FA 1, 719 (Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1772).
\(^{350}\) SW 8, 294 [1775].
nicht im Genuße: nicht im Seyn, sondern im Werden“\(^{352}\). Im Werden, d.i. im 
Prozess der stetigen Ausbildung seiner Erkenntnisfähigkeiten, besitzt das 
Individuum die Möglichkeit, das ihm als Gattungswesen Mensch mitgegebene 
Maß der Freiheit zu steigern, wie Herder in der Druckfassung betont: „Je tiefer, 
reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto reiner, göttlicher und 
allgemeiner ist auch unser Würken, mithin desto freier unsre Freiheit“\(^{353}\).

Verständlich wird diese Schwerpunktverlagerung in Herders Freiheitsbegriff 
zum einen durch die Hinwendung zu Luther, zum anderen durch seine 
„massive[...] Kritik am Genie-Kult des Sturm und Drang“\(^{354}\), d.h. durch die 
„Kritik des Autarkiewahns des Originalgenies“\(^{355}\). Dementsprechend betont er 
1775, dass „der sinnliche Mensch“, gerade wenn er „sich am freiesten dünkt, 
[...] nicht frei“ sei, denn: „Er hängt von Empfindungen, Begierden, 
Gewohnheiten ab, die ihm oft seine Waage verrücken [...].”\(^{356}\). Die Erkenntnis 
dieser Abhängigkeiten, d.h. der Begrenzung der eigenen Erkenntnis-
möglichkeiten und der Fiktivität einer völligen Autonomie des Willens stellt 

für Herder das Zentrum einer gesteigerten Selbsterkenntnis dar:

„Je tiefer in Känntniß sein selbst gekommen, desto mehr sieht er kleine 
Bande, die [psychologische] und moralische Knechtschaft seiner 
Erkenntnisse und Ausübung. Je tiefer Bewußtseyn von Freiheit, die er haben 
könnte und sollte, desto mehr fühlt er sich da einen Sklaven, wo sich alle 
flache, seichte Köpfe frei wie Götter fühlen“\(^{357}\).

„Es gibt hohen Begrif eines Menschen, der Intellektuell und Moralisch dies 
Netz fühlet. Frei, d.i. Gesetzlos, blind willkürlich können wir nie werden; 
wer werden aber Knechte lauterer Empfindungen, einer höheren Ordnung: 
Geschöpfe eines reinern, umfaßenderen Weltalls. Da schwung sich die 
Seele mit innerer Elasticität empor: je näher und ähnlicher Gott, desto 
freier“\(^{358}\).

\(^{352}\) SW 8, 295 [1775].
\(^{353}\) FA 4, 363 [1778].
\(^{354}\) Heinz 1994: Sensualistischer Idealismus, 171. Diese Stoßrichtung von Vom Erkennen und 
Empfinden betont auch Schneider 1994: Geniekritik und Glaubenszweifel, 17f. Zu Herders 
\(^{355}\) Jürgen Brummacks Kommentar in FA 4, 1088f.
\(^{356}\) SW 8, 307 [1775].
\(^{357}\) SW 8, 307f [1775]. Die Korrektur von „psychologische“ (ebd., 307) zu „psychologische“ 
erfolgt nach WP 2, 634. Da Herder durchaus auch von einer „physiologischen Knechtschaft“ 
sprechen könnte (vgl. etwa SW 8, 294, den Hinweis, dass die Menschen, würden sie alleine 
durch den Körper bestimmt, „Knechte des Mechanismus“ wären), kann hier erst die Autopsie 
des Manuskripts eindeutige Klarheit schaffen.
\(^{358}\) SW 8, 308 [1775].
Wenn Herder hier auf Luthers Behauptung der „Knechtschaft“ des menschlichen Willens verweist und auf dessen „tiefes Gefühl in die Bande der Menschheit“\textsuperscript{359}, so bedeutet dies jedoch nicht eine dogmatische Negierung der menschlichen Freiheit überhaupt. Solche Einsicht legt – nach der Fassung von 1778 – die Grundlage der eigentlichen Freiheit: „Das ist wahrlich der erste Keim zur Freiheit, fühlen, daß man nicht frei sei, und an welchen Banden man hafte? Die stärksten freien Menschen fühlen dies am tiefsten, und streben weiter [...]“.\textsuperscript{360} Der hier – wie auch in der Abhandlung \textit{Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit} – mehrfach verwendete Begriff der \textit{Banden} ist zentral für Herders Menschen- und Geschichtsverständnis. Mit ihm bezeichnet er nicht allein die psychophysisch bedingte Beschränktheit der Erkenntnis- und Handlungssphäre des Menschen, sondern auch die elementaren Bindekräfte und Zugehörigkeitsmechanismen menschlicher Gesellschaft. Banden beschränken also den Menschen nicht nur, sondern sie verbinden ihn auch mit seinesgleichen\textsuperscript{361}. Ihre Grundlagen oder Wurzeln finden die Banden nach Herder im Gefühl, in jenen Empfindungen, die dem Denken und Wollen des Menschen ihre Disposition geben. Auf der elementarsten personalen Ebene, die zugleich die Ausgangssituation der Gesellschaftsbildung und damit auch der Menschheitsbildung darstellt, werden diese Banden durch die \textit{Liebe} zwischen Eltern und Kind konstituiert, wie Herder an verschiedenen Stellen seiner Werke immer wieder herausgestellt hat\textsuperscript{362}. Das „edelste Erkennen, wie die edelste Empfindung“, sowie „das reinst, göttlichste Wollen“, als das Herder die Liebe – wie oben gezeigt – identifiziert hat, steht damit am Anfang der menschlichen Individualgeschichte.


\textsuperscript{360} FA 4, 362 [1778].

\textsuperscript{361} Vgl. dazu Neumann 1996: \textit{Die „starken Bande“}, siehe dazu unten Anm. 420 sowie die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt über die Bückeburger Geschichtsphilosophie.

\textsuperscript{362} Vgl. z. B. FA 1, 784 (\textit{Abhandlung über den Ursprung der Sprache}, 1772), FA 4, 12f (\textit{Auch eine Philosophie der Geschichte}, 1774), FA 6, 158 (\textit{Ideen I}, 1784, Buch 4/VI) bzw. FA 6, 362 (\textit{Ideen II}, 1785, Buch 9/IV).
Zugleich aber ist es die Frucht der befreienden Erkenntnis, ein eingeschränktes Wesen, nämlich ein Mensch zu sein\textsuperscript{363}. Die drei Abhandlungen \textit{Vom Erkennen und Empfinden} haben versucht, die anthropologischen bzw. psychologischen Grundlagen eines solchen Menschseins aufzuzeigen.

In äußerst komprimierter Form hat Herder viele der Gedanken, die er in diesen Abhandlungen konzipiert und expliziert hat, 1777 in einen kurzen Text eingebracht, der häufig als eine Art Brücke vom Bückeburger zum Weimarer Herder und als sein „ältestes Systemprogramm“\textsuperscript{364} angesehen worden ist.

Anhand einer kurzen Darstellung dieses Textes können noch einmal zusammenfassend einige der wesentlichen Züge der bisher behandelten Texte von 1774, 1775 und 1778 verdeutlicht werden, bevor sich die Arbeit dann der chronologisch früheren Bückeburger Geschichtsschrift zuwendet.

3.5 Divergenz und Kontrarität des Menschen in Herders anthropologischer Skizze für Dalberg (1777)


\textsuperscript{363} FA 4, 360 bzw. 363 [1778]. Siehe dazu oben Anm. 165 und Anm.175.


\textsuperscript{365} So Herder: FA 4, 397 (\textit{Über die dem Menschen angeborene Lüge}, 1777). Bei dem überlieferten Text handelt es sich laut SW 9, XVIf, um ein Konzept, das mit der an Karl Theodor von Dalberg gesandten Reinschrift vermutlich nicht identisch ist. Aus der Korrespondenz beider über dieses Thema sind nur die Briefe Dalbergs überliefert (\textit{Von und an


---


367 FA 4, 403.

368 Herder spricht in seiner Abhandlung durchgängig von „Stolz“ (passim), wodurch Dalberg seinen auf französisch verfassten Text missverstanden fühlte, wie er Herder in seiner Reaktion vom 27.1.1777 mitteilte, wobei er die geschichtsphilosophische Konsequenz betonte, die sich seines Erachtens aus dieser Unterscheidung ergab: „Was orgueil heißt, ist nicht Stolz; dieser ist edel, wahr, Gefühl seiner Kräfte, heißt fierté; orgueil ist nur Hoffart, Einbildung selbstiger Vollkommenheiten, die nicht im Menschen liegen. Stolz würde elliptischen Gang der Menschheit hervorbringen, aber Hoffart bringt unregelmäßiges Zickzack hervor. Wie viele Menschen, die sich wie um die göttliche Sonne drehen! Dieses Unregelmäßige ist Thatsache und passt ins Weltsystem nicht [...]“ (*Von und an Herder*, 1981: Bd. 3, 252).

369 FA 4, 398.

370 FA 4, 399.
(„Tatgeschichte des Menschengeschlechts“\textsuperscript{371}) erkennt, und die sich als
gegenläufige Bewegungen der Attraktion und der Repulsion oder auch der
Expansion und der Retraktion beschreiben lassen:

„Die Kontrarietät des Menschen scheint mir also in den ganzen Weltbau
verbreitet. Überall zwo Kräfte, die sich einander entgegengesetzt doch
zusammenwirken müssen, und wo nur aus der Kombination und
gemäßigt Wirkung beider das höhere Resultat einer weisen Güte,
Ordnung, Bildung, Organisation, Leben wird. […] Im Menschen, dünkt
mich, ist also diese Kontrarietät nur am meisten offenbar, etwa weil er das
geistigste entwickeltste Wesen unserer Welt, Zusammendrang und
Mittelpunkt unserer Schöpfung ist. […] Es ist ein ewiges Geben und Nehmen,
Anziehen und Zurückstoßen, Insichverschlingen und Aufopfern sein selbst:
und der Plan der beides regiert, ist immer höheres Gesetz, positive Ordnung
höherer Gattung, die aus diesen Kräften, einzeln oder auch verbunden, ohne
höheren Mittelbegriff weder gefunden noch erkannt und begriffen werden
kann\textsuperscript{372}.

Herder siedelt, wie Wolfgang Proß formuliert hat, den Menschen gleichsam auf
der „Grenzlinie zwischen den Bereichen“ dieses komplexen Zusammenhangs
an\textsuperscript{373}. In diesen ist der Mensch als Wesen der Schöpfung gestellt, als ihr „erster
Freigelassener“ (wie Herder später in den Ideen formulierte\textsuperscript{374}) besitzt er jedoch
die „Freiheit“, sich zu diesem Kräftespiel autonom zu verhalten – und gerade
in diesem Umstand besteht nach Herder seine „Gottähnliche“ Besonderheit im
Ganzen der Schöpfung\textsuperscript{375}. Freiheit des Handelns begründet jedoch auch die
Möglichkeit des Fehlverhaltens und das Risiko eines Scheiterns, das Herder
dann als gegeben sieht, wenn dieses Handeln sich nicht an der dynamischen
Polarität des Schöpfungsganzen orientiert und dessen auf die Überwindung der
 Gegensätze ausgelegte Grundstruktur missachtet. Menschliche Freiheit stößt
also an ihre Grenzen, wenn sie sich über die Naturgesetzlichkeit des „ewigen
Gebens und Nehmens, Anziehens und Zurückstoßens, Insichverschlingens und

\textsuperscript{371} FA 4, 397.
\textsuperscript{372} FA 4, 398f.
\textsuperscript{373} WP 2, 1028 (Kommentar).
\textsuperscript{374} Vgl. das vierte Kapitel des vierten Buches der Ideen, mit der Überschrift: „Der Mensch ist
tzu feinern Trieben, mithin zur Freiheit organisieret“ (FA 6, 142ff, das Zitat ebd., 145). Den
Gedanken der physiologisch angelegten Freiheit des Menschen im Gegensatz zu der
Instinktgesteuertheit der Tiere hat Herder bereits in seiner Abhandlung über den Ursprung der
Sprache (geschrieben 1770, veröffentlicht 1772) ausgeführt, vgl. FA 1, 716, über den
anthropologischen „Vorzug der Freiheit“ bzw. ebd., 717, über den in „Vernunft“ und
„Freiheit“ bestehenden „eignen Charakter der Menschheit“.
\textsuperscript{375} FA 4, 400.

Stolz meint also das Streben nach unumschränkter eigener Wirksamkeit „auf eigner Bahn“\(^{379}\) unter Verkennung sowohl anderer, gegenwirkender Kräfte, als auch der „Bezirktheit“\(^{380}\) der eigenen, naturgesetzlich (d.h. von Gott gesetzten) vorgegebenen Wirkungssphäre. Damit sitzt der Stolze jedoch einer Illusion auf, denn: „Immutabilität alles Fortschreitens ist nicht Menschenlos hienieden: es ist ein Abstrakt“\(^{381}\). Wesentliche Elemente von Herders Bükeburger Geschichtsphilosophie tauchen also in diesem drei Jahre später entstandenen Text in komprimierter Form wieder auf. Die gesamte, auch die „Tatgeschichte des Menschen-geschlechts“\(^{382}\) umfassende Schöpfung erscheint als Wechselspiel entgegengesetzter Bewegungen und Prinzipien (Attraktion und Repulsion,...

---

\(^{376}\) FA 4, 400. Herder spricht hier von der „vagen“, also der ausschweifenden und ungebundenen, gleichsam rücksichtslosen Freiheit.


\(^{378}\) FA 4, 398 bzw. 401. – Ebd., 397 bzw. 401 spricht Herder im Zusammenhang mit dem Stolz von „Sünde“, offenbar Dalbergs Duktus aufgreifend.

\(^{379}\) FA 4, 400.

\(^{380}\) Vgl. FA 4, 398.

\(^{381}\) FA 4, 403. – Vgl. die Kritik von Auch eine Philosophie an der Vorstellung eines linearen Fortschritts (FA 4, 81 bzw. 105), sowie den 25. Humanitätsbrief (FA 7, 126).

\(^{382}\) FA 4, 397.

383 FA 4, 400.
384 FA 4, 401.
385 FA 4, 403.
386 FA 4, 402f.
Punkt Sünde. Nach dem Sündenfall aus dem Paradies aber wird sie, verstanden als Selbstbezogenheit und als Herausdrängen aus der eigenen Sphäre, zu einer der Grundkräfte der historischen Entwicklung der Menschheit, mit allen auch negativen Folgen, deren nur annäherungsweise erreichbare Überwindung jedem einzelnen Menschen aufgegeben bleibt. In dieser Selbstüberwindung hin zu einem asymptotischen Ausgleich von Expansion und Intensität (Innigkeit) sieht Herder das Maß individueller Glückseligkeit, die in der Ausfüllung der je individuellen Sphäre besteht:

„Niemand ist hier übergangen, niemand versäumt, er hat nur auf die Glückseligkeit Anspruch, von der er inniges Gefühl hat: die übrige ist nicht für ihn, und wäre bloß Lüge, wenn sie ihm würde”.


387 FA 4, 401.
388 FA 4, 402; siehe unten Anm. 487 die Formulierung in Auch eine Philosophie (FA 4, 84).
4. Ein „Pamphlet“ zur „Bildung der Menschheit“: die Geschichtsphilosophie von 1774

4.1 Ausgangslage und Grundfragen


\textsuperscript{390} Br 3, 35 (an Johann Friedrich Hartknoch, Anfang August 1773). Anfang November 1773 schrieb Herder an Hartknoch, in seiner Schrift würden „eben die Grundsätze des Jahr100. bestrichen, mit denen man überall läutet. Und Alles Alles wird erschrecklichen Lärm machen u. recht gut gehen“ (ebd., 52).

\textsuperscript{391} Br 3, 35 (an Johann Friedrich Hartknoch, Anfang August 1773).

\textsuperscript{392} Eine deutlich positivere Einschätzung der Geschichtsphilosophie Voltares findet sich in einem posthum veröffentlichten Text für die \emph{Adrastea} (betitelt \textit{Nemesis der Geschichte}): der Franzose habe sich um „die reine \\textit{Menschengeschichte} [...] ein unstreitiges Verdienst erworben“, denn sein \textit{Essai sur l'histoire générale} habe zuerst einen „freiere[n] Blick“ und „die Grundsätze der Toleranz“ und „die Gefühle der Schonung“ in die Geschichtsschreibung gebracht (FA 10, 936f; vgl. aber auch bereits FA 1, 158). Schon die Bückeburger Geschichtsschrift zeichnet kein gänzlich negatives Bild von Voltaire, vgl. FA 4, 104.

\textsuperscript{393} Maurer 1987: \textit{Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder}, 154.


---


„Je weiter hin es sich in Untersuchung der ältesten Weltgeschichte, ihrer Völkerwandrungrungen, Sprachen, Sitten, Erfindungen und Traditionen aufklärt:

desto wahrscheinlicher wird mit jeder neuen Entdeckung auch der Ursprung des ganzen Geschlechts von Einem“ (11).

Versehen ist dieser Satz noch mit einem Fußnoten-Hinweis auf „Neueste historische Untersuchungen und Reisen in Asien“ (11). Damit meint Herder insgesamt das neuere Genre der empirischen Geschichtsforschung und der Reiseliteratur, das den europäischen Horizont im Zeitalter der Aufklärung räumlich und chronologisch erheblich erweiterte und somit zu den Hauptquellen der sich gerade zu diesem Zeitpunkt formierenden Welt-, Kultur- und Menschheitsgeschichtsschreibung der Spätaufklärung gehörte. Herders Kritik an seiner Gegenwart beruht sich also auf den Wissensfortschritt eben dieser Gegenwart, um den fehlenden bzw. falschen Gebrauch dieses Wissens durch die neue Form der Geschichtsphilosophie polemisch zu rügen. Damit wird dem historisch-empirischen Wissen und Denken zunächst einmal ein grundsätzlicher Vorzug vor der philosophischen Betrachtungsweise eingeräumt, so dass man wohl, ungeachtet der Frage, inwieweit Herder diesen Vorrang im Verlauf seiner eigenen Argumentation selbst beachtet hat, der These zustimmen kann,

„daß Herder eine Form der Aufklärung gegen eine andere setzt, ja, daß seine Polemik geradezu eine bedingte Form der Bejahung derjenigen Kulturentfaltung im modernen Europa ist, mit der sich der Name Aufklärung für ihn verbindet“402.

Bereits der eben zitierte erste Satz der Schrift macht dies deutlich, der gleich in mehrfacher Hinsicht ein Bekenntnis seines Autors enthält:

1. wie erwähnt, zur aufgeklärten empirischen Forschung, von der aller Skepsis und Polemik zum Trotz auch weiterhin Aufklärung über die Welt und die Menschheit erwartet wird,
2. zum monogenetischen Ursprung der Menschheit und somit zur Einheit der Menschheit als dem Ausgangspunkt der Geschichtsbetrachtung, und schließlich, wie die Folgesätze schnell klar machen,
3. zur Bibel („das älteste Buch“) als der ältesten historischen Quelle für eben diese Einheit des aus einem „Menschenpaar“, einem „Doppelkeim“, hervorgegangenen Menschengeschlechts (11)403.


Diese Komplexitätssteigerung der neuen Geschichte durch den zunehmenden weltweiten Zusammenhang und durch die im Wortsinne unfassbare, in eine Geschichtsdarstellung nicht mehr zu integrierende Anzahl einzelner Fakten und Geschichten ist zunächst einmal nichts anderes als eines der zentralen Probleme der spätaufklärerischen Universalgeschichtsschreibung insgesamt.


Gerade an diesem Punkt aber, an dem Schlözer die Universalhistorie bis auf weiteres beschließen wollte (womit er seinen eigenen Anspruch gefährdete, „die vergangene Welt an die heutige“ anzuschließen407), fragte Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie weiter. Sie fragte danach, wie der komplexe, diskontinuierliche und heterogene Charakter der Moderne in den Verlauf der Menschheitsgeschichte einzuordnen sei. Ihr Blick ist grundsätzlich, wenn auch freilich nicht ausschließlich, in die Zukunft gerichtet, nicht offen teleologisch, wohl aber nach einem Ziel fragend. Dieser Umstand, nämlich

Gehaltvoller in dieser Hinsicht sind neuerdings die auf die Schrift von 1774 bezogenen Ausführungen von Pröß in seinem großen Nachwort zu Herders Ideen (WP 3/1, 857ff).
dass Herders „eigentliche Perspektive“ die Zukunft ist, erklärt das fundamentale Missverstehen des Göttinger „universalhistorischen Aristarchen“ gegenüber der von Herder 1772 in seiner Schlözer-Rezension vorgebrachten Frage nach dem „Endpfahl“ der Geschichte:


Herders Frage zielt deutlich auf die Entwicklungsrichtung der Menschheit in der Geschichte ab und darauf, auf welche Weise der Universalhistoriker die Maßstäbe zur Beantwortung dieser Frage entwickeln kann. Er denkt damit die Geschichte auf ein Ziel hin und will auf diese Weise die moderne Geschichte in die Universalhistorie integrieren.

Schlözer hingegen, der die neueste Geschichte „noch“, also bis zum Werden eines adäquaten historischen Standpunktes, aus der Universalhistorie ausschließt und damit auch die Frage nach deren Ziel, musste die – in die Zukunft gerichtete – Frage Herders nach dem „Endpfahl“, auf die er im zweiten Band seiner Vorstellung zurückkam, fast zwangsläufig als die nach dem Ursprung oder Anfang der Geschichte bzw. der Menschheit missverstanden. Für ihn lautet Herders Frage „in ordentlichem Deutsch: wie

409 Gruber 1777: Abriß akademischer Vorlesungen, 27.


413 Schlözer 1997: Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73), 42.
414 FA 4, 847 (Rezension von Schlözers Universalhistorie, 1772).
Geschichtssicht, von Schlözer und Herder unter der Chiffre Voltaire subsumiert, waren beide sich einig, und ihre spätere Versöhnung basierte nicht zuletzt darauf, dass sich eine solche Sicht, gegen die sie opponierten, in der an Kant geschulten aufklärerischen Geschichtsperspektive der 1790er Jahre durchsetzte\(^{415}\). Dass Herder keine „Geschichte der Bildung der Menschheit“ schreibt, sondern eine Geschichtsperspektive zu ihrer Bildung, zeigt an, dass es hier nicht um eine rhetorische Frage geht oder (wie Jürgen Brummack meint\(^{416}\)) „nur‘ um Ironie, sondern um einen tatsächlichen Klärungsbedarf und um praktische philosophisch-historische Tätigkeit.

4.2 Die Struktur der Geschichte


\(^{415}\) Vgl. dazu meinen Aufsatz Johannsen 2001: Heeren versus Pölitz.

\(^{416}\) Vgl. den Stellenkommentar in FA 4, 854.
4.3 Erster Abschnitt: Alte Welt – historische Makrostruktur und Lebensalteranalogie

Der *erste Abschnitt* der Bückeburger Geschichtsphilosophie von 1774 beginnt, wie oben bereits gezeigt, mit Herders dreifachem Bekenntnis zur modernen Empirie, zum monogenetischen Ursprung des Menschengeschlechts und zur Bibel als historischer Quelle. Herder hält sich mit der Frage nach dem Ursprung allerdings nicht lange auf, denn bei „*allen Hervorbringungen der Natur*“ (11) müsse der eigentliche Akt der Entstehung im Dunklen bleiben – dies gilt eben auch für die Menschheitsgeschichte als einem Akt der Naturgeschichte. Ohnehin wichtiger für seine Argumentation ist es, den Blick auf das besondere *Zeitmaß* der menschlichen Frühgeschichte und auf dessen Differenz zum Zeitmaß der Moderne zu lenken. Die entsprechenden Bemerkungen im ersten Sinnabschnitt der Schrift modellieren bereits die temporale Makrostruktur der Schrift heraus:

> „Scheint nicht selbst für das Maulwurfsauge dieses lichtesten Jahrhunderts
doch ein *längeres Leben*, eine *stiller und zusammenhängender wirkende Natur*,
kurz eine *Heldenzeit des Patriarchenalters* dazu zu gehören, die erste
*Formen des Menschengeschlechts*, welche es auch sein?, den Stammvätern
aller Nachkommenschaft ein- und für die Ewigkeit anzubilden?“ (12)

Der Hinweis auf das *längere Leben* ist hier weitgehend durchaus wörtlich zu nehmen. Zwar verweist Herder damit auch auf die *longue durée* der Frühzeit der Menschheit als einer im Vergleich zur Neuzeit längeren Epoche, doch ebenfalls meint er, unter Bezugnahme auf biblische Altersangaben, das individuelle Leben und die Abfolge der Generationen: „zwei Jahrtausende waren nur zwei Generationen“ (13) heißt es etwa am Ende dieses Sinnabschnitts. Zwar wird man dies als eine bewusst drastische Formulierung ansehen dürfen, die noch einmal die Frontstellung gegen den bibelkritischen Voltaire deutlich macht, doch nicht nur der Tendenz, sondern auch der Sache

---

nach konnte Herder sich hier im Einverständnis mit Naturhistorikern wie Buffon oder Universalhistorikern wie Gatterer und Schlözer fühlen, die sich ebenfalls auf die heilige Schrift stützten und von einem höheren, mit der Zeit aber abnehmendem Lebensalter der biblischen Menschen ausging. Um so schärfer fällt der von Herder gekennzeichnete Kontrast zum Zeitcharakter der Gegenwart aus. Der langen Dauer der Frühgeschichte steht die Kürze und Schnelllebigkeit der Moderne gegenüber:


(StB-PK: NH II, 40, 7). Siehe auch ebd. 7: „Langes Leben. Anblick der Kinder u. Kindeskinder ins dritte u. vierte Glied“.


Wie spät reifte in den gothischen Zeiten des Christentums die Jugend:
Kaum im dreißigsten Jahre mündig: man verlor den halben Teil seines
Lebens in einer elenden Kindheit. Philosophie, Erziehung und gute Sitten,
welche neue Schöpfung habt ihr geschaffen! Wir sind jetzt im dreizehnten
Jahre reif, und durch stumme und laute Sünden im zwanzigsten verblüht.

(75)

Die Beschleunigung des individuellen Lebensrhythmus wird von Herder im
Kontext dieses Zitates also nicht durchweg negativ gesehen. Gleichwohl bleibt
sein Urteil kritisch: der Gewinn an Freiheit wird durch jene Frühreife und
vorzeitige Vergreisung erkauft, als deren Opfer er sich ausweislich des
Journals meiner Reise selbst fühlte. Auch in der Druckfassung der
Abhandlung Vom Erkennen und Empfinden finden sich ganz ähnliche
Gedanken. Diese Abhängigkeit der Identitätsbildung von der räumlichen und
zeitlichen Sphäre, in der sie sich vollzieht, d. h. von der Gesamtheit der
historisch entstandenen Lebenswelt, steht im Kern der Lebensalteranalogie,
auf die Herder seine Darstellung der alten Welt im ersten Abschnitt der
Geschichtsphilosophie von 1774 aufbaut. In dieser „Analogie von
menschlichen Lebensaltern hergenommen“ (20) werden Individualgeschichte
und Menschheitsgeschichte bzw. „Ontogenese“ und „Phylogenese“ des
Menschen in heuristischer Absicht parallelisiert – ein Verfahren, das die
Weltgeschichte auf einer anthropologisch universellen Ebene gleichsam
„humanisiert“.426

422 Vgl. etwa seine Überlegungen zur „Jugend und Veraltung Menschlicher Seelen“ im
Reisejournal (FA 9/2, 112ff); vgl. dazu Wisbert 1987: Das Bildungsdenken des jungen Herder,
423 Vgl. FA 4, 385 [1778]: „In unserer Zeit, da alles früh reif wird, kann man auch mit der
Aufreihung junger menschlicher Pflanzen nicht genug eilen. Da stehn sie, die jungen
Männer, die Kinder von hundert Jahren, daß man sieht und schauert“.
424 Allgemein siehe Irmscher 1981: Beobachtungen zur Funktion der Analogie. Speziell zur
Lebensalteranalogie ebd., 72ff, Jöns 1956: Begriff und Problem der historischen Zeit, 15ff,
sowie Maurer 1987: Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder, 147ff. Der ansonsten
stimmige Aufsatz von Fink 1981: Herder’s Life-Stagegsignoriert merkwürdigerweise völlig die
Bückeburger Geschichtsphilosophie. Allgemein zur Geschichte der Lebensalteranalogie seit
Hesiod vgl. Demandt 1978: Metaphern für Geschichte, 37ff, zu ihrer Verwendung bei Herder
425 Interessante Versuche, Herders Konzept der Menschheitsgeschichte an seine Beschäftigung
mit der eigenen Individualgeschichte zurück zu binden sind Shimada 1994: 
Individualgeschichte und Universalgeschichte, sowie Markworth 1996: Das „Ich“ und die
Geschichte.
Gedächtnis der Interpretation, 150, verortet die „Parallelisierung von Onto- und Phylogenese“
der Lebensalteranalogie in Herders Gedächtnistheorie, ebenso wie das zweite wichtige Bild in
Auch eine Philosophie, die Baum-Metapher (ebd., 111ff). Zu Herders Spiel mit der

4.3.1 Kindheit: orientalische Innigkeit


Orientierungskraft der Metaphern und seiner gleichzeitigen Dekonstruktion derselben vgl. ebd., 125f.


428 Das entsprechende Alter in der Individualentwicklung eines Menschen setzt Herder mit ca. drei Jahren an, vgl. FA 4, 19.

430 Siehe den oben (Anm. 390) zitierten Brief Herders an seinen Landesherren, sowie Herders Eingeständnis, er habe gegen die zeitgenössische Meinung angeschrieben, „ohne dass ich mich um die Folgen des Einen und des Andern zu bekümmern nötig finde“ (FA 4, 19).
431 Vgl. z.B. Iselin 1976: Über die Geschichte der Menschheit (1786), Bd. 1, 298: „Ehe der Mensch ein Mensch wird, muß er durch den Stand der Kindheit hindurch gehen“.

„Der Mensch staunt alles an, ehe er sieht; kommt nur durch Verwunderung zur hellen Idee des Wahren und Schönen; nur durch Ergebung und Gehorsam zum ersten Besitz des Guten – so gewiß auch das menschliche Geschlecht“ (18).


In der Kindheit – der individuellen wie der menschheitsgeschichtlichen – wird also laut Herder gleichsam erstmals auf eine unvergleichlich intensive Art deutlich und zugleich verwirklicht, was es heißt Mensch zu sein. Dabei dominiert das Prinzip der Innigkeit, d. h. der Bezogenheit auf das eigene Selbst, das jedoch nicht ohne Wendung nach außen, d. h. Wahrnehmung der Welt und Hinwendung zu Gott zu denken ist. Konzentration auf das Selbst ist

---

bei Herder nicht gleichbedeutend mit monadischer Fensterlosigkeit. Eine solche Ich-starke, kindliche Bildung ist nach Herder fähig zu „Glaube, Liebe und Hoffnung“ (18) – womit er, die universalhistorische Bedeutung dieser Epoche für den Prozess der Menschheitsbildung betonen, auf das Ende der Bückeburger Schrift vorgreift, die er mit der Beteuerung dieser am Ende aller (Selbst-)Erkenntnis stehenden Maxime aus den Korintherbriefen beschließt.\footnote{S.u. zu Anm. 547.}

In eklatantem Kontrast dazu kommt der Zustand „unsrer philosophischen, kalten europäischen Welt“ (17) zu stehen, die ihre Genussfähigkeit – im obigen Sinne – verloren hat. Die aufklärerische Verspottung der ältesten Geschichte als Zeitalter des Despotismus entsteht aus der Verständnislosigkeit für deren „Einfalt, Stärke und Hoheit“: „[…] eben weil wir so unfähig sind, sie mehr zu verstehen! zu fühlen! geschweige denn zu genießen“ (17). Dennoch beschließt Herder mit folgender Apostrophe an die Leser den Abschnitt über die orientalischen Hirtenvölker:

„Gehe hin, mein Leser, und fühle noch jetzt hinter Jahrtausenden die so lang erhaltene reine morgenländische Natur, belebe sie dir aus der Geschichte der ältesten Zeiten, und du wirst »Neigungen antreffen, wie sie nur in dem Lande, auf die Art, zu den großen Zwecken der Vorsehung aufs Menschengeschlecht hinab gebildet werden konnten« - welch ein Gemälde, wenn ich’s dir liefern könnte, wie es war!“ (19)

Formulierung den aktivischen Charakter der Einfühlung und damit zugleich den insgesamt appellativen Charakter seiner Geschichtsphilosophie. Einfühlung stellt sich nicht ein, sie muss aufgesucht („Gehe hin“) und ‚belebt‘ werden, und ist doch immer bedroht und fraglich, wie Herders Einschränkung deutlich macht: „wenn ich’s dir liefern könnte, wie es war“.


**4.3.2 Knabenalter: ägyptische Konzentration und phönikische Expansion**

gemeinschaftlich Griechenland und so die Welt weiter hinaus bildeten“, und
demnach „beide Werkzeuge der Fortleitung in den Händen des Schicksals“,
wobei die Phöniker, aus Gründen, die schnell deutlich werden, als der
„erwachsenere Knabe“ erscheinen (26).
Sowohl Ägypten als auch Phönikien haben nach der „Genese“ der Menschheit
„in Orient“ ihre „Metamorphose“ entscheidend befördert (20). So wie die
ackerbauenden und sesshaften Ägypter auf dem Lande eine „neue Welt“ (20)
und eine „Kultur des Bodens“ (22) schufen, stifteten die Handel treibenden und
seefahrenden Phöniker „eine neue Welt auf dem Meere“ (24). Beide sind nach
Herder füreinander jeweils die „Gegenseite von Bildung“ (24), vertreten also
einander entgegengesetzte kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche
Prinzipien und bilden somit ein historisches Analogon des oben skizzierten
Expansions-Konzentrations-Modells: während die Ägypter mit ihrer sesshaften
und sozial ausdifferenzierten Lebensweise das Prinzip der Innigkeit, also der
Konzentration auf sich selbst bei starker Ablehnung des Fremden
repräsentieren, verkörpern die Phöniker das Moment der räumlichen
Ausweitung der Sphäre und der – im Effekt völkerverbindenden – Expansion.

Herder skizziert diese Gegensätzlichkeit mit knappen, aber kräftigen Strichen:
Die Ägypter brechen – bedingt durch die geographischen und klimatischen
Gegebenheiten des Niltals – mit der nomadischen Lebensweise der
Morgenländer. Sie sind „Ackermenschen“, besitzen „Landeigentum“, werden
„bürgerlich, dörflich, städtisch“ und entwickeln dabei ein Gesellschaftssystem,
das nicht mehr auf den quasi-göttlichen „Orakelsprüchen“ eines
patriarchalischen Sippenältesten beruht, sondern auf „Landessicherheit, Pflege
der Gerechtigkeit, Ordnung, Polizei“. Damit ist dem Leben, in Vergleich zur
„Kindheits-Epoche“ der Menschheit, trotz aller Gemeinsamkeiten mit den
„Morgenländern“, „der himmlische Anstrich genommen“, es ist „mit
Erdehaltung und Ackerleim versetzt“ (20) und statt „orientalische[m] Gefühl“
(21) herrschen „Ordnung, Fleiß, Bürgersitten“ (20). Aus diesen Gegensätzen,
die sich aus dem „Zusammendrang der Menschen“ 436 (ein Ausdruck aus dem

435 Herder geht hier von einem Alter „von sieben Jahren“ (FA 4, 22) aus.
436 FA 9/2, 245 <Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau, 1772>. Der
Erziehungsplan nimmt im Wesentlichen die Epocheneinteilung von Auch eine Philosophie

139
1772 entstandenen Erziehungsplan für Herders Privatschüler Heinrich Wilhelm von Zeschau) in Ägypten ergeben, erklärt Herder den 'xenophoben' Charakter der ägyptischen Kultur, der sich in einer scharfen Frontstellung zur nomadisch-orientalischen wie später auch zur griechischen Lebensweise ausdrückte. Diese Beschränktheit und Selbstzentriertheit ist für Herder Ausdruck einer dem Lebensalter des menschheitsgeschichtlichen Knaben’ angemessenen Identitätsbildung:

„Er musste eingeschlossen sein; eine gewisse Privation von Kenntnissen, Neigungen und Tugenden, musste da sein, um das zu entwickeln, was in ihm lag, und jetzt in der Reihe der Weltbegebenheiten nur das Land, die Stelle entwickeln konnte!“ (23)

'Haß' und 'Ekel' – d.h. in der Terminologie des Basismodells: Abstoßung – zwischen den verschiedenen Kulturen und Entwicklungsstufen sind deshalb für Herder nicht nach aufgeklärten Maßstäben durchweg als negativ zu begreifen, sondern in Analogie zur Psychologie der Identitätsbildung als notwendiges Element eines Entwicklungsprozesses:

„[...] dem Knaben ekelte das Kind in seinen Windeln, der Jüngling haßte den Schulkerker des Knaben; im Ganzen aber gehören alle drei auf- und nacheinander. Der Aegypter ohne morgenländischen Kindesunterricht wäre nicht Aegypter, der Grieche ohne ägyptischen Schulfleiß nicht Griecher – eben ihr Haß zeigt Entwicklung, Fortgang, Stufen der Leiter!“ (21)

Historischer Wandel als kulturelle Evolution vollzieht sich in Herders Interpretation also als Wechselspiel von Kulturtransfer und Abgrenzung. Das ägyptische Beispiel zeigt dabei eine Variante auf, in der die Elemente Selbstzentrierung und Repulsion des Fremden besonders stark ausgeprägt sind.

In der Gegenüberstellung verschiedener Varianten der menschlichen Identitätsbildung ist der Hauptgrund für Herders Zweiteilung des menschheitsgeschichtlichen Knabenalters zu sehen. Zu dem ägyptischen Modell der abgrenzenden Identitätsbildung tritt nun innerhalb derselben Großepoche als universalhistorisches Korrektiv oder Regulativ der phönikische Gegenentwurf. Laut Herder sind die Phöniker:

vorweg, ohne jedoch die Lebensalteranalogie zu verwenden oder das Motiv von Konzentration und Expansion auszuarbeiten.
Ein erster handelnder Staat, ganz auf Handel gegründet, der die Welt zuerst über Asien hinaus recht ausbreitete, Völker pflanzte und Völker band – welch ein großer neuer Schritt zur Entwicklung!“ (24)

Ihre „Regimentsform“ schafft eine bedeutende und zukunftsträchtige „Veränderung in Form menschlicher Gesellschaft“, nämlich in Richtung der „Freiheit der Republik“ bzw. der Städtebünde, deren Schicksal hauptsächlich durch einige Adelsgeschlechter bestimmt wird (25), womit ihnen eine Vorbildfunktion besonders für Griechenland zukommt. Ihr universalhistorisches Hauptverdienst liegt in ihrer Tätigkeit als Seefahrer, Händler und Begründer von überseeischen Handelsplätzen und Kolonien, wodurch sie für Herder gewissermaßen sogar zu den Begründern einer „Art Völkerkunde“ (26) werden:


aufzuzeigen\textsuperscript{437}. Vielmehr geht es ihm darum, zu zeigen, dass beide Paradigmen letztlich nur gemeinsam als komplexer Zusammenhang zu denken sind, und zwar aus der Perspektive einer Gewinn- und Verlustgeschichte für die Menschheit, in der partikularer Patriotismus (das „Vaterlandsgefühl“ der Ägypter (25)) und Universalismus als gemeinsame Errungenschaften des menschheitlichen „Knabenalters“ erkennbar werden, die in dieser Epoche durch zwei Völker idealtypisch ausgeprägt wurden. Das von Herder bereits in der ersten Epoche angelegte Wechselspiel von Konzentration (Prinzip der Innigkeit) und Expansion (Prinzip der Ausweitung der Sphäre) erfährt in der zweiten Epoche also eine kulturelle Ausdifferenzierung und eine Zuspitzung hin auf die widerstreitenden Prinzipien \textit{Haß} und \textit{Liebe}, die Herder dann in seiner Abhandlung \textit{Vom Erkennen und Empfinden} (s.o. Kap. 3.2) als Grundprinzipien menschlicher Welterfassung überhaupt gekennzeichnet hat.

\textbf{4.3.3 Jünglingszeit: ’Einheit und Mannigfaltigkeit’ der Griechen}

In der \textit{dritten Stufe} der Lebensalteranalogie, der griechischen „Jünglingszeit“ (26), finden die gegenläufigen Prinzipien der Ägypter und der Phönizier auf einer höheren Stufe wieder zusammen:


Den Griechen gelingt, so Herder im Anschluss an das klassische Schönheitsideal, die Vereinigung von „\textit{Einheit und Mannigfaltigkeit}“ (28).

Trotz politischer und geographischer Zersplitterung und trotz Ausweitung der räumlichen Sphäre bilden sie in Herders Interpretation eine republikanische Kultur aus, die, bei allen Übernahmen aus dem Orient bzw. von Ägyptern und Phönizern, originär griechisch und neu ist (30) und mit ihrem ausgeprägten Gemeinschaftssinn einen starken inneren Kern besitzt. Die Tatsache, dass die griechische Identitätsbildung nicht anders als die ägyptische über das Prinzip

\textsuperscript{437} Herder sieht darin sogar eine Art geistigen Mord, vgl. FA 4, 23: „.– warum willst Du ihn von seiner Stelle, aus seinem Lebensalter rücken – den armen Knaben töten?“.

4.3.4 Mannesalter: universale Expansion und imperiale Konzentration

Roms


Die Geschichte Roms stellt also für Herder – wie ja auch für Schlözer, der, wie gezeigt, erst hier die Universalgeschichte einsetzen lässt⁴³⁸ – eine welthistorische Zäsur dar, da


⁴³⁹ Simon 1998: Das Gedächtnis der Interpretation, 120.

---


weitgehende Auflösung mit dem Fall des römischen Reiches bedeute einen Sturz aus dem Maximum bisher erreichter formaler Einheit des Menschengeschlechts in ein Maximum der Zersplitterung. An die Stelle der einen, beherrschenden Nation, treten mit der Völkerwanderung viele Völker, die nun gemeinsam den Gang der Geschichte und die Gestalt Europas als des kommenden herrschenden Kulturraums prägen.
In dieser Vielfalt von zugleich auf sich und auf das größere Gemeinsame (die christliche Kultur Europas) bezogenen Gesellschaften liegt für Herder ein besonderes Merkmal der Neuzeit. Gegenüber der Mannigfaltigkeit ‚inniger’ nationaler Identitätsbindungen stellt die Suche nach neuen übergreifenden, d. h. menschheitlichen Bindeflächen, nach „Bande der Menschheit“ (13)442, das Problem dar, das Herders Sicht auf die nachantike Geschichte in der Bückeburger Philosophie prägt.

4.3.5 Historische Reflexion: Individualität und Entwicklung
Mit der Zäsur zwischen alter und neuer Welt vollzieht sich für Herder ein deutscher Gestaltwandel der Geschichte, der durch einen Wechsel der Leitmetapher signalisiert wird. Das Wechselspiel von Ausweitung und Innigkeit kommt in der neuen Welt nicht etwa zu einem Ende, sondern vollzieht sich nunmehr auf eine neue, komplexere Art und Weise, die historiographisch nicht mehr an einzelnen Völkern als den alleinigen Trägern der Kulturentwicklung festgemacht werden kann. Herder unterstreicht den Zäsurcharakter der Wende von der alten zur neuen Welt dadurch, dass er seine Darstellung des historischen Verlaufs unterbricht und an das Ende des ersten Abschnitts (32ff) drei Passagen mit historiographischen Grundsatzüberlegungen stellt, die seine Hinsicht explizieren und gegen potenzielle methodische und inhaltliche Einwände verteidigen sollen.

a) In einem ersten Argumentationsschritt (32ff) greift Herder ein Grundproblem des Historikers auf, nämlich das von Verallgemeinerung und Individualität.


Eigenheit“. Ganz im Sinne der Abhandlungen Vom Erkennen und Empfinden verankert Herder die Individualität des Menschen der Vergangenheit in der Art und Weise, wie dieser durch Sinne, Verstand und Empfindung die ihn umgebende Welt erfasst, also dadurch, wie „sein Auge sieht, seine Seele mißt, sein Herz empfindet“ (32). Die „Ganze Natur der Seele, die durch alles herrscht, die alle übrige Neigungen und Seelenkräfte nach sich modelt, noch auch die gleichgültigsten Handlungen färber“ ist also das eigentliche Explanandum der Geschichte, das jedoch nicht über den Verstand allein zu begreifen ist. Das „Wort“, also der sprachliche Vermittlungsversuch des Historikers, kann immer nur ein „Schattenbild“ der Individualität sein. Der

„Das ganze lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten müßte dazu kommen, oder vorhergegangen sein; man müßte erst der Nation sympathisieren, um eine einzige ihrer Neigungen und Handlungen, alle zusammen zu fühlen, Ein Wort finden, in seiner Fülle sich alles denken – oder man lieset – ein Wort“.

Der Historiker hat also, ebenso wie sein Leser, seine eigene ungeteilte und „lebendige“ Seelentätigkeit, die aus Erkennen und Empfinden besteht, in einen mitfühlenden Verstehensprozess einzubringen, und zwar auf der Basis eines möglichst umfassenden Wissens von der Zeit und den Bedingungen, welche die Sinnbildungsprozesse ihrer Menschen bestimmten. Diese Art des Verstehens beseitigt nicht die „Kluft“ zwischen den Zeiten, sondern bringt sie gerade zu Bewusstsein. Die imaginative Ausweitung der Seelenkräfte in eine andere Zeit hinein resultiert sozusagen in einer erneuten Rückwendung auf sich selbst. Indem der moderne Mensch versucht, jene „Anlagen“ zu entwickeln, die er mit den Menschen der Vergangenheit teilt, macht er eine Erfahrung der Andersheit: „nun allein aber wird dir auch der Gedanke schwinden, »als ob alles das einzeln oder zusammen genommen auch du seist!«“. Das Selbstverständnis der Gegenwart, sie sei „Quintessenz aller Zeiten und Völker“ wird durch eine solche Sichtweise dementiert (33). Der historische Erkenntnisgewinn ist also nicht zuletzt derjenige der Erkenntnis der eigenen Beschränktheit; erst diese Einsicht aber gibt die Basis sinnvoller Verallgemeinerungen.

b) Die zweite allgemeine Reflexion zu Ende des Abschnitts über die alte Welt (35ff) bezieht sich erneut auf den Aspekt der Individualität und wirft dabei die Frage der historischen Perspektive bzw. des Maßstabes auf. Herder unterscheidet grundsätzlich zwei Hinsichten auf die Vergangenheit: eine, die ein „idealisch Schattenbild von Tugend, aus dem Kompendium seines Jahrhunderts mitbringt, und Philosophie gnug hat, um auf einem Erdenfleck die ganze Erde finden zu wollen“, und eine andere, die „menschliches Herz aus
dem *Elemente seiner Lebensumstände* erkennen will*. Während Herder die erste Hinsicht mit der gängigen Sichtweise seines Jahrhunderts identifiziert, meint er mit der letzteren seine eigene Perspektive, für die er wenig später, wie unschwer zu erkennen ist, in den Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* eine gnoseologische und psychologische Theorie zu entwickeln versucht hat.


„Die Vorsehung selbst, siehest du, hats nicht gefordert, hat nur in der *Abwechslung*, in dem *Weiterleiten* durch *Weckung neuer Kräfte* und


In einer anderen Hinsicht wird für Herder jedoch „alle Vergleichung mißlich“ (38), nämlich sobald die Fragestellung des Vergleichs so lautet, wie die frühere Preisfrage der Berner Société des citoyens: „Welches Volk ist jemals das glücklichste gewesen?“. Aus der Rückbindung der Lebensweise jedes Volkes an seine „Lebensumstände“ (36), und damit an ganz verschiedene Bedürfnislagen und Sinnbildungsleistungen folgert Herder, dass, recht besehen, „auf jedes Volk ein solcher Zeitpunkt [traf], oder es wars nie eines“. Ein solcher Vergleich verliert damit jeden Sinn:

„Sobald sich der innerliche Sinn der Glückseligkeit, die Neigung verändert hat, sobald die äußeren Gelegenheiten und Bedürfnisse den andern Sinn bilden und befestigen – wer kann die verschiedene Befriedigung verschiedener Sinne in verschiednen Welten vergleichen? den Hirten und


446 Vgl. FA 4, 38. Herder konnte die Frage in derselben Reihung von Preisfragen der Berner Patriotischen Gesellschaft gelesen haben, auf die er sich schon mit seinem Entwurf einer ‘Philosophie zum Besten des Volks’ bezogen hatte (s.o. Anm. 65): Briefe, die Neueste
Vater des Orients, den Ackermann und Künstler, den Schiffer, Wettläufer, Überwinder der Welt - wer vergleichen?“ (38)


Der Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die anthropologische Grundsituation, in der dem Menschen von der Natur eine Vielzahl von Möglichkeiten der Entwicklung mitgegeben wird, von denen er aber, bestimmt durch seine „Lebensumstände“, nur einige realisiert und aus ihnen seinen Sinnhorizont errichtet. Der Bedeutung dieser Stelle halber sei sie ausführlich zitiert, wobei zu beachten ist, dass Herder in einer für den Duktus des Bückeburger „Pamphlets“ (s.o.) typischen Weise gegen Ende der zunächst relativ sachlichen Darlegung in einen polemischen Ton fällt:

„Gut hat auch hier die gute Mutter [s.u.: die „güti ge Natur“; J.J.] gesorgt. Sie legte Anlagen zu der Mannigfaltigkeit ins Herz, machte jede aber an sich selbst so wenig dringend, daß wenn nur einige befriedigt werden, sich die Seele bald aus diesen erweckten Tönen ein Konzert bildet, und die unerweckten nicht fühlt, als wiefern sie stumm und dunkel, den lautenden Gesang unterstützen. Sie legte Anlagen von Mannigfaltigkeit ins Herz, nun einen Teil der Mannigfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Händen: nun mäßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis, Horizont wurde. Nicht darüber zu blicken, kaum darüber zu ahnden! alles was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; darüber hinaus hat mich die gültige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; – sie kann gar Verachtung und Ekel werden – hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Gnüge zu geben, der mich trägt. Der Grieche macht sich so viel vom Aegypter, der Römer vom Griechen zu eigen, als er für sich braucht: er ist gesättigt, das übrige fällt zu Boden und er strebts nicht an! Oder wenn in dieser Ausbildung eigner Nationalneigungen zu eigner Nationalglückseligkeit der Abstand zwischen Volk und Volk schon zu weit

Litteratur betreffend, XVIter Theil, 1763, 139 („Nachricht“ nach dem 262. Brief). Allerdings
gediehen ist: siehe, wie der Aegypter den Hirten, den Landstreicher 

dassen! So jede zwo Nationen, deren 

Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen – man nennt 

Vorurteil! Pöbelei! eingeschränkten Nationalism! Das Vorurteil ist gut, zu 

seiner Zeit: denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem 

Mittelpunkte zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamme, blühender in 

ihrer Art, brünstiger und also auch glückseliger in ihren Neigungen und 

Zwecken. Die unwissendste, vorurteilendste Nation ist in solchem Betracht 

terste: das Zeitalter fremder Wunschschwankungen, und ausländischer 

Hoffnungsfahrten ist schon Krankheit, Blähung, ungesunde Fülle, Abhäng 

des Todes!“ (39f)

Herder skizziert hier, wie bereits gesagt, die Grundsituation der Bildung 

individueller und kollektiver Identität. Gesellschaften, d.h. die in ihnen sich 

zusammenschließenden Individuen, schaffen sich einen gemeinsamen Horizont 

der Weltdeutung. Dieser Horizont stellt die Grenze dar, innerhalb der die 

‚starken Bande‘ der Gesellschaft wirken, und definiert also Zugehörigkeit 

und Unzugehörigkeit. Diese Grenze ist nicht völlig undurchlässig, denn äußere 

Einflüsse, die als ‚gleichartig‘ erscheinen, werden durch sie hindurch 

angezogen (Moment der Attraktion), während alles, was als zu fremdartig 

erscheint um assimiliert zu werden, zurückgestoßen wird (Moment der 

Repulsion). Das tragende Element der Gesellschaft ist ihr ‚Mittelpunkt‘: nur 

was ihm (d.h. dem Zustand der Innigkeit) zuträglich ist, wird ‚angestrebt‘ (vgl. 

39). In diesem ‚Anstreben‘ von etwas außerhalb der eigenen Gesellschaft 

liegenden Gleichartigem liegt ein Moment der Ausweitung, das jedoch dann in 

Abwehr und Feindschaft übergeht, wenn zwei gesellschaftliche bzw. nationale 

Sphären ‚sich stoßen‘ und der innere Mittelpunkt der eigenen Gesellschaft 

folglich als bedroht erscheint. Hass, Verachtung, ‚Vorurteil‘ und 

„Nationalism“ sind die Exklusions- und Abwehrmechanismen, die eine 

Gesellschaft auf ihren Mittelpunkt hin orientieren und sie somit stärkt. Mit dem 

vielzitierten Satz: „Das Vorurteil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht 

glücklich“ wird genau dieser Aspekt zum Ausdruck gebracht, der das Vorurteil 

anderen gegenüber als förderlich für den Gruppenzusammenhalt ist. 

Das strategische Ziel der gesamten Passage wird hier besonders deutlich, 
nämlich das der Dementierung der in der Preisfrage implizierten Unterteilung

handelte es sich in diesem Fall bereits um eine Wiederholung der Preisfrage des Vorjahres. 

447 S.o. Anm. 420.
von Völkern nach Graden ihrer Glückseligkeit, und zwar durch den Nachweis, dass allen Formen menschlicher Vergesellschaftung auf eine individuelle und unvergleichliche Weise Glückseligkeit zu eigen ist.


---


phasenweise und wechselseitige Attraktion und Repulsion verschiedener Gesellschaften aufstellte. Der von Herder in der zitierten Stelle zweifellos besonders betonte Aspekt des Nationalismus und der Feindschaft stellt dabei nur ein Moment dieses Zusammenhangs dar, nicht den ausschließlichen Normalfall. Schlösse Herder, nach der gerade zitierten Meinung, „andere Formen der kulturellen Kommunikation als die der Fremdheit und des Zusammenstoßes schon konzeptionell aus“, so könnte er eine Geschichte des Kulturkontaktes als Kette in der Weise, wie er es in der Bückeburger, vor allem aber auch in der Weimarer Geschichtsphilosophie getan hat, freilich in der Tat nicht denken. Er tut aber genau dies, und zwar nicht als Philosoph des *clash of cultures*, sondern als einer der kulturellen „Osmose“, worunter freilich kein spannungsloser, sondern ein spannungsreicher, die Stabilität und Form eines Systems regulierender Prozess zu verstehen ist\(^{450}\).

Der Begriff der Kugel, wie Herder ihn auch in der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* verwendet\(^{451}\), soll ebenfalls die verschiedenen Polaritäten innerhalb eines Ganzen als entscheidendes Entwicklungsmoment menschlicher Identität zum Ausdruck bringen. Die „Kugel“ beinhaltet nicht allein einen Ankläng an die Herkunft des Modells aus den Gesetzmäßigkeiten der Planetenbewegung bei Newton und Kant, sondern steht darüber hinaus als Metapher für den Zustand der mannigfaltigen Einheit oder, wie Herder es später in seiner Spinoza-Schrift ausdrückte, für den „Beharrungszustand“\(^{452}\) gleichartiger, aber doch verschiedener Kräfte, die einen gemeinsamen Schwerpunkt, ein Gravitationszentrum brauchen, um nicht auseinander zu treiben. Ganz allgemein ist sie bei Herder eine Generalmetapher für jedes „System von Kräften, die nur durch das Mannigfaltige Einheit und nur durch das Entgegengesetzte Zusammenhang erhalten können“\(^{453}\). Innerhalb dieses dialektisch verfahrenden Modells erfüllt die Abgrenzung von anderen als identitätsbildendes Kohärenzprinzip von Gruppen eine wichtige, aber stets


\(^{451}\) SW 8, 297 und 307 [1775] bzw. FA 4, 367 [1778].


\(^{453}\) FA 4, 782 (*Gott. Einige Gespräche*, 1787).
temporär beschränkte Funktion. Sie schafft überhaupt erst die Voraussetzung dafür, dass Kulturen entstehen, die mit einander in Kontakt treten können, ja sogar müssen, um sich weiter zu entwickeln. Die mannigfaltigen Erscheinungsweisen des „Proteus“ (40) Menschheit, um ein von Herder häufig gebrauchtes Bild aufzugreifen, werden auf diese Weise in eine Bewegung gebracht, die historisch als ein übergreifender Bildungszugang erkennbar wird (diesem Thema widmet sich Herder in seiner anschließenden dritten allgemeinen Überlegung).


Herder schlägt statt dessen eine *dritte* Sichtweise vor, die zwischen diesen beiden Extremen liegt. Die Geschichte konstituiert demnach sehr wohl einen Zusammenhang (anders als dies der Skeptizismus möchte), aber nicht einen Meliorationszusammenhang (wie es das Fortschrittsdenken will), sondern einen Zusammenhang der Entwicklung. Das Fortschrittsdenken krankt nach Herder daran, dass es „das Gute“ in der Geschichte gleichsam für ihr Ende aufspart. Eine solche Fortschrittgsgeschichte glaubt, so Herder, niemand, „wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des menschlichen Herzens“, wobei bezeichnend ist, dass Herder hier die historische mit der individualpsychologischen Perspektive zusammenbringt, die er dann wenig später in *Vom Erkennen und Empfinden* durchdeklinierte. Für ihn ist „das Gute auf der Erde ausgestreut“: „Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich

⁴⁵⁴ In größerer Ausführlichkeit von Herder thematisiert in *Ideen* III, 1787, Proömium Buch 15 (FA 6, 627ff).

„alle offenbar im Fortgange!, ein Streben aufeinander in Kontinuität! Zwischen jedem sind scheinbare Ruheplätze, Revolutionen! Veränderungen! und dennoch hat jedes den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst! [...] Indes ists doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er bauet auf das Vorige; dies wird nichts als Grundlage der Zukunft, will nichts als solche sein“ (41).

Jede historische Epoche besitzt demnach– wie jeder Mensch in jeder seiner verschiedenen Altersstufen – zum einen seinen eigenen, individuellen Zustand der Glückseligkeit und ist in diesem Sinne eine vollkommene Ganzheit für sich. Zum anderen ist jede historische Epoche Folgeerscheinung und Übergangsstadium zugleich und somit eine verbindende Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die alte Welt, deren Darstellung Herder hiermit abschließt, stellt für ihn nichts anderes als eine solche Stufenfolge dar, welche die Gestalt der Welt verändert hat, ohne Fortschritt im Sinne von Melioration gewesen zu sein:

„wahrhaftig Fortgang, fortgehende Entwicklung, wenn auch kein einzelnes dabei gewönne! Es geht ins Große! es wird, womit die Hülsengeschichte so sehr prahlet, und wovon sie so wenig zeigt – Schauplatz einer leitenden


„Wenn mir gelänge, die disparatsten Szenen zu binden, ohne sie zu verwirren – zu zeigen wie sie sich aufeinander beziehen, aus einander erwachsen, sich in einander verlieren, alle im Einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein Mittel zu Zwecken – welch ein Anblick! welch edle Anwendung der menschlichen Geschichte! welche Aufmunterung zu hoffen, zu handeln, zu glauben, selbst wo man nichts, oder nicht alles sieht“ (42).

Thematisch verweist Herder hier auf den Beginn seiner allgemeinen Bemerkungen zur Epochenwende zwischen alter und neuer Welt zurück, wo er
die Totalerkenntnis der Geschichte „Schöpfer allein“ zuwies (35). Das
beschränkte menschliche Erkenntnisvermögen kann diesem Einheit und
Mannigfaltigkeit umfassenden „Allanblick“ (83) zwar nachstreben, ihn aber
nicht erreichen. Entscheidend ist aber, dass sie gar nicht auf ihn angewiesen ist,
um menschliches Hoffen, Handeln und Glauben zu generieren – und dadurch
auf den Geschichtsprozess zurückzuwirken und diesen dadurch zu befördern.
Damit weist Herder bereits deutlich voraus auf seine Argumentation am
Schluss des gesamten Textes, der mit einem Hinweis auf die paulinische
Losung Glaube, Hoffnung, Liebe (107) endet. Zugleich leitet Herder damit zum
besonderen Charakter des zweiten Hauptabschnitts seiner Geschichts-
betrachtung über, der sowohl durch eben jene „disparatsten Szenen“ (42)
gekennzeichnet ist als auch durch das Auftreten des Christentums als einer
neuen, verbindenden Kraft der Geschichte.

4.4 Zweiter Abschnitt: Neue Welt

4.4.1 Völkerwanderung und Christentum: Mannigfaltigkeit und Einheit

Antike und nachantike Geschichte, alte und neue Welt sind für Herder wie
durch einen „Riß im Faden der Weltbegebenheiten“ voneinander getrennt, der
jedoch durch zwei Entwicklungskräfte der „neue[n] Welt“ geheilt (42) wird:

1. durch den „Norden“, d.h. die Völker des transalpinen Europas (42ff),
   und
2. durch das Christentum (45ff).

Diese beiden Entwicklungskräfte – Herder spricht von der Völkerwanderung
als der „Gärung nordsüdlicher Säfte“ und vom Christentum als der
„Triebfeder“, dem „Ferment“ und „sauerteig“ der Geschichte (45) – prägen in
der spät- und nachantiken Welt erneut jenes dynamische Wechselspiel von
Konzentration und Ausweitung, von Einheit und Mannigfaltigkeit, von
Individualität und Universalität aus, das Herder im ersten Abschnitt seines
Essays bereits für die alte Geschichte aufgezeigt hat. Bereits wenn Herder die
Stämme der Völkerwanderung als „Patriarchien wie sie in Norden sein

456 „Gothen, Vandalen, Burgunden, Angeln, Hunnen, Herolen, Franken und Bulgaren, Slaven
Jahrhunderts entsprechend, natürlich die Slaven gemeint.

„Bedenke man z. B. was die Menschheit in den Jahrhunderten dieser Gärung für *Erholungsfrist* und *Kräfteübung* dadurch bekam, daß *alles* in *kleine Verbindungen, Abteilungen* und *Untereinanderordnungen* fiel, und so *viele, viele* Glieder wurden! Da *rieb* sich immer eins am andern, und alles erhielt sich in *Atem* und *Kräften*. Zeit der Gärung, aber eben diese hielt so lange den Despotismus ab [...]. Ists nun besser, ists für die Menschheit *gesunder* und *tüchtiger*, lauter leblose Räder einer großen, hölzernen, [...]

⁴⁵⁷ So der Entwurf StB-PK: NH II, 40, 19 in der Transkription von Heinrich Clairmont: „Was man auch über den uralten Zustand der Nordischen Länder für Systeme ersinnen mag, so scheint das simpelste allein das wahre: es war nehmlich ihre Verfaßung noch der ‹urälteste Zustand des Menschlichen Geschlechts, die Patriarchie, nur freilich auf Nordische Weise. [...] sie ersetzen die entgangenen Römischen Kräfte mit einem neuen [...] gesunden Stamm
gedankenlosen Maschine hervorzubringen, oder Kräfte zu wecken und zu regen? Sollts auch durch sogenannte unvollkommene Verfassungen, Unordnung, barbarischen Ehrenpunkt, wilde Händelsucht und dergleichen sein – wenns Zweck erreicht, immer besser als lebend tot sein und modern\textsuperscript{458}. (44).

Herder argumentiert energetisch: Dadurch, dass diese Gesellschaften sich aneinander ‚reiben’, wird zwar die zentrifugale Tendenz verstärkt, andererseits aber dem Gesamtsystem neue Energie zugeführt.

Gleichzeitig aber tritt mit dem \textit{Christentum} ein neues Einheitsprinzip auf, das als eine den menschheitlichen Zusammenhang verbürgende historische Kraft wiederum diesen Prozess der Zusammenziehung auffängt und eine völlige Zersplitterung der Menschheit verhindert. In dieser Sichtweise ist das Christentum ein notwendiger ‚Ersatz‘ für die weggefallenen ‚Tugendprinzipien‘ der alten Welt (46). Herder beruft sich bei dieser Deutung zwar auf den Willen der ‚Vorsehung‘ (44), nimmt aber ansonsten in Anspruch, nicht theologisch, sondern historisch zu argumentieren: „\textit{die christliche Religion}“ interessiere ihn deshalb zunächst „nur als \textit{Ferment}, als Sauerteig, zu Gutem oder zu Bösem“ (45)\textsuperscript{459}. Als „\textit{Triebfeder der Welt}“ (45) bringt das Christentum, das sich gegen das antike Heidentum durchsetzt, einen erneuten, potenziell unhintergehbaren Universalisierungsschub, indem es Religiosität auf eine qualitativ völlig neue, nämlich menschheitliche Stufe transformiert und mit einem Einheit verbürgenden \textit{liebenden} Prinzip verbindet:

„Dieselbe nun, so sonderbar entstandne Religion sollte doch, das ist unleugbar, \textit{na{\c{c}h dem Sinne des Urhebers} (ich sage nicht, ob sie in der Anwendung jedes Zeitalters geworden?) sie sollte \textit{eigentliche Religion der Menschheit: es fing sich gleichsam ein ganz neuer anderer Cirkel Menschlicher Neigungen, Gesetze, Volkseinrichtungen an: es ward in allem neue Welt}“.

\textsuperscript{458} Dies ist, soweit ich sehe, die einzige Stelle von \textit{Auch eine Philosophie}, an der Herder das Wort „modern“ verwendet – bezeichnenderweise ein Wortspiel, das die ‚Moderne‘ mit dem Absterben, Verfaulen und Verwesen in Beziehung setzt, wie Herder es weiter später im Text explizit tut (vgl. 101: „[...] wir nahen uns einem neuen Auftritte, wenn auch freilich bloß durch Verwesung“).

Menschheit, Trieb der Liebe und Band aller Nationen zu einem Bruderheere werden – ihr Zweck von Anfang zu Ende! Eben so gewiß ists, daß sie (ihre Bekenner mögen später hin aus ihr gemacht haben, was sie wollten) daß sie die Erste gewesen, die so reine geistige Wahrheiten, und so herzliche Pflichten, so ganz ohne Hülle und Aberglauben, ohne Schmuck und Zwang gelehrten: die das menschliche Herz so allein, so allgemein, so ganz und ohne Ausnahme hat verbessern wollen. Alle vorigen Religionen der besten Zeiten und Völker waren doch nur enge National, voll Bilder und Verkleidungen, voll Ceremonien und Nationalgebräuche, an denen immer die wesentlichen Pflichten nur hingen und hinzugefügt waren – kurz, Religionen eines Volks, eines Erdstrichs, eines Gesetzgebers, einer Zeit! diese offenbar in allem das Gegenteil, die lauterste Philosophie der Sittenlehre, die reinste Theorie der Wahrheiten und Pflichten, von allen Gesetzen, und kleinen Landverfassungen unabhängig, kurz wenn man will, der menschenliebendste Deismus. – Und sonach gewiß Religion des Weltalls“ (46f).


„Ferment“ bezeichnet: vgl. FA 10, 958 (Aurora-Vorrede, 1799), bzw. die Briefe an Klopstock und Gleim vom Dezember 1799 (Br 8, 107 bzw. 111).

Das Christentum konnte in Herders Sicht deshalb zum Garanten der „Ordnung und Sicherheit der Welt“ und zur identitätsbildenden Bindefunktion der (früh-) mittelalterlichen Gesellschaften werden, in denen es „die großen Lücken der bloß kriegerischen Lehnsverfassung“ ausfüllte und die Grundlage von „Wissenschaften, Rechtspflege, und [...] Denkart“ schuf (49). Herder betont, dass dieses Christentum nicht „rein“ sein konnte, sondern „vermischt“ sein musste (48), also „völlig Gestalt oder Analogie der Verfassung“ hatte, mit oder in der es existierte“ (49) – nur auf diesem Weg der wechselseitigen Assimilation konnte es „Vehikulum“ (48) und „einiges Mittel der Progression“ (49) werden. Die universalistische Religion wird auf diese Weise individualisiert und in das Mannigfaltige der Kulturen und in den Geschichtsprozess gleichsam ‚hinein-humanisiert‘, so dass die Vorsehung zu einem der Geschichte immanenten Prozess wird:

„Die christliche Religion konnte und sollte nur durch alles dringen, und wer sich überhaupt von göttlichen Veranstaltungen in der Welt und im Menschenreich anders als durch welt- und menschliche Triebfedern Begriffe macht, ist wahrhaftig mehr zu utopischdichterischen als zu philosophisch-natürlichen Abstraktionen geschaffen“. (48)


4.4.2 Mittelalter: Heterogenität, Innigkeit und Ausbreitung „ins Große“
Die Ausbreitetheit der Baumkrone, d. h. die Ausdifferenzierung einer Vielzahl einzelner Gesellschaften und deren Binnendifferenzierung in „die vielen kleinen Inseln und Unterabteilungen“ des Feudalwesens (52), ist jedoch für Herder nicht gleichbedeutend mit Isoliertheit, Zusammenhanglosigkeit oder Ungerechtetheit der weiteren Entwicklung. Vielmehr betont seine Darstellung in gezielter Polemik gegen die Geringschätzung des Mittelalters durch die nur die „dunkeln Seiten dieses Zeitraums“ (51) sehende Aufklärung jene Elemente, die zusammen sowohl Fortgang als auch Zusammenhang des Ganzen bewirken.

„Gärung menschlicher Kräfte. Große Kur der ganzen Gattung durch gewaltsaue Bewegung, und wenn ich so kühn reden darf, das Schicksal zog (allerdings mit großem Getöse, und ohne daß die Gewichte da ruhig hangen konnten), die große abgelaufne Uhr auf! da rasselten also die Räder!“ (53)

Gesellschaftliche Konzentration wird somit wiederum als notwendige Bedingung historischer Entwicklung gekennzeichnet: „Der Knote musste so fest zugezogen werden, damit nachher die Entwicklung erfolge“ (54). Das oft geschmähte Mittelalter wird damit in der Epochenfolge als Grundlage der Gegenwart erkennbar: in ihm wurden „die Kräfte gepflanzt, genährt und durch Reiben erzogen, von denen im traurigen Rest ihr noch jetzo lebt“ (52).

Der Mannigfaltigkeit und scheinbaren Disparatheit des mittelalterlichen Spiels der Kräfte liegt nach Herder immer wieder dasselbe, Einheit in der Vielfalt verbürgende Prinzip zugrunde: „Der Zufall oder vielmehr roh und freiwürkende Kraft erschöpfte sich in kleinen Formen der großen Form“ (55).

Hierin liegt letztlich das Verdienst der weltlichen und kirchlichen Hierarchien des Mittelalters als den Erben der ‚deutschen‘ (d. h. für Herder: germanischen) Traditionen und des frühen Christentums, die immer wieder in verschiedenen ‚Ganzheiten‘ (vgl. 56) auf analoge Weise reproduziert werden:

„Diese Vielheit von Königreichen! dies Nebeneinandersein von Brudergemeinden; alle von einem deutschen Geschlechte, alle nach einem Ideal der Verfassung, alle im Glauben einer Religion, jedes mit sich selbst und seinen Gliedern kämpfend, und von einem heiligen Winde, dem päpstlichen Ansehen, fast unsichtbar, aber sehr durchdringend getrieben und

---

462 Herder verwendet erst in späteren Schriften den Epochenbegriff Mittelalter, beispielsweise in den Ideen (FA 6, 864, 897 u.ö.) und in den Humanitätsbriefen (FA 7, 469, 497, 502, 511, 575 u.ö.).
beweget [...]. Wenn die Römer bei ihrer Unterjochung der Erde den Völkern, nicht auf dem besten Wege, zu einer Gattung »von Völkerrecht und allgemeiner Römererkennung« hatten helfen müssen: das Papsttum mit alle seiner Gewaltsamkeit ward in der Hand des Schicksals Maschine zu einer »noch höheren Verbindung, zur allgemeinen Erkennung sein sollender Christen! Brüder! Menschen!«” (56)

Das Mittelalter umfasst also in Herders Deutung eine doppelte Entwicklung: zum einen die Ausdifferenzierung kleiner, bindingsstarker, aber dennoch in sich spannungsreicher und miteinander konfligierender Gesellschaften und, zum anderen, die gleichzeitige Ausbreitung „ins Große“, wie er gleich zweimal betont (51 und 54). Wieder lässt sich diese Entwicklung als Gewinn- und Verlustgeschichte beschreiben: während „die Stärke jedes einzelnen Nationalcharakters verloren gangen war“, gewinnen die durch den römischen und den christlichen Universalismus ähnlicher gewordenen Gesellschaften „eben in dieser Mischung, Ersatz, und Fortgang ins Große“ (54); „Veränderung und Fortstrebung – ins Große“ (51) ist demnach die Signatur des Mittelalters, die es als eine Epoche der neuen Welt charakterisiert.

4.4.3 Epochenwandel zur mechanisierten Moderne: Renaissance und Reformation

Herders Darstellung lässt die mittelalterliche Ausbreitung „ins Große“ direkt in das eigene Zeitalter münden, an dessen Beginn somit die Renaissance und die Reformation stehen:

„[...] Reformation, Wiedergeburt der Künste, Wissenschaften, Sitten! – die Hefen sanken; und es ward – unser Denken! Kultur! Philosophie! on commençoit à penser comme nous pensons aujourd’hui: on n’étoit plus barbare“. (56)

Die Zeitenwende um 1500 wird in Auch eine Philosophie im Wesentlichen nicht als abgeschlossene Epoche der Vergangenheit behandelt, sondern als früherer Teil der Gegenwart, in der die Grundzüge der eigenen – für Herder, wie das Zitat andeutet, von Frankreich geprägten – Lebensart ausgebildet wurden. Der Charakter von Herders Darstellungsweise wandelt sich damit: ihr polemischer Charakter nimmt deutlich zu und statt allgemeiner historischer Charakterisierungen beansprucht Herder nur noch, „einige kleine

463 Zu Begriff und Konzept der Bande vgl. oben Anm. 420.

464 Vgl. auch den Entwurf StB-PK: HN II 40, 26: „Doch was hülfis zu weißagen, da der Philosoph allemal bei dem kleinsten historischen Eräugniß sich a priori zum Thor rathet“ (Transkription Heinrich Clairmont).


„Diese neue Welt mehr mechanisch. [...] Man sieht, dies ist der Hauptpunkt, der uns ein neuhundert an Kräften, Sitten u. Neigungen geschaffen; u. eben weil der Hauptpunkt so klein ist, übersieht man ihn so oft u. hält sich bei Nebeningen auf.“


4.4.4 Ausweitung ohne Innigkeit: historische Signatur und Kritik des Zeitalters


⁴⁶⁸ Den qualitativen Unterschied moderner und vormoderner Kriegsführung durch die Reichweite moderner Schusswaffen hob, einige Jahre nach der Bückeburger Schrift Johannes (von) Müller mit vergleichbarem Impetus vor, vgl. Müller 1991: Allgemeine Aussicht (1776/77), 239: „Unsere Altvordern waren glücklich; sie hatten nur mit Menschen zu streiten; keiner starb, ehe er einen Feind getödet hatte. Wir haben gegen uns Metalle, die Feuer und Tod speien; ganze Linien fallen fast ehe sie den Feind erblickt; indessen wir mit vestem Fuss zum Sieg fortschreiten, öfnet sich die Erde unter unsern Füssen; alle Erfindungen des menschlichen Geistes beschleunigen die Sklaverey“.


Damit spricht Herder der zeitgenössischen Philosophie die Fähigkeit zur Kontingenzbewältigung und folglich auch zum angemessenen praktischen Handeln weitgehend ab. Gerade hierin, in ihrer praktischen Anwendbarkeit, aber liegt für ihn die Stärke der im Übrigen nicht weiter bezeichneten älteren Philosophie, die nicht isoliertes Räsonnement oder mechanisches „Handwerk“ gewesen sei, sondern stets auf konkrete Zusammenhänge – „Geschäfte“ – bezogen, mit dem „Zweck [...] volle, gesunde, würkende Seelen zu schaffen“: Lebensbewältigung also und Individualitätsbildung in einem 471. Statt zur Ausbildung einer ganzheitlichen Persönlichkeit beizutragen, für die „Logik,


---


Herder beschreibt also die Entwicklung seines Zeitalters zu einem Bündnis von „mechanischer“ Philosophie und „Staatsmaschine“ als einen geistig-politischen Zentralisierungsprozess, in dem das Individuum aus dem „Mittelpunkt der Bildung“ (vgl.63) verschwindet und darüber hinaus auch sein eigenes Zentrum verliert. Die Ausbreitung der Aufklärung innerhalb und außerhalb Europas

---


wird in dieser Sichtweise durch eine Verflachung des Denkens und eine
Verkümmerung der Sinnlichkeit erkauft, die in einem Verlust der Intensität
und Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges resultiert – für Herder ein Verlust
von Menschlichkeit. Im Rahmen des in Auch eine Philosophie durch die
Epochen hindurch verfolgten Modells von Expansion und Konzentration
erscheint das Aufklärungszeitalter als Epoche einer Ausweitung ohne
Innigkeit, wie eine längere Passage aus dem zweiten Abschnitt der Schrift
deutlich macht, die auch die überseeische Expansion Europas in diese
Entwicklung einzieht:

„Nun rechne ein jeder. Licht unendlich erhöht und ausgebreitet: wenn
Neigung, Trieb zu leben ungleich geschwächt ist! Ideen von allgemeiner
Menschen- Völker- und Feindesliebe erhöht! und warmes Gefühl der Vater-
Mutter- Bruder- Kindes- Freundesneigungen unendlich geschwächt!
Grundsätze der Freiheit, Ehre, Tugend so weit verbreitet, daß sie jeder aufs
hellste anerkennt, daß in gewissen Ländern sie jedermann bis zum
Geringsten auf Zung und Lippen hat – und jeder von ihnen zugleich mit den
ärgsten Ketten der Feigheit, Schande, Üppigkeit, Kriecherei und elender
Planlosigkeit gebunden. Handgriffe und Erleichterungen unendlich
verbreitet – aber alle die Handgriffe gehen in die Hand Eines oder Etlicher
zusammen, der allein denkt: der Maschine ist die Lust zu leben, zu würken,
menschlich edel und guttätig, vergnügt zu leben, verschwunden: lebt sie
mehr? Im ganzen und im kleinsten Teile, der einzige Gedanke des Meisters.
Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles
hingebildet sind, das sich immer weiter in Europa ausbreitet, das in alle
Weltteile hinschwimmt, und alles polizieren will, zu sein, was wir sind –
Menschen? Bürger eines Vaterlands? Wesen für sich etwas zu sein in der
Welt? Vielleicht! wenigstens und gewiß aber allesamt nach Anzahl,
Bedürfnissen, Zweck und Bestimmung politischer Kalkül: jeder in der
Uniform seines Standes, Maschinen!“ (64).

Vor dem Hintergrund dieser globalen Ausweitung eines entfremdeten,
uniformen Zustandes erscheint das Projekt einer „Bildung der Menschheit“
durch die Institutionen der Aufklärung für Herder als korrumpiert: es dient
alleine dem „ewigen Nachruhm der Fürsten!“ Mit dem aufgeklärten Projekt der
„Bildung der Menschheit“, das er als Schlagwort in den Titel seiner Schrift
aufgenommen hat, ist Herder inmitten seiner Kritik des Zeitalters bei der
„praktischen Seite des Buchs“ angelangt. Nachdem er den kontingenten
Verlauf gerade der neueren Geschichte als Beleg für die Unverfügbarkeit und
Unplanbarkeit der Geschichte herausgestellt hat, und angesichts seiner Polemik
gegen die defizitären Züge der Gegenwart, ist klar, dass der Anspruch der
Aufklärungphilosophen „Menschheit zu bilden“, für ihn nur wenig mehr als
Hybris oder „Kinderspiel“ sein kann (65). Menschheitsbildung im Sinne einer
planvollen Gestaltung des Großen und Ganzen der Geschichte – „eines
Zeitalters, eines ganzen Volks, des ganzen Europa, des ganzen Weltalls“ –
entzieht sich den menschlichen Fähigkeiten: das ist als „Werk des Schicksals“
(65) bzw. als das „große, göttliche Werk“ (69) gleichsam Prärogative des
Schöpfers. Indem das aufgeklärte Europa seine historisch partikulare und für
Herder in anthropologischer Hinsicht defizitäre Kultur zum universalen
Allgemeinen erhebt, verhebt es sich und konterkariert damit die eigenen
Intentionen. Der aufgeklärte Anspruch „Gemeinsätze des Rechten und Guten,
Maximen der Menschenliebe und Weisheit, Aussichten aus allen Zeiten und
Völkern für alle Zeiten und Völker“ zu schaffen, muss, so Herder, auf Grund
der „Kluft“, die zwischen „jeder allgemeingesagten, wenn auch der
schönsten Wahrheit“ und „ihrer mindesten Anwendung“ herrscht, schon „für das Volk“
scheitern, „dem dieses Gesetzbuch <angemessen> sein soll“ (67).
Menschheitsbildung im Sinne Herders hat folglich auf einer basaleren Ebene
anzusetzen, nicht in der Verbreitung von nur vermeintlich universellen
Allgemeinsätzen, sondern in der Konzentration darauf, was „Menschheit“ bzw.
„Humanität“ anthropologisch ausmacht. Gerade hierin liegt – bedingt durch die
Trennung von „Kopf und Herz“ – für Herder aber das Hauptproblem der
„künstliche[n] Denkart unsers Jahrhunderts“ und der aufgeklärten
„Letternkultur“, die unter „Menschheit“ insbesondere „den Philosophen von
Paris“ verstehe (66). Bildung der Menschheit bedeutet für Herder zunächst
einmal Folgendes: „was hieße das anders, als die Neigungen wecken oder
stärken, durch die die Menschheit beseligt wird – und welche Kluft, daß dies
geschehe!“ (65). Diese „Kluft“ ist es, die die Moderne und ihre
„unkörperlich[e]“ Kultur (69) von früheren, weniger expansiven, aber dafür
stärker konzentrierten Kulturen unterscheidet:

„Wie anders dachten einst darüber die Zeiten und Völker, da alles noch so
enge National war. Aus dem besondersten Einzelnen Bedürfnisse stieg jede
Bildung herauf und kehrte dahan zurück – lauter Erfahrung, Tat,
Anwendung des Lebens, in dem bestimmtesten Kreise. Hier in der
Patriarchenhütte: Dort im engen Ackergebiete, dort in einer kleinen
Republik Menschen, wo man alles kennt, fühlt, also auch zu fühlen geben konnte, das menschliche Herz in Hand hatte, und übersah, was man sprach!" (68f)

Der „enge [...] Schauplatz“ der Griechen und ihre dieser ‚Enge‘ angemessenen „kleine[n] Bedürfnisse“ (69) ergeben beispielsweise für Herder ein paradigmatisches Gegenbild zu der nach immer größerer Allgemeinheit strebenden, global ausgeweiteten Gegenwart. Die Privilegierung kleinerer, d. h. übersichtlicher und soziale Bindekräfte freisetzender Gesellschaftsformen, zieht sich durch sein ganzes Werk⁴⁷⁸, und ist von ihm in einem Entwurf zu der Bückeburger Geschichtsphilosophie explizit gemacht worden:

„Die Menschheit ist ohnstreitig nie gesunder u. tüchtiger als in kleinen oder mittelmäßigen Staaten[,] wo immer ihre Wünsche u. Bestrebungen in Regung bleiben können, ohne daß Alles eine große todte Gedankenlose Maschiene werden darf“⁴⁷⁹.

Entscheidende Bedeutung kommt dabei den größeren Wirkungsmöglichkeiten des Individuums zu, die Herder in den kleineren und deshalb für das Individuum weniger entfremdeten Gesellschaftsformen gegeben sieht. Hierin, in einem konzentrierten Handeln, besteht noch in der Gegenwart die Möglichkeit der Menschheitsbildung:

„Wenn meine Stimme also Macht und Raum hätte, wie würde ich allen, die an der Bildung der Menschheit würken, zurufen: nicht Allgemeinörter von Verbesserung! Papierkultur! wo möglich Anstalten – tun!“ (69).


⁴⁷⁸ Vgl. etwa FA 6, 369 (Ideen II, 1785, Buch 9/IV), über die „unnatürliche Vergrößerung“ der Staaten.
⁴⁷⁹ StB-PK: NH II 40, 23³ (Transkription Heinrich Clairmont).

„Ich sehe alles Große, Schöne, und Einzige unsres Jahrhunderts ein und habe es bei allem Tadel immer zum Grunde behalten »Philosophie! ausgebreitete Helle! mechanische Fertigkeit und Leichtigkeit zum Erstaunen! Mildheit!« Wie hoch ist, seit der Wiederherstellung der Wissenschaften unser Jahrhundert darin gestiegen! mit welchen sonderbar leichten Mitteln auf die Höhe kommen! wie stark hats sie befestigt und für die Nachkommenschaft gesichert! – ich glaube Bemerkungen darüber gegeben zu haben, statt der übertriebenen Lobesdeklamation, die man in allen, zumal französischen Modebüchern findet. – Wahrlich ein großes Jahrhundert als Mittel und Zweck: ohne Zweifel der höchste Gipfel des Baums in Betracht aller vorigen, auf denen wir stehen! Wie haben wir uns so vielen Saft aus Wurzel, Stamm und Ästen zu Nutz gemacht, als unsre dünnen Gipfelzweige nur fassen können! stehen hoch über Morgenländer, Griechen, Römer, zumal über den mittlern gotischen Barbarn! hoch sehen wir also über die Erde! Gewissermaße alle Völker und Welteile unter unserm Schatten, und wenn ein Sturm zwei kleine Zweige in Europa schüttelt, wie bebt und blutet die ganze Welt! Wenn ist je die ganze Erde an so wenig vereinigten Fäden so allgemein zusammen gegangen als

480 S. o. Anm. 390 den Brief an J.F.Hartknoch von Anfang August 1773 (Br 3, 35).
481 S. o. Anm. 399 den Brief an den Grafen zu Schaumburg-Lippe vom Juli 1774 (Br 3, 102).
jetzt? Wenn hat man mehr Macht und Maschinen gehabt, mit einem Druck, mit einem Fingerregen ganze Nationen zu erschüttern? Alles schwebt an der Spitze zweier oder drei Gedanken!“ (70)


4.5 Dritter Abschnitt: Zusätze zur Zukunft der Gegenwart


Ausgangspunkt ist dabei die Erkenntnis, die Herder durch seine Destruierung des Eigendünkels des Jahrhunderts der Aufklärung – nach dem die Geschichte „auf den Philosophen oder Thronsitzer des achtzehnten Jahrhunderts als letzte Endlinie lief“ (82) – geleistet zu haben meint: Geschichte ist zwar „Erwachsen“ und „Fortgang aus einander“ (ein Prozess der Ausweitung also),
aber nicht „Vervollkommnung im eingeschränkten Schulsinne“ (78).\footnote{Vgl. bereits die von ca. 1772 stammende und von Irmscher edierte Skizze Herder 1987: „Entwurf zur Philosophie der Geschichte“, 339: „Fortgang, Erwachsen nicht Vervollkommnung – vielmehr Verminderung etc. Reprise etc.“, wobei letzteres nicht auf eine degenerative Gesamttendenz der Geschichte verweist, sondern auf die Entwicklungsgegesetzmäßigkeiten einzelner Epochen innerhalb der „Geschichte der Cultur“ (ebd.).}


„Ob man nicht sahe, daß wir alle Laster und Tugenden der vergangenen Zeit nicht haben, weil wir – durchaus nicht ihren Stand, Kräfte und Raum und Element haben. Freilich kein Fehler, aber was erläßt man sich denn auch daraus, Lob, Ungereimtheiten von Anmaßung? Was täuscht man sich mit unsern Mitteln der Bildung, als ob die das ausgerichtet?“ (79).


Herder fordert also einen Standort- und Perspektivwechsel im Bezug auf die Geschichte der Menschheit: nicht den Gipfelblick zurück, sondern eine


180


Der Sinn der Geschichte wird somit gleichsam an die höchste Schöpferinstanz zurückgegeben, um sich ihm auf eine andere, demütigere Weise erneut zu nähern. Das Begreifen der Geschichte als „Kette“ bzw. – um einen Begriff aus Herders Rezension von Schlözers Universalhistorie aufzugreifen – als „Continuum“,\(^{486}\) von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft integriert das Individuum und seine Kultur in einen größeren Zusammenhang, der, ohne...
seinen höchsten Sinn und Zweck zu offenbaren, dem Partikularen Eigenwert und Bedeutung für das Ganze verleiht. Die religiöse Überzeugung, „daß wie alles, so auch ich an meiner Stelle etwas bedeute. [...] Ich bin nicht übergangen, niemand vorgezogen“ (84), ermöglicht für Herder einen gelasseneren und unvoreingenommenen Blick auf die besonderen Charakteristika der eigenen Zeit, als das aufklärerische Perfektibilitätsdenken oder die anachronistische Antikenverherrlichung, d. h. die „Abgötterei, die die Griechen und Römer so viel Jahrhunderte genossen“ (89). Die Ausweitung der menschheitlichen Sphäre in der neuen Geschichte wird für Herder erst durch diese veränderte Sichtweise als Chance wirklich erkennbar, nämlich als Chance des historischen Denkens, des menschheitlichen Wissens und des Handelns in die Zukunft hinein.

Verzichtet man auf den vermessen Anspruch einer Totalerkenntnis des „Gang[s] Gottes unter die Nationen“ (87) bzw. „über die Nationen“ (88), so erweist sich seine Gegenwart auch für Herder als ein privilegierter Standpunkt der historischen Erkenntnis – bereits der erste Satz der Bückerburger Polemik hatte, wie oben ausgeführt, die historische Aufklärung der Einheit des Menschengeschlechts an den Erfahrungsgewinn der Gegenwart gekoppelt. Im dritten Abschnitt der Schrift formuliert Herder explizit:

„Ist unser Zeitalter in irgendeiner Absicht edel nutzbar, so ists »seine Späte, seine Höhe, seine Aussicht!« Was Jahrtausende durch, auf dasselbe bereits zubereitet worden! wodurch es wieder in so höhern Sinn auf ein anderes zubereite! die Schritte gegen und von ihm - Philosoph, willt [sic] du den Stand deines Jahrhunderts ehren und nutzen: das Buch der Vorgeschichte liegt vor dir!“ (84f).

Die Privilegiertheit des Jahrhunderts liegt für Herder in der Möglichkeit eines gesteigerten historischen Interdependenzwissens, das sich aus der Menge des angesammelten empirischen Materials ergibt: „Historische Fakta und Untersuchungen, Entdeckungen und Reisebeschreibungen liegen da: wer ist, der sie sondere und sichte?“ (88). Das Bild vom „Buch der Vorgeschichte“ (84) weist dabei auf das Charakteristikum hin, das nach Herder die »Späte,
Höhe und Aussicht« der europäischen Neuzeit besonders prägt: Europa ist gleichsam ein Archiv des Wissens vergangener Zeiten und früherer Kulturen. Zugleich aber hat es für eine spezifische Modifikation, Erweiterung und Distribution dieses Wissens gesorgt:

„In Europa sollte das Gewächs der alten Weltjahrhunderte nur gedörret und abgekeltet werden: aber von da aus unter die Völker der Erde kommen: wie sonderbar nun, daß sich Nationen auf die Stätte zur Arbeit drangen, ohne zu wissen, wie? und wozu? Das Schicksal rief sie zum Geschäfte in den Weinberg; nach und nach, jeden zu seiner Stunde. Alles war schon erfunfen, gefühlt, ein ersonnen, was vielleicht ersonnen werden konnte: hier ward alles nun in Methode, in Form der Wissenschaft geschlagen – und denn kamen, nun eben die neuen, kältesten mechanischen Erfindungen hinzu, die es ins Große spielten: Maschinen der kalten europäischnordischen Abstraktion, für die Hand des Allenkers große Werkzeuge!“ (86f)


räumlichen und empirischen Erfahrungsraumes. Als ebenso wichtig muss im Kontext des Herderschen Denkens die veränderte Einstellung gegenüber vergangenen Zeiten und Kulturen gelten, die auf der Grundlage dieses erweiterten Wissens möglich geworden ist: „Unsre Zeit wird bald mehrere Augen öffnen […]. Wir werden Zeiten schätzen lernen, die wir jetzt verachten – das Gefühl allgemeiner Menschheit und Glückseligkeit wird rege werden […]“ (89). Dem historischen und menschheitlichen Denken der Umbruchsepoche schreibt Herder damit das ethische Potenzial zu, die Einseitigkeit der Aufklärungskultur zu korrigieren und an Anderen das als für die Menschheit konstitutiv zu wertschätzen, was der eigenen Lebensweise gerade nicht entspricht, wie etwa die größere Sinnlichkeit vergangener oder auch vermeintlich ’wilder’ gleichzeitiger Kulturformen.

Diese Stoßrichtung Herders, von ihm selbst mehr emphatisch postuliert als präzise hergeleitet, wird besonders deutlich, wenn man zum Vergleich Friedrich Schillers berühmte Jenaer Antrittsvorlesung heranzieht, die fünfzehn Jahre später ebenfalls den historischen Erkenntnissfortschritt durch die Erfahrung der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen hervorhob. Sowohl bei Schiller wie auch bei Herder nimmt das moderne Europa eine herausgehobene Beobachterposition ein, die, im Rahmen einer Lebensalteranalogie, mit dem Blick auf fremde Völker einen Blick auf die „Kindheit“ der Menschheit insgesamt und der eigenen Kultur im Speziellen erlaubt. Schiller kommt jedoch zu einer ganz anderen, negativen Beurteilung des Kindheitsalters der Menschheit:

„Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben! und doch ist es nicht einmal die erste Stufe mehr, auf der wir sie erblicken. Der Mensch fing noch verächtlicher an“489.

489 Schiller 1980: Sämtliche Werke Bd. 4: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (1789), 754. Vgl. ebd. die unmittelbar vorstehende Stelle: „Die Entdeckungen, welche unsere europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiednen Alters um einen Erwachsenen herumstehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist. Eine weise Hand scheint uns diese rohen Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unserer eignen Kultur weit genug würden fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlorenen Anfang unsers Geschlechts aus diesem Spiegel wiederherzustellen“.

„Alle Erübungen unserer Zeit, sind auf großer Höhe, und streben weit hinaus – mich dünkt, in beiden liegt der Ersatz dessen, daß wir freilich, als einzelne mit weniger Kraft und Freudegefühl würken können“ (90).


Das also Equivalent für das weniger Concentrierte – Alles ins Große“\textsuperscript{491}. Für den zeitgenössischen Philosophen bedeutet dies:

„Du kannst, Sokrates unserer Zeit! nicht mehr, wie Sokrates würken: denn dir fehlt der kleine, enge, starkregsame, zusammengedrangte Schauplatz! die Einfalt der Zeiten, Sitten und des Nationalcharakters! die Bestimmtheit deiner Sphäre! – Erdbürger und nicht mehr Bürger zu Athen, fehlt dir natürlich auch die Ansicht dessen, was du in Athen tun sollt [sic]: das sichere Gefühl dessen, was du tust: die Freudempfindung von dem, was du ausgerichtet habest - dein Dämon! Aber siehe! wenn du wie Sokrates handelst, demütig Vorurteilen entgegenstrebest, aufrichtig, menschenliebend, dich selbst aufopfernd Wahrheit und Tugend ausbreitet, wie du kannst – Umfang deiner Sphäre ersetzt vielleicht das Unbestimmtere und Verfehlende deines Beginnens! Dich werden hundert lesen und nicht verstehen: hundert und gähnen: hundert und verachten: hundert und lästern: hundert, und die Drachenfesseln der Gewohnheit lieber haben und bleiben wer sie sind. Aber bedenke, noch vielleicht hundert überbleiben, bei denen du fruchtest: wenn du lange verweset bist, noch eine Nachwelt, die dich liest und besser anwendet. Welt und Nachwelt ist dein Athen! Rede!” (90f)

Die Komplexität moderner Strukturen erschwert folglich ein unmittelbares Einwirken, sei es philosophischer oder pädagogischer Art. Gerade in diesem Verlust des unmittelbaren Wirkungskreises, der „unmittelbare[n] Belohnungen“ (95) und folglich auch der Überprüfbareit der Folgen der eigenen Tätigkeit, besteht für Herder eine der großen Herausforderungen der Moderne. Der „Ersatz“ (90), den die Moderne für die von ihr bereiteten Verluste bietet, ist folglich stets grundsätzlich gefährdet, besteht er doch vor allem in der ungewissen Möglichkeit, auf breiterer Grundlage als je zuvor in die Zukunft hineinzuwirken\textsuperscript{492}. Das „Säen‘ ‚ins Verborgne und Allweite […], ohne daß man selbst Ernte erwarte“ (95), erfordert um so mehr verantwortliches Denken und Verhalten in Richtung einer Bildung der Menschheit, und zwar in einem angesichts des kontingenten Charakters des Zeitalters historisch einmaligen Ausmaß:

\textsuperscript{491} Herder 1987: ‚Entwurf zur Philosophie der Geschichte‘, 340. Vgl. ebd., 339, die Vorbereitung durch die Baum-Metapher: „Unten viel Stamm etc. Wurzel kraftvoll etc. oben schon weniger aber weit umher“.

\textsuperscript{492} Dies scheint mir den Sachverhalt bei Herder genauer zu treffen als die These, dass Herder in der Moderne erstmals eine Situation erreicht sieht, in der die „Verluste, die der Fortschritt kostet“, größer seien „als die neu gewonnenen Werte“ (so Düsing 1984: Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit, 41, vgl. auch 46).


Mit dieser Aufforderung zur Bildung und Selbstbildung und damit auch zur Bildung der Zukunft glaubt Herder jedoch nicht, die prekäre Kontingenzlastigkeit der Neuzeit ruhig stellen zu können. Zwar gibt es keine Alternative zur individuellen Bildung, doch kann auch diese sich nicht der allgemeinen Tendenz der modernen Kultur zur ‚harten Entwöhnung’ „von einer letzten Sinnlichkeit“ entziehen:

„Alles [...] strebt uns über eine gewisse größere Sinnlichkeit voriger Zeitalter zu erheben, uns zu einer höheren Abstraktion im Denken, Wollen, Leben und Tun zu entwöhnen, – für uns nicht immer angenehm, oft misslich!“ (96)

„Misslich“ an dieser Extensivität und Abstraktheit des gesamten Lebensvollzugs ist für Herder vor allem, dass sich „unsre stärkere, sinnlichere Grundsätze und Triebfedern abreiben, ohne daß der größere Haufe etwas dagegen noch bisher an die Stelle zu setzen Lust oder Kraft hätte: wohin muß uns dies bringen?“ (101).


1. als Fernerwartung einen Zustand, in dem sich die Menschheit mit sich selbst in einem Gleichgewicht\(^{499}\) der Kräfte befindet, über dessen Dauer Herder sich aber nicht äußert und der folglich, analog zu den früheren Epochen der Geschichte, vermutlich als zeitlich begrenzt gedacht werden muss;

\(^{496}\) FA 4, 847 (Rezension von Schlözers Universalhistorie, 1772); vgl. oben das Zitat und die Ausführungen zu Anm. 410.
\(^{498}\) Vgl. auch Modigliani 1996: Herders Blick auf die Moderne, 269.

Diese Zukunftsskizzen stellen gewissermaßen die beiden verschiedenen Seiten derselben Medaille dar: Degenerative und progressive Züge der modernen Entwicklung werden hier von Herder in eine zeitliche Verlaufsvorstellung gebracht.

ad 1: Zunächst soll die optimistischere, langfristige Perspektive erläutert werden. Der Niedergang erscheint als eine Bereinigungsphase, in der sich die zukunftsträchtigen Züge der Gegenwart auf Dauer durchsetzen. Am Horizont erscheint dann „das höhere Zeitalter, was vorwinkt“ (96), in dem „eine unsinnlichere, sich gleichere Menschheit! nun völlig Welt um sich, Lebenskraft und Principium, nach dem wir nur mühsam streben, in sich“ hat (97). Damit wird sowohl die entsinnlichende als auch die globalisierende und gleichmachende Grundtendenz der Moderne als fortdauernd und nicht mehr reversibel gekennzeichnet. Ein Rücksturz in eine sinnlichere, isoliertere Lebens- und Gesellschaftsform ist in dieser Sichtweise also nicht vorgesehen.

Der „Fortgang ins Weite“, von dem Herder an gleicher Stelle spricht, steht nicht zur Disposition. Statt dessen verlängert Herder die von ihm historisch erkannten Entwicklungsrichtungen auf der Grundlage seiner religiösen Überzeugung von der höheren Sinnhaftigkeit des Gesamtprozesses in die Zukunft. Der Entwicklungsgang des historischen Wandels selbst wird dabei nicht harmonisiert: dieser bleibt in seiner ambivalenten Struktur höchst beunruhigend, trotz der in die Geschichte eingetragenen Sinnvermutung:


Gerade die weltweite Verbreitung dieser Kultur durch die europäische Expansion trägt dabei zur Instabilität des durch die einseitige Ausbildung seiner Kräfte ohnehin geschwächten Systems bei und befördert dessen „völligen Hinwurf“ (101):

„Auch der große Umfang und die Allgemeinheit, in der das alles läuft […] kann dazu offenbar ein unbekanntes Gerüste werden. Je mehr wir Europäer Mittel und Werkzeuge erfinden, euch andern Welteile zu unterjochen, zu betrügen und zu plündern – vielleicht ist’s einst eben an euch zu triumphieren! Wir schlagen Ketten an, womit ihr uns ziehen werdet: die umgekehrte Pyramiden unserer Verfassungen, werden auf eurem Boden aufrecht kommen, ihr mit uns – Gnug, sichtbarlich geht alles ins Große! Wir umfassen, womit es sei, den Kreis der Erde, und was darauf folgt, kann

wahrscheinlich nie mehr seine Grundlage schmälern! wir nahen uns einem neuen Auftritte, wenn auch freilich bloß durch Verwesung!“ (100f)


„Man weiß, was man allen Reformatoren aller Zeiten vorgeworfen, daß, wenn sie einen neuen Schritt taten, sie auch immer hinter sich Lücken ließen, vor sich Staub und Erschütterung machten, und unter sich Unschuldiges zertraten. Die Reformatoren der letzten Jahrhunderte trifft das sichtlicher und doppelt. Luther! Gustav Adolf! Peter der Große! Welche drei haben in den neueren Zeiten mehr verändert? edleren Sinnes geändert? – und sind ihre, zumal unvorhergesehene Folgen, allemal zugleich unwiderspruchliche Zunahmen des Glücks ihrer Nachkommen gewesen? Wer die spätere Geschichte kennt, wird er nicht manchmal sehr zweifeln?“

(103)

Diese Zweifel begleiten Herders Geschichtsphilosophie (bis in die späteren Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit⁵⁰²), erlangen jedoch auf Grund der Konzipierung der Geschichte als ‚Gang Gottes‘ nie den Status eines

letztgültigen Einwandes. Ein Beispiel hierfür ist Herders Bewertung der sozial, politisch und kulturell in Bewegung geratenen Gegenwart, die er durch das „Heraufdringen der Niedern an die Stelle welker, stolzer und unbrauchbarer Hohen, um in kurzem noch ärger als sie zu werden“ (98), gekennzeichnet sieht. Entscheidend für den menschheitsgeschichtlichen Wandel ist dabei für ihn, trotz aller befürchteten Fehlentwicklungen der Moderne, dass mit der beginnenden Ablösung alter Autoritäten ein „Grund“ gelegt worden sei, der nicht mehr zu „heben“ ist (98), der sich also, mit Kant zu sprechen, nicht mehr vergisst503, wodurch – gleich einer List der Vorsehung – letztlich „Religion, Vernunft und Tugend“ gestärkt würden (100).


503 Vgl. Kant 1968: Werke Bd. 9: Der Streit der Fakultäten (1798), A 149.
505 Irmscher 1990: Nachwort, 153.


\[512\] Vgl. oben Anm. 457.
\[513\] Vgl. FA 4, 78, 82, 107, sowie oben Anm. 485.
\[515\] Irmscher 1990: Nachwort, 149f.


⁵²³ Irmscher 1990: Nachwort, 156.
⁵²⁴ FA 4, 829 (Kommentar Brummack).
entscheidende Elemente in der von Herder angestrebten Art der auf Handlungsbefähigung ausgerichteten historischen Sinnbildung.


---

527 Herder 1987: „Entwurf zur Philosophie der Geschichte“, 351 (Kommentar Irmscher).


529 Vgl. die Druckfassung von Vom Erkennen und Empfinden: FA 4, 346 [1778].
530 Herder verwendet in seinen Texten beide Begriffe synonym, wobei Schauder laut Adelung (der im übrigen einen Beleg aus Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache (FA 1, 707) bringt) die intensivere Bedeutung hat: vgl. Adelung 1793-1801: Grammatisch-kritisches Wörterbuch, Bd. 3 (1798), 1380.
531 Vgl. z.B. Der Genius der Zukunft (FA 3, 793ff), Mein Schicksal (ebd., 795ff) oder auch Die Menschenseele (ebd., 799ff).
532 Alle Zitate FA 9/2, 104 (Reisejournal); vgl. außerdem ebd., 14, 99, 103ff. Rainer Wisbert (ebd., 866) gibt eine kurze Zusammenfassung dessen, was Herder unter „Schauder“ verstehst: „eine Grundbefindlichkeit seiner Seele, in der ein Gefühl für Erhabenheit, für Gothisch-Großes
Dimension des Schauders\textsuperscript{533}: In seinem \textit{Reisejournal} hat er diese intensiv und unwillkürlich sich aufdrängende Wahrnehmungsweise auch als einen Sinn für „Entfernung“ bezeichnet, der eben auch ein Sinn für das zeitlich Abständige der Vergangenheit und der Zukunft ist:

„Daher eben auch mein Geschmack für die Spekulation, und für das Sombre der Philosophie, der Poesie, der Erzählungen, der Gedanken! daher meine Neigung für den Schatten des Altertums und für die Entfernung in verflüchtigte Jahnhunderte! meine Neigung für Hebräer als Volk betrachtet, für Griechen, Egyptian, Celten, Schotten u.s.w. [...] meine Perspektive von Fragmenten von Wäldern, von Torsos, von Archiven des menschlichen Geschlechts – – alles!"\textsuperscript{534}

Im Schauder findet Herder aber nicht allein eine psychophysische Grundlage seines Interesses an der Geschichte. Er bietet darüber hinaus auf einer Ebene, die der zergliedernden, intellektuellen Erfassung eines entfernten Gegenstandes vorgelagert ist, einen intuitiven Zugang zu dessen Totalität, nicht etwa \textit{clara et distincta}, aber „schnell, verworren, dunkel“ und auf „innigste und mächtigste“ Weise\textsuperscript{535}. Den literarhistorischen Hintergrund solcher Überlegungen und von Herders Selbstthematisierung im Zeichen des \textit{Schaunders} stellt nicht zuletzt seine Auseinandersetzung mit Edmund Burkes \textit{Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful} (1757) dar, einem Werk, das Herder faszinierte, weil er in Burkes Ästhetik des Schönen und des Erhabenen die Struktur der Ausbreitung und des Zurückziehens wiederfinden konnte, das er selbst als Hauptprinzip der Welterfassung ansah\textsuperscript{536}. Bei der Lektüre von

\begin{itemize}
  \item \textsuperscript{533} FA 9/2, 958 (Kommentar Ulrich Port).
  \item \textsuperscript{534} FA 9/2, 104f (Reisejournal).
  \item \textsuperscript{535} FA 2, 418 (\textit{Viertes kritisches Wäldchen}, 1769). Vgl. die gesamte Stelle, die im Kontext von Burkes Ästhetik des Erhabenen steht: „Es gibt endlich auch ein drittes Gefühl von Größen, Kraft, Wacht, Gewalt: außerordentlich schnelle, oder stürmische Bewegungen, eine Macht, die das Gegengewicht, wie ein Donner zu Boden reißt u.s.w. erregen in uns ein Gefühl von Schwachheit, und Bewunderung, Schauder. Hier ist die Ausmessung schnell, verworren, dunkel: das Gefühl muß überraschen und uns in unser Nichts zurückstürzen: es ist aber auch das innigste und mächtigste“ (ebd.).
  \item \textsuperscript{536} Vgl. FA 4, 346f: Burke habe „gut ausgeführt“, dass „jedes Gefühl des Erhabenen [...] mit einem Zurücktritt auf sich selbst, mit Selbstgefühl, und jede Empfindung des Schönen mit Hinwahren aus sich, mit Mitgefühl und Mitteilung verbunden sei“ (\textit{Vom Erkennen und Empfinden}, 1778), sowie FA 8, 864: „Sein [Burkes] Erhabenes und Schönes setzt er in zwei Tendenzen der menschlichen Seele, fast ähnlich den beiden Grundkräften des Universums nach Newton, Anziehung und Zurückstoßung. Wie die Liebe aus sich geht und sich mitetet, wie sie an sich zieht und sich vereint; so nach ihm das Schöne in seinen Wirkungen und Objekten. Ihm steht ein andres Gefühl entgegen, das uns in uns zurückzieht, uns auf unserem Mittelpunkt
\end{itemize}

„die ersten Eindrücke der Kunst, zumal bei einem halbwilden, d. i. noch ganz lebendigen, nur Bewegung und Gefühl ahndenden Volke. Bei allen Wilden oder Halbewilden sind daher die Statuen *belebt, Dämonisch, voll*

festhält, stark macht Gefahren zu überwinden, mächtig zu entfernen, was zu uns nicht gehört. Es ist unser edles *Selbst* mit tausend Phänomenen erhabner Empfindungen und Taten. Vermöge dieser zwei Kräfte gravitiert und erhält sich das moralische Weltall, wie das physische durch jene zwei ähnliche Kräfte *Newton’s Unser Herz ist der Brennpunkt beider*“ (*Kalligone* III, 1800).


⁵³⁸ S.o. zu Anm. 520 und 522.

⁵³⁹ Dazu Johannsen 2003: *Der Erfahrungswechsel der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichte.*
Gottheit und Geistes, zumal wenn sie in Stille, in heiligem Dämmerung angebetet werden, und man ihre Stimme und Antwort erwartet. Noch jetzt wandelt uns ein Gefühl der Art an in jedem stillen Museum oder Coliseum voll Götter und Helden; unvermerkt, wenn man unter ihnen allein ist und wie voll Andacht an sie geht, beleben sie sich, und man ist auf ihrem Grunde in die Zeiten gerückt, da sie noch lebten und das Alles Wahrheit war, was jetzt als Mythologie und Statue dasteht. Der Gott Israels wußte sein sinnliches Volk vor Bildern und Statuen nicht genug zu bewahren: war das Bild da, so war auch seinen Sinnen der Dämon da, ders belebte, und die Abgötterei unvermeidlich. Wir Vernunftleute lesen jetzt die eifrigen und beweisenden Stellen der Propheten gegen die Abgötterei mit Verwunderung und fast mit Befremden; die Geschichte des Volks aber und aller Völker beweisets, wie nötig sie waren.\footnote{FA 4, 312f (Plastik, 1778).}


\footnote{FA 8, 287 (Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft, 1797). Vgl. auch ebd., 298: „Ahnung der Zukunft ist ein so dunkles Gefühl; und je dunkler es ist, oft um so mächtiger, so stärker“ (Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben, 1797).}

\textsuperscript{544} S.o. Anm. 152.
\textsuperscript{545} FA 8, 298 (\textit{Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben}, 1797). Vgl. dazu auch die \textit{Metakritik} von 1799, ebdo., 480f: „Ähnlich ist, in dem ich das Bild der Abkunft, der Ahnen wiederfinde: so \textit{ahme} ich in der Wirkung die Ursache, in der Ursache die Wirkung, im Jetzt den Abstamm aus der Vergangenheit, die Zukunft. Sehe ich die Verknüpfung deutlich, so erkenne ich, was ich \textit{geahnet} habe, der Traum des ähnlichen oder Fortwirkenden wird zur Wahrheit“. 

203
nun anhand der Schlusspassage der Bückeburger Geschichtsperspektive erläutert werden.

Im letzten Sinnabschnitt seines Textes rückt Herder die Geschichten der Menschheit und des Individuums wieder eng zusammen. Das „Ganze“ der Geschichte erscheint als unermesslicher Zusammenhang des Mannigfaltigen, wobei jede „Einzelheit“, die zu diesem Zusammenhang beiträgt, für sich genommen ebenfalls „ein Ganzes“ darstellt, zugleich aber eine Bedeutung für das Gesamtganze besitzt (105). Wenn „Jahrhunderte nur Sylben, Nationen nur Buchstaben, und vielleicht Interpunktionen sind, die an sich nichts, zum leichten Sinne des Ganzen aber so viel bedeuten!“, so stellt sich Herder zwangsläufig die Frage: „Was, o einzelner Mensch mit deinen Neigungen, Fähigkeiten und Beiträge bist du?“ (105f). Seine provozierende Antwort bezeichnet die Hauptrichtung seiner gesamten Argumentation, die sich gegen die Illusion der historischen Totalerkenntnis richtet und gegen die Hybris der europäischen Aufklärungskultur, insoweit sie der Meinung ist, dass sich an ihr „allseitig die Vollkommenheit erschöpfe“:

„Eben die Eingeschränktheit meines Erdfunktions, die Blendung meiner Blicke, das Fehlschlagen meiner Zwecke, das Rätsel meiner Neigungen und Begierden, das Unterliegen meiner Kräfte nur auf das Ganze eines Tages, eines Jahres, einer Nation, eines Jahrhunderts – eben das ist mir Bürge, daß ich Nichts, das Ganze aber Alles sei!“.


„Und wenn uns einst ein Standpunkt würde, das Ganze nur unsres Geschlechts zu übersehen! wohin die Kette zwischen Völkern und Erdstrichen, die sich erst so langsam zog, denn mit so vielem Geklirr Nationen durchschlang und endlich mit sanfterm aber strengem Zusammenziehen diese Nationen binden und wohin? leiten sollte – wohin die Kette reicht? wir sehen die reife Ernte der Samenkörner, die wir aus einem blinden Siebe unter die Völker verstreut, so sonderbar keimen, so verschiedenartig blühen, so zweideutige Hoffnungen der Frucht geben, sahen – wir haben selbst zu kosten, was der Sauerteig, der so lang, so trüb und unschmackhaft gärte, endlich für Wohlgeschmack hervorbrachte zur allgemeinen Bildung der Menschheit – Fragment des Lebens, was warest du?“ (170).

Die „allgemeine Bildung der Menschheit“ und das „Fragment des Lebens“ des Einzelnen werden hier von Herder in einem Atemzug zusammengeführt. Das Handeln jedes Individuums, symbolisiert durch das Samenkorn, wirkt also, so ’blind‘ dieses Handeln auch sein mag, auf den Prozess der Menschheitsbildung zurück. Mag es auch fraglich sein, ob ein gleichsam archimedischer Blick auf die Geschichte je von einem Mensch eingenommen werden kann, so hat sich der Einzelne doch so zu verhalten, als sei dies – im Sinne eines historischen Weltgerichts oder der Nemesis – bereits der Fall: „Wohl aber, wen sein Lebensfragment auch alsdann nicht gereu!“. Welche Maßstäbe das

---

546 Zur Buchmetapher s.o. Anm. 488.
menschliche Handeln zu leiten haben, um dieser individuellen Verantwortung für die Menschheitsbildung gerecht zu werden, wird bereits durch Hinweis auf den „Sauerteig“ deutlich, denn diesen hatte Herder im zweiten Abschnitt des Essays dreimal (45, 48) als Bild für die ‘gärende’ christliche Religion gebraucht. Das griechische Schlussszitat aus dem Lobpreis der Liebe als der höchsten Gnadengabe im ersten Korintherbrief, mit dem Herder seinen Text beschließt, macht den Bezug jedoch vollends deutlich:


Dieser Stelle aus Paulus bündelt in der Tat vieles von dem, was der Prediger und Konsistorialrat Herder in seinem geschichtsphilosophischen Pamphlet versucht hatte zu zeigen. Zum einen signalisiert die Rede vom Spiegel jene „Eingeschränktheit meines Erdpunktes, die Blendung meiner Blicke“ (106), von der Herder kurz zuvor gesprochen hatte, und verweist also auf die Unmöglichkeit einer unverzerrten, nicht wie durch einen Spiegel gebrochenen und verdunkelten Erkenntnis ⁵⁴⁸, und damit auch der Totalerkenntnis eines historischen „Allanblick[s]“ (83). Und zum anderen setzt das Zitat die eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit des Menschen in einen direkten Zusammenhang mit dem Prinzip der Liebe: Bis zum Werden einer vollkommenen, nicht mehr fragmentarischen Erkenntnis, die dem jüngsten Tag aufbehalten bleibt, kann eine ganzheitliche Erfassung der Welt nur auf der Trias Glaube – Hoffnung – Liebe beruhen, wobei die Liebe, wie Herder wenig später in den Abhandlungen Vom Erkennen und Empfinden explizieren sollte, den Status der höchsten Form der Erkenntnis inne hat ⁵⁴⁹.

In ganz ähnlicher Weise hatte Herder bereits am Ende des ersten Abschnittes, wie oben dargestellt, die Sicht auf die Geschichte als Entwicklungs-zusammenhang trotz aller beschränkter Erkenntnisfähigkeiten des Historikers...


559 Siehe zum Folgenden oben Kap. 3.2, vor allem die Zitate zu Anm. 165 und Anm. 175.
550 Vgl. FA 4, 363 [1778].

⁵⁵¹ Davor müsste ihn alleine schon sein Subtext, der erste Korintherbrief bewahren: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, sann wie ein Kind, urteilte wie ein Kind; als ich ein Mann war, tat ich ab was kindisch war“ (1. Kor., 13, 11; Zürcher Bibel).
⁵⁵² Vgl. auch FA 4, 19, die Anrede an das aufgeklärte Jahrhundert: „deine allgemeine Völkerliebe voll toleranter Unterjochung“, ähnliche Attacken durchziehen den gesamten Text der Bückeburger Geschichtsphilosophie (z.B. ebd., 69 und 99); siehe auch oben Anm. 183 und Anm. 186.
⁵⁵³ S.o. die Ausführungen und Zitate zu Anm. 169 bzw. Anm. 170.
5. Schlussbetrachtung

Am Anfang jeder fortgehenden Entwicklung und am Ende jeder Erkenntnis steht die Liebe: so lässt sich ein gemeinsamer Grundgedanke der Abhandlungen Vom Erkennen und Empfinden und der Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit formulieren. Herders Konzept der Geschichte als Menschheitsbildung beruht vor allem auf dieser Überzeugung.


555 FA 9/1, 392 (Briefe das Studium der Theologie betreffend III, 1781).

556 FA 9/1, 393 (Briefe das Studium der Theologie betreffend III, 1781).


557 FA 9/1, 393f (Briefe das Studium der Theologie betreffend III, 1781).
558 FA 9/1, 394 (Briefe das Studium der Theologie betreffend III, 1781).

---

561 Vgl. dazu oben die Ausführungen zu Anm. 150ff.
historischen Entwicklung, die als einzige in der Lage ist, eine Einheit des Mannigfaltigen herzustellen. Dass diese Konzeption in historiographiegeschichtlicher Hinsicht nicht ohne Folgen geblieben ist, erhellt nicht nur aus eigenen Schriften Herders, wie den späteren Ideen und den Humanitätsbriefen, sondern auch aus Friedrich Schillers universalhistorischer Vorlesung Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde (1790), die in ganz ähnlicher und deutlich an Herder angelehnter Weise die Liebe als Prinzip der historischen Entwicklung exponiert\textsuperscript{562}.

Es bleibt festzuhalten, dass Herders Konzept der Liebe die Probleme nicht zudeckt, die sich aus der fortschreitenden Ausweitung der menschlichen Sphäre für Herder ergeben. Die Selbstentfremdungen, die Herder in seiner Bückeburger Geschichtsphilosophie als eine Folge der modernen Kultur kritisiert, bedrohen die Innigkeit der Lebensführung und damit eine zentrale Voraussetzung des Liebenkönnens überhaupt. Und dennoch ist mit dem Prinzip der Liebe dieser Ausweitungsbewegung in gewisser Weise der Stachel genommen: der größer werdenden Sphäre der Menschheit wird durch Liebe gleichsam ein Mittelpunkt oder Gravitationszentrum gesetzt. Durch die Liebe bleibt der Geschichtsprozess also weiterhin als Prozess der Menschheitsbildung denkbar.


Mit dieser Hinsicht kehrt die vorliegende Arbeit zu ihrem Ausgangspunkt zurück, nämlich zu den in der Einleitung (1.1) vorgestellten Überlegungen zur möglichen Aktualität des im 18. Jahrhundert besonders von Herder beschrittenen Weges einer Verknüpfung von Anthropologie und Geschichts-

schreibung der Menschheit. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit gewesen, die
eben angedeutete offene Frage nach einem zeitgemäßen Äquivalent für eine
auf Glaube, Liebe und Hoffnung beruhenden Geschichtssicht zu beantworten.
Vielmehr ging es darum, das von Herder entwickelte und auf diese Trias
bauende Konzept der Geschichte als Menschheitsbildung als eine zeit-
spezifische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne zu erweisen, wie
sie sich ihm im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts darstellten.
Herder hat die Moderne als einen Prozess der Ausweitung der menschlichen
Sphäre begriffen, der die herkömmlichen Mechanismen und Prinzipien der
Ausbildung von Identität zu sprengen drohte. Die Übertragung der polaren
Strukturen der Ausweitung und der Innigkeit bzw. der dynamischen
Wechselbeziehung von Anziehung und Zurückstoßung auf die psychologisch
im Wechselspiel von Erkennen und Empfinden begründeten Modi
menschlicher Welterfassung und Sinnbildung sowie auf die Welt der
Geschichte, erlaubte es Herder, die ausgeweitete Moderne als folgerichtiges
Ergebnis menschlichen Seins und Handelns zu begreifen, als einen
Entwicklungsprozess, den das Individuum erleidet, zu dem es sich aber
gleichwohl handelnd und gestaltend verhalten kann – und auch muss, will es
nicht im Prozess der tendenziell globalen Ausweitung sein Zentrum verlieren.
Herder hat sich dieser Problematik von zwei Seiten genähert: von der
individualpsychologischen und erkenntnistheoretischen genauso wie von der
historischen und geschichtsphilosophischen Seite. Durch die Engführung der
intensiven Lektüre der in dieser Hinsicht zentralen Werke der 1770er Jahre
(Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele und Auch eine
Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit) hat die Untersuchung
die mannigfachen Verbindungen aufzeigt, die zwischen diesen beiden
Hinsichten Herders bestehen. Entscheidend ist dabei, dass beide Hinsichten
zusammen den gemeinsamen Rahmen einer Historischen Anthropologie
konstituieren, wie Herder ihn paradigmatisch in seinem in Kapitel 2
behandelten früheren Grundsatzprogramm der „Einziehung der Philosophie auf
Anthropologie“ gefordert hatte. Individualgeschichte und Universalgeschichte
treten im Rahmen dieser Historischen Anthropologie zusammen: sie werden
als interdependent und strukturanalog begreifbar. Die Menschheitsgeschichte
geht in der Individualgeschichte nicht auf, doch wird sie durch diese erst
**Abkürzungsverzeichnis**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Abkürzung</th>
<th>Beschreibung</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>FS</td>
<td>Festschrift</td>
</tr>
<tr>
<td>ND</td>
<td>Nachdruck</td>
</tr>
<tr>
<td>NH</td>
<td>Nachlass J. G. Herder [<em>Kapsel, Nummer, Blatt</em>]</td>
</tr>
<tr>
<td>StB-PK</td>
<td>Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Quellenverzeichnis


Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (Hrsg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. 2 Bde. Stuttgart, Bad Cannstadt (frommann-holzboog) 1990. (= Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.1/1.2)


Briefe, die Neueste Litteratur betreffend. XVIter Theil. Hg. v. Friedrich Nicolai u.a. Berlin (Nicolai) 1763.


Gatterer, Johann Christoph: Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte bis zur Entdeckung Amerikens. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1792.


Meiners, Christoph: Grundriß der Geschichte der Menschheit. ND der zweyten sehr verbesserten Ausgabe Lemgo 1793. Königstein (Scripotor) 1981. (= Scriptor Reprints. Sammlung 18. Jahrhundert)


Literaturverzeichnis


Böhme, Hartmut; Matussek, Peter; Müller, Lothar: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 2000. (=rowohlt's enzyklopädie)


Frenz, Peter: Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdankens und der Bildlichkeit im Werk Johann Gottfried Herders. Frankfurt am Main, Bern (Lang) 1983. (= Mikrokosmos 12)


Häfner, Ralph: Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre. Studien zu den Quellen und zur Methode seine Geschichtsdenkens. Hamburg (Meiner) 1996. (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 19)


Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt am Main (Fischer) 1999. (= Europäische Geschichte)


Johannsen, Jochen: Der Erfahrungswandel der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichte: Aspekte der historischen Erfahrung bei J. G. Herder. In:


Jöns, Dietrich Walter: Begriff und Problem der historischen Zeit bei Johann Gottfried Herder. Göteborg (Elanders Boktryckeri Aktiebolag) 1956. (= Göteborger Germanistische Forschungen, 2)


Kittsteiner, Heinz Dieter: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt am Main (Fischer) 1998. (= Forum Wissenschaft)


Mommsen, Katharina: Nachwort. Aus: Mommsen, Katharina (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769. Historisch-


Anfänge modernen historischen Denkens. Frankfurt am Main (Fischer) 1994. (=Fischer Wissenschaft) S. 48-61.


Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1993. (= stw)


Taylor, Charles: Das Unbehagen an der Moderne. 2. Auflage. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1995. (= stw)

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main (Fischer) 1997.

Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1997. (= stw)


Zusammenfassung

Abstract

The dissertation discusses the early historical thinking of Johann Gottfried Herder (1744-1803) in the context of his anthropology and sensualistic psychology. In order to clarify the interconnectedness of Herder’s approaches, his key texts, *Yet another philosophy of history for the formation of humanity* (1774) and *On cognition and sensation* (versions of 1774, 1775 and 1778) are examined in detail against the background of his programmatic sketch, drawn up as early as 1765, of a wide-ranging anthropological turn in philosophy. The dissertation explains how Herder realises this anthropological program in the field of history by bringing the individual history of a single human being and the universal history of humankind into a complex and interdependent relationship based on the principles of sensuous experience and on universal modes of human perception of the world. To characterize these modes, Herder uses the dynamic models of attraction and repulsion, as well as extension and intensity, which for him not only describe the mechanisms of individual self-formation, but also constitute the pulse and drive of a constantly advancing historical process. The thesis traces Herder’s critical assessment of modernity back to this notion by arguing that, for Herder, the growing expansion of the human sphere had led to a precarious situation in modern times in which individuals and cultures were tending to lose their own gravitational centre of identity. The interpretation put forward in this work asserts that Herder develops a concept of love as an anthropological and historical principle which aims to regain this centre and which allows the modern individual to realize him- or herself in relation to humankind. Central elements, therefore, of Herder’s later philosophy of humanity can be detected already in his early historical thinking.
Erklärung


Jochen Johannsen

Kreuzau, im März 2004