

Sein "großes Thema", die Frage nach dem Plan, dem Ziel, der Einheit der Geschichte hat Herder denen hinterlassen, die sich von seinem universalen Interesse für die historischen Erscheinungen anregen ließen und über der verstehenden Hingabe an das jeweils Einzelne das Bedürfnis nach innerer Verknüpfung zu größeren Ganzheiten nicht verloren.

Historismus oder Metaphysik?
Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie.

Marion Heinz
Wuppertal

Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*¹ gilt allgemein als erstes epochemachendes Exemplar historistischer Geschichtsbetrachtung.² Gewürdigt wird vor allem ihre hermeneutische Bedeutung: die historische Methode, die Einfühlung, das Bewußtsein der Individualität, der Entwicklungsgedanke und die Relativität historischer Erscheinungen.³

Mit Gadamer⁴ bin ich der Meinung, daß die Wahrnehmung der Bückeburger Geschichtsphilosophie aus der Perspektive des ausgebildeten Historismus eine einseitige Rezeptionsweise darstellt, die das eigentliche Fundament von Herders Geschichtsdenken verdeckt. Die Intention des folgenden Beitrags ist es, die i.a. übersehene metaphysische und erkenntnistheoretische Grundlage sichtbar zu machen. Es soll gezeigt werden, daß die historistisch-hermeneutische Rezeption dieser Schrift

-
- 1 Die Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* wird nach der Ausgabe von H.D. Irmscher im Reclam-Verlag (Stuttgart 1990) zitiert. Zitate im Text werden durch Seitenzahlen dieser Ausgabe in Klammern belegt.
 - 2 Vgl. vor allem Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus. Hg. u. eingel. v. C. Hinrichs. München 1965, S. 355ff.
 - 3 Vgl. auch M. Maurer: Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung. In: Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hg. v. G. Sauder. Hamburg 1987, S. 147-154. Wichtige neuere Arbeiten zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie sind: H.D. Irmscher: Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herders bis 1774. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983. Hg. v. B. Poschmann. Rinteln 1984, S. 12-20; H. Meyer: Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte. In: Archiv für Begriffsgeschichte 25, 1981, S.88-114; P. Pfaff: Hieroglyphische Historie zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: Euphorion 77, 1983, S. 407-418. Den biographischen Hintergrund expliziert T. Markworth: Zur Selbstdarstellung Herders in den ersten Bückeburger Jahren. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Hg. v. B. Poschmann. Rinteln 1989, S. 81-97.
 - 4 Vgl. H.G. Gadamer: Nachwort zu J.G. Herder *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Hg. v. H.G. Gadamer. Frankfurt/M. 1967, S. 146-177, vgl. bes. S. 147, 150.

nicht im Gegensatz zu diesen Prämissen steht, sondern als deren Folge zu begreifen ist.

Mein Ausgangspunkt ist Herders Kontroverse mit Mendelssohn über die Frage nach der Bestimmung des Menschen im Jahr 1769. Denn hier findet sich nicht nur der für Herders Denken überhaupt charakteristische sensualistische Idealismus, sondern auch bereits in nuce die Verknüpfung mit der Geschichtsphilosophie.⁵

Nach Mendelssohn liegt die Bestimmung des Menschen in der unaufhörlichen Vervollkommnung der Seele, die zugleich Annäherung an Gott in unendlicher Progression bedeutet. Dieses Fortstreben zur Vollkommenheit ist sowohl objektiv Zweck der vernünftigen Seelen - es ist der höchste Endzweck der Schöpfung, dem alles außermenschliche Seiende als Mittel dient - als auch subjektiver Zweck: Erkenntnis und Tugend sind die Grundlagen menschlicher Glückseligkeit. Aus dieser Bestimmung des Menschen folgt nach Mendelssohn mit Notwendigkeit der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele, d.h. der Gedanke, daß die ausgebildeten Vollkommenheiten auch über den Tod hinaus in personaler Identität bewahrt bleiben.⁶

Für Herder⁷ besteht der Zweck des Menschen zwar auch in seiner Vervollkommnung, aber die ausgebildeten Fähigkeiten sind essentiell relativer Natur. Sie beziehen sich auf Situationen und Anforderungen in diesem Leben und sind losgelöst davon nichts. Die Annahme, sie blieben der Seele auch über den Tod hinaus erhalten, ist daher nach Herder falsch. Damit wird die Möglichkeit einer Höherentwicklung der individuellen Seele auch über den Tod hinaus ausgeschlossen. An die Stelle

5 Diese Thematik habe ich ausführlicher dargestellt in: Die Bestimmung des Menschen: Herder contra Mendelssohn. In: Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für E.C. Schröder zum 65. Geburtstag. Hg. v. B. Niemeyer u. D.Schütze. Würzburg 1991, S. 263-285.

6 Vgl. hierzu M. Mendelssohn: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Mit einem Nachwort hg. v. D. Bourel u. einer Einleitung v. N. Rotenstreich. Hamburg 1979, vgl. vor allem das 3. Gespräch. Vgl. hierzu A. Altmann: Die Entstehung von Moses Mendelssohns Phädon. In: A.A.: Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns. Stuttgart-Bad Cannstadt 1982, S. 84-108.

7 Zum folgenden vgl. J.G. Herder: Briefe (abgekürzt mit DA), Bd. 1, bearb. v. W. Dobbek u. G. Arnold. Weimar 1984. Brief Nr. 58: Anfang April 1769, S. 137ff. u. Brief Nr. 76: 1. Dez. 1769, S. 177ff. Vgl. auch G. Arnold: Versuch eines Kommentars zu Herder-Briefe, Bd. 1, Nr. 58. In: editio, Bd. 2, Tübingen 1988, S. 19-34; vgl. auch H. Adler: Die Prägung des Dunklen. Gnoseologie - Ästhetik - Geschichtsphilosophie. Hamburg 1990, S.162ff.

setzt Herder den Gedanken der Palingenesie⁸: die Seele überdauert den Tod nur in dem Sinne, daß sie in ihrem "Grundstoff", wie Herder sich ausdrückt, erhalten bleibt (vgl. DA 1, 180); als unvergängliche Kraft bildet sie sich erneut einen Leib und stellt so eine neue Einheit des Genusses dar, die mit der vorigen nicht durch die Erhaltung von Vollkommenheiten verbunden ist. Statt fortgehender Höherentwicklung und Unsterblichkeit der individuellen Seele reklamiert Herder also bloß die Unvergänglichkeit der Kraft in ihrem Grundstoff.

Grundlage von Herders Argumentation gegen Mendelssohn ist sein Begriff des Menschen als eines vermischten Wesens oder als eines tierartigen Geistes, der ebenso wie sein origineller Begriff von Sinnlichkeit vor allem im gleichzeitig entstandenen vierten *Kritischen Wäldchen* näher ausgeführt ist.⁹

Der entscheidende Unterschied von Herders Theorie der Sinnlichkeit zu der Leibniz-Wolffschen Schule besteht darin, daß Herder die sinnlichen Vorstellungen nicht nur als minder deutliche Vorstellungen des Verstandes definiert, sondern als in bestimmter Weise strukturiertes Vorstellen, nämlich als Vorstellen von etwas in den Dimensionen von Raum, Zeit und Kraft. Die Sinne Gesicht, Gehör und Gefühl sind Organe der Wahrnehmung von etwas im Nebeneinander des Raumes, im Nacheinander der Zeit und von Kraftäußerungen. Vermittelt der Sinnesorgane ist die Seele somit ein Teil der Welt, die selbst im Ganzen als nexus der Dinge in Raum-, Zeit- und Kraftverhältnissen vorgestellt ist. Als sinnlich bestimmte vermag die Seele Welt überhaupt nur gemäß den Möglichkeiten ihrer Sinnlichkeit aufzuklären. Das Innere der Dinge ist der menschlichen Seele prinzipiell verschlossen, die Dinge sind nur in ihren äußeren Relationen zueinander und in ihrer äußeren Relation auf unseren Leib erfahrbar. Die Vernunft verliert damit im Vergleich zu Mendelssohn und der Leibniz-Wolffschen Schule ihre Autonomie und wird zum Organ der Verarbeitung von Wahrnehmungen.

Die Briefe an Mendelssohn zeigen mit aller Deutlichkeit, daß Herders Versuch einer Verschmelzung von Idealismus und Sensualismus zu einem Primat des sensualistischen Elements führt: zwar beruft sich Herder in Übereinstimmung mit Mendelssohn zustimmend auf Leibniz'

8 Vgl. R. Unger: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang bis zur Romantik. Frankfurt 1922.

9 Vgl. J.G. Herder: Sämtliche Werke. Hg. v. B. Suphan. 33 Bde. Nachdruck d. Ausg. Berlin 1877-1913. Bd. 4, S. 27ff.; im folgenden zit. als SWS mit Band- und Seitenangabe.

Monadensystem, durch die Implantation der Sinnlichkeit wird jedoch der Leibnizsche Monadenbegriff zum Begriff einer geistigen Kraft reduziert, die die Rolle eines ontologischen Substrats der Sinnlichkeit übernimmt. Nicht nur die Welt, auch die Seele selbst ist nur erfahrbar aus der Relation zum Körper.¹⁰

Herders Auffassung des Menschen als eines primär sinnlichen Wesens ist überaus folgenreich:

1. Die menschliche Seele wird in die durch Raum-, Zeit- und Kraftverhältnisse ein Ganzes bildende eine physische Welt eingebunden. Das Leben der Seele wird somit vollständig in die Immanenz ihrer körperlichen und weltlichen Entwicklungsmöglichkeiten verlagert. Entsprechend wird der Zweck des Menschen, seine Bestimmung, in der Ausbildung von Fähigkeiten für das Leben in dieser Welt gesehen.

2. Durch die Einordnung der Seele in die eine natürliche Welt wird zugleich der Gedanke der Möglichkeit der Verbindung der Seelen untereinander über ihre Äußerungen in der einen Welt begründet.

An die Stelle des Gedankens der inneren und personalen Kontinuität in der Vervollkommnung der Einzelseele tritt so die Idee eines Zusammenhanges aller Äußerungen menschlicher Seelen in der einen natürlichen Welt. Das einzelne Leben wird damit zum Glied in der Kette des geschichtlichen Wirkungszusammenhanges. Geschichte wird so als der natürliche Wirkungszusammenhang der Äußerungen geistiger Kräfte verstanden, die darin zur Erscheinung kommen und auch nur als diese Erscheinungen für sich sein können. Der geschichtliche Wirkungszusammenhang ist als der einen natürlichen Welt eingeordneter durch dieselben Prinzipien der Verknüpfung geregelt, die für Dinge überhaupt gelten.

3. Wie sich schon in der Kontroverse Herders mit Mendelssohn zeigt, impliziert Herders Sensualismus generell eine Abwertung des Allgemeinen und eine Aufwertung des Individuellen. Der von Mendelssohn erwogenen Konsequenz, daß mit dem Verlust der Unsterblichkeitsgewißheit auch die Möglichkeit der Begründung von Moralität verloren ginge, begegnet Herder gelassen: der Begriff von Moralität sei bloß ein abgezogener Begriff der menschlichen Schwachheit, der Umfang der göttlichen Absichten sei mehr als moralisch. Und d.h. grundsätzlich: das Allgemeine, der Begriff ist generell gegenüber dem Wirklichen in seiner Mannigfaltigkeit sekundär und defizitär. Er wird durch Abstrak-

10 Vgl. dazu meine in Anm. 5 benannte Abhandlung.

tion aus der Erfahrung des Wirklichen gebildet und geht so einher mit dem Verlust an Fülle und ist belastet mit dem Verdacht der Willkür (vgl. DA 1, 139).

Aufgrund seiner Genese aus der Sinnlichkeit des Menschen kann dem Begriff, anders als im Rationalismus, keine eigene Dignität oder Leistung zugesprochen werden. Auf dieser gnoseologischen Grundlage wird Herders Wende vom "allgemeinen Menschen" des Rationalismus und der Frühaufklärung zum Individuum verstehbar.¹¹

Weil alle gattungshafte, allgemeine Bestimmung des Menschen etwa als des zu vernünftiger Erkenntnis und zu Moralität befähigten Wesens unter dem Vorbehalt einseitiger Abstraktion steht, wird auch der normative Charakter des Allgemeinen hinfällig: weder ein Einzelnes noch ein Kollektiv können mehr daran bemessen werden, inwieweit der Gattungscharakter realisiert worden ist. Positiv heißt das: der Blick für die geschichtliche Mannigfaltigkeit des Menschseins wird geöffnet, und die erfahrene Mannigfaltigkeit wird als unreduzierte Fülle oder als Reichtum interpretierbar.

Diese in der Auseinandersetzung mit Mendelssohn entwickelte Position Herders bildet das Fundament der Bückeburger Geschichtsphilosophie; dies möchte ich an drei Punkten zeigen:

1. In metaphysisch-psychologischer Hinsicht liegt die gleiche Konzeption zugrunde:

Die Seele des Menschen verfügt über eine Fülle von Fähigkeiten, zu ausgebildeten Fertigkeiten wird davon nur ein Teil. Was ausgebildet wird, richtet sich danach, "wozu *Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal* Anlaß" geben (32). Die unerweckten Fähigkeiten werden nicht gefühlt, d.h. die Seele kennt sich selbst nur in ihren durch äußere Umstände bedingten und geformten wirklich gewordenen Entwicklungen. Der subjektive Zweck des einzelnen ist daher die Erlangung von Glückseligkeit auf dieser Stelle in der Welt. Weil Glückseligkeit nichts anderes "als die *Summe von Wunschbefriedigungen, Zweckerreichungen und sanftem Überwinden der Bedürfnisse*" ist (35), derart, daß der "innerliche *Sinn* der Glückseligkeit", die Neigung, sich je nach äußeren Gelegenheiten und Bedürfnissen verändert, wird die Bedeutung von Glückseligkeit selbst zu etwas Relativem, geschichtlich sich Wandelndem.

11 Vgl. hierzu allgemein H.M. Wolff: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung. 2. Aufl. durchges. u. eingel. v. K.S. Guthke. Bern, München 1963, S. 234ff.

2. Der in der Kontroverse mit Mendelssohn nur als Möglichkeit begründete Gedanke, daß die menschliche Seele zwar nicht in einem kontinuierlichen individuellen Vervollkommnungsprozeß steht, daß aber aufgrund der Immanenz des Lebens der Seele ein Wirkungszusammenhang der Äußerungen menschlicher Seelen innerhalb der einen natürlichen Welt anzunehmen sei, bildet das Zentrum der Geschichtsphilosophie Herders. So gibt es kein Geschöpf der Gattung,

was nicht mit Jedem auch für die ganze Gattung und für das fortgehende Ganze der ganzen Gattung würke. Jedes treibt immer eine grosse oder kleine Welle: jedes verändert den Zustand der Einzelnen Seele, mithin das Ganze dieser Zustände; würkt immer auf andre; verändert auch in diesen etwas - der erste Gedanke in der Ersten Menschlichen Seele hängt mit dem letzten in der letzten Menschlichen Seele zusammen. (SWS 5, 135)

Es ist derselbe Gedanke, nämlich die Einsicht in die essentielle Sinnlichkeit der menschlichen Seele, der die Möglichkeit kontinuierlicher Höherentwicklung der Einzelseele zunichte macht und die Konzeption des Menschen als geschichtliches Wesen begründet, indem die Ausprägung von Seelenfähigkeiten als essentiell bestimmt durch die von Menschen bereits geformte Lebenssituation gedacht wird. Damit wird die Vorstellung der Höherentwicklung der individuellen Seele abgelöst durch die Vorstellung der Progression der Menschheit. Geschichte, verstanden als "Fortgebäude" der Menschheit (90), wird einerseits eingebettet in den natürlichen Zusammenhang der einen Welt, d.h. das Geschichtsdenken wird enttheologisiert; andererseits wird Geschichte gerade dadurch als säkularisierte Form von Sinngebung etabliert: sie wird zum Auslegungshorizont des Individuums derart, daß sie ungeachtet der Schwierigkeit konkreter Sinnfindung als eine in Gott gründende natürliche Veranstaltung mit dem Menschen erscheint. Wenn Gott den Menschen als sinnliches Wesen geschaffen hat, ist auch die Geschichte als Folge aus der Natur des Menschen im Prinzip legitimiert. Verkürzt könnte man sagen: indem die Geschichte in der Natur des Menschen fundiert wird und als natürlicher Prozeß begriffen wird, wird sie zugleich in Gott als dem Urheber der Natur verankert. Dadurch entsteht erst die Frage nach einer Ordnung innerhalb der Geschichte als "Folgeganzen" (31) in der Zeit analog zur Ordnung der körperlichen Natur im Raum.¹²

12 Vgl. hierzu P. Pfaff: Hieroglyphische Historie (Anm. 3), der zu zeigen versucht, daß das in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* entwickelte

3. Ich komme zum dritten Punkt, der Ablösung der Idee des allgemeinen Menschen durch den Gedanken einer naturalistisch fundierten Individualität in der Bückeburger Geschichtsphilosophie. Zunächst ist unübersehbar, daß die Schrift *Auch eine Philosophie zur Bildung der Geschichte der Menschheit* Herders Skepsis gegenüber dem Allgemeinen oder dem Begriff bestens dokumentiert. Ich erinnere nur an den Passus des ersten Abschnitts, der beginnt:

Niemand in der Welt fühlt die Schwäche des allgemeinen Charakterisierens mehr als ich. Man malet ein ganzes Volk, Zeitalter, Erdstrich - *wen* hat man gemalt? Man fasset aufeinanderfolgende Völker und Zeitläufe, in einer ewigen Abwechslung, wie Wogen des Meeres, zusammen - *wen* hat man gemalt, *wen* hat das schillernde Wort getroffen? - Endlich, man faßt sie doch in nichts als ein *allgemeines Wort* zusammen, wo jeder vielleicht denkt und fühlt, was er will - unvollkommenes Mittel der Schilderung! (28)

Außerdem: Die Idee einer allgemeinen Philosophie der Menschheit wird scharf kritisiert: "So allgemeines Abgeschöpfte, ist's nicht auch Schaum vielleicht, der in der Luft aller Zeiten und Völker zerfließt?" (67) Für die je bestimmten geschichtlichen Situationen kann der "abgezogene Geist" keinen Nutzen haben. D.h. allgemein: Ideen oder Theorien stammen aus konkreten Situationen und bewähren sich durch ihren Nutzen für das Leben. So führt Herder Humes Verständnis von Philosophie weiter.¹³

Herders Skepsis in Hinsicht auf das Allgemeine und d.h. auch in Hinsicht auf einen begrifflich zu bestimmenden allgemeinen Gattungscharakter der Menschheit ist auch das Fundament für die Polemik gegen die zeitgenössische Geschichtsphilosophie: sie beurteilt die ganze Geschichte unter der Hand an einem nur der eigenen Zeit entnommenen Maßstab und verkehrt damit das Partikulare zum Universalen.

Gegen die einseitige Betonung abstrakter Begriffe und Normen nimmt Herder Partei für das Individuelle. Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit werden entsprechend als Beweisstücke der Fülle und des Reichtums des Ganzen hochgeschätzt.

Ordnungsschema der Hieroglyphe nicht nur die Erscheinungstypen der körperlichen Natur, sondern auch die der Geschichte bestimmt.

13 Vgl. D. Hume: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. by L.A. Selby-Bigge. 3rd ed. with text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford 1983, S. 8ff.

Was Herder zum Begriff des Individuums sagt, ist allerdings wenig. Versuchen wir dennoch aus den wenigen Bemerkungen, so gut es geht, Aufschluß zu gewinnen:

Die Seele ist mit einer Mannigfaltigkeit von Anlagen oder Fähigkeiten begabt, sie bildet aber "nichts aus, als wozu *Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal* Anlaß gibt." (32) Insofern sind alle menschlichen Vollkommenheiten in gewissem Betracht, wie Herder sagt, "national, säkular und, am genauesten betrachtet, individuell." (32) Um mit der Terminologie der Mendelssohn-Briefe zu sprechen: die Seele ist für sich - unabhängig von dem Körper betrachtet - Grundstoff, materiale Möglichkeit, die sich durch ihre körperliche Wirksamkeit auf zweifache Weise bestimmt und ausformt, d.h. individuiert.

1. Der Wirkungskreis der Seele entscheidet überhaupt, welche Anlagen realisiert werden, und d.h., da die unausgebildeten Fähigkeiten auch nicht gefühlt werden, als was sich die Seele überhaupt selbst wahrnimmt (vgl. S. 35 f.).

2. Die ausgebildeten Fähigkeiten werden bestimmt und modifiziert durch die äußeren Umstände.

Indem Herder so Individualität als Resultat der Wirksamkeit der Seele vermittelt ihres Körpers im Kontext der Welt begreift, gibt er die Leibnizsche Fundierung der Individualität im Begriff auf. Wirklichkeit und Individualität sind für Herder wie für Baumgarten¹⁴ gleichbedeutende Begriffe, aber für Herder scheidet die apriorische, vernünftige Erkenntnis von Individualität aus. Als Resultat eines Wirkens ist sie nur erfahrbar und zwar primär im Gefühl. So verfügt die individuelle Seele über ein Gefühl ihres Seins, ihrer Existenz; und das Organ der Erschließung fremder Individualität ist die Einfühlung.¹⁵

Wie steht es aber mit dem für die Bückeburger Geschichtsphilosophie charakteristischen Versuch, die ganze Gattung, die Menschheit als ein Individuum höherer Ordnung zu denken? Dafür, daß dies der Fall ist, sprechen sowohl die Metaphern von Baum und Strom als auch die Lebensalteranalogie.¹⁶ Dieser Versuch erscheint zunächst in methodischer Hinsicht plausibel: die sensualistische Skepsis gegenüber dem abstrak-

14 Vgl. A.G. Baumgarten: *Metaphysica*. Nachdruck der Ausg. Halle 1779. Hildesheim 1963, §§ 54, 148, 152.

15 Zum Begriff der Einfühlung vgl. *Auch eine Philosophie*, S. 29; zum Gefühl der eigenen Existenz vgl. das vierte *Kritische Wäldchen*, SWS 4, 28f.; vgl. auch SWS 16, 573ff.

16 Vgl. *Auch eine Philosophie*, S.10f., 15, 38, 53f., 70, 79, 85, 97.

ten Allgemeinen verhindert eine apriorische rein begriffliche Festlegung des Gattungscharakters und verlangt die unvoreingenommene Beschäftigung mit der Gattung als wirklicher. Die Interpretation der Gesamtwirklichkeit der Menschheit durch den Begriff der Individualität ist der Versuch, diese Wirklichkeit auf philosophische Weise zu fassen, d.h. nicht eine bloße Kollektion von Fakten hinzustellen, sondern diese als ein geordnetes Ganzes zu konzipieren. So kann man sagen: an die Stelle des Abstrakt-Allgemeinen der Gattungsbestimmtheit wird das sinnvoll strukturierte konkrete Allgemeine gesetzt.

Es fragt sich nur, ob die vor allem in der Applikation der Lebensaltertheorie hergestellte Analogie zwischen Einzelmensch und Menschheit ein fundamentum in re hat oder ob sie eine mehr oder weniger willkürliche Übertragung darstellt, d.h. ein bloßes Spiel ist, was Herder jedoch nachdrücklich bestreitet.¹⁷ Meines Erachtens hat Herder sehr wohl versucht, eine sachliche Basis für die Deutung der Gattung als Individuum herzustellen. Sie enthält zwei Voraussetzungen:

1. Die Annahme, daß die menschlichen Seelen in ihrem "Grundstoff" gleich sind, daß sich die Verschiedenheit also erst durch das Sich-Auswirken in einer bestimmten Lage ergibt.

2. Die Annahme, daß die Äußerungen der Seelen in einem Wirkungszusammenhang stehen oder daß die jeweiligen geschichtlichen Bildungen bestimmende Faktoren für die nachfolgenden sind.

Inwiefern machen diese Annahmen die Lebensalteranalogie oder generell die Konzeption der Menschheit als Individuum plausibel?

Durch die erste Annahme werden die geschichtlichen Gestalten der Menschheit, ungeachtet dessen, daß es sich real um verschiedene Subjekte handelt, auf ein Identisches beziehbar, als dessen Ausprägungen interpretierbar. Und indem gemäß der zweiten Annahme diese Ausprägungen nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern in einem Wirkungszusammenhang verbunden sind, wird der Gedanke der Kontinuität im Wechsel einander bedingender Zustände begründet. D.h. damit werden die geschichtlichen Ausprägungen der einen Möglichkeit des Menschseins als kontinuierliche Entwicklungsstadien einer Anlage, eines Keims begreifbar.¹⁸ Die Menschheit individualisiert sich auf die gleiche Weise wie der einzelne Mensch.

17 Vgl. ebda., S. 15.

18 Vgl. A. Cesana: *Geschichte als Entwicklung. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsgedankens*. Berlin 1988.

Da insbesondere die erste der genannten Voraussetzungen der üblichen Sicht, dergemäß Herder gerade als Überwinder des Gedankens einer allgemeinen gleichbleibenden Menschennatur gesehen wird, diametral widerspricht, möchte ich wenigstens einen Beleg aus dem Text anführen. Im dritten Abschnitt heißt es: Er

bedachte nicht, daß dies verborgene Doppelgeschöpf *tausendfach modifiziert* werden könne und nach dem Bau unserer Erde fast müsse; [...] von innen aber unter der vielfach veränderten Schlaube immer noch derselbe Kern von Wesen und Glückseligkeit aufbewahrt sein könne und nach aller menschlichen Erwartung fast sein werde. Bedachte nicht, daß es unendlich mehr Fürsorge des Allvaters zeige, wenn dies geschähe; wenn in der Menschheit ein unsichtbarer *Keim der Glücks- und Tugendempfänglichkeit* auf der ganzen Erde und in allen Zeitaltern liege, der *verschiedentlich* ausgebildet, zwar in verschiedenen Formen erscheine, aber innerlich nur ein Maß und Mischung von Kräften. (83)

Heißt dies, daß die historicistische Herder-Interpretation ein Irrtum ist, insofern als Herders Geschichtsphilosophie auf der metaphysischen Annahme einer gleichbleibenden Natur des Menschen beruht und nur die Erscheinungen dieser Natur geschichtlich sind? Durch einen kurzen Vergleich von Herders Geschichtsphilosophie mit Kants *Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels*¹⁹ möchte ich abschließend zeigen, worin ungeachtet des ungeschichtlichen metaphysischen Fundaments der Geschichtsphilosophie das Recht der historicistischen Sicht besteht.

Die Parallelität von Herders Geschichtsphilosophie und Kants Konzeption der Naturgeschichte liegt im wesentlichen in zwei Punkten:

1. Wie Kant die Entstehung der Weltkörper und ihre unaufhörliche Entwicklung aus dem Wesen der Materie und ihren Bewegungsgesetzen erklärt, so legt Herder den geschichtlichen Bildungen oder Gestaltungen einen einheitlichen Grundstoff der menschlichen Seele zugrunde. Und wie sich nach Kant die verschiedene Formation der Materien aus ihren äußeren Wirkungen aufeinander ergibt, so sind auch die geschichtlichen

19 Vgl. I. Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder der Versuch von der Verfassung und dem mechanistischen Ursprunge des gesamten Weltgebäudes*, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. In: Akademie Ausgabe (AA) Bd. 1. Berlin 1968, S. 215-368; vgl. auch W. Hanich: Ein Kant-Motiv im philosophiegeschichtlichen Denken Herders. In: *Dt. Zeitschrift f. Philosophie* 2, 1954, S. 43-68.

Ausprägungen des Menschseins nach Herder Resultat des äußeren Wirkungszusammenhanges der Seelen.

2. Wie nach Kant der Nachweis der Allgenugsamkeit der Natur gerade zum Beweis ihres Begründetseins in Gott wird, so beruht nach Herder auch die Geschichte allein auf natürlichen Ursachen und ist gerade dadurch als göttliche Veranstaltung im Bereich des Menschen zu begreifen (vgl. S. 46).

Der entscheidende Unterschied Herders zu Kant wird durch die Applikation der Lebensaltertheorie sowie der Baum- und Strommetaphorik deutlich: Herder verfügt weder über einen Begriff des Grundstoffs menschlicher Seelen analog zu Kants Materiebegriff noch über Gesetze der Erzeugung der verschiedenen Formationen.²⁰ Hier wird der sensualistische Grundzug von Herders Denken augenfällig: das zugrundegelegte metaphysische Substrat enthält selbst keine inhaltliche Bestimmtheit, faßbar sind *nur* seine Erscheinungen analog dem Keim, der erst als entfalteter Baum etc. zeigt, was in ihm steckte oder was er ist. Aus dem Mangel an allgemeinen Erkenntnissen, sei es der Bestimmtheit des Grundstoffs, sei es der Gesetze seines Wirkens, versucht Herder eine Tugend zu machen: er münzt die distributiv allgemeine Bestimmung des Menschen als sinnliches Wesen, aus der Individualitäts- und Geschichtskonzeption folgen, um in die Vorstellung der kollektiven und zugleich in geschichtlichen Wachstumsphasen sich gestaltenden Einheit aller Menschen (Folge Ganzes, Fortgebäude) und erteilt dadurch einer nicht aus Gründen als geordnet zu erkennenden Mannigfaltigkeit nachträglich den Charakter von Ordnung. Dadurch bleibt der sensualistische Grundansatz gewahrt: erkennbar ist das Allgemeine, die Menschheit, nur durch das Konkrete oder sogar als Konkretes. Sofern also das metaphysische Fundament nur als Ausgangspunkt für die Totalitätsvorstellung der Geschichte der Menschheit dient, ohne eine Erkenntnisfunktion für diese zu besitzen, ist die historicistische Sicht, die sich allein an die Phänomene hält und die Voraussetzungen aus dem Auge verliert, berechtigt, weil nach Herders eigenen Prämissen unvermeidlich.

20 Vgl. auch I. Kant: *Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In: AA. Bd. 2, S. 63-164; vor allem die 2. Abteilung.

Johann Gottfried Herder

Geschichte und Kultur

herausgegeben von
Martin Bollacher

Königshausen & Neumann