

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
WOLFGANG H. SCHRADER (Siegen): Zum Verhältnis von Staat und Nationen im Spätwerk J. G. Fichtes	7
HANS DIETER KLEIN (Wien): Nationalismus und Partikularer Geist	19
ANTON PELINKA (Innsbruck): Zur intellektuellen Widersprüchlichkeit des ethnischen Nationsbegriffes, Thesen gegen die Unvernunft	27
RUDOLF BURGER (Wien): Patriotismus und Nation	35
KLAUS HAMMACHER (Aachen): Vom Gottesstaat zum Nationalstaat	47
KLAUS VIEWEG (Jena): Jenseits von Nationalwahn und schwärmerischem Kosmopolitismus – Zum Problem der Zusammenstimmung von Nationalem und Europäisch-Weltbürgerlichem	63
JOCHEN HENNIGFELD (Siegen): Volk, Staat und Nation bei Wilhelm von Humboldt	77
WILHELM LÜTTERFELDS (Passau): Die idealistische Anerkennung des Fremden – Eine Praxis der Konfliktlösung?	91
HANS BUCHHEIM (Mainz): Der neuzeitliche Staat und die heute bestehenden Möglichkeiten politischer Staatenverbindung	111
HERBERT FREY (Mexico City): Zur Entstehung des mexikanischen Nationalbewußtseins	119
WOLFGANG SEIFFERT (Kiel): Selbstbestimmungsrecht und deutsche Vereinigung – Auswirkungen auf Osteuropa	133
MARION HEINZ (Wuppertal): Herders Volksbegriff zwischen Lebensmetaphysik und Humanitätsidee	141
RICHARD SCHOTTKY (Wuppertal): Fichtes Nation-Begriff 1806 bis 1813 – Innenspannung und Entwicklung	159
PETER I. OESTERREICH (Essen): Das dynamische Verhältnis von Kultur- und Staatsnation. Grundfiguren des politischen Denkens bei Fichte und Schelling	185
ERICH FUCHS (Eichenau): Spuren Fichteschen Denkens in der deutschen Nationalbewegung (1819–1871)	201
OTTO DANN (Köln): Der soziale Standort des Gelehrten nach Johann Gottlieb Fichte	235

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 632. BAND

VERÖFFENTLICHUNGEN DER KOMMISSION
FÜR PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK
HERAUSGEGEBEN VON HANS-DIETER KLEIN

HEFT 26

GESELLSCHAFT, STAAT, NATION

Herausgegeben von
RUDOLF BURGER, HANS-DIETER KLEIN,
WOLFGANG H. SCHRADER

Sonderdruck



VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1996

M. HEINZ

HERDERS VOLKSBEGRIFF ZWISCHEN LEBENS-METAPHYSIK UND HUMANITÄTSDIEGE*

Herders Theorie über Nation und Volk war in der Herder-Rezeption des 19. und 20. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg ein zentrales Thema. Daß Herders Auffassungen dabei durchweg verfälscht und instrumentalisiert wurden, indem man ihn zum Vordenker preußischer, wilhelminisch-nationaler, völkischer oder nationalsozialistischer Zielsetzungen machte, ist inzwischen klar dokumentiert.¹ Dieser politisch-ideologische Mißbrauch wirkte sich bis in die 70er Jahre als lähmendes Vorurteil negativ auf die Auseinandersetzung mit Herders

* Hans Dietrich Irmscher zum 65. Geburtstag gewidmet.

¹ Vgl. hierzu vor allem M. ZAREMBA: Johann Gottfried Herders humanitäres Nations- und Volksverständnis. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 1985; vgl. auch O. W. JOHNSTON: Der deutsche Nationalmythos. Ursprung eines politischen Programms. Stuttgart 1990, S. 9ff. Zur Herder-Rezeption allgemein vgl. die Arbeiten von B. BECKER: Herder-Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung. St. Ingbert 1987 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft 14); DERS.: Phasen der Herder-Rezeption von 1871–1945, in: Johann Gottfried Herder 1744–1803. Hrsgg. v. G. Sauder, Hamburg 1987, S. 423–436. Die überaus zahlreiche Literatur zum Thema kann hier auch nicht im Überblick genannt werden, siehe dazu das Literaturverzeichnis von M. Zaremba. Zur aktuellen Herder-Rezeption vgl. P. GLOTZ: Der Irrweg des Nationalstaats: europäische Reden an ein deutsches Publikum, Stuttgart 1990. Vgl. auch die differenzierte Darstellung von V. Gaier, in: ders. (Hrsg.): J. G. Herder: Werke, Bd. 3, Volkslieder Übertragungen, Dichtungen. (DKV) Frkf./M. 1990, S. 865ff.

Zum Thema Nation und Volk allgemein siehe auch H. U. WEHLER: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Erster Band: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815, 2. Aufl. München 1989, sowie die dort in Anm. 1 zum V. Kap.: Die Anfänge des modernen deutschen Nationalismus (S. 657ff.) aufgeführte Literatur. Zur aktuellen Diskussion siehe auch K. WEIßMANN: Wiederkehr eines Totgesagten: Der Nationalstaat am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, B 14/93 vom 2. April 1993, S. 3–10, und die dort angegebene Literatur.

Denken aus. Erst seit den 80er Jahren ist eine Wende zugunsten Herders bemerkbar: die postmoderne Betonung von Differenz gegenüber Identität, das ökologische Denken, die Kritik an Naturwissenschaft und Technik und nicht zuletzt das Problem multikultureller Gesellschaften – alle diese Erscheinungen des „Zeitgeistes“ sind einer positiven Aufnahme von Herders Denken günstig.² Was Herders Ansichten über Volk und Nation angeht, so streicht man jetzt die aufklärerisch-progressiven Aspekte heraus: Herder habe sozusagen vorgehend den universalen Menschenrechten das Recht der Kulturen und Völker auf Selbstbestimmung gegenübergestellt, womit Herders Position als Kontrapunkt und Ergänzung zum Kantischen Universalismus gewertet wird.³ Aber nicht nur habe Herder das Eigenrecht und den Eigenwert der Völker als erster erkannt, er habe auch unmittelbar politische Konsequenzen daraus gezogen, indem er schärfstens alle Formen des Kolonialismus und des Imperialismus anprangerte.⁴ Nicht zuletzt sei Herders Volksbegriff keineswegs völkisch, d. h. irrational an unaufklärliche Ursprünge appellierend, sondern durchaus humanitär, emanzipatorisch und antifeudal, was Herders mutige positive Stellungnahme zur Französischen Revolution in der ersten Fassung der Humanitätsbriefe beweise.⁵ Als Korrektiv gegen die ältere organozistische Rezeption des Volksbegriffs hebt die neuere Forschung die essentielle Zusammengehörigkeit des Volksbegriffs und des Humanitätsgedankens hervor.⁶ Dabei wird allerdings der im Vordergrund der früheren Interpretationen stehende Zusammenhang mit Herders Philosophie des Organischen weitgehend außer acht gelassen – der fatale Mißbrauch organozistischer Terminologie in politischen Kontexten steht noch allzu deutlich vor Augen. Die Frage stellt sich jedoch, ob Herders Volksbegriff nicht doch aus beiden Elementen seiner „klassischen“ Philosophie zu verstehen ist, sodaß sich die gegensätzlich erscheinenden Interpretationslinien nicht ausschließen, sondern ergänzen würden.

² Vgl. hierzu die Skizze von T. MARKWORTH: Johann Gottfried Herder. A Bibliographical Survey 1977–1987. Gabel-Verlag, 1990, Einleitung, S. 7ff.

³ Vgl. L. DUMONT: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne. Frankfurt–New York 1991, S. 131.

⁴ Vgl. M. ZAREMBA: Johann Gottfried Herders humanitäres Nations- und Volksverständnis..., a. a. O., S. 186ff.

⁵ Vgl. schon F. M. BARNARD: Herder's Social And Political Thought. From Enlightenment To Nationalism, Oxford 1965, S. 72ff., 98ff.

⁶ Vgl. insbesondere H. D. IRMSCHER: Nationalität und Humanität im Denken Herders. Unveröff. In: Orbis Litterarum 1994, S. 189–215.

Herders organozistische Metaphysik ist erst in der Weimarer Zeit klar formuliert worden; einschlägig ist die Schrift „Gott“, Herders Beitrag zur Spinozadebatte (1787, 1800). Auszugehen ist daher von den „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“, die zeitlich parallel zum „Gott“ verfaßt wurden. Zu Beginn des zweiten Teils der „Ideen ...“ erläutert Herder den Zusammenhang zwischen dem ersten Teil und den nachfolgenden Teilen dieser Schrift folgendermaßen: „Wir haben bisher die Erde als einen Wohnplatz des Menschengeschlechts überhaupt betrachtet und sodann die Stelle zu bemerken gesucht, die der Mensch [...] auf ihr einnimmt. Lasset uns jetzt, nachdem wir die Idee seiner Natur überhaupt festgestellt haben, die verschiedenen Erscheinungen betrachten, in denen er sich auf diesem runden Schauplatz zeigt“ (XIII, 207).⁷ Für die Gliederung der „Ideen ...“ werden also zwei Gedanken in Anspruch genommen: der Gedanke einer einheitlichen Natur des Menschen überhaupt und die Vorstellung, daß es vielfältige Erscheinungen des Menschen gebe. Als diese mannigfaltigen Erscheinungen des Menschen behandelt Herder ab dem zweiten Buch der „Ideen ...“ die verschiedenen Völker. Für ein adäquates Verständnis von Herders Volksbegriff ist es unerlässlich zu klären, in welchem Verhältnis diese einheitliche Natur zur Vielfalt der Erscheinungen des Menschseins steht. Das Problem, welche Relevanz dem Humanitätsbegriff einerseits und dem Organismuskonzept andererseits für Herders Theorie über Volk bzw. Nation⁸ beizumessen ist, entscheidet sich in diesem Kontext: der Humanitätsbegriff wird sowohl die Idee der einheitlichen Natur des Menschen als auch die Notwendigkeit der vielartigen Erscheinungen des Menschseins ver-

⁷ Herders Werke werden im folgenden nach der Ausgabe von B. SUPHAN (Hrsg.): Sämtliche Werke. Berlin 1877–1913. Nachdruck Hildesheim 1967 zitiert. Stellenangaben im Text wie folgt: die römische Ziffer gibt die Bandnummer der Suphan-Ausgabe an, die folgende arabische Ziffer die Seitenzahl. Für die „Briefe zu Beförderung der Humanität“ verwende ich den von H. D. IRMSCHER im Dt. Klassikerverlag herausgegebenen Band (Bd. 7 hrsgg. v. H. D. IRMSCHER, 1991); JOHANN GOTTFRIED HERDER: Werke, Frankfurt/M.; im folgenden abgekürzt als DKV.

⁸ Zum Verhältnis der Begriffe Volk und Nation bei Herder vgl. H. D. IRMSCHER: Nationalität und Humanität im Denken Herders, a. a. O., S. 196f.: Volk und Nation sind annähernd gleichbedeutende Begriffe; Volk ist der weitere Begriff, dessen soziologische Bedeutung (Volk als untere Schicht) und dessen anthropologische Bedeutung (Volk als Bezeichnung von Menschen, die die Welt primär sinnlich erfahren) nicht durch den Begriff Nation ausgedrückt werden kann.

ständig machen, der Organismusbegriff aber wird das Verhältnis von Einheit und Vielheit oder besser: die Einheit von Einheit und Vielheit plausibel machen – soviel sei vorgreifend zum Aufriß der Thematik gesagt.

Zunächst soll Herders Organismustheorie kurz skizziert werden, um die Ausgangsbestimmung von Volk als einer „Erscheinungsform des Menschseins auf der Erde“ aufzuhellen. Denn Herders Erscheinungsbegriff ergibt sich aus seiner Philosophie des Organischen, die im wesentlichen auf Leibniz und Shaftesbury fußt.⁹ Herder lehrt die Existenz unsterblicher Kräfte, die sich organisierend in der Materie, die ihrerseits aus Kräften niederen Grades besteht, auswirken. Diese Kräfte bilden durch ihre Wirksamkeit in der Materie einen organisierten Leib und offenbaren in diesem Produkt, was sie sind. „Sie (die organische Kraft) wird in einer ihr zugehörigen Masse sichtbar und muß, wie und woher es auch sei, den Typus ihrer Erscheinung in ihr selbst haben“ (XIII, 274). Herder erläutert den Begriff Typus als die inneren Grundgesetze dieser einen wirkenden Kraft (ebd. FN 2). Im Anschluß an Hume vertritt Herder die Auffassung, das Innere der Kraft sei unerkennbar; erfahrbar seien nur die Wirkungen der Kraft (vgl. z. B. XIII, 161f.). Der Leib als Resultat der Wirksamkeit organischer Kraft ist daher nach Herder zugleich Erscheinung des Inneren der Kraft in dem Sinne, daß die als innere unerkennbaren Gesetze sich in einem Äußeren zeigen. Die Gesetze des Wirkens organischer Kräfte können demnach nicht abgelöst von der Materie, in der sie erscheinen, erfaßt werden. Daraus entwickelt Herder den Grundgedanken einer morphologischen Erkenntnismethode: nur aus dem in der Materie realisierten Gesetz, also in der Gestalt und ihren Abänderungen können deren Bildungsgesetze erkannt werden.¹⁰

⁹ Vgl. hierzu B. M. DREIKE: Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie. Wiesbaden 1973; M. HEINZ: Existenz und Individualität. Untersuchungen zu Herders „Gott“, in: K. Held, J. Hennigfeld (Hrsg.): Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke zum 65. Geburtstag, Würzburg 1993. Die folgenden Ausführungen stützen sich im wesentlichen auf das fünfte Gespräch von Herders „Gott“ (XVI; 532ff.) und auf die Bücher 5 und 7 der „Ideen . . .“.

¹⁰ Vgl. H. D. IRMSCHER: Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder, in: Texte, Motive und Gestalten der Goethezeit. Festschrift für Hans Reiss. Hrsgg. v. J. L. Hibberd und H. B. Nisbet, Tübingen 1989, S. 33–63, vgl. insb. S. 54ff.

Insofern diese organischen Kräfte von Gott geschaffen sind, offenbart sich Gott durch sie, und zwar in unaufhörlicher Tätigkeit, denn diesen Kräften kommt unvergängliche Wirksamkeit zu. Für Herder sind demnach nicht nur die endlichen Dinge Kräfte – auch Gott ist Kraft: Er ist die Urkraft, die die vollkommen erkannten Dinge durch höchste Macht erwirkt – so Herders durch Leibniz modifizierter Spinozismus. Die Einheit von Gott und Welt stellt Herder im Bild vom Baum des Lebens vor: Die endlichen Dinge leben durch und in Gott; Gott selbst ist lebendig durch seine Teile, die durch ihn als immerwährend tätig erzeugten endlichen Kräfte. Die Einheit von Gott und Welt ist ein einziges lebendiges Dasein, ein sich erzeugendes und sich erhaltendes Individuum, das wiederum aus lauter sich zu Individuen organisierenden Kräften besteht (vgl. „Gott“, XVI, 539f.).¹¹

Bei genauerem Zusehen ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten, das Verhältnis von der Vielheit der Völker zu der einen Menschheit durch den Organismusgedanken stimmig zu explizieren. Zunächst sind zwei verschiedene Möglichkeiten der Anwendung des Organismuskonzepts zu unterscheiden:

1. Die Völker sind die verschiedenen Gestalten, in denen die Menschheit erscheint bzw. in denen sich das innere Gesetz einer als Kraft vorgestellten Menschheit zeigt. Für diese Auffassung spricht die folgende Herder-Äußerung, nach der die lebendige Schöpfung wie ein großer Garten ist, „in dem Völker wie Gewächse erwachsen, zu dem sie gehören, in dem Alles, Luft, Erde, Wasser, Sonne, Licht, selbst die Raupe, die auf ihnen kriecht und der Wurm, der sie verzehrt, zu ihnen gehöret. *Lebendige Haushaltung* [...] der Natur, wie bei allen Organisationen, so bei der vielgestaltigen Menschheit“ (DKV, Bd. 7, 700). Die Menschheit wird hier also vorgestellt als die eine Kraft, deren invariantes Gesetz je nach Umständen in verschiedenen Gestalten erscheint; nach Herder befindet sich „das ganze Geschlecht in einer fortgehenden Metamorphose“ (XIII, 254f.).

2. Die Völker werden nicht wie im ersten Fall als jeweilig ganze Gestalt oder lebendiger „Körper“ einer Menschheitsseele vorgestellt, sondern als Organe der Menschheit und d. h. bloß als Teile der Gestalt, die

¹¹ Zur Analyse des Herderschen Organismuskonzepts und seiner Rezeption durch Hegel vgl. M. BAUM: Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik, in: K. Gloy, P. Burger (Hrsg.): Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus. Stuttgart–Bad Cannstadt 1993, S. 224.

ihrerseits lebendige Einheiten sind, deren Seele dann jedoch im Verhältnis zu der Seele des Ganzen, der Menschheitsseele, einen niederen Grad von Vollkommenheit aufweisen müßte.¹²

Beide Explikationen des Verhältnisses von Völkern und Menschheit sind mit Schwierigkeiten behaftet. *Zum ersten Fall:*¹³ Wenn jedes Volk eine Gestalt der Menschheit ist, dann ist die Menschheit vielgestaltig in dem Sinne, daß ihr anders als den Organismen von einzelem natürlichem Seienden wie etwa einer Pflanze viele Gestalten zugleich zugehören; dies birgt die Schwierigkeit, daß sich die eine Kraft der Menschheit vervielfältigen müßte, um herrschende Kraft in allen diesen gleichzeitigen Gestalten sein zu können. *Zum zweiten Fall:* Wenn Herder die Völker als Organe der Menschheit versteht, gibt es zwei verschiedene Verständnismöglichkeiten von Menschheit. Menschheit kann einerseits als die Einheit bzw. Ganzheit aller Menschen, die sich zu Völkern vereinigen, und andererseits als einheitsstiftendes Prinzip, als herrschende Kraft oder Seele der Ganzheit begriffen werden. In jedem Fall müßten den Völkern, damit sie selbst als eigene lebendige Einheiten sein können, eigene Seelen, eben die ominösen „Volksseelen“, zugesprochen werden. Daß Herder diese Annahme nicht macht, ist später im Zusammenhang mit dem Begriff des Nationalcharakters zu zeigen. Außerdem ist der Gedanke einer alle Völker zu einem Gesamtorganismus verbindenden Menschheitsseele mit folgendem Einwand konfrontiert: Herder bestreitet in seiner bekannten Argumentation gegen den Averroismus die Annahme einer Menschheitsseele als Grund der Einheit des Menschengeschlechts: „Freilich wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existieren. Gäbe ich diesem allgemeinen Begriff nun auch alle Vollkommenheiten der Humanität, Cultur und höchsten Aufklärung, die ein idealischer Begriff gestattet: so hätte ich zur wahren Geschichte unsres Geschlechts eben so viel gesagt, als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte.

¹² Zur ersten Möglichkeit vgl. z. B. SWS XIII, 353; zur zweiten vgl. z. B. DKV Bd. 7, S. 803: „in allen Gliedern des Geschlechts soll *Menschlichkeit* (*Humanität*) anerkannt werden . . .“; XIV, 226f.

¹³ Vgl. z. B. XIII, 233, 236, 353; zum Begriff der Organisation vgl. XIII, 169.

Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie, nach der das ganze Menschengeschlecht nur Eine und zwar eine sehr niedrige Seele besitzt, die sich dem einzelnen Menschen nur Theilweise mittheilet, auf ihm soll unsre Philosophie der Geschichte nicht wandern“ (XIII, 345f.). Diese komplexe Stellungnahme Herders gegen Kants Geschichtsphilosophie kann hier nicht ausgeschöpft werden; für den jetzt interessierenden Zusammenhang ist vor allem der Nominalismus der Herderschen Position hervorzuheben: Allgemeines existiert nicht selbst, sondern ist bloß Begriff; Existenz kommt dem Allgemeinen allenfalls als Bestimmung in einzelnen Wesen zu, d. h. existent ist nur das einzelne (Individuum). Für Herder sind wie für Baumgarten Dasein und Individuum gleichbedeutende Begriffe: omnimode determinatio ist das gemeinsame Kennzeichen des Wirklichen und des Individuums.¹⁴ Herder argumentiert also so: weil die Gattung kein Individuum ist, ist sie auch nichts Existierendes, sondern bloß ein Begriff, d. h. bloß ein Gedachtes. Faßt man Menschheit als kollektive Einheit qua Individuum, dessen einheitsstiftendes Prinzip eine allen Menschen gemeinsame Seele wäre, wie es die Averroische Philosophie tut, so handelt es sich um die Hypostasierung eines Begriffs.¹⁵

Alle diese Überlegungen zeigen, daß keine konsistente Verwendung der Organismuskonzeption für das Verhältnis von Völkern und Menschheit möglich ist. Sollten dann nicht alle in eine organozistische Interpretationsrichtung weisenden Kennzeichnungen Herders als bloßes metaphorisches Beiwerk behandelt werden? Indessen würde man

¹⁴ Zum Begriff des Individuums bei Herder vgl. M. Heinz: Existenz und Individualität. Untersuchungen zu Herders „Gott“, a. a. O.

¹⁵ Offenbar will Herder außerdem sagen: der Versuch, die Allgemeinheit des Begriffs der Menschheit dadurch zu überwinden, daß man in den Begriff alle den Menschen zukommenden Prädikate aufnimmt, ist ebensowenig zulässig wie die oben genannte Hypostasierung. Daß Herder überhaupt diese Möglichkeit ins Auge faßt, durch Determination die Idealität oder bloße Vorgestelltheit zugunsten von Wirklichkeit zu überwinden, ist auf dem Hintergrund von Leibniz' Lehre, dergemäß Substanz dasjenige ist, was dem conceptus completus entspricht, zu verstehen. Herder argumentiert gegen diese Möglichkeit, indem er sich auf Kants Theorie der Realrepugnanz stützt: auch wenn sich die Prädikate aller Menschen widerspruchsfrei im Begriff der Menschheit vereinigen ließen, wäre damit keine geschichtliche Erkenntnis zustandegebracht, d. h. keine Erkenntnis über Wirklichkeit bzw. über Fakten gewonnen, denn die logisch vereinbaren Prädikate können in der Wirklichkeit unverträglich sein. Umgekehrt wird aus der Unterscheidung von logischem und realem Widerspruch die Unersetzbarkeit und Aufwertung historischer Erkenntnis deutlich.

damit Herder als Philosoph keine Ehre erweisen, denn in der Schrift „Gott“ geht es darum, die organische Verfassung sowohl der All-Einheit von Gott und Natur als ganzer als auch jedes ihrer Teile, zu denen auch der Mensch gehört, nachzuweisen.¹⁶

Einen Ausweg könnte die Untersuchung des Humanitätskonzepts bieten. Was versteht Herder unter Humanität als Gattungsbestimmtheit des Menschen? „Ich wünschte, daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich bisher über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feinern Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe: denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unsrer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebet“ (XIII, 154).

Herders Humanitätsbegriff kann hier nicht in allen Facetten entfaltet werden,¹⁷ es sollen nur die wichtigsten Punkte herausgegriffen werden: *Erstens* meint Humanität die natürliche Ausstattung des Menschen als höchste Stufe und als Spiegel der Entwicklung der gesamten Natur; *zweitens* ist damit die Bestimmung des Menschen bezeichnet: sein Zweck ist die Realisierung seiner Menschheit. Damit wird der Gedanke einer zweiten Genesis¹⁸ eingeführt: als Produkt der ersten Genesis der Naturentwicklung ist der Mensch so geartet, daß er dazu bestimmt ist, sich selbst zu konstituieren.¹⁹ Seine Naturanlage (geringere Schärfe und Spezialisiertheit der Sinne etc.) macht den Menschen zum ersten „Freigelassenen der Schöpfung“ (XIII, 146), der sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung wird. Durch beide erstgenannten Aspekte zusammen ist der Mensch *drittens* imago dei unter den Bedingungen seines zeitlichen irdischen Daseins.

Zu fragen ist, welche Relevanz diese drei Bedeutungen von Humanität für Herders Volksbegriff haben. Die erste Bedeutung von Humanität qua spezifischer natürlicher Ausstattung des Menschen dient zur Erklärung der Entstehung verschiedener Völker: Durch die Wechsel-

¹⁶ Ähnlich argumentiert G. KAISER: Pietismus und Patriotismus im Literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. Frankfurt/M. 1973, S. 142ff.

¹⁷ Vgl. den Kommentar zur neuen Ausgabe der Humanitätsbriefe des Herausgebers H. D. Irmscher und die dort genannte Literatur: DKV, Bd. 7, S. 809ff., 1143ff.

¹⁸ Vgl. XIII, 346, 348.

¹⁹ Vgl. Humanitätsbriefe, DKV, Bd. 7, S. 153.

wirkung der besonderen Natur des Menschen mit den Wirkungen der äußeren Natur differenziert sich die menschliche Gattung in Familien und Völker. Herder befürwortet die Klimatheorie Montesquieus²⁰ als Hypothese zur Erklärung des Entstehens von Völkern: „Das [...] Menschengeschlecht hat sich allenthalben [...] klimatisiret“ (XIII, 258). Durch den Einfluß des Klimas verändert sich nicht nur die äußere Gestalt des Menschen, sondern auch seine innere Ökonomie, seine Gefühle und Leidenschaften, und sogar die Denkart (vgl. XIII, 209). Indem für Herder die Vernunftfähigkeit des Menschen generell durch Sinnlichkeit bedingt ist, kann auch angenommen werden, die Vernunft sei vermittelt der durch äußere Einflüsse modifizierbaren Sinnlichkeit selbst nur in je verschiedenen Prägungen wirklich. Letztlich ist der sensualistische Grundzug in Herders Humanitätsauffassung die Voraussetzung für die Annahme der natürlichen Differenzierung der Menschheit in Völker,²¹ die bei Herder eben nicht biologisch gedacht ist.

Was die Einheit eines Volkes gegenüber der ebenfalls natürlich entstandenen Familie, die als Einheit eines Geschlechts bestimmt ist, auszeichnet, ist im Zusammenhang mit dem zweiten Aspekt von Humanität zu erörtern. Völker verfügen über einen gemeinsamen Nationalcharakter und eine gemeinsame Sprache, eben die Nationalsprache. Herder erläutert den Begriff Nationalcharakter, indem er sich auf Montesquieus Begriff „l'esprit générale“ bezieht:²² „Daher jene sonderbaren Nationalcharaktere, die den ältesten Völkern so tief eingepägt, sich in allen ihren Wirkungen auf der Erde unverkennbar zeichnen. Wie eine Quelle von dem Boden, auf dem sie sich sammlete, Bestandtheile, Wirkungskräfte und Geschmack annimmt: so entsprang der alte Charakter der Völker aus Geschlechtszügen, der Himmelsgegend, der Lebensart und Erziehung, aus den frühen Geschäften und Thaten, die

²⁰ Vgl. XIII, 37. Zu Herders Klimatheorie vgl. G. KAISER: Pietismus und Patriotismus im Literarischen Deutschland, a. a. O., S. 147ff. Herders ausführliche Auseinandersetzung über den Streit zwischen Genesis und Klima kann hier außer Betracht bleiben.

²¹ Der Mensch, der sozusagen ein konzentrierter Auszug der Organisationen der Erde ist, wird als „Bewohner der Erde“ durch die verschiedene Beschaffenheit der Gegenden verschieden geformt. Vgl. XIII, 320; XIV, 85. Der Zusammenhang mit den theologischen Motiven der Vorstellung des Menschen als des Herrn der Erde und als Bild Gottes wäre genauer zu untersuchen. Vgl. XIV, 213.

²² Vgl. MONTESQUIEU: Vom Geist der Gesetze, eingel., ausgew. und übers. von K. Weigand, Stuttgart 1965, S. 288ff.

diesem Volk eigen wurden“ (XIV, 84). Der Nationalcharakter zeigt sich in den Gewohnheiten, in der Lebensweise eines Volkes, aber auch in seinen basalen Vorstellungen über Gott, Ehre, Schönheit usw. (vgl. XIV, 83ff., 144ff.).

Die Begriffe Nationalcharakter, Nationalgeist und Genius des Volkes haben insbesondere Anlaß gegeben, Herder als romantischen Irrationalisten zu etikettieren. Hierzu haben einige schwärmerische und selbstwidersprechende Äußerungen Herders beigetragen: eine wunderbare seltsame Sache sei es mit dem Charakter eines Volkes, dieser sei nämlich unerklärlich und unauslöschlich, so alt wie die Nation und das Land, das sie bewohne (vgl. XIV, 84). Solche in der Tat romantisch klingenden Bekenntnisse zum Irrationalen hat man dann auf der Folie von Herders organistischer Metaphysik, die er selbst z. B. in der Metapher von den Nationalpflanzen zur Geltung bringt, folgendermaßen weitergedacht: Herder konzipiere die Völker als Organismen; seinem Organismusbegriff entsprechend müsse es eine überlegene, bildende und einheitsstiftende Kraft geben. Herders Lehre vom Genius eines Volkes oder Nationalgeist wurde entsprechend interpretiert: hiermit behaupte Herder eine Art Seele für das Kollektiv (Volksseele), deren Teile die Einzelseelen seien.²³

Damit hätte Herder den Fehler, den ihm Kant bezüglich der organischen Kräfte vorhält, Unerklärliches durch noch Unerklärlicheres aufklären zu wollen,²⁴ hier in Potenz begangen. Es stellt sich also erneut das Problem, ob die organistischen Ausführungen zum Volksbegriff nur metaphorisch oder ob sie begrifflich gemeint sind. Eine erste Klärung ist hier bereits zu erreichen: Die Theorie einer Kollektivseele ist in bezug auf die Völker ebenso wie in bezug auf die Menschheit mit Sicherheit auszuschließen. Herder lehnt es ab, eine Entität oder seiende Kraft als Einheitsprinzip für die Bildung der Ganzheit eines Volkes

²³ Vgl. R. R. ERGANG: Herder and the foundations of German nationalism. New York 1931, S. 85ff. Der Nationalgeist wird von W. Tilgner als ein ursprüngliches Gottesgesetz gedeutet, das unabhängig von allen äußeren Bedingungen die Geschichte der Völker bestimmt. Vgl. W. TILGNER: Volksnomos-
theologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes. Göttingen 1966, S. 22. Zur neueren Diskussion des Begriffs Nationalcharakter vgl. M. SZEGEDY-MASZAK: The Idea of National Character: A Romantic Heritage, in: P. Boerner (Hrsg.): Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue. Baden-Baden 1986.

²⁴ Vgl. KANT: Rezension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2., in: Akad. Ausgabe Bd. 8, S. 54.

oder der Menschheit anzusetzen. Für Herders Begriff des Volkes ist vielmehr der Gedanke entscheidend, daß der geschichtlich entstandene und sich wandelnde Nationalcharakter, dessen Werden im Prinzip natürlich, kausal aus einer Vielzahl von Bedingungen zu erklären ist, als Prinzip der Einheit eines Volkes fungiert. Im Kontrast zu Rousseau, für den die *volonté générale* dasjenige Prinzip ist, durch das eine Menge zu einem Volk wird,²⁵ tritt bei Herder eine geschichtlich gewordene Größe, eben der Nationalcharakter, an die Stelle eines Willensaktes.²⁶ Als geschichtlich Gewordenes unterliegt dieses „Prinzip“ auch der Möglichkeit der Veränderung und auch der der willkürlichen Beeinflussung. Es liegt auf der Hand, daß die Hypostasierung und Ontologisierung dieser Größe durch die Herder-Rezeption als Strategie zur Immunisierung und zur Projektion politisch-geschichtlicher Phänomene in Sphären überzeitlicher Wesenheiten dienen konnte.

Reflektiert man von hier aus noch einmal auf Herders Organismustheorie, so erkennt man deutlich Art und Umfang der Anwendung dieser Konzeption auf den Volksbegriff: Die Analogie besteht darin, daß der Nationalgeist dieselbe Funktion übernimmt, die im Organismus der Seele oder der herrschenden organischen Kraft zukommt, nämlich Prinzip der Bildung einer lebendigen Ganzheit zu sein. Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß die organischen Kräfte als von Gott geschaffene Entitäten unvergänglich und unwandelbar sind, während der Nationalgeist eine durch und durch geschichtliche Kategorie ist. Nach Herder ist die Geschichte ein Teil der Natur, indem die Völker konsequent als natürlich entstandene Gebilde gedacht werden, muß auch ihr Einheitsgrund selbst den Bedingungen der Natur und damit der Zeit unterworfen werden.

Damit wird zugleich der Unterschied und die Gemeinsamkeit von geschichtlichen und göttlichen Gebilden markiert: Gott schafft die organischen Kräfte als unsterbliche Bildungsprinzipien der Individuen, die das Sterben des Körpers und damit auch den Tod der jeweiligen individuellen Einheit überdauern. Der Nationalgeist ist kein selbständiges Seiendes, keine die realen Subjekte (Völker) überdauernde Enti-

²⁵ Vgl. ROUSSEAU: *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique*, in: *Oeuvres complètes*. Hrsg. von B. Gagnebin und R. Raymond, Paris 1964; Bd. 3, hrsgg. von R. Derathé, 1. Buch, Kap. 6.

²⁶ Vgl. H. REGHABY: Revolutionäre und konservative Aspekte in der Philosophie des Volksgeistes. Untersuchungen zu Rousseau, Herder, Burke und Hegel. Phil. Diss. FU Berlin, Berlin 1963, S. 61ff., 156ff.

tät, sondern einheitliche Bestimmtheit einer Vielzahl von Menschen. Eine Analogie zu den von Gott geschaffenen Kräften besteht in der Funktion: der Nationalgeist wirkt wie die organischen Kräfte als Prinzip der Bildung der lebendigen Einheit eines Volkes. Einem Volk sollen entsprechend zu Einzelpersonen bestimmte Entwicklungsmöglichkeiten im Rahmen der allgemeinen Gesetze des Lebens von Wachstum, Blühen und Vergehen vorgezeichnet sein (vgl. XIV, 83ff.). Von dieser analogen Funktion her erklärt sich die Möglichkeit, den auf analytische Allgemeinheit verweisenden Begriff Nationalcharakter äquivalent mit der personifizierten Form Nationalgeist zu verwenden (vgl. Humanitätsbriefe, DKV, Bd. 7, S. 495).

Diese Erkenntnis hat auch für das Verständnis von Herders Individualitätskonzeption weitreichende Konsequenzen. Man spricht Herder anerkennend zu, als erster den Gedanken der historischen oder kulturellen Individuen entwickelt zu haben.²⁷ Legt man seinen in der Schrift „Gott“ ausgearbeiteten Individualitätsbegriff zugrunde, wonach Individuum die durch die herrschende organische Kraft in der Materie gebildete und als solche sich erhaltende Ganzheit ist, so muß man kulturellen oder historischen Gebilden absprechen, Individuen im ontologischen Sinne zu sein, denn ihnen fehlt eben das konstitutive Moment der seienden Kraft, deren innere Gesetze sich in verschiedenen Zeiten und in verschiedener Materie realisieren. Bei historischen oder kulturellen Kollektiven handelt es sich um „Quasi“-Individuen: hier wird eine allgemeine Bestimmung zum Einheit bildenden Faktor, der aber selbst einem permanenten Wandel unterliegt.

Damit die im Begriff des Nationalcharakters gedachte einheitliche Formung einer Vielzahl von Menschen in der Weise wirksam werden kann, daß die Einheit eines Volkes entsteht, bedarf es der Sprache. Die Begründung kann hier nur skizziert werden, sie erfolgt in zwei Schritten. Zunächst ist überhaupt der Zusammenhang von Sprache und Nationalcharakter aufzuzeigen; daraufhin kann die Art und Weise der Bildung der Einheit eines Volkes durch das Zusammenwirken von Nationalcharakter und Sprache genauer bestimmt werden.

1. Herder greift auf Condillac und die sensualistische Tradition zurück, wenn er eine Abhängigkeit der Beschaffenheit einer Sprache von dem

²⁷ Vgl. z. B. M. SCHÜTZE: Herder's Thought, in: Modern Philology XIII, S. 65ff.; ähnlich: B. Stollberg-Rilinger: Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats. Berlin 1986, S. 212ff.

Charakter eines Volkes feststellt.²⁸ „Der schönste Versuch über die Geschichte und mannichfaltige Charakteristik des menschlichen Verstandes und Herzens wäre also eine *philosophische Vergleichung der Sprachen*: denn in jede derselben ist der Verstand eines Volks und sein Charakter geprägt. Nicht nur die Sprachwerkzeuge ändern sich mit den Regionen [...] sondern die Namengebung selbst...“ (XIII, 363). Das Vermögen der Vernunft wird von Herder allgemein als Vermögen zur Erzeugung von Einheit aus Vielheit und damit auch als Vermögen zur Herstellung von Ordnung charakterisiert (vgl. z. B. XIII, 145). Die Einheit von Vernunft und Sprache hat Herder in der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“²⁹ vorgeführt: der Mensch ist im Unterschied zum Tier in der Lage, dem „Ozean von Empfindungen“ mit freier Aufmerksamkeit zu begegnen, um Merkmale zur Identifizierung und Unterscheidung einer Sache zu gewinnen. Diese Merkmale sind als Zeichen der Dinge Worte der Seele. Die Art und Weise der Merkmalbildung ist durch die jeweiligen Umstände, z. B. durch Interessen, Bedürfnisse, Art der Sinnlichkeit usw. geprägt. Wenn es eine für eine bestimmte Zeit und bestimmte Lebensumstände charakteristische Form der Ausübung der allgemeinen Vernunftfähigkeit des Menschen gibt, einen bestimmten Nationalgeist, dann muß die Sprache als Resultat des Zusammenwirkens dieser je bestimmten Reflexionsfähigkeit und dieser bestimmten Sinnlichkeit ihrerseits entsprechend geformt sein.

2. Wie ist die These, daß Herder die Bildung der Einheit eines Volkes von Sprache und Nationalcharakter abhängig macht, genauer zu verstehen und wie begründet Herder diese Einsicht? Die Sprache ist Ausdruck oder Manifestation der im Begriff Nationalgeist gedachten jeweiligen Form von Vernunft und Sinnlichkeit. Die durch Vernunft erzeugte Einheit der Merkmale, die sich äußerlich in den lautlichen und schriftlichen Zeichen darstellt, ermöglicht erst die spezifische Gemeinsamkeit der Menschen. Daß der Mensch mit seinesgleichen verbunden sein kann, setzt Sprache voraus: zum einen ist die Allgemeinheit der in der Sprache repräsentierten Vernunft Grundlage der Gemeinsamkeit; zum anderen kann der Mensch nicht direkt, sondern nur vermittelt durch äußere

²⁸ CONDILLAC: Essai sur l'origine des connaissances humaines..., précédé par L'archéologie du frivole par J. Derrida, Editions Galilée, Auvers s. Oise 1973, S. 259ff. (dt. von H. U. Ricken; Leipzig 1977).

²⁹ Vgl. V, 1ff.

Zeichen Zugang zu dem Geist anderer Menschen finden. Die Sprache ist daher Erscheinung der jeweiligen Formen menschlicher Vernunft und Medium ihrer lebendigen Fortbildung. Durch die Sprache wird die Vernunft des Individuums gemäß den durch Kultur, Erziehung und Tradition vorgegebenen Möglichkeiten geprägt, und die Sprache ermöglicht ein gemeinsames geschichtliches Leben, indem sich die gedanklichen und kulturellen Leistungen in ihr sedimentieren und tradieren. D. h. die Sprache verbindet die Menschen horizontal und vertikal. „Lasset uns also die gütige Vorsehung anbeten, die durch das zwar unvollkommene [...] Mittel der Sprache im Innern die Menschen einander gleicher machte, als es ihr Aeüßeres zeigt. Alle kommen wir zur Vernunft nur durch Sprache“ (XIII, 362). Völker sind demnach mehr als eine klimatisch und genetisch bedingte Sonderform einer Gattung des Lebendigen und sie sind mehr als eine Menge von Menschen, weil sie durch die Sprache und die in ihr vermittelte Erziehung, Tradition und Kultur eine relativ einheitliche innere Natur haben und weil sie durch die Sprache zu einem gemeinsamen geschichtlichen Leben verbunden sind.

Zwischen den Individuen und der Gattung stehen also die Völker, die als Sprachgemeinschaften Ausdruck der ganzen sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen sind, und zwar so, wie sie sich auf der Erde „als ihrem Wohnort“ in differenten Formen realisiert hat. Wenn es die Bestimmung des Menschen als „erstem Freigelassenen der Schöpfung“ ist, sich selbst Ziel und Zweck der Bearbeitung zu sein, dann ist dieser Zweck des Menschen mit der Organisation von Völkern im Prinzip erreicht: denn hiermit hat sich die allgemeine menschliche Natur so verwirklicht, daß Sprache, Kultur und Geschichte die lebendigen Formen der Bildung der Menschheit werden. D. h. grundsätzlich: der Zweck des Menschen, sich selbst zu konstituieren, läßt sich nach Herder überhaupt nicht individuell, sondern nur kollektiv erreichen. Der Mensch wird erst Mensch durch den Menschen.³⁰ Die Entstehung der Völker ist demnach als doppelte Genesis zu denken: als natürliche und als vernünftige Genesis im Sinne der Selbstkonstitution.³¹

Damit ist geklärt, daß Herders Volksbegriff von seiner Humanitätsauffassung her konzipiert ist. Völker sind Verwirklichungen der Idee von Humanität: sie sind Ausprägungen der einen menschlichen Naturanlage und Modi der Selbstkonstitution des Menschen.

Jedes Volk hat einen unverwechselbaren, unvergleichbaren Wert, weil jedes Volk in uneingeschränkter, aber je besonderer Weise beide Aspekte von Humanität repräsentiert. Aber Herder will nicht nur behaupten, Völker seien gleichrangige Weisen der Verwirklichung von Humanität, vielmehr liefert die Humanitätskonzeption zugleich implizit die entscheidende Begründung für die Notwendigkeit der Differenzierung der Menschheit in Völker: zufolge der sensualistischen Vernunfttheorie muß die Vernunft als durch die Bedingungen ihrer Ausübung je verschieden geformt gedacht werden.³² Das aber heißt, daß die Bildung von Völkern als differente Verwirklichungen des Menschseins sozusagen als Wesensfolge des Begriffs der Humanität gedacht ist: sowohl der Gedanke der Notwendigkeit der Differenzierung des Menschseins durch die Bedingungen des Wirklichseins als auch der Gedanke der Notwendigkeit der Bildung überindividueller durch Sprache geeinter Kollektive ist in Herders sensualistischer Anthropologie impliziert.

Abschließend ist der Zusammenhang von Organismustheorie und Humanitätskonzept zu klären. Das Problem läßt sich nun folgendermaßen formulieren: Entschieden ist, daß Herder die kollektiven Einheiten von Völkern und menschlicher Gattung nicht als Organismen im ontologischen Sinne auffaßt. Weder gibt es eine Volksseele noch gibt es eine Seele der Menschheit, die Eigenschaften eines Volkes oder die des Menschseins sind nicht als Typus im Sinne der Organismustheorie, d. h. nicht als innere Gesetze einer seienden Kraft verstanden, sondern als Bestimmungen von Individuen, d. h. von einzelnen Menschen. So gesehen ist die auf den Humanitätsbegriff als Grundlage der Volkstheorie zielende Interpretationslinie im Recht. Zu fragen ist allerdings, warum Herder so extensiv von organismischer Terminologie Gebrauch macht und warum er Völker wie Individuen mit je eigenen Entwicklungsmöglichkeiten und Altersstufen untersucht und darstellt, wenn ontologisch völlig verschiedene Verhältnisse vorliegen sollen. Diese Frage spitzt sich in Anbetracht von Herders spinozistischer Lebensmetaphysik zu: Handelt es sich nicht um einen eklatanten Widerspruch, wenn der Mensch einschließlich seiner geschichtlichen und kulturellen Entwicklungen und Erzeugnisse in die im ganzen und im einzelnen als

³⁰ Vgl. z. B. XIII, 144f., 345ff., 350f.

³¹ Zum Begriff einer zweiten, geistigen Genesis vgl. XIII, 346ff.

³² Vgl. DKV, Bd. 7, 739; SWS XIII, 145: „Theoretisch und praktisch ist Vernunft nichts als etwas Vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden.“

Organismus interpretierte All-Einheit von Gott und Welt eingeordnet und doch bestenfalls eine Analogie zwischen natürlichen und geschichtlichen bzw. kulturellen Gebilden festgestellt wird, eine ontologische Äquivalenz jedoch ausgeschlossen ist? Ich vertrete die These, daß es sich bei der Interpretation der geschichtlich-kulturellen Gebilde als Organismen weder um eine mehr oder weniger willkürliche Analogisierung, noch um eine Inkonsequenz innerhalb der Lebensmetaphysik Herders handelt. Im Zusammenhang mit der nachzuholenden Explikation des dritten Aspekts von Humanität als Bestimmung, durch die der Mensch *imago dei* ist, kann abschließend gezeigt werden, daß die Behauptung einer Analogie zwischen natürlichen und geschichtlich-kulturellen Verhältnissen und die Bestreitung ontologischer Identität als Versuch Herders zu verstehen ist, die Stellung des Menschen im göttlichen Alleben zu bestimmen.

Herder wendet Elemente seiner Organismustheorie in folgender Weise auf das Verhältnis von Volk und Menschheit an: Die Menschheit ist *erstens* der allgemeine Typus, der in jedem Volk je verschieden realisiert und d. h. zugleich individualisiert ist; die Völker sind so gesehen Erscheinungen der Menschheit.³³ Die Menschheit ist *zweitens* „sowohl im Ganzen als in ihren einzelnen Individuen, Gesellschaften und Nationen ein daurendes Natursystem der vielfachsten lebendigen Kräfte“ (XIV, 226). D. h. alle Menschen zusammen bilden eine organische Einheit, die ihrerseits aus organischen Einheiten, „einzelnen Individuen“ und „Nationen“ besteht. Die Anwendung des Organismusbegriffs auf das Verhältnis von Völkern und Menschheit zwingt demnach zwei Perspektiven zusammen: Menschheit qua Typus ist der Gedanke der diskursiv allgemeinen Bestimmung aller Menschen. Menschheit soll aber auch als ein „konkretes Allgemeines“ zu verstehen sein als ein Eines, das das Viele, das unter den Begriff fällt, als Teile in sich faßt. Die Begründung lautet: „Die Menschheit ist ein so reicher Entwurf von Anlagen und Kräften, daß, weil alles in der Natur auf der bestimmtesten Individualität ruhet, auch ihre großen und vielen Anlagen nicht anders als *unter Millionen vertheilt* auf unserm Planeten erscheinen konnten“ (XIV, 227). D. h. die Völker sind sowohl vorgestellt als Arten der Gattung als auch als Teile der aus dem „reichen Entwurf“ der Menschheit hervorgegangenen entfalteten organischen Einheit. Während die Völker im ersten Fall als Teile des Umfangs des Begriffs der Menschheit gedacht sind, sind sie im zweiten Fall als Teile

des Inhalts des „reichen Entwurfs“ der Menschheit gedacht. Die Vorstellung „Menschheit“ hat entsprechend einmal den Charakter analytischer Allgemeinheit und einmal den der synthetischen Allgemeinheit. Begrifflich kann Herder diese Schwierigkeit nicht auflösen. Seine Intention ist indessen offensichtlich: Die Menschheitsvorstellung der Aufklärung, die Idee des allgemeinen Menschen, soll mit seiner eigenen geschichtlichen, individualisierenden Sicht des Menschen verbunden werden. Das ‚gelingt‘ nur auf der geschichtsphilosophischen Ebene: Die Völker sind als Teile der organischen Einheit der Menschheit gewissermaßen tätige Darstellungen der Menschheit im doppelten logischen Sinne der Vorstellung: sie sind nicht nur als Repräsentationen zu erkennen, sondern sie repräsentieren in lebendiger, d. h. wirksamer Weise, was die Menschheit als abstraktes und als konkretes Allgemeines ist. Das Wirken der Völker, die volle Entfaltung ihrer „Individualität“ im Zusammenwirken mit anderen Völkern bringt die Fülle der Anlagen des „reichen Entwurfs“ zum Vorschein und führt zur Durchsetzung von Vernunft und Billigkeit, d. h. zur Realisierung der Gattungseigenschaft.³⁴

Daraus wird der Zusammenhang mit dem dritten Aspekt der Humanitätsidee, nämlich des Menschen als *imago dei*, deutlich: Die Menschheit als Kollektiv ist Gott ähnlich, indem sie sich in eine Fülle verschiedener Gestalten ihrer selbst entfaltet und durch das geschichtliche und kulturelle Wirken dieser lebendigen Teile sich als Ganzes hervorbringt und erhält, derart, daß sie ihre Gattungsbestimmtheit der Vernünftigkeit in diesem Prozeß fortschreitend realisiert. Nicht zufällig hat Herder die Metapher des Baumes nicht nur als Versinnbildlichung der All-Einheit von Gott und Natur, sondern auch zur Veranschaulichung der geschichtlich sich erzeugenden Menschheit verwendet. Geschichtlichkeit wird damit zum *signum* des Menschen: denn der Mensch ist darin fundamental von Gott verschieden, daß Humanität

³⁴ Damit handelt sich Herder auf der geschichtsphilosophischen Ebene allerdings eine neue Schwierigkeit ein: einerseits sind alle Völker gleichwertige Repräsentationen des Menschseins und der Zustand des Ganzen ist keine kontinuierliche Annäherung an ein Ideal, eine ausgezeichnete Weise des Menschseins; andererseits ist die Entwicklung der Menschheit doch Fortgang im Sinne der zunehmenden Durchsetzung von Vernunft und Billigkeit. Vgl. DKV, Bd. 7, S. 802ff. Auch hier liegt ein äquivoker Gebrauch des Begriffs Humanität zugrunde: einerseits meint Humanität überhaupt die Vernünftigkeit als die dem Menschen eignende Proportion von Sinnlichkeit und Vorstellungskraft; andererseits ist eine bestimmte Gestaltung dieses Verhältnisses gemeint.

³³ Vgl. DKV, Bd. 7, S. 701, 739.

als „reicher Entwurf von Anlagen und Kräften“ des göttlichen Verstandes und als Produkt des Gattungslebens zu verstehen ist; aber „Menschheit“ ist nicht produktiver Gedanke der als Substanz oder Kraft vorgestellten Menschheit, d. h. die Menschheit ist nicht Urquell einer reichen Vielfalt von Erscheinungen ihrer selbst. Durch die geschichtlichen Gestalten der Völker erzeugt der Mensch im geschichtlichen, durch Sprache und Kultur vermittelten Wirkungszusammenhang aller Menschen seine Gattungsbestimmtheit als der nur je und je in der Vielheit von Gestalten realisierte Entwicklungsstand von Humanität.

Damit ist klar geworden, in welcher Weise die Applikation des Organismusmodells auf das Verhältnis von Völkern und Menschheit die Stellung des Menschen im Alleben der Gott-Natur umgrenzt: Zum einen wird den Kollektiven von Menschen und der menschlichen Gattung überhaupt ein einheitliches Leben analog zum Leben der Einzelorganismen und zu Gott zugesprochen. Zum anderen wird damit zugleich der Unterschied sowohl zu dem Leben der Natur als auch zu dem göttlichen Alleben markiert: das Leben des Menschen ist geschichtliches Gattungsleben, d. h. das Leben des Menschen ist essentiell Leben in der kollektiven Einheit der Gattung, deren Einheitsprinzip keine seiende Kraft oder Entität darstellt.

Die geschichtlichen Gebilde des Menschen sind weder Entfaltungen schöpferischer Urkraft, noch nur durch die Verschiedenheit von Einflüssen bedingte Individuationen eines festliegenden Typus, sondern durch das Wirken der Menschen im Zusammenhang mit der Natur erzeugte Einheiten. Die ältere Herder-Rezeption, die die von Herder behauptete Analogie des natürlichen und des historischen Lebens im Sinne einer von Herder abgelehnten ontologischen Identität interpretiert hat, übersieht also den entscheidenden Punkt: diese Analogie dient gerade dazu, den Menschen als freies und produktives Wesen und damit als *imago dei* zu explizieren. Indem der Mensch in einer zweiten Genesis sich selbst erzeugt, ist er Gott ähnlich, indem sein Wirken nichts als geschichtlich sich wandelnde Gestalten, die Völker und auch die Menschheit selbst, hervorbringt, ist es endlich, menschlich.

Daß Herder auch sein eigenes Denken zumindest in einem Sinn geschichtlich verstanden hat, ist zu vermuten: der Polyhistor der „Ideen...“ und der Anwalt der Französischen Revolution in den „Humanitätsbriefen“ gehören zusammen als Aspekte eines Lehrers der Humanität, der sich über die Geschichtlichkeit der Erkenntnis dessen, was der Mensch ist und zu sein hat, ebenso wie über die Notwendigkeit des jeweils geschichtlich zu verantwortenden Handelns im klaren ist.