

klärung unterzogen werden, indem sie genau erfaßt, untergliedert, erklärt und in Begründungszusammenhänge gebracht werden. Die Rolle der Zeichen besteht dabei in der Mathematik, die hier Vorbild ist, ebenso wie in der Philosophie darin, die immer genauer zu erfassenden Einheiten zu benennen: »da zu Bestimmung diskreter Größen runde Zahlen nicht hinreichten, so verließ die Rechenkunst des Unendlichen gar alle Zahl, und erfand für ihr Unendliches Zeichen.«<sup>81</sup> Die Erkenntnisprozesse des Menschen werden auf diese Weise im Zusammenhang mit der Sprache in ein Entwicklungsmodell eingebunden, das die von Herder als präskriptiv kritisierte Determination der Erkenntnis durch apriorische Begriffe überwindet.

### 3. Abschließende Bemerkung

Hans Dietrich Irmscher hat in seinem Aufsatz über die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder<sup>82</sup> auf eine Notiz Kants hingewiesen, die lautet: »Von meinem ältesten mit Papier durchschossenen Baumgartenschen Handbuch der Philosophie da Herder mein Zuhörer war. Raum, Zeit und Kraft. Lange vor der Kritik.«<sup>83</sup> Dieser Äußerung ist der Vorwurf an Herder zu entnehmen, daß dieser seine Kategorien in Anlehnung an Alexander Gottlieb Baumgartens Ansatz konzipiert habe, wie er ihn in den Vorlesungen Kants kennengelernt hatte.

Bereits aufgrund der hier vorgelegten kurz gefaßten Untersuchung muß dieser Vorwurf jedoch zumindest als zu einseitig bezeichnet werden, da sich die Quellen der Kategorien Herders als vielfältiger Art erweisen.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> *Metakritik*, 108.

<sup>82</sup> Vgl. Irmscher, Hans Dietrich: »Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder«. In: *Hamann – Kant – Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1985*, hrsg. von Bernhard Gajek, Frankfurt a. Main 1987, 120. Diesen Hinweis verdanke ich Wolfgang Proß.

<sup>83</sup> *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, 3. Abt.: Handschriftlicher Nachlaß, 4. Bd., Leipzig/Berlin 1926.

<sup>84</sup> Darüber hinaus sind jedoch auch die Bedingungen des Kategorienbegriffs Herders in Baumgartens Ansatz in wesentlichen Aspekten nicht erfüllt. Vgl. Schiewer 1995, Kap. 1.2.2.

## Herders Metakritik

von

Marion Heinz

Nicht so früh wie Hamann, der seit April 1781 mit den frisch aus der Druckerpresse kommenden Bögen der *Kritik der reinen Vernunft* beliefert wurde, aber spätestens seit März 1782 besaß Herder ein Exemplar der *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>1</sup> Im Brief an Hamann von Anfang März 1782 heißt es: »Kants Kritik ist für mich ein harter Bißen; es wird beinahe ungelesen bleiben. In den *Göttingischen Zeitungen* ist er weitläufig recensiert u. als Idealist behandelt. Ich weiß nicht, wozu alles das schwere Luftgewebe soll.«<sup>2</sup>

Bis zum Erscheinen der *Metakritik* 1799 hat sich Herder nur sporadisch öffentlich zu Kants kritischer Philosophie geäußert – allerdings überwiegend ohne Namensnennung –, etwa im 2. und 3. Teil der *Ideen*

<sup>1</sup> Vgl. L. Frank: »Herder and the Maturation of Hamann's Metacritical Thought. A Chapter in the Pre-History of the *Metakritik*«. In: *Johann Gottfried Herder. Innovation through the Ages*, hrsg. v. W. Koepke, Bonn 1982, 157-185; hier 159. Hamann sollte Kants Werk rezensieren; die im Juli 1781 tatsächlich fertiggestellte Rezension wurde allerdings nicht veröffentlicht.

<sup>2</sup> Johann Gottfried Herder: *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803*. Hg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar. Bearbeitet von W. Dobbek und G. Arnold. Bd. 4, Brief Nr. 205, 209. (Herders Briefe werden im folgenden nach dieser Ausgabe mit dem Sigel HB zitiert.)

Schon im Frühjahr 1781 hatte sich Herder gegenüber Hamann im Ton schärfster Mißbilligung über Kants Projekt einer Kritik der reinen Vernunft geäußert: Bemerkungen über die Konjunktur der Magie im Zeitalter der Aufklärung schließt sich folgende Äußerung an: »Das sind die Schwefelblumen der reinen Vernunft, über die Kant das Gesetzbuch schreibt.« (HB IV, 179) Diese rigide Ablehnung ist erstaunlich: 1. Das Urteil ist vor dem eigenen Studium der *Kritik der reinen Vernunft* gefällt; 2. die Ablehnung von Kants kritischer Philosophie ist unabhängig von Herders Kränkung wegen Kants Rezension der *Ideen*; 3. anders als in späteren Schriften ist hier ein sachlicher Zusammenhang zwischen Kants Philosophie und den intellektuellen Gift- und Scheingebilden seiner Zeit konstatiert, während sonst bloß falsche Inanspruchnahme oder Mißbrauch kantischer Theorie festgestellt wird.

und in der Schrift *Gott*.<sup>3</sup> Die einzige geschlossene öffentliche Stellungnahme zu Kant nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* ist das bekannte *Portrait seines Lehrers* in der 6. Sammlung der *Humanitätsbriefe*.<sup>4</sup> Aus der Zeit kurz nach Beendigung seines Studiums 1766 stammt die letzte uns bekannte Auseinandersetzung Herders mit Kants Philosophie, seine in der Königsbergischen *gelehrten Zeitung* erschienene Rezension der *Träume eines Geistersehers*.<sup>5</sup> Daß Herder Kants in der Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis* von 1770 angebahnte Entwicklung zur Kritischen Philosophie rezipiert hat, ist – so weit ich sehe – nicht nachweisbar. Der Briefwechsel mit Hamann die Kantische Philosophie betreffend nach 1781 bietet Anhaltspunkte für die Vermutung, daß Herder die neuen Einsichten der Kantischen Dissertation vor allem über den Unterschied von Denken und Anschauen entgangen sind.<sup>6</sup> Denn Hamann wendet sich häufig mit einem Lamento über die Schwierigkeiten der Lektüre von Kants *Kritik der reinen Vernunft* an Herder, von dem er die plausible Vermutung hegt: »Sie als ein alter Zuhörer werden ihn vielleicht beßer verstehen.«<sup>7</sup> Solche Äußerungen Hamanns läßt Herder unerwidert – wäre er im Bilde gewesen, hätte Herder dies dem unter der Last seiner in statu nascendi befindlichen Rezension von Kants Werk leidenden Hamann kaum vorenthalten.

Dem noch vorhandenen Briefwechsel mit Hamann läßt sich weiterhin entnehmen, daß Herder die Entstehung von Hamanns *Metakritik* gefördert hat; in dem Brief (8.12.83), der zuerst das Projekt einer *Metakritik* erwähnt,<sup>8</sup> spricht Hamann von Aufmunterung durch Herder, später

3 Vgl. J.G. Herder: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877-1913. Nachdruck Hildesheim 1967 (SWS), z.B. XIII, 208; XVI, 465, 513, 516, 520 f., 529, XVIII, 295; IXX, 250 f.

4 Vgl. J.G. Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, hrsg. v. H.D. Irmscher; Johann Gottfried Herder: *Werke*, Bd. 7, Frkf./M. 1991, 422 ff. (1795, 2. Aufl.) und 794 ff. (1792, 1. Aufl.)

5 Vgl. SWS I, 125-130.

6 Die Bedeutung von Kants neuer Theorie von Anschauung und Begriff war Herder auch später nicht klar. Vgl. z.B. die Äußerungen in den *Humanitätsbriefen* (a.a.O., 799).

7 J.G. Hamann: *Briefwechsel*, hrsg. v. W. Ziesemer und A. Henkel, Wiesbaden 1955-1975, 4. Bd., Brief v. 27./29.4.1781, 283; vgl. auch Brief v. 10.5.1781, 293.

8 Vgl. ebda. 5. Bd., 107; der Begriff »Metakritik« erscheint bereits in Hamanns Brief vom 7.7.1782 (4. Bd., 400). Zum Text der *Metakritik* Hamanns vgl. *Sämtliche Werke*, hrsg. v. J. Nadler, 6 Bde., Wien 1949-1957, Bd. 3, Wien 1951, 281-299; zu Hamanns Rezension der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781, vgl. ebda. 275-281.

(26.1.84) ist im gleichen Kontext davon die Rede, daß Hamann sich dem Wink Herders zufolge mit seiner *Metakritik* über den Purismus der reinen Vernunft quäle.<sup>9</sup>

Welcher Art die von Herder ausgehenden Impulse waren, läßt sich nicht mehr erkennen. Klar ist das starke Interesse Herders an diesem Projekt; im Brief vom 23.8.84 äußert Herder die dringende Bitte um Zusendung der Hamannschen *Metakritik*,<sup>10</sup> die er auch im September desselben Jahres mit den Worten erhielt: »hier ist die lächerliche Maus, an der Ihnen, liebster bester Landsmann, Gvatter und Freund so viel gelegen gewesen, und vielleicht so wenig Ihres Lesens als meines Abschreibens werth ist.«<sup>11</sup> Daß Herder sich die Hamannsche *Metakritik* zunutze gemacht habe, wurde ihm ein Jahr nach Erscheinen von Herders *Kant-Kritik* 1800 von Rink zum Vorwurf gemacht, der in seiner Schrift *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion* den Hamannschen Text zuerst edierte.<sup>12</sup> Herder wurde nicht nur des Plagiats an Hamann, sondern, ärger noch, an Kant selbst, nämlich an seiner vorkritischen Philosophie Mitte der 60er Jahre, mit der Herder als Schüler Kants in Königsberg bestens vertraut war, bezichtigt.<sup>13</sup> Damit war die *Metakritik* als unoriginelles eklektisches Machwerk abgestempelt, das schon von seinen Voraussetzungen her nicht auf der Höhe der Zeit sein konnte.<sup>14</sup>

Diese scharfe Verurteilung der Herderschen *Metakritik* wird Hegel in seiner Rezension der Ausgabe von Hamanns Schriften 1828 nach einem gewissen historischen Abstand noch überbieten: wie die Vergleichung mit Hamann ergebe, habe Herders mit großem Dünkel aufgetretene und

9 Vgl. J.G. Hamann: *Briefwechsel...*, a.a.O., 5. Bd., 120. Vgl. L. Frank: »Herder and the Maturation of Hamann's Metacritical Thought...«, a.a.O., 166 f.

10 Vgl. HB Bd. 5, 60.

11 J.G. Hamann: *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. 5, 216 f.

12 Vgl. F.Th. Rink: *Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion. Nebst einem Fragment einer ältern Metacritik von Johann George Hamann, genannt der Magus in Norden und einigen Aufsätzen, die Kantische Philosophie betreffend*. Königsberg 1800. Neudruck Brüssel 1969.

13 Vgl. ebda. IX ff. L. Frank setzt sich kritisch mit dieser in der älteren Forschung nahezu einhellig vertretenen Auffassung bezüglich des Verhältnisses Herders zu Hamann auseinander. Nach Frank spielt Herder für die Herausbildung von Hamanns metakritischen Gedanken eine wichtige Rolle. Vgl. L. Frank: »Herder and the Maturation of Hamann's Metacritical Thought...«, a.a.O., 159, 175 ff.

14 Die zeitgenössischen Reaktionen sind dargestellt bei R. Haym: *Herder nach seinem Leben und seine Werken*. Berlin 1880-1885; vgl. Bd. 2, 735 ff.

mit gerechter Herabwürdigung aufgenommene, nun längst vergessene *Metakritik* mit dem geistreichen Aufsatz Hamanns nur den Titel gemein.<sup>15</sup> Das heißt im Klartext: Mit dem Vorwurf des Plagiats tut man diesem geistlosen, bloß präntiösen Elaborat noch zuviel Ehre an.

Worin besteht die Relevanz dieser Schrift, durch die sich Herder tatsächlich in der philosophischen Öffentlichkeit isolierte, um das wenigste zu sagen, im Kontext der Thematisierung von Herders Verhältnis zur Philosophie des deutschen Idealismus? So ist zu fragen, wenn doch zum einen deren Vertreter selbst ihr mit verächtlicher Ablehnung begegnen und zum anderen klar ist, daß bereits vor 1799 die entscheidenden Schritte in der Herausbildung der Grundpositionen der Philosophie des deutschen Idealismus getan waren.<sup>16</sup>

Nicht nur die ältere Forschungsliteratur zur *Metakritik* wie z.B. die Arbeiten von Haym, Pfeleiderer, Michalsky, Muthesius und Siegel,<sup>17</sup> sondern auch neuere Arbeiten wie die von Seeböhm, Clairmont und Scholz verweisen auf die Präfiguration idealistischer Philosopheme in Herders *Metakritik*.<sup>18</sup> Der Anti-Dualismus in Herders Kant-Kritik wird als zentrale Gemeinsamkeit mit den verschiedenen Formen idealistischer Vereinigungsphilosophie herausgestellt. Von dieser These gehen die folgenden Überlegungen aus. Der erkenntnistheoretische Monismus Herders soll in drei Punkten entwickelt werden:

- 15 Vgl. G.W.F. Hegel: »Hamanns Schriften«. In: *ders.: Werke* in 20 Bdn., Frkf./M., Bd. 11: *Berliner Schriften 1818-1831*, 1986, 275-352, vgl. hier: 326.
- 16 Herder übergibt die Schriften der jungen nachkantischen Philosophie und dies wurde ihm verübelt. Vgl. H. Clairmont: »Metaphysik ist Metaphysik«. Aspekte der Herderschen Kant-Kritik«. In: *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, hrsg. v. Ch. Jamme, G. Kurz, Stuttgart 1988, 179-201.
- 17 Vgl. R. Haym: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken...*, a.a.O., Bd. 2, z.B. 730 u.ö.; O. Michalsky: *Kants Kritik der reinen Vernunft und Herders Metakritik*. Breslau 1883; E. Muthesius: *Herders Gegensatz zu Kant nach der »Metakritik« und seine historischen Gründe*. Phil. Diss. 1921, z.B. 108; O. Pfeleiderer: »Herder and Kant«. In: *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Jg. 1, Leipzig 1875, 636-687, vgl. hier z.B. 647, 653.
- 18 Vgl. Th.M. Seeböhm: »Der systematische Ort der Herderschen Metakritik«. In: *Kant-Studien* 23, 1972, 59-73, vgl. hier 69; H. Clairmont: »Metaphysik ist Metaphysik...«. a.a.O., vgl. hier 199; vgl. auch G. Scholz: »Herder und die Metaphysik«. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt Einer Ersten Philosophie. (1799-1807)*, hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1993, 13-31, hier 24, 36.

- 1.) soll die gegen Kants Trennung von Sinnlichkeit und Verstand behauptete Einheit der menschlichen Erkenntnisvermögen dargestellt werden;
- 2.) ist die Herdersche Lösung der Subjekt-Objekt-Problematik zu erörtern;
- 3.) sollen beide Aspekte als integrale Momente eines systematischen Entwurfs dargestellt werden.

Zu 1.) Gegen die Lehre der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie von dem bloß graduellen Unterschied zwischen sensitiver und rationaler Erkenntnis erweist Kant in der transzendentalen Ästhetik seine Theorie des spezifischen Unterschieds von Anschauung und Begriff: die Anschauung ist strukturell von der begrifflichen Vorstellung unterschieden dadurch, daß sie 1. eine unmittelbare Vorstellung und 2. eine Vorstellung von Einzelem ist.<sup>19</sup> Während der Begriff Gegenstände vermitteltst gemeinsamer Merkmale als Teilvorstellungen der ganzen Vorstellung in dem ihr mit anderen zumindest potentiell Gemeinsamen vorstellt, stellt die Anschauung den Gegenstand als synthetische Einheit vor, derart daß das Viele seiner Bestimmungen nicht als unter einer Teilvorstellung subsumierbar gedacht ist, sondern als in einer Einheit qua Ganzheit enthalten vorgestellt wird. Das Vermögen der Begriffe, der Verstand, ist spontan, das Vermögen der Anschauung von Gegenständen hingegen ist nach Kant bei Menschen sinnlich, d.h. rezeptiv, und d.h. bedarf der Affektion. Raum und Zeit sind die reinen Formen der Sinnlichkeit, die selbst ursprünglich Anschauungen und nicht Begriffe sind.

Gegen diese Lehre von der spezifischen Differenz von Sinnlichkeit und Verstand und von den apriorischen Formen der Sinnlichkeit, den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, hatte schon Hamanns *Metakritik* opponiert. Es sei angemessener, die menschliche Erkenntnis als einen Baum vorzustellen, der in der Erde wurzele und dessen Zweige sich in den Himmel erstrecken.<sup>20</sup> Gegen die Kantische Trennung von Sinnlichkeit und Verstand scheint Herder zunächst bloß die Leibniz-Wolffsche Lehre ins Recht setzen zu wollen: »Die empfindende und sich Bilder erschaffende, die denkende und sich Grundsätze erschaffende Seele

- 19 Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956, A320/B377; vgl. zum folgenden noch A19/B33, A42/B60, A68/B93 f.
- 20 Vgl. Hamann: *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. 3, 286 f.

sind Ein lebendiges Vermögen in verschiedener Wirkung.« (SWS XXI, 19) Nach Herder unterscheiden sich Verstand und Sinnlichkeit zunächst bloß graduell als dunkler oder heller wirkende Kraft (vgl. ebda. 86), die in jedem Fall durch das gleiche Gesetz, nämlich Eines im Vielen zu erkennen, bestimmt ist. (Vgl. ebda. 86, 88) Das wirkende Urgesetz der menschlichen Erkenntnisvermögen ist für Sinne, Verstand und Vernunft dasselbe: »Erkenne Eins in Vielem.« (Ebda. 105) Für die Sinnlichkeit führt Herder dies näher wie folgt aus: der durch Affektion gegebene Gegenstand heißt Empfindung. (Vgl. ebda. 43) »Wird diese dunkle Empfindung Apperception: so nennen wirs nicht Anschauen, sondern *Innewerden*.« (Ebda. 43) Gegen Kants Trennung von Empfindung und Anschauung als subjektive und objektive Perzeption (vgl. KrV A 320) plädiert Herder für die Beibehaltung des Terminus »sinnliche Gegenstände«, der das *objektive* und *subjektive* Verhältnis des Empfindens zugleich bezeichnet. (Vgl. SWS 45) Damit ist gemeint: subjektiv ist Empfindung eine Tätigkeit der Seele, die als Innewerden zu charakterisieren ist und insofern den Akt der Aneignung eines objektiv Vorgegebenen bezeichnet, das sie also voraussetzt. Diese Explikation richtet sich gegen die Kantische transzendente Ästhetik, die von dem Beweis der Idealität von Raum und Zeit als Formen der Anschauung auf den Erscheinungscharakter der in ihnen angeschauten Gegenstände schließt. (Vgl. KrV A 26 f., A 33 f.)

Gegen die Kantische Lehre richtet sich Herders eigene Genealogie der Begriffe Raum und Zeit, derzufolge diese nicht als Vorstellungen apriori, die allen empirischen Vorstellungen zugrundeliegen, zu denken sind. Vielmehr sind Raum und Zeit selbst Erfahrungsbegriffe. Wie in seiner ersten Schrift gegen Kants *Einzig möglichen Beweisgrund ...*,<sup>21</sup> dem *Versuch über das Sein* von 1763,<sup>22</sup> argumentiert Herder auch in der *Metakritik* zunächst auf dem Boden von Crusius.<sup>23</sup> Die Philosophie geht aus von dem Wirklichen, das in der Empfindung gegeben ist: »Wir *sind* und zwar *mit andern*; das *wo* wir sind, hängt unserm Daseyn an, eben so

21 Vgl. I. Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, hrsg. v. K. Reich. Hamburg 1963.

22 Vgl. J.G. Herder: *Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften 1764-1772*, hrsg. v. U. Gaier, Frkf./M. 1985, 9-21.

23 Vgl. Chr. A. Crusius: *Die philosophischen Hauptwerke*. Leipzig 1744-1747. Nachdruck Hildesheim 1964-1969, hrsg. v. G. Tonelli.

wohl als das *Wo* derer, die nicht wir sind.« Wie für Crusius ist für Herder das an einem Ort sein, das *alicubi*, ein Abstraktum der Existenz, dessen nach Herder schon das ungeborene Kind im Mutterleib durch Druck und Stoß, mithin durch Gefühl inne wird. (Vgl. SWS XXI 48)<sup>24</sup> Aus dem durch Wahrnehmung gegebenen Ort des Daseins bildet der *Verstand* den Gedanken des Raumes als Zusammenfassung sinnlicher Orte (vgl. SWS XXI, 51); die Einbildungskraft aber schafft aus der gegebenen Vorstellung mehrerer Orte ein »*Zusammenhängendes ...*, das vielen Dingen und Bewegungen Platz giebt.« (SWS XXI, 51) D.h. die Einbildungskraft verbindet eine Mehrzahl von Orten zu einem endlosen kontinuierlichen Ganzen und bringt so hypostasierend den Gedanken eines an sich bestehenden Raumes hervor. (Vgl. SWS XXI, 51, vgl. 52) Analog verhält es sich für Herder mit dem Begriff der Zeit.<sup>25</sup>

Als Konsequenz dieser genetischen Herleitung von Raum und Zeit steht für Herder fest, daß der Kantische Versuch, durch den Beweis der Apriorität und des Anschauungscharakters der Vorstellungen von Raum und Zeit ein Fundament für den Nachweis der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori, d.h. für die Begründung der Möglichkeit von Vernunftkenntnissen apriori in Philosophie und Mathematik zu legen, rettungslos zum Scheitern verurteilt ist: diese Philosophie begründet sich in Phantomen der Einbildungskraft. (Vgl. SWS XXI, 62) Damit ist indirekt der metakritische Grundgedanke Herders zur Sprache gebracht, den man im Unterschied zu dem Hamannschen Vorwurf der Sprachvergessenheit einer sich nur rein dünkenden Vernunft<sup>26</sup> als Vorwurf der Seinsvergessenheit bezeichnen könnte. Denn das in der Empfindung präsente Sein ist nach Herder die Grundlage von Orten, welche ihrerseits der imaginierten Raumvorstellung zugrundeliegen.

24 Vgl. Chr. A. Crusius: *Entwurf der nothwendigen Vernunft=Wahrheiten*. Leipzig 1745. Nachdruck Hildesheim 1964-1969, hrsg. v. G. Tonelli, Bd. II, § 51, 82 ff.

25 Vgl. hierzu Th.M. Seebohm: »Der systematische Ort der Herderschen Metakritik...«, a.a.O., 63.

26 Vgl. Hamann: *Sämtliche Werke*. Bd. 3, a.a.O., 284 f.; Hamanns *Metakritik* kann hier in ihrem Verhältnis zu Herder nicht diskutiert werden; auf neuere Arbeiten mit ausführlicheren Literaturhinweisen sei wenigstens kurz verwiesen: K. Gründer: *Reflexionen der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte*. Göttingen 1982, darin: »Sprache und Geschichte. Zu J.G. Hamanns Metakritik über den Purismus der Vernunft«, 48-54; G. Wohlfart: »Hamanns Kantkritik«. In: *Kant-Studien* 75, 1984, 398-419; J. Piske: *Offenbarung, Sprache, Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*. Frkf./M. u.a. 1989, 129 ff.

Positiv behauptet Herder:

»*Seyn* ist der Grund aller Erkenntniß. Wo nichts *ist*, erkennet nichts und wird nichts erkannt; darüber kann nicht philosophirt werden. Nichts ist ein Unbegriff ... « (SWS XXI, 62, 63). »*Seyn* ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in ihr ... kann gedacht werden, ohne daß ihm ein *Seyn*, das man zeigt oder voraussetzt, zum Grunde liege.« (SWS XXI, 63)

Daß Sein der durch Philosophie nicht zu unterlaufende, aber auch nicht einzuholende Grund der Erkenntnis sei, wird von Herder zunächst durch den schlichten Verweis auf die Unmöglichkeit des Erkennens im Falle, daß überhaupt nichts wäre, begründet. *Nichts* ist demnach ein Unbegriff, weil schon die Rede von Begriff Sein impliziert. Sein ist mithin die unbeweisbare Grundlage des Erkennens, die sowohl von seiten des Gegenstandes als auch von seiten der Tätigkeit des Erkennens als Voraussetzung gefordert ist. Von der Behauptung, daß etwas existieren müsse, damit Erkenntnis möglich sei, geht Herder über zu der Behauptung, daß der Begriff des Seins demzufolge Grundbegriff der Vernunft sei, der jeden Begriff, jedes Urteil und jeden Schluß fundiere und ermögliche. D.h. aus der Vorausgesetztheit der Existenz von etwas folgert Herder ganz selbstverständlich die logische Priorität des Seinsbegriffs in allen Erkenntnisleistungen. Die fehlende Begründung kann wie folgt rekonstruiert werden: Wenn jede Erkenntnis das Seiendsein des Erkennens und des Erkannten voraussetzt, dann ist Erkennen im weitesten Sinne ein Sichbeziehen auf Seiendes in Begriff, Urteil, Schluß. Demnach setzt der Begriff dieser Erkenntnisfunktionen den Begriff des Seins als Begriff dessen, worauf sich die Erkenntnis richtet, und als Begriff dessen, was sie selbst ist, voraus. Oder: die sich selbst in ihren Voraussetzungen begreifende Vernunft muß den Begriff des Seins zugrundelegen.

Diese kurzen Erläuterungen zeigen bereits das Eigentümliche der Gedankenführung der *Metakritik*, die sich auf den ersten Blick sklavisch an den Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* hält; genauer betrachtet zeigt sich aber, daß die Argumente, die gegen Kant verwendet werden, zugleich dem Aufbau einer eigenen Grundlegung der Philosophie dienen.

Die Exposition des Seinsbegriffs ist der erste Schritt auf diesem Wege; die Einführung des Begriffs der organischen Kraft und die aus beiden folgende Entwicklung der ersten Kategorie menschlicher Verstandesbegriffe *Seyn*, *Dasein*, *Dauer*, *Kraft* bilden das Fundament des gesamten Gebäudes. Weil sowohl die monistische Konzeption der Erkenntnisvermögen als auch die der Subjekt-Objekt-Einheit nur auf dieser Grundlage nachvollziehbar sind, ist eine knappe Darstellung dieses Anfangs der Philosophie nach Herder unumgänglich.

Hatte Herder sich mit der Einführung des Seinsgedankens als Grundbegriff für die Begriffe *Raum* und *Zeit* an Crusius orientiert, so greift er mit der Bestimmung des Seins durch den Begriff *Kraft* auf Leibniz zurück: »Dies *Seyn* (Ichts, Etwas) offenbart sich durch *Kraft*« (SWS XXI, 63), oder: »*Daseyn* muß sich *offenbaren*; wodurch anders, als durch *Kraft*, die in der *Wirkung* erkannt wird, durch *Leben*.« (SWS XXI, 67) Die Bestimmungen des Seins qua Existenz, *Wesein* und *Wannsein* werden damit abweichend von Crusius als Wirkungen der *Kraft* definiert, die dem so bestimmten Sein selbst zukommt.

Das Sein macht nicht nur neben sich *Raum* und *Zeit* möglich, sondern indem es sich selbst ausdrückt, darstellt, konstituiert es durch sich *Raum* und *Zeit*. Das soll heißen: durch *Kraft* erfüllt ein Seiendes den *Raum* – es beharrt und hat *Gestalt* (vgl. SWS XXI, 67), und durch *Kraft* erhält es sich selbst und hat so eine *Dauer*. Diese einen bestimmten *Raum* und eine bestimmte *Zeit* konstituierende *Kraft* wird als organische *Kraft* bezeichnet, sofern sie sich in ihren Wirkungen darstellt und erkennt. Die *Kraft* ist das Prinzip der Ordnung von *Orten* und *Zeiten* zu Einem. (Vgl. SWS XXI, 67)

Weiter heißt es: »Sobald *lebendiges Daseyn* gesetzt wird, erfährets. Es ist sich selbst Erfahrung; *ein sich selbst in Raum und Zeit innerer Kräfte zusammenfassendes, offenbahrendes Wesen*.« (SWS XXI, 69)

Damit wird der eigentümliche Grundgedanke der *Metakritik* deutlich erkennbar. Ausgangspunkt und Grundlage der Philosophie ist das Existieren oder Sein, das *als lebendiges ein sich selbst* *Raum* und *Zeit* erwirkendes und sich so erhaltendes Tätigsein ist, das *sich selbst als solches gegeben* ist. D.h. das sich *gegeben ist* als einen *Raum* und eine *Zeit* durch eigene *Kraft* konstituierend. Mit dem Begriff des lebendigen

Daseins ist also eine ursprüngliche Einheit von Objektivem und Subjektivem als Anfang der Philosophie gesetzt. Das Urfaktum, daß wir selbst sind und daß etwas ist, entfaltet sich demgemäß konsequent in einem doppelten Begriffsschema: der objektiven Entfaltung des Seinsbegriffs in Nebeneinander, Nacheinander, Durcheinander (vgl. SWS XXI, 69) korrespondiert das Schema der Weisen des Gegeben-seins: Bewußtsein als Gegebenheitsweise von Sein, Gesicht als Organ des Nebeneinander, Gehör als Organ des Nacheinander und Gefühl als Organ der Kraft. (Vgl. SWS XXI, 69)

Der bereits zitierte Satz: Lebendiges Dasein »ist sich selbst Erfahrung; *ein sich selbst in Raum und Zeit innerer Kräfte zusammenfassendes, offenbahrendes Wesen*« läßt sich jetzt wie folgt explizieren: Das lebendige Dasein ist an sich selbst Erfahrung im aktiven Sinne des Sichoffenbarens, Sicherschließens in seinen Wirkungen, und dem entspricht ein passives Sichergeben als Sichgegebensein in Vorstellungen der Sinnesorgane.<sup>27</sup> Diesen Ausgangspunkt des so verstandenen lebendigen Daseins unterlegt Herder seiner Ablehnung der Kantischen Isolation der apriorischen Formen der Sinnlichkeit von der aposteriori gegebenen Materie: »Das prius und posterius dieses Wesens sind mit einander; denn ohne ein mit ihm gesetztes posterius konnte so wenig ein prius seyn, als dies ohne Jenes.« (SWS XXI, 69) Wie in der Schrift *Gott* definiert Herder lebendiges Dasein als untrennbare Einheit von Kraft und Wirkungen.<sup>28</sup> Das ist der Grundgedanke seiner spinozistischen Transformation der Leibnizschen Monadologie: das durch Kraft bestimmte Sein expliziert sich in seinen Wirkungen, deren Vielheit mit dieser Kraft zusammen ein lebendiges Dasein ausmachen. Die Kraft lebt und erhält sich in ihren Wirkungen und wird in ihnen erkennbar als das, was sie ist. Dieser Ansatz macht sowohl das Zusammenbestehen von Empirismus und Rationalismus als auch den Realismus und Idealismus Herders begreifbar: Das empirisch in den Sinnen Gegebene ist von vornherein angesetzt als Darstellung eines apriorischen Prinzips,

27 Dieser doppelte Aspekt von Selbsterfahrung als sich Darstellen einer Kraft in ihren Wirkungen, derart daß sich das Seiende selbst primär in seinen Wirkungen vermittelt der Sinnesorgane gegeben ist, kommt auch in dem Satz »Daseyn muß sich *offenbaren*; wodurch anders, als durch Kraft, die in der *Wirkung* erkannt wird, durch *Lebens* zum Ausdruck. (SWS XXI, 67)

28 Vgl. Herder: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. XVI, 401-582, vgl. bes. 502.

und die Vorstellungen sind nichts anderes als die Weisen des Präsentseins von Sein. Der Terminus »sich offenbaren« bringt beide Aspekte zum Ausdruck.

Zu 2.) Wie im folgenden zu zeigen ist, liegt dieser Ansatz beim Begriff des lebendigen Daseins der Bestimmung des Verhältnisses von Verstand und Sinnlichkeit als erkenntnispsychologisches Pendant der organischen Einheit des lebendigen Daseins zugrunde. Dieser Ansatz zeichnet auch die im zweiten Teil der *Metakritik* im Ausgang vom Begriff der Vernunft entwickelte Lehre von der Einheit von Allgemeinem und Besonderem vor. Das lebendige Dasein ist als Einheit von Einheit und Vielheit Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Die Einheit von Kraft und Wirkungen läßt sich auf der Ebene der Vernunft vermittelt einer neuplatonisierenden Auffassung der Idee als Kraft als Einheit von Allgemeinem und Besonderem interpretieren.

Zu beachten ist, daß Herders systematische Entwicklung von Kategorien im Ausgang von Sein und Bewußtsein die *menschliche* Vernunft zum Thema hat. Die Entfaltung des systematischen Ansatzes zeigt jedoch, daß die in Herders *Gott* entwickelte Transformation von Spinozas Substanzmonismus in die Konzeption des einen lebendigen Daseins auch für die *Metakritik* von entscheidender Bedeutung ist. Wenn nämlich alles Sein lebendiges Dasein ist, dann gilt prinzipiell, daß jedem Sein ein Organ seines Gegebenseins korrespondiert. Und wenn weiterhin gilt, daß der Unterschied von endlichem und unendlichem oder absolutem Dasein darin besteht, daß für das endliche Dasein nicht alles Gegebene durch es selbst gegeben ist, d.h. ihm Vorstellungen durch Affektion vermittelt werden müssen (vgl. z.B. SWS XXI, 93), dann begründet der Gedanke der *einen* lebendigen Gesamtnatur die Subjekt-Objekt-Einheit noch in dem weiteren Sinne der Einheit des erkennenden Subjekts mit den erkannten Gegenständen *außer ihm*. (Vgl. SWS XXI, 91) Nicht nur ist es selbst ursprüngliche Einheit von Sein und Bewußtsein, sondern unter der Voraussetzung, daß seinen Organen in der lebendigen Alleinheit ein Sein entspricht, stimmt das Subjekt auch mit dem Sein, das es selbst nicht ist, prinzipiell überein. Allerdings besteht hier ein entscheidender Unterschied: während die Einheit von Sein und Bewußtsein des eigenen lebendigen Daseins das unmittelbare, nicht zu begründende und nicht zu



bezweifelnde Faktum darstellt, muß die an sich bestehende Einheit von Bewußtsein und Sein außer ihm von dem erkennenden Subjekt durch seine Aktivität realisiert werden, damit diese für es ist, damit es subjektiv diese Einheit sein kann.

Als Beleg für diese Skizze des Herderschen Systementwurfs möchte ich hier nur eine zentrale Stelle zitieren: »Wenn ich einen Gegenstand betrachte, wie soll er zu mir? und ich zu ihm? Ewig werde ich speculiren; »wie Er ich [sic!] und »ich Er [sic!] werde? ob mein Denken ihm Exsistenz, oder seine »Exsistenz mir Gedanken *geben* möge?« Da beides ein Ungedanke ist, so speculire ich Fruchtlos. Ist es nicht aber Eine Natur, in der ich ihn und mich finde? bin ich nicht selbst mein Gegenstand und mein Betrachter?« (SWS XXI, 87 f.) Hier wird ausdrücklich gesagt: so wie es sich in bezug auf mich selbst verhält, eine Einheit von Gegenstand und Betrachter (vgl. SWS XXI, 96), von Sein und Bewußtsein zu sein, so verhält es sich auch in bezug auf mich und den Gegenstand außer mir. Diese Identität kann nicht durch Spekulation im Ausgang von einem der Relata erschlossen werden, sie ist vielmehr gegeben mit dem Faktum, daß sich das Subjekt und das Objekt in der einen Natur als ihnen vorausliegender Ganzheit finden. (Vgl. SWS XXI, 207 f.)

Das Spezifikum der Herderschen Identitätsphilosophie kann demnach darin gesehen werden, daß sie nicht die Subjekt-Objekt-Identität des Selbstbewußtseins zum systematischen Ausgangspunkt macht,<sup>29</sup> sondern lebensphilosophisch das lebendige Dasein als ursprüngliche Identität von Sein und Bewußtsein in jedem Lebendigen als solchem und im Ganzen interpretiert; zufolge dessen, daß Sein überhaupt lebendiges Dasein ist, ist auch das Verhältnis des Lebendigen zueinander als lebendige Subjekt-Objekt-Identität bestimmt. Dieses Gerüst des Herderschen Systementwurfs soll im folgenden nur an einem Punkt näher ausgeführt werden, und zwar in bezug auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand.

Es wurde bereits eingangs bemerkt, daß auch für Herder sinnliche Vorstellungen auf Affektion durch Gegenstände beruhen. Der schon bei

29 Herders Äußerungen zu Kants Theorie der transzendentalen Apperzeption lassen zugleich seine Ablehnung der Position der nachfolgenden Idealisten erkennen; vgl. SWS XXI, 93, 151 f.; 182.

Hemsterhuis vorgebildete Gedanke der Homologie oder Analogie von Gegenständen und Sinnen,<sup>30</sup> der bei Herder lebensphilosophisch fundiert wird, begründet die Objektivität der sinnlichen Vorstellungen: »Aus dem unendlich=Vielen, das diese [fremden] Exsistenzen an sich und für andre Sinne seyn mögen, wird uns also nur *Eins* oder *Einiges*, Das nämlich mitgetheilt, das für den Sinn, durch den es empfunden wird, gehöret, (ὁμολογοῦν τι).« (SWS XXI, 83) Die für das jeweilige lebendige Dasein herausgestellte Korrespondenz oder Identität von Sein und Sinn gilt also allgemein: dem Vielen, das die Gegenstände oder Exsistenzen ausmacht, entspricht grundsätzlich eine Vielheit von Organen des Wahrnehmens oder des Gegebenseins dieses Vielen. Die *jeweilige* sinnliche Vorstellung ist dementsprechend nur eine Reduktion der an sich gegebenen Vielheit auf das dem Organ Empfängliche. (Vgl. SWS XXI, 86) Das für alle Erkenntnisfunktionen geltende Gesetz der Erkenntnis des Einen im Vielen<sup>31</sup> bedeutet demnach auf der Ebene der Sinnlichkeit, daß von den vielen Beschaffenheiten des Gegenstandes durch den Sinn die ihm entsprechende abgesondert wird, die zufolge der Homologie angeeignet werden kann. Aussondern und Aneignen sind die wesentlichen Aspekte des Wahrnehmens bzw. Empfindens. Resultat des Empfindens ist die durch Aussondern einer Beschaffenheit, die als Merkmal des Gegenstandes fungiert, hergestellte, für das jeweilige Subjekt geeignete und insofern hinlängliche Unterscheidung des Gegenstandes von allen anderen Gegenständen.

Wenden wir uns jetzt dem Verstand als höherer Wirksamkeit derselben Naturkraft nach demselben Gesetz der Schaffung von »Eins aus Vielem« zu.

Gegen Kants Trennung von Sinnlichkeit und Verstand wendet Herder ein, zwar sei der Verstand selbsttätig, aber nicht unabhängig von äußerem Einfluß, wie dies der Terminus Spontaneität zum Ausdruck bringe. (Vgl. SWS XXI, 88) Für Herder bedeutet »spontan« also nicht, daß das begriffliche Vorstellen ein Handeln ist, insofern der Begriff seiner Form nach hervorgebracht wird und nicht rezipiert werden kann. Spontaneität des Denkens wird als Unabhängigkeit des Denkens vom

30 Vgl. F. Hemsterhuis: »Lettre sur l'homme et ses rapports«. In: *Œuvres philosophiques*, es. par L.S.P. Meyboom, Leewarden 1846-1850. Nachdruck Hildesheim 1972, Bd. 1, 130 f.

31 Vgl. zu der Formel »Eins im Vielen« folgende Stellen: SWS XXI, 44, 66, 86 f., 103, 180, 201, 204, 208, 220, 226, 242, 245, 250 ff. u.ö.

Gegebenheit des Inhalts der Vorstellungen mißverstanden. Wie in bezug auf die reinen Formen der Anschauung argumentiert Herder auch in bezug auf den Verstand gegen die Möglichkeit der Isolierung von Form und Materie bzw. von Erkenntnis und Gegenstand:

»kein prius ist ohne ein posterius, kein Verstand ohne ein Verständliches denkbar; kein Nehmen findet statt ohne ein Geben. [...] Die Function des Verstandes ist: *anerkennen*, was da ist [...] der Verstand] *erkennet* [...] *sich an*, was sein ist.« (SWS XXI, 91)

Der Gegenstand ist dem Verstand vorgegeben durch die Sinne, die sich ihrerseits präformierend auswirken, derart daß der Stoff für die spezifische Verstandestätigkeit vorbereitet oder ihm zugebildet wird. (Vgl. SWS XXI, 97) Diese Vorgaben der Sinne sind zweifacher Art: Erstens sondern sie aus dem ihnen zuströmenden Stoff Merkmale ab und machen diese zu Erkenntnisgründen von Dingen. Und zweitens stellen die Sinne die Gesetze der Verknüpfung der Begriffe im Neben- und Nacheinander von Raum und Zeit bereit. Dementsprechend kann Herder sagen: das Gesicht enthält eine Logik des Sehens usw.

Während die Sinne die in die zweite Reihe der Verstandesbegriffe eingeordneten Eigenschaften der Dinge zugänglich machen, besteht die spezifische Leistung des Verstandes darin, »daß er nicht etwa nur auf Ähnlichkeiten, sondern auf die innere *genetische* Art der Dinge merket; so trifft er eben hiermit auf seine eigenste Energie, den lebendigen Punkt seiner Wirkung.« (SWS XXI, 158) D.h. die Sinne erkennen die Dinge nur in ihren äußeren Bestimmungen, die vom Verstand auf die Kraft als inneres Prinzip der Wirksamkeit von Dingen bezogen werden. Streng genommen konstituiert also erst der Verstand das Ding und den systematischen Zusammenhang der durch Ursache und Wirkung verknüpften Dinge. Der Verstand erkennt ebenso wie die Sinne »Eins im Vielen«, jedoch auf höherer Stufe, indem er die durch die Sinne präformierten vielen Einheiten auf *eine* Kraft als Prinzip ihrer dinglichen Einheit zurückführt.<sup>32</sup> Die der Dingkonstitution ent-

<sup>32</sup> Vgl. SWS XXI, 97. Herder spricht davon, daß der Verstand den Sinn des Gegenstandes versteht, d.i. das nicht-sinnliche Eine, das geistige Prinzip des in den Sinnen vorgegebenen Vielen.

sprechende logische Handlung des Verstandes hat Herder genauer in seinem vielfach als Vorspiel der Hegelschen Dialektik angeführten Aufbau des Verstandesactus als Tetraktys beschrieben.<sup>33</sup> Hierzu führt Herder aus: »Ein Verständliches muß dem Verstande gegeben seyn, und er versteht es nur durch *Unterscheidung*. Das Unterschiedene aber muß er verbinden; sonst kam er nicht zum Verstande des Ganzen. Ein *Datum* also (Thesis) und in ihm *Disjunction* (Analyse) und *Comprehension* (Synthesis) ordnen sich selbst in *vier Glieder*, deren letztes, indem es zum ersten zurückkehrt, zugleich zu einer neuen Kategorie weiter schreitet. Die beiden mittleren Glieder, die aus dem ersten entspringen, verbreiten das erste Glied und geben dadurch das vierte.« (SWS XXI, 111 f.)

Mit den Mitteln klassischer Begriffslogik ist diesem Schema nicht beizukommen. Verständlich wird es auf dem Hintergrund von Herders Begriff des lebendigen Daseins als Kraft, die sich in ihren Wirkungen als ihren Bestimmungen erkennt und als Ganzheit von Grund und Folgen begreift. So gesehen sind die Bestimmungen virtuell in dem Grund enthalten, aber erst durch die Wirksamkeit des Grundes treten sie als solche hervor und können mit diesem als ein lebendiges Ganzes erfaßt werden. Der Weg von den Sinnen zum Verstand ist also ein Weg von der Vielheit der Wirkungen zurück zur Einheit des ganzen Seins, aber auf höherer Stufe, sofern dieses aus seinem Prinzip erkannt wird. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand in Herders *Metakritik* muß also als Verhältnis von Kräften der Sinne zu der gleichartigen, aber höher entwickelten Kraft des Verstandes interpretiert werden und nicht schulphilosophisch als verschiedene Wirkungen derselben Kraft, wie es zunächst schien. Zu fragen ist daher, von welcher Art der Zusammenhang dieser Kräfte ist.

Wie dem lebensphilosophischen Ansatz entsprechend zu erwarten ist, wird dieser Zusammenhang selbst als organische Einheit bestimmt: der Verstand ist die eine Kraft, deren Organe die Sinne sind. (Vgl. SWS XXI, 96) Und zwar sind sie zum einen Werkzeuge, derer sich der Verstand bedient, um seine Funktion des Unterscheidens und Verbindens auszuüben. Zum anderen sind sie als durch dasselbe Gesetz

<sup>33</sup> Vgl. dazu Th. M. Seebohm: »Der systematische Ort der Herderschen Metakritik...«, a.a.O., 68 ff.



wie der Verstand bestimmte Kräfte aber auch Analoga des Verstandes, in denen sich dieser selbst erkennt (Vgl. SWS XXI, 88, 98) und durch die der Verstand sich erst selbst bildet.<sup>34</sup> (Vgl. SWS XXI, 98, 99) Nicht nur zwischen den Organen und den Gegenständen besteht ein Verhältnis der Analogie, sondern auch die Erkenntniskräfte selbst sind in dieses Verhältnis gesetzt. Herder spricht daher von der Analogie unserer selbst, die wir auf alles außer uns anwenden, »weil wir nur *durch und mit uns selbst* sehen, hören, verstehen, handeln.« (SWS XXI, 100) Das heißt: das ganze erkennende Subjekt ist Organ der vollständigen *Gegenstandserkenntnis*, so daß das ganze Subjekt zum Objekt ebenso im Verhältnis der objektiven Analogie steht, wie es bei jedem einzelnen Organ der Fall ist. »Wir tragen sie [diese Analogie unserer selbst] aber nicht in die Objecte über: denn wenn in diesen nichts *Verständliches*, Hör- und Sichtbares wäre; so existierte an ihnen keine Kategorie, d.i. kein Sinn und kein Verstand.« (SWS XXI, 100 f.)

Zu 3.) Auf dieser Basis läßt sich die eingangs skizzierte Systemidee Herders vervollständigen und als Gegenentwurf zu Kant genauer exponieren:

Dem objektiven Sein, das sich als Kraft in Raum und Zeit darstellt, so daß es als lebendige Einheit von Grund und Wirkungen zu fassen ist, entspricht auf der subjektiven Seite das Verhältnis von Verstand und Sinnen, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß die Sinne genetisch gesehen als die Grundlage angesehen werden, auf der sich der Verstand erst bildet. Diese Differenz zwischen subjektiven und objektiven Verhältnissen erfüllt in Herders Argumentation eine wichtige Funktion: wenn die Sinne als die Weise der Gegebenheit des lebendigen Daseins in seinen Wirkungen angesetzt sind und wenn dieses sich grundsätzlich aus seinen Wirkungen erkennt, dann muß alles Erkennen von den Sinnen ausgehen; dann aber entsteht das Problem, wie von der subjektiven Gegebenheit der Wirkungen her die zugrundeliegende Kraft und im weiteren das ganze lebendige Dasein erkannt werden kann. Der Lösung dieses Problems dient die Bestimmung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand als

<sup>34</sup> Die subjektive Genese vollzieht sich mithin in umgekehrter Richtung wie die objektive Genesis, die vom geistigen Einheitsprinzip, der Kraft, ausgeht.

organischer Einheit: nur wenn die Sinne objektiv von der Art sind, daß sich der Verstand in ihnen erkennen kann, ist der Verstand selbst als subjektives Vermögen objektiv legitimiert.<sup>35</sup> Der Verstand bedarf gewissermaßen selbst einer Seinsbasis, um sich selbst in seiner objektiven Funktion anzuerkennen. Da aber der Verstand nicht auf die Seite des Seins, sondern auf die des Subjekts gehört, muß diese Basis ihrerseits subjektiv sein. Offenbar will Herder dem Vorwurf einer dogmatisch vorausgesetzten Analogie von Erkenntnisformen und Seinsweisen entgehen, indem er die jeweils höhere Stufe des Erkennens von *Gegenständen* aus den innersubjektiven Verhältnissen begründet.<sup>36</sup>

Daraus läßt sich für Herders Frontstellung gegen Kant ersehen: sein Ausgangspunkt von dem Urfaktum des sich selbst gegebenen bewußten Seins des endlichen Subjekts als fundamentum inconcussum aller Philosophie zwingt ihn zu einer genetischen Rekonstruktion von Seins- und Bewußtseinsweisen. Um der Kantischen erkenntnistheoretischen Problematik zu entgehen, muß diese Identität auf jeder Stufe beibehalten werden. Wenn sie nicht dogmatisch vorausgesetzt werden soll, muß die Lösung in der Vermittlung der subjektiven Leistungen gesucht werden.

Der erste Schritt ist die Genealogie des Verstandes aus der Sinnlichkeit. In einem zweiten Schritt erzeugt sich die Kraft des Verstandes selbst als »fortwirkende Kraft«, d.h. sie entfaltet sich in eine Vielheit ihrer selbst; diese sich vervielfältigende Kraft drückt sich in der Kategorientafel aus. (Vgl. SWS XXI, 122) Diese macht ihrerseits das im Ausgang von der unmittelbaren Einheit von Sein und Bewußtsein entwickelte Verhältnis der jeweiligen Einheit von Sein und Bewußtsein auf der Ebene von Sinnlichkeit und Verstand je für sich und in ihrem Zusammenhang begreifbar.

Aber das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand und ihren Gegenständen läßt sich nach Herder nicht nur kategorial erfassen, ihre lebendige Einheit läßt sich nicht in den Begriff auflösen, sondern stellt sich auch dar im »*Metaschematismus* tönender *Gedankenbilder*« (SWS

<sup>35</sup> Die vorausgesetzte Identität von Sein und Bewußtsein muß genetisch rekonstruiert werden, diese Rekonstruktion geht von der Stufe Sein/Bewußtsein über die Sinne zum Verstand.

<sup>36</sup> Vgl. dazu G. Scholz: »Herder und die Metaphysik...«, a.a.O., 22, 28.

XXI, 119), d.h. in der Sprache, die ihre Eigenheit auf einer höheren Ebene bewahrt.

## Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus

von

John H. Zammito

Als sich in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts der Idealismus formierte, war Johann Gottfried Herder von dieser vor allem in Weimar und Jena stattfindenden intellektuellen Entwicklung abgeschnitten.<sup>1</sup> Seine Entfremdung von Goethe, die sich durch dessen Annäherung an Friedrich Schiller intensiviert und seine erbitterte Feindschaft gegenüber Immanuel Kant und dem Kantianismus (Reinhold, Fichte) machten ihn für die intellektuellen Vorstöße der Protagonisten des Idealismus unempfänglich; dies führte aber auch umgekehrt dazu, daß seine eigenen Werke dieser Periode bei den Idealisten nur wenig Anklang fanden.<sup>2</sup> Herders Enttäuschung über die Rezeption seiner *Humanitätsbriefe* ist vielleicht das deutlichste Beispiel dafür. All dies könnte zu der durchaus irrigen Annahme führen, Herder sei für die Entwicklung des Idealismus nicht von Bedeutung gewesen.<sup>3</sup> Aber das

- 1 C. Fasel: *Herder und das klassische Weimar. Kultur und Gesellschaft 1789-1803*. Frankfurt a.M. (u.a.) 1988. Vgl. auch Lutz Richter (Hg.): *Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen. Briefe und Selbstzeugnisse*. Göttingen 1975.
- 2 Einige Hinweise darauf finden sich bei Ernst Behler: »The Theory of Art is its own History: Herder and the Schlegel Brothers«. In: *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference. Nov. 5-8, Stanford California*, Berlin 1990, 246-267. In seinem Aufsatz beurteilt Behler das Verhältnis zwischen Herder und Hegel vielleicht zu negativ, bes. 263, wobei er die Versuche von Charles Taylor unberücksichtigt läßt, die Stabilität dieser Beziehung herauszustellen. Vgl. C. Taylor: *Hegel*. Cambridge 1975, 13-27.
- 3 Alternativ dazu und in Entsprechung zu aktuellen Tendenzen der Philosophie könnte man vielleicht sagen, daß Herder den Idealismus in durchaus fortschrittlicher Weise widerlegte, indem er die wesentlichen Grundgedanken des »Postmodernismus« vorwegnahm. Diese Argumentationsrichtung wird forciert vertreten von K. Menges: »Erkenntnis und Sprache. Herder und die Krise der Philosophie im späten achtzehnten Jahrhundert«. In: W. Koepke (Hg.): *Johann Gottfried Herder: Language, History, and the Enlightenment*. Columbia 1990, 47-70; K. Menges: »Seyn« und »Dasein«, Sein und Zeit. Zu Herders Theorie des Subjekts«. In: *Herder Today*, a.a.O., 138-157; M. Morton: »Changing the Subject: Herder and the Reorientation of Philosophy«. In: *Herder Today*, a.a.O., 173-189. Diese

# Fichte-Studien-Supplementa

im Auftrage der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft  
herausgegeben von  
Helmut Girndt, Klaus Hammacher,  
Wolfgang Janke und Wolfgang H. Schrader

Band 8

Marion Heinz (Hg.)

# Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus



Amsterdam - Atlanta, GA 1997