

Transzentalphilosophie und Spekulation

**Der Streit um die Gestalt
einer Ersten Philosophie**

(1799-1807)

Herausgegeben von
Walter Jaeschke

**FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG**

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0996-2
ISBN eBook: 978-3-7873-2667-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Walter Jaeschke Vorwort	VII
Claus-Artur Scheier Synthesis a priori - Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817.....	1
Gunter Scholtz Herder und die Metaphysik	13
Ulrich Dierse Bouterweks Idee einer Apodiktik	32
Ernst Behler Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzentalphilosophie Jena 1800 - 1801	52
Klaus Hammacher Jacobis Brief »An Fichte« (1799).....	72
Wolfgang H. Schrader C.L. Reinholds 'Systemwechsel' von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in der Auseinandersetzung mit J.G. Fichte	85
Andreas Arndt Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte	105
Hans Michael Baumgartner Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus	127
Klaus Düsing Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801	144
Wolfhart Henckmann Über Sein, Nichtsein, Erkennen und damit zusammenhängende Probleme der Philosophie K.W.F. Solgers	164

Wolfgang Janke	
Das bloß gesollte Absolute. Zur strittigen Rolle des Sollens in Hegels Logik und Fichtes Phänomenologie ab 1804	177
Kurt Rainer Meist	
»Sich vollbringender Skeptizismus. G.E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling	192
Personenverzeichnis.....	231
Siglenverzeichnis	236
Zum Inhalt von »Transzentalphilosophie und Spekulation«, Quellenband	237

VORWORT

Der zweite Band der Reihe »Philosophisch-literarische Streitsachen« ist den Kontroversen gewidmet, die in den Jahren um 1800 um die Gestalt einer Ersten Philosophie geführt worden sind. Denn die philosophischen Konzeptionen, von denen die Beiträge dieses Bandes handeln, sind nicht als *meditationes de prima philosophia* entstanden, an die erst nachträglich *objectiones* und *responsiones* angefügt worden wären. Ihr geschichtlicher Ort ist das Jahrzehnt zwischen den beiden großen philosophisch-theologischen Kontroversen, die sich noch im Bewußtsein der Gegenwart mit dem Titel »Streit« verbinden: das Jahrzehnt zwischen dem Atheismusstreit und dem Streit um die Göttlichen Dinge. Auch der nicht lange zuvor geführte Spinozismus-Streit klingt in diesen Texten nach. Sie sind ursprünglich entworfen zur Verständigung in der - wie der Beitrag von Claus-Artur Scheier ausführt - epochalen Auseinandersetzung darüber, welchen Weg die Philosophie nach der Kantischen Kritik einzuschlagen habe: den Weg einer Neugestaltung der Metaphysik, über den Gunter Scholtz im Anschluß an Herder berichtet, den Weg der Transzendentalphilosophie Fichtes und - in anderer Gestalt - auch Schellings und Schlegels, der in den Beiträgen von Hans Michael Baumgartner, Ernst Behler und Andreas Arndt dargestellt und problematisiert wird, den Weg der 'realistischen' Kritik Reinholds und Bouterweks an der Transzendentalphilosophie, über den die Beiträge von Wolfgang H. Schrader und Ulrich Dierse berichten, den von Klaus Hammacher beschriebenen Weg Jacobis, die wahre Philosophie im philosophischen Nichtwissen zu finden, den Weg des Übergangs von der Transzendentalphilosophie zur Spekulation, der von Klaus Düsing, Wolfhart Henckmann und Wolfgang Janke gezeigt, aber auch in Frage gestellt wird, oder schließlich den Weg einer skeptischen Kritik an der frühen Spekulation, dessen Gewicht und dessen Fruchtbarkeit für die weitere Ausbildung eben dieses Ansatzes Kurt Rainer Meist darstellt.

Schatten fallen auf die damalige Kultur des philosophischen Streits, wo in der Hitze der Auseinandersetzung gelegentlich theoretische Argumente mit sittlichen Haltungen verwechselt werden. Bereits zuvor, im Kontext der Debatte um den moralischen Gottesgedanken, beklagt Schelling am Ende des zweiten seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Keticismus*, wer den Demonstrationen eines »alten, ehrlichen Wolffianers« nicht geglaubt habe, habe »für einen unphilosophischen Kopf« gegolten; an demjenigen hingegen, der den »Demonstrationen unserer neusten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem der moralischen Verworfenheit.« (AA 3, 58) Auch in den Streitsachen findet sich mitunter diese Verwechslung von philosophischer Auseinandersetzung und sittlicher Verdächtigung - etwa indem Friedrich Bouterwek einen Zusammenhang zwischen »transzendentalem Onanismus« und »moralischer Verwirrung« herstellt.¹

¹ Bouterwek an Jacobi, 26. April 1802. In: *Aus F.H. Jacobi's Nachlaß*. Ungerdruckte Briefe von und an Jacobi. Hrsg. von Rudolf Zoeppritz. Bd. 1. Leipzig 1869, 311.

Doch wenn man absieht von derartigen Randerscheinungen wird die seltene Höhenlage erkennbar, die den damaligen Streit um die Gestalt - und auch erst um die Möglichkeit - einer Ersten Philosophie auszeichnet. Und es wird ebenso deutlich, daß in diesem Streit Argumente gegen Argumente nicht allein gestellt worden - und ungehört geblieben sind. Die Streitsachen haben ihren Niederschlag gefunden - sei es in einem grundlegenden Wandel des jeweils kritisierten Ansatzes, sei es in dessen veränderter und vertiefter Durchführung, sei es schließlich in der Verdrängung einzelner Ansätze aus dem Hauptstrom der philosophischen Auseinandersetzungen. Hegels bekanntes Wort, Schellings Philosophie habe ihre Ausbildung vor den Augen des Publikums gemacht, trifft - wenn auch in unterschiedlichem Grade - nicht allein Schelling, sondern ebenso die anderen Kombattanten im damaligen Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie, Hegel eingeschlossen. Gerade dies unterscheidet den philosophischen Streit - und zwar zu seinem Vorteil - von einem folgenlosen Spiel. Und gerade deshalb ist es auch undenkbar, einen der damaligen philosophischen Entwürfe oder gar die Entwicklungsgeschichte eines der an diesem Streit beteiligten Denker immanent zu verstehen, ohne die Gegenpositionen, im Blick auf die seine Philosophie entworfen ist, zur Kenntnis zu nehmen.

Es war das Ziel der vier Symposien »Philosophisch-literarische Streitsachen«, der sich gegenwärtig anbahnenden Aufspaltung der Auseinandersetzung mit dem Denken jener Jahre in isolierte Forschungszweige entgegenzuwirken, die dem Denken nur noch jeweils eines der Beteiligten gewidmet sind. Was dazu im Vorwort zum ersten Band dieser Reihe² gesagt worden ist, soll hier nicht wiederholt werden - bis auf den Dank, der sich nicht durch einen derartigen Rückverweis erübrigte.

Das Symposium über »Transzentalphilosophie und Spekulation« hat 1989 stattgefunden. Die Werner-Reimers-Stiftung hat nicht nur dieses zweite Symposium der Reihe, sondern das Gesamtprojekt durch ihre großzügige Förderung ermöglicht; hierfür möchte ich den Gremien der Stiftung einen besonderen Dank aussprechen - zugleich im Namen aller Teilnehmer. Dem Felix Meiner Verlag gebührt der Dank dafür, daß er das Vorhaben von Beginn an mit Rat begleitet und die Veröffentlichung von Tagungs- und Quellenbänden übernommen hat. Die Druckvorlage für den Referat- und für den Quellenband hat wiederum Dora Braun hergestellt, ebenso die Register zu beiden Bänden; hierfür sei ihr - auch an dieser Stelle - sehr herzlich gedankt.

² *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg 1990.

Claus-Artur Scheier

SYNTHESIS A PRIORI.
ZUR ERSTEN PHILOSOPHIE ZWISCHEN 1781 UND 1817

Der Streit um die Begründung einer ersten Philosophie konnte sich jeweils nur dort entzünden, wo die Philosophie überhaupt ihrer selbst als Wissenschaft wie als Gefüge von Wissenschaften gewiß war. Fraglich mußte daher einmal die Begründung einer ersten Philosophie, d.h. der Begriff der Wissenschaft als solcher, sodann das (paradoxe) Prinzipiertsein eines Prinzips, d.h. der Begriff einer zweiten Philosophie sein. Beides ist darin untrennbar, daß jeweils schon im Begriff des Wissens liegt, ob dieses auch Wissenschaft (Wissen von Vielem), ob ferner mehrere Wissenschaften und welches schließlich deren Verhältnis zueinander ist. Solange jedenfalls die erstmals in Aristoteles' *Analytica posteriora* ausgeführte Lehre galt, daß alle Wissenschaften - Hegel sah sich im Zug des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs bereits genötigt, auf die »philosophischen« einzuschränken - genau insofern von einer einzigen abhängen, als diese mit den »ersten Anfängen und Gründen« aller übrigen erstlich ihre eigenen zur Sprache zu bringen hat, stand für die Philosophie mit ihrer Selbstbestimmung als Wissen und dessen Entfaltung zur Wissenschaft immer zugleich auch deren Selbstunterscheidung in die eine und die andre in Frage.

So bezeichnen, Aristotelisch, »Weisheit«, »Theologie«, »erste Philosophie« und »Metaphysik« (ein jedenfalls im Peripatos gefundener Name) ein und dieselbe Wissenschaft. Freilich ist die bis zu Kants »kopernikanischer Wende« insbesondere in der frühen Neuzeit befestigte Identität von erster Philosophie und *Metaphysik* (wollen wir es nicht beim diffusen Gebrauch dieses Titels bewenden lassen) ein Reflex der maßgeblich erst vom Aristotelischen Denken erbrachten Verwandlung der Betrachtung der *αἰσθητά* zur Wissenschaft (*ἐπιστήμη*). In diesem Sinn ist die Platonische Dialektik zwar erste Wissenschaft zu einer zweiten, zur Mathematik, aber, wie vor allem der *Timaios* zeigt,¹ gerade noch nicht Meta-Physik. Und weiter zurück ist von Parmenides' »göttlicher Schau« ($\thetaέα = \thetaέα$) zu sagen, daß sie noch nicht *erste Philosophie* ist, weil sie die einzige Sache des Wissens, das Sein selbst, zwar zum Paradigma für die Entfaltung ihres *διάκοσμος* nimmt, diese Entfaltung aber, da jenes einfache »Herz der Wahrheit«² genau nicht »Prinzip« ist, ein wiewohl »unübertreffliches«, doch auch »unverläßliches Gefüge von Worten« bleibt.³

Bei Aristoteles also wird die Theorie *φυσικά*, der Sachen der Wahrnehmung, zuerst zu einer *Wissenschaft*, und sie ist es unbeschadet aller Wandlungen des Begriffs der Wissenschaft selbst geblieben. Solange sie nun für eine *philosophische* Wissenschaft gilt, fordert sie auch immer eine Metaphysik, was aber, wie etwa Bacons Vorbehalt anzeigt,⁴ noch nicht bedeutet, daß der Metaphysik damit schon

¹ Vgl. Platon: *Tim.* 29b3-c3.

² H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zürich 1971, 18. B 1, V. 29.

³ Ebd. B 8, Vv. 52,61.

⁴ F. Bacon: *The Advancement of Learning*, II.vii,2f.

die Würde einer *ersten Philosophie* zukommt. Dort jedoch, wo die neuzeitliche Ratio naturalis in ihr Prinzip oder genauer Prinzipiengefüge findet, bei Descartes, werden Metaphysik und erste Philosophie entschieden in eins gesetzt. Zwar erscheint sie jetzt im Bild der *Wurzeln* des Baums der Philosophie, als dessen Wurzelgrund die *Methode* eigens zu bedenken ist, aber die Methode der Ratio naturalis behält analog zum Aristotelischen »Organon« den instrumentalen Charakter, den die *Regulae ad directionem ingenii* und der *Discours de la Methode* ihr angesehen hatten, und ist daher nicht Sache einer eigenen Wissenschaft. Gewiß erwiesen Methode und Metaphysik sich in Wirklichkeit jederzeit als untrennbar - Newtons Physik mag das bezeugen -, aber der Schein ihrer Trennbarkeit rührte gerade daher, daß die *Prinzipien* der Metaphysik und so der nach-cartesischen ersten Philosophie überhaupt - Geist, Welt und Gott bzw. (bei Leibniz, Wolff und Nachfolgern) Monade, Gesamtheit der Monaden und Ursache dieser Gesamtheit - *Sachen (res)*, d.h. Gegenstände des Vorstellens als des natürlichen Bewußtseins waren.

Dieser ganze Mundus intelligibilis, fand Hume, wird durch eine einzige Vorstellung zusammengehalten und legitimiert, die ihrerseits keine rationale Legitimation hat (in Wahrheit ist sie das Erbe einer älteren Rationalität), weil sie ein bloßes Produkt der Gewohnheit sei: durch die Vorstellung der *Kausalität*. In der Tat fiel mit der Lösung dieses Bands, für die zuerst der allgemeine Glaube daran verloren gegangen sein mußte, nicht nur die alte Welt, sondern die Ratio naturalis selbst ihren eigenen *lumières* anheim, und das Jahrhundert, dem Kant sein spekulatives Prinzip geben würde, ist wesentlich das der *Empfindung* als des (moralischen) Gefühls, das, traditionell dem Verstand untertan, sich vielmehr als die (geschichtliche) Wirklichkeit der Kantischen Idee der Freiheit ausführte, d.h. der Vernunft als des mit dem Verstand (der Ratio naturalis) nicht mehr konfundierbaren »Vermögens der Prinzipien«.

Es ist daher eine grundlegende Einsicht der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, daß die allgemein gewordene Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischen Fragen »offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinn, sondern der gereiften URTEILSKRAFT des Zeitalters« war,⁵ denn dies läßt bereits sehen, daß der Abschied der Ratio naturalis - nicht weniger übrigens in ihrer empiristischen als in ihrer rationalistischen Gestalt - eine geschichtliche Verwandlung des Urteils selbst bedeutet. Überhaupt ist ja das *Urteil* die logische Bestimmung der natürlichen Vernunft, und Leibniz hatte nur das geschichtliche Fazit gezogen, als er lehrte, alle Urteile, ebenso die *Verités de Raisonnement* wie die *Verités de Fait*, seien *analytisch*, denn immer gründe (inest) das Prädikat im Subjekt. Im Horizont des Humeschen Gedankens ist das Urteil dann konsequenterweise mit sich selbst entzweit: entweder nämlich ist es analytisch, d.h. auch für den menschlichen Verstand rückführbar auf ein identisches Urteil, oder aber empirisch, d.h. wohl *synthetisch*, aber eben darum auch *a posteriori*. In jedem Fall fristet der Schluß ein bloß formallogisches, d.h. instrumentales Dasein.

Das bedeutet aber nichts geringeres, als daß eben der Verstand selbst grundlos geworden ist; denn die Termini des Urteils sind jetzt entweder nur scheinbar verschieden oder werden bloß empirisch zusammengehalten. Im Humeschen Empiris-

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, A XI.

mus ist damit das sinnliche Faktum allein als Grund übriggeblieben, denn nach frühester (Platonisch-Aristotelischer) Lehre ist der *Grund die Mitte* des Schlusses: Warum ist S P? Weil S M ist und M P - der Grund ist die *erfüllte Copula* des Urteils.

Wenn die *Kritik der reinen Vernunft* also der Auflösung der Frage gewidmet ist: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? dann liegt darin schon, daß das Denken den Boden des Empirismus verlassen mußte, ohne doch in das Gebiet des Rationalismus zurückkehren zu können; das heißt Kants »kopernikanische Wende« hat ihre geschichtliche Achse nur bei erster Näherung in der Annahme, »die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten«,⁶ näher aber in der »transzentalen Deduktion« dieser Annahme und also zunächst im Vermögen dieser Deduktion, das als das der »geschlossenen« Begriffe die *reine Vernunft* ist, die hiermit neu in die Geschichte des Denkens eintritt.

Ist das Resultat des Humeschen Skeptizismus, das in dieser Beziehung für das philosophische Gefühl des ganzen Jahrhunderts zwischen dem Leibnizschen und dem Kantschen Gedanken stehen darf, dies, daß eine erste Philosophie (als Wissenschaft *a priori*) grundlos ist, weil sie als *Metaphysik* grundlos ist, dann begreift sich die *Kritik* als ein »Traktat von der Methode«,⁷ die als *transzendentale* Deduktion nicht länger instrumental ist und eben darum die erste Philosophie als eine Wissenschaft *a priori* begründet, welche Metaphysik weder sein kann noch sein soll. Im Streit mit dem Empirismus siegt hier die erste Philosophie, weil der Empirismus sein skeptisches Nein *eo ipso* nicht begründen (nur basieren) konnte, und im Streit der kritischen Philosophie mit der metaphysischen siegt die kritische Philosophie, indem sie beweist, daß die Prinzipien der vormaligen *Ratio naturalis* nicht Sachen oder Gegenstände (*res*) sind, denen methodisch gewonnene Begriffe entsprächen, sondern selber Begriffe, und zwar eines »Vermögens«, das dem (natürlichen) *Bewußtsein* als solches gar nicht bekannt sein konnte, wurde diesem doch, eben weil es für sich selbst nicht (transzentales) *Selbstbewußtsein* war, alles entweder zum methodischen Instrument oder zu dessen Gegenstand.

Das ist, genau genommen, der letzte Sieg, den die erste Philosophie im Streit um ihre Begründung feiert, denn obwohl schon im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts mit Schopenhauers pessimistischer »Welt-Ansicht« geschichtlich ein ganz andres Denken aufging, ist die eigentlich idealistische Philosophie, wenigstens ihrem »Weltbegriff« nach, transzental geblieben, so daß zwischen dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* und Schellings Berliner Vorlesungen wohl noch von vielerlei Siegen und Niederlagen berichtet werden kann, die aber darum nicht mehr solche der ersten Philosophie selbst waren, weil diese nunmehr in Prinzipien der *Vernunft* gründete, »über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird«.⁸ Zwischen Kritik der reinen Vernunft und positiver Philosophie ist der Streit um die Begründung einer ersten Wissenschaft wesentlich nicht mehr ein Streit der Vernunft mit dem dogmatischen oder skeptischen Verstand, sondern ein Streit der Vernunft mit sich selbst,⁹ eine Selbst-Auseinandersetzung, in der es mithin nicht

⁶ Ebd. B XVI.

⁷ Ebd. B XXII.

⁸ Ebd. B 355.

⁹ Vgl. ebd. B 708.

um Vernunftprinzipien überhaupt (erste Anfänge und Gründe), sondern um den *Primat* unter ihnen (als inter pares) geht - *ein Streit, der sich so austrug, daß jede Vernunftidee ihren eigenen geschichtlichen Augenblick hatte*. Darum kommt die nie ganz verabschiedete Frage, wer denn nun - Jacobi? Fichte? Schelling? Hegel? - eigentlich »recht« usw. habe, der neuzeitlichen Vernunft in ihrer geschichtlichen Vollendung schief entgegen: Diese Vernunft ist selbst ein Gefüge, »System«, das ganz da, »heraus«, nur ist sozusagen als seine - notwendig streitbare - Gemeinde, und deren *Geist* ist es, der philosophisch und nicht nur philosophiehistorisch interessant bleibt.

Weil also die Methode einer als Vernunft-Wissenschaft kritisch neu zu begründenden ersten Philosophie die transzendentale Deduktion ist und diese, »nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen« beschäftigt,¹⁰ sich vor der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gegen das *inesse* des metaphysischen *Principium rationis* selbst als *Schließen* bestimmt, können dessen transzendentale Prinzipien allein die drei den Schlußformen gemäß als kategorisch, hypothetisch und disjunktiv zu denkenden Vernunftbegriffe sein. Diese drei Ideen,¹¹ im Horizont der theoretischen Vernunft von nur *regulativem* Gebrauch, sind für die erste Philosophie als für die kritische Vernunft selbst demnach methodisch-*konstitutiv*, und in der Tat hat sich jede für sich als Prinzip einer der drei Kritiken geltend gemacht, so daß die *Kritik der Urteilskraft* auch im Prinzip Kants »ganzes kritisches Geschäft« endigt.¹²

Als kategorisch, hypothetisch und disjunktiv sind die Vernunftbegriffe streng genommen nämlich noch nicht als *kritische* Prinzipien, d.h. als Gründe einer *vernünftigen* ersten Philosophie gedacht, und die wahrhaft grundstürzende Einsicht der »transzentalen Dialektik« ist erst die, daß - übrigens in Analogie zur »metaphysischen« Deduktion der Kategorien¹³ - die kategorische Einheit die Idee der denkenden Natur oder Seele als des *Ich*, die hypothetische Einheit die Idee der Totalität der Erscheinungen oder der *Natur* überhaupt und die disjunktive Einheit die Idee ihrer »allgenugsamen Ursache« oder *Gottes* ist.¹⁴ Denn diese Einsicht bedeutet das nicht nur geschichtliche, sondern *prinzipielle* Ende der vormaligen rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, mithin des *lumen naturale rationis* überhaupt als eines Vermögens erster Anfänge und Gründe: Jetzt weiß die gereifte Urteilskraft des Zeitalters, *warum* - und nicht nur weshalb - sie dem »Schulbegriff« der sich skeptisch gegenüberstehen mußte.

Aber als *erste* Philosophie - und ohnehin aus Vernunftbegriffen - kann sich die transzendentale Erkenntnis nicht kritisch, sondern nur *selbstkritisch* vollenden, ist sie doch im ganzen das Prolegomenon »zu einer jeden *künftigen* Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« und von der Kant selbst mit der *Metaphysik der Sitten* und den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* Beispiele geben wird. Erste Philosophie in diesem Sinn also ist die *Kritik der reinen*

¹⁰ Ebd. B 25.

¹¹ Zum Folgenden vgl. C.-A. Scheier: »Die Bedeutung der Naturphilosophie im deutschen Idealismus«. In: *Philosophia Naturalis* 23 (1986), 389-398.

¹² *Kritik der Urteilskraft*, B X.

¹³ *Kritik der reinen Vernunft*, B 159.

¹⁴ Ebd. B 392, 710-714.

Vernunft, indem sie als »das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs« den »Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption« aufstellt,¹⁵ womit sie sich in methodisch-konstitutiver Hinsicht der (kategorischen) Idee der denkenden Natur subjiziert, die sich darin als die *theoretische* Idee erweist. Ebenso konstituiert sich die *Kritik der praktischen Vernunft* als erste Philosophie, indem sie das Sittengesetz, das jene Urteilskraft des Zeitalters bisher schon, aber eben nur als (moralisches) Gefühl bestimmt hatte, erstlich als synthetischen Satz a priori, sodann aber - nach dem bezeichnenden Zögern der *Grundlegung* - als »das einzige Faktum der reinen Vernunft« denkt.¹⁶

Darin liegt sogleich dreierlei, was für den künftigen Streit um die Begründung einer ersten Philosophie wahrhaft prinzipielle Bedeutung hat. Erstens nämlich kann dieser Satz als Faktum der reinen *Vernunft* überhaupt nur als *Grund* gedacht werden, und als Faktum der *reinen Vernunft* kann dieser Grund nicht durch irgend etwas andres, sei es durch ein Unvermögen oder Bedürfnis unseres endlichen Verstandes etc.¹⁷ gesetzt werden, sondern muß sich an ihm selbst als *Grund rechtfertigen*, was darin getan ist, daß das Sittengesetz sich als der *Erkenntnisgrund* der Freiheit als seines *Seinsgrundes* erweist.¹⁸ Das heißt nun zweitens, daß der kategorische Imperativ *Faktum* der Vernunft nicht darum ist, weil die transzendentale Deduktion endlich irgendwo »abgebrochen« werden müßte, sondern weil der (hypothetische) Vernunftbegriff der Totalität der Erscheinungen als die Idee der Freiheit¹⁹ so *da* ist, daß sie sich - und zwar vor aller Erscheinung - als sich selbst begründender Grund inne wird. Das heißt: Das Faktum der Vernunft ist deren *Dasein* als das »Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft«,²⁰ in dem der Unterschied zwischen metaphysischer und kritischer erster Philosophie sich selbst als *Pflicht* offenbart. Indem schließlich drittens dies Selbstbewußtsein das *einzige* Faktum der reinen Vernunft ist, erweist es sich als das Prinzip *aller* transzendentalen Deduktion und begründet den Primat der praktischen Idee über die beiden andern. Da man somit ohne dies Faktum »niemals zu dem Wagstück gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen«,²¹ ist dies praktische Selbstbewußtsein zugleich der *Grund* des theoretischen, und der »Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen«²² ist da als der Primat des »Ich will« vor dem bloßen »Ich denke«, das insofern gleichsam eine Selbst-Abstraktion ist.

Ist nun auch die *Kritik der Urteilskraft* transzendentale Erkenntnis, nämlich, nach der der Natur und der Freiheit, in »Anwendung auf« die Kunst,²³ dann kann

15 Ebd. § 17.

16 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56.

17 Vgl. ebd. 81.

18 Ebd. 5 Anm. - Augustinus hat dies Selbst-Verhältnis des Grundes bereits in *De beata vita* (34) so formuliert: »Ut igitur veritas modo dignitur, ita modus veritate cognoscitur.«

19 Vgl. das Kapitel »Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie« in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

20 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 53.

21 Ebd. 54.

22 Ebd. 1.2.2,iii.

23 *Kritik der Urteilskraft*, B LVIII.

es wiederum nur eine *Idee* sein, die ihr zum Prinzip zureicht.²⁴ Dies Prinzip der »Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit«,²⁵ dem gemäß die vom kategorischen Verstand wie von der hypothetischen Vernunft nicht bestimmte Natur betrachtet werden muß, »als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen« gegeben hätte,²⁶ ist der (disjunktive) Vernunftbegriff des transzentalen Ideals als die Idee »eine[r] gleichsam selbständige[n], ursprüngliche[n] und schöpferische[n] Vernunft«,²⁷ die somit nach der theoretischen und praktischen als die *produktive* oder - um hier die Aristotelische Einteilung der Wissenschaft zu erinnern²⁸ - als die *poietische* Idee erscheint (worin der Leibnizsche Deus artifex transzental gedacht wird).

Freilich hat die *Kritik der Urteilskraft* gegen die beiden andern Kritiken das Besondere, daß diese Idee »gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt«, sondern bloß als »ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft« da ist,²⁹ weshalb sie zwar den gesuchten Übergang zwischen theoretischer und praktischer »Denkungsart«³⁰ möglich macht, aber genau darum auch ohne ein eigenes Selbstbewußtsein ist, wie es die theoretische Idee an der transzentalen Einheit der Apperzeption und die praktische am kategorischen Imperativ hat. Da die Reflexion auf solche Weise »subjektiv« bleibt, ist die Produktivität - das wahre *κριτήριον* im Streit um die Begründung einer ersten Philosophie nach Kant - entweder als eine Idee oder als bloß »technisch-praktisch«³¹ dem heteronom bestimmten Naturwesen Mensch zugehörig zu denken. Und das wiederum bedeutet, daß im »Doktrinalen« für die Urteilskraft »kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient«,³² so daß die teleologische Urteilskraft »ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teile der Philosophie« und die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, obzwar zur »Propädeutik aller Philosophie«,³³ doch eigentlich zu ihr nicht als zur ersten Philosophie gehört.

Auch und gerade angesichts des Vernunftbegriffs der Urteilskraft also bleibt »die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt«³⁴ und die Natur-für-die-Reflexion prinzipiell dadurch bestimmt, »daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme«,³⁵ d.h. durch den allein unter dem Primat des Praktischen geforderten Unterschied von *Erscheinung* und *Ding an sich*.

Wenn daher Jacobi in seiner 1787 erschienenen Abhandlung *Über den transzentalen Idealismus* die berühmt gewordene Bemerkung macht, er sei unauf-

²⁴ Ebd. XXVIIIf.

²⁵ Ebd. XXVIII.

²⁶ Ebd. XXVII.

²⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, B 700.

²⁸ Aristoteles, *Metaphysik*, VI,1; IX,7.

²⁹ *Kritik der Urteilskraft*, B XXXIV.

³⁰ Ebd. XX.

³¹ *Metaphysik der Sitten*, Einleitung II.

³² *Kritik der Urteilskraft*, B X.

³³ Ebd. LIIIf.

³⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B 829.

³⁵ *Kritik der Urteilskraft*, B XIXf.

hörlich darüber irre geworden, daß er »*ohne* jene Voraussetzung« des Dings an sich »in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte«,³⁶ dann entdeckt er nicht eine Kant selbst verborgen gebliebene Ungründlichkeit des kritischen Gedankens, sondern folgt, entschiedener als andre frühe Kritiker, einer Vernunft, die bereits im Begriff ist, sich dem Primat ihrer *praktischen* Idee zu entziehen. Es ist die philosophische Tat Jacobis, die Vernunft als ganze in ihr Selbst-Gefühl versenkt zu haben. Schon die Idee der Freiheit hatte sich ja als Gefühl manifestiert, denn das moralische Gefühl, »die Achtung fürs Gesetz«, ist »die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet«,³⁷ und das (ästhetische) Gefühl des Erhabenen ist abermals das moralische Gefühl, nur als das Opfer einer »Subreption«, die das Gemüt in der Betrachtung des Objekts oder in der (bewußtlosen) Spontaneität der Einbildungskraft festhält.³⁸ Wenn Jacobi aber einsieht: »Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseins mit allen seinen Modifikationen. [...] Mit dieser kostlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahndung«,³⁹ dann spricht sich hier das Gefühl einer Vernunft aus, die theoretisch und praktisch den Primat der Idee der »allgenugsamen Ursache« anerkennt, ohne daß sie sich freilich - als Selbst-Gefühl und (noch) nicht Selbstbewußtsein - darüber systematisch Rechenschaft abzulegen wüßte. Es ist aber diese eigentümliche Reinheit von Jacobis *unmittelbarer* Vernunft, die ihm die Achtung seiner großen Nachfolger, zuerst Fichtes, wie im übrigen hartnäckige philosophiehistorische Mißverständnisse eingetragen hat.

Mit Jacobi ist die erste Philosophie nun abermals, und diesmal auf ihrem eigenen Grund bestritten. Sollte es sich hier nicht nur um einen Streit über Richtigkeiten und Akzente handeln, war dies nur dadurch möglich und nötig, daß die Vernunft nicht als solche, wie für die Kantsche Kritik, sondern vielmehr in Absicht des Primats unter den Vernunftbestimmungen in Frage stand. Fichte macht das sogleich in der Vorrede zum *Begriff der Wissenschaftslehre* deutlich, indem er auf den *Grund* verweist, der es erlaube, »das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind«. Dieser »eigentliche Streit [...] dürfte wohl der über den Zusammenhang unsrer Erkenntnis mit einem Dinge an sich sein«,⁴⁰ und d.h. prinzipiell: der Streit über den Primat der praktischen Idee.

Jacobis Besinnung konnte und wollte keine erste Philosophie sein - der Fichtesche Gedanke kündigt sich als erste Philosophie schon mit den Titeln *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* und *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* an. Sie wird deshalb das dem Jacobischen Vernunftgefühl adäquate Selbstbewußtsein aufsuchen müssen und es nirgend anders finden können als genau in dem Ort, aus dem der Primat der praktischen Vernunft ein Selbstbewußtsein überhaupt ausgeschlossen hatte, um die Reflexion als »subjektive« festhalten zu können. So tritt das »Ich will« jetzt wohl als Prinzip der *Grundlage der Wissenschaft des Prakti-*

³⁶ F.H. Jacobi: *Werke*, II,304.

³⁷ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 134.

³⁸ *Kritik der Urteilskraft*, B 97.

³⁹ F.H. Jacobi, a.a.O. 285.

⁴⁰ GA I,2,109.

schen und das »Ich denke« als Prinzip der *Grundlage des theoretischen Wissens* auf, aber die Grundsätze beider Grundlagen werden *deduziert* aus dem »Ich bin« eines Selbstbewußtseins, das hiermit weder theoretisch noch praktisch, sondern als »Ausdruck einer Tathandlung«⁴¹ schlechthin produktiv ist: Ist die Tathandlung doch diejenige Tätigkeit, »die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *Tat* wird«, wie Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (5) erläutern wird.

Indem er also die Praxis unmittelbar als (vernünftige) *Produktion* denkt, deren Selbstbewußtsein sich zum *Grund* des theoretischen und praktischen Selbstbewußtseins, die Produktion mithin zum Ursprung des bei Kant noch »gegebenen« Materials der Empfindung macht, verwandelt sich die *subjektiv*-reflektierende Urteilskraft in *objektiv*-reflektierende, und dadurch kann die für jene nur *vorausgesetzte* Natur nunmehr als eine *ursprünglich* (im Ich) *gesetzte* Bestimmtheit oder bloße Akzidenz des absolut produktiven Ich gedacht werden: »Ich und Nicht-Ich [...] sind selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teilbarer *Substanz*; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares *Subjekt*«,⁴² so daß jetzt in der Tat die *produktive* Vernunft zum Prinzip der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori geworden ist.⁴³

Es ist im übrigen zu sehen, wie der Grundsatz: »Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen«⁴⁴ den Ort jenes »synthetisch-praktischen Satzes a priori« einnimmt, den Kant unter dem praktischen Primat als »das einzige Faktum der reinen Vernunft« denken mußte. In beiden Sätzen wird nämlich etwas »a priori, mithin notwendig«⁴⁵ mit der *Tat* verknüpft, aber das andre zur Tat, durch das der Satz synthetisch wird, ist bei Kant (praktisch) der *Wille*, bei Fichte (produktiv) schon die *Handlung*. Den Gehalt des Kantschen Satzes, das, wovon ich durch ihn etwas weiß,⁴⁶ machen der Wille und die Tat aus; seine Form als das, was ich davon weiß, ist das Sollen ihrer Adäquation - und die dem Willen unmittelbar adäquate Tat ist die moralische Handlung. Wenn im Fichteschen Satz das eine Extrem des Urteils nun schon die Handlung ist, dann kann das andre, die Tat, nur noch als deren *Produkt* gedacht werden, und die Form des Fichteschen Satzes, das Sollen ihrer Adäquation, ist das *Ideal*, welches das »Ich wirklich machen würde, wenn es Kausalität hätte«,⁴⁷ nämlich die absolute Identität von unendlichem Subjekt und unendlicher Substanz. Aber sowenig wie im Kantschen Grundsatz darf im Fichteschen der Gehalt seiner Form absolut adäquat sein, weil (mit ihrer Differenz) im einen Fall der Primat der praktischen, im andern der der produktiven Idee verschwände - eine Gefahr, die die Vernunft selbst hervorruft, wo sie in die Auseinandersetzung mit dem Fichteschen Prinzip aus der - dem Jacobischen Gefühl analogen - absoluten Gewißheit eintritt, daß die Urquelle der Produktivität nicht das Subjekt, sondern die *Substanz* sei.

⁴¹ Ebd. 259.

⁴² Ebd. 279.

⁴³ Vgl. ebd. 274f.

⁴⁴ Ebd. 272.

⁴⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 50, Anm.

⁴⁶ GA I, 2, 121.

⁴⁷ Ebd. 432; vgl. 396f.

Das ist, mit einem Wort, das Motiv des frühromantischen (als des noch nicht im Schopenhauerschen Sinn »pessimistisch gewordenen) Denkens, das sich so unbeschadet seines Facettenreichtums methodisch als die Umkehrung des Fichteschen Grund-Verhältnisses nachdenken läßt. War für die *Wissenschaftslehre* die (angeschaute) Natur bloßes Akzidens der (ursprünglichen) Natur oder Substanz des sich als diese produzierenden Subjekts (Ich), dann ist sich das romantische Ich nunmehr als eines, selbst produktiven, Produkts der unendlich-produktiven Natur gewiß, als deren ursprüngliche Anschauung es sich seine Gewißheit zu bewahrheiten sucht.⁴⁸ Philosophisch ist damit nicht mehr nur die intellektuelle Anschauung überhaupt gefordert, sondern »außerdem noch die Abstraktion von dem *Anschauen*en in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Aktes zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt=Objekt, keineswegs aber = Ich ist«.⁴⁹ Die eigentümliche Gefahr dieser Kraft der Selbstaufhebung der Reflexion (des Anschauenden, Denkenden oder Ich) produzierten *Indifferenz* von Form und Gehalt ist offenkundig das Umschlagen der Transzentalphilosophie in den (zuerst von Jacobi beschworenen) »Spinozismus« als in eine »das Denken in Ruhestand, in völlige Quieszenz versetzende Lehre«,⁵⁰ nämlich in die theoretische *Stillstellung* des produktiven Sollens. Schelling, bei dem allein im Horizont des frühromantischen Philosophierens vom *Problem* einer ersten Wissenschaft die Rede sein kann, entgeht der Gefahr sogleich dadurch, daß er die Indifferenz entsprechend dem unendlichen, ein Objekt allererst ermöglichen Streben des praktischen Ichs Fichtes als die produktive Spannung von Gehalt (Identität) und Form (Gegensatz), d.h. als ebenso ursprünglichen *Dualismus* denkt - was er darf, denn: »Alles Philosophieren, also auch das rein theoretische, durch welches Naturphilosophie entsteht, setzt, um subjektiv möglich zu sein, die Wissenschaftslehre voraus und beruft sich auf sie«.⁵¹ Gleichwohl hat die Wissenschaftslehre, indem sie das System nurmehr *subjektiv* möglich macht, ihre Stellung als erste Philosophie verloren und spielt letztlich die Rolle der vormaligen Ontologie »als ein bloßes zum Verständnis des Folgenden vorausgeschicktes erklärendes Wörterbuch der verschiedenen in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe«,⁵² bestensfalls einer Propädeutik im Sinn der mit Schelling gelesenen *Phänomenologie* Hegels.⁵³

Konsequenterweise fängt darum die »erste[n] urkundliche[n] Darstellung der Identitätsphilosophie«,⁵⁴ die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) unmittelbar mit der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven an (§ 1), aus der, da sie die *aufgehobene* Reflexion ist, die ursprüngliche Dualität ebenso unmittelbar hervorbricht.⁵⁵ Das von Kant im praktischen Faktum der Vernunft ent-

⁴⁸ Vgl. meinen Beitrag »Die Frühromantik als Kultur der Reflexion«. In: *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hrsg. von W. Jaeschke und H. Holzhey. Hamburg 1990, 69-79 (*Philosophisch-literarische Streitsachen*, Bd.1).

⁴⁹ SW I,4,87f, vgl. 114f.

⁵⁰ SW I,10,35.

⁵¹ SW I,4,88f.

⁵² SW I,10,63; vgl. 138f.

⁵³ SW I,9,214.

⁵⁴ SW I,10,147.

⁵⁵ Vgl. SW I,7,407.

deckte und von Fichte im Ideal des unendlichen Strebens produktiv verwandelte Grund-Verhältnis (ein Schluß) attrahiert sich damit logisch zur *Copula* des hypothetischen Urteils, wie es die »alte tiefsinige Logik« faßte,⁵⁶ und der Grund, von dem alle bisherigen Philosophien nur als »einem bloßen Begriff« geredet hatten, wird zu »etwas Reelem und Wirklichem«⁵⁷ als zur *Grundlage* (Basis) seiner Existenz, womit Schelling nicht nur die »Fundamentalerklärung der NATUR«,⁵⁸ sondern seines Denkens überhaupt gibt.

Dementsprechend erkennt die Naturphilosophie »nur *Ein* höchstes Prinzip und hebt insofern *allen* Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchsten Prinzip selber«.⁵⁹ Sie rettet damit einerseits die Produktivität der Fichteschen Idee vor ihrer spinozistischen Paralyse (als vor dem Rückfall in die Natur der *Ratio naturalis*), wie sie anderseits dem Idealismus »eine sichere, *rein* theoretische Grundlage verschafft«,⁶⁰ weil sie angesichts der (nunmehr transzental zu nennenden) *Objektivität* des Prinzips selbst »keine besonderen, praktischen Anforderungen zu machen hat«.⁶¹ Obwohl dem System also in propädeutischer Absicht immer eine »allgemeine Philosophie« als »die allgemeine Grundlage aller Vernunftwissenschaft oder aller wahren Metaphysik« vorauszuschicken bleibt,⁶² kann es als solches doch »nur zwei Hauptteile haben, einen rein theoretischen oder realistischen, und einen praktischen oder idealistischen«, als deren Vereinigung in der höchsten Indifferenz von Wahrheit und Schönheit⁶³ das »System der Kunst« zu verstehen ist.⁶⁴

Damit hat sich Jacobis Vernunft-Gefühl im spekulativen Durchgang durch Fichtes Grundlage der *Wissenschaft des Praktischen* zum »Universum«⁶⁵ der Wissenschaft objektiviert, worin die »Transzental-Philosophie« ihrem Gehalt nach zur *zweiten Philosophie* geworden ist, indem die Naturphilosophie »den Standpunkt des Idealismus selbst erst entstehen läßt«⁶⁶ - und indem die neue *erste Philosophie* unmittelbar als *Metaphysik* auftritt, weil ihre Methode im Ausgang von Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* die »Konstruktion« ist, *hat die Metaphysik sich ihrem Begriff nach umgekehrt*:⁶⁷ Ihrer als Naturphilosophie absolut gewiß geworden, ist die Physik selbst die erste Wissenschaft, und die Philosophie kehrt auf diese Weise »zu der alten (griechischen) Einteilung in Physik und Ethik zurück, welche beide« - allerdings - »wieder durch einen dritten Teil (Poëtik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind«.⁶⁸

⁵⁶ Ebd. 342.

⁵⁷ Ebd. 357f.

⁵⁸ SW I,8,25.

⁵⁹ Ebd. 27.

⁶⁰ SW I,4,92.

⁶¹ Ebd. 91.

⁶² SW I,6,214.

⁶³ SW I,4,212.

⁶⁴ Ebd. 89.

⁶⁵ Vgl. SW I,5,366.

⁶⁶ SW I,4,92.

⁶⁷ Nietzsche und Marx, demzuvor Kierkegaard und Feuerbach werden längst etwas anderes umzukehren haben als »die« Metaphysik (vgl. M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, 63); dazu C.-A. Scheier: *Nietzsches Labyrinth*. Freiburg/München 1985, 30-107.

⁶⁸ SW I,92.

Gunter Scholtz

HERDER UND DIE METAPHYSIK

I. Einleitung

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat sich oft und gern auf Herder bezogen, da er - noch fern von spekulativen Gedankenflügen und kritisch auch gegen die Doktrinen der Populäraufklärung - wichtige neuere Tendenzen vorwegnahm: Er trieb Sprachphilosophie statt Transzentalphilosophie und Anthropologie statt Geistesmetaphysik; er sah den Menschen durch Traditionen, durch seine Geschichte bestimmt und schränkte die Autonomie der Subjektivität und der kritischen Vernunft ein; er entwarf das Bild einer pluralistischen, divergenten, nie ganz erkennbaren Weltgeschichte und kritisierte den Gedanken einer einlinigen Fortschrittsgeschichte. Sprachlichkeit, Natürlichkeit, Geschichtlichkeit und damit Endlichkeit des Menschen sind die Kennzeichen der Herderschen Philosophie, durch die sie der Gegenwart philosophie verwandt und verständlich erscheint.

Insbesondere galt und gilt Herder als Philosoph und Wegbereiter des sog. 'Historismus'.¹ Und dieser 'Historismus' ist sowenig überwunden und veraltet, daß er nun auch in die Wissenschaftsphilosophie und damit in das Selbstverständnis der Naturwissenschaften eindringt.² Nicht nur die Geschichte des Rechts, der Moral, der Religion, der Kunst, der Wirtschaft, der sozialen und politischen Verhältnisse zeigt ein vielgestaltiges und stets sich wandelndes Gesicht, sondern auch die Wissenschaftsgeschichte. Durch diese neue Sachlage ist bekanntlich die normative Wissenschaftstheorie mit ihrer Annahme eines überhistorischen Rationalitätsideals in große Schwierigkeiten geraten. Allerdings schlug dies auf die Geschichtsschreibung der Wissenschaften zurück; denn auch diese - so zeigte sich bald - benötigt Theorie, schon um überhaupt bestimmen zu können, was in die Wissenschaftsgeschichte gehört und was nicht.

Den wichtigsten Anstoß, die Wissenschaftsgeschichte nicht mehr als Fortschritt am Leitfaden eines einzigen Wissenschaftsideals, sondern in ihrem radikalen Wandel und in ihrer Pluralität zu sehen, hat bekanntlich Th.S. Kuhn gegeben, dessen Position man deshalb »Historismus« nannte. Und mit Kuhn hat man gelegentlich auch Herder verglichen.³ Da dieser die Fortschrittsphilosophie der Aufklärung kritisierte und die Divergenz der historischen Welt zur Anerkennung brachte, erscheint er nun gleichsam als Kuhn des 18. Jahrhunderts. Wenn aber die Hauptchwierigkeit und der wunde Punkt des Historismus sein Verhältnis zur Theorie

¹ Friedrich Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*. (= Werke, Bd.3.) München 1959, 355-444. Georg G. Iggers: *Deutsche Geschichtswissenschaft*. München 1972, Kap. 2: »Die Wurzeln des deutschen Historismus«, 43ff.

² Thomas S. Kuhn: *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen*. Frankfurt/M. 1979. Stephen Toulmin: *Kritik der kollektiven Vernunft* (»Menschliche Erkenntnis«, Bd.1). Frankfurt/M. 1978. Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg, München 1986. Yehuda Elkana: *Anthropologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1986.

³ Reinhard Brandt: »Kant - Herder - Kuhn«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 5/2 (1980), 27-36.

sind, dann bietet es sich an, dies Problem bei Herder zu untersuchen. Und da Theorie im eigentlichen Sinne bis ins 18. Jahrhundert die Metaphysik war, fragen wir nach Herders Verhältnis zu dieser philosophischen Grundlagenwissenschaft, fragen nach dem Schicksal der Ersten Philosophie im Zeichen des historischen Bewußtseins.

Wilhelm Dilthey,⁴ der merkwürdigerweise zu Herder keine eigene Abhandlung verfaßte, hat zu jener Frage eine plausible These formuliert: Viel radikaler und wirkungsreicher als Kants Kritizismus entzöge das moderne historische Bewußtsein aller Metaphysik den Boden, indem es die Bedingtheit, Geschichtlichkeit und Endlichkeit der Vernunft zeige, die sich so augenfällig als unfähig erweise, auf metaphysische Fragen eine wissenschaftlich tragfähige Antwort zu geben. Denn nie könne sie bei dem Lösungsversuch der »Lebensrätsel« ihren begrenzten Horizont, ihre Endlichkeit überschreiten und allgemeingültiges Wissen erlangen. - Allerdings läßt sich skeptisch fragen, ob nicht Diltheys Theorie der endlichen Vernunft, seine Lebensphilosophie, eine neue Fundamentalphilosophie und eine neue Gestalt der Metaphysik darstellt.⁵

II. Wandlung des Metaphysikbegriffs

Der erste Eindruck bestätigt, was man aufgrund von Diltheys Diagnose vermuten muß: Die Geburt des geschichtlichen Denkens ist bei Herder zugleich der Tod der Metaphysik. Herder hat sich in seiner Geschichtsphilosophie nämlich an verschiedenen Stellen ausdrücklich von der Metaphysik und ihrem Hantieren mit abstrakten Begriffen und Deduktionen distanziert.⁶ Entsprechend wird hier auch die »Spekulation« Gegenstand der Kritik: Sie gebe keine Richtlinien für das praktische Handeln, züchte einen unberechtigten Stolz gegenüber den sog. »Wilden« und könne sogar zum »Opium« werden.⁷ - Gleichwohl ist in der Literatur gelegentlich unbefangen von der Metaphysik Herders gesprochen worden,⁸ und das hat auch seine Berechtigung.

⁴ Wilhelm Dilthey: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Stuttgart 1962, bes. 3ff, 75ff. Ders.: *Das Wesen der Philosophie* (1907). *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Stuttgart, Göttingen 1982, bes. 352ff, 404ff.

⁵ S. dazu Maria Nazaré C.P. Amaral: »Philosophie der Philosophie: ein wirksames Pflaster zur Heilung der vom historischen Relativismus geschlagenen Wunde?«, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 277-291, bes. 290.

⁶ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Teil 1-4 (1784-1791). In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 13-14. Berlin 1887/1909, ND Hildesheim 1967 (im folgenden: *Ideen*), hier Bd. 13, 165, 177, 290. Gleichwohl hat Herder auch in den *Ideen* der Metaphysik eine bestimmte Aufgabe zugewiesen: »Alle unsre Metaphysik ist Metaphysik, d.i. ein abgezognes, geordnetes Namenregister hinter Beobachtungen der Erfahrung. Als Ordnung und Register kann diese Wissenschaft sehr brauchbar seyn und muß gewissermaasse in allen andern unsern künstlichen Verstand leiten; für sich aber und als Natur der Sache betrachtet, gibt sie keinen einzigen vollständigen und wesentlichen Begrif, keine einzige innige Wahrheit.« (Ebd. 358.)

⁷ *Ideen*, Bd. 13, 335, 360f, 394.

⁸ S. z.B. Wilhelm Fischer: *Herders Erkenntnislehre und Metaphysik*. Salzwedel o.J. (1878) (Diss. Leipzig). Zur Stellung der Metaphysik bei Herder siehe Alfons Reckermann: *Sprache und Metaphysik*. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt. München 1979, 13ff

Denn näheres Hinsehen überzeugt, daß Herder sich nur von einer bestimmten Metaphysik distanziert, von der Metaphysik als erfahrungsreicher, deduktiver Begriffswissenschaft. Seine *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* opponiert gegen diese Form der Metaphysik so, daß auch Kants Transzentalphilosophie noch mitgetroffen wird: »Wer sie [die Metaphysik] als eine Thörin betrachtet, die außer und vor aller Erfahrung etwas sucht, wovon sie durchaus keinen Begriff hat und haben kann, der dichtet, wie die Scholastiker, sich selbst eine Metaphysik, die lieber *Pro-* oder *Hyperphysik* heißen sollte; die menschliche Vernunft erkennet dieses nicht an. Nirgends anders hin als *in sich selbst* kann sich die Vernunft verirren, durch Misbrauch ihrer Kräfte oder ihres Werkzeugs; sich außer sich in einen Zustand, ehe menschliche Vernunft war, setzen, um zu sehen, wie menschliche Vernunft werde? ist nicht Philosophie, sondern *Plotinische Dichtung*.«⁹

Als Grundwissenschaft und Erste Philosophie hingegen wird die Metaphysik bei Herder dem Begriff und der Sache nach aber durchaus beibehalten, ja, sie wird im Anschluß an Aristoteles gegen Kant ins Feld geführt. Herder bestimmt den Begriff der Metaphysik bei Aristoteles schon ähnlich wie Hans Reiner.¹⁰ Die Aristotelische Metaphysik sei der Sache nach die »erste«, auf dem Weg der Erkenntnis aber die »letzte Wissenschaft«, die den schwierigsten Gegenstand habe: »Ihr doppelsinniger Name *Metaphysik* will, daß sie *nach* oder *über* der Physik die ersten *Gründe und Principien der Dinge*, d.i. unsres Erkenntnißes von ihnen erforsche. Sonach mußte sie freilich von der Physik, wie von der Moral und den Redekünsten getrennt werden, und es war ein verdienstliches Werk des Aristoteles, daß er sie trennte; sie lag bei seinen Vorgängern unter physischen und andern Fragen gleichsam begraben. Wenn Er sie als eine eigne Wissenschaft aufstellte, die er die *erste Philosophie, Weisheit*, nannte, so ward sie eben damit auch die *letzte Philosophie*: denn alle die Wißenschaften mußten ihr vorhergegangen sein, deren Ursachen und Grundsätze sie erforschen sollte.«¹¹ Den so bestimmten Metaphysikbegriff macht Herder sich zu eigen: Metaphysik ist ihm die Grundlagentheorie der Wissenschaften. Nur als solche steht sie über der Physik. Wurde in der älteren Tradition ihr Name oft so ausgelegt, daß Metaphysik die über die physikalische Körperwelt hinausliegende unkörperliche Geisteswelt zum Thema habe, steht sie für Herder nur

und die Literaturangaben 124, Anm. 19. Ob man allerdings mit Reckermann Herders metaphysische Position vornehmlich als neuzeitkritisch verstehen muß, scheint mir zweifelhaft zu sein.

⁹ J.G. Herder: *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. 1.Tl. (1799). *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik [...] 2.Tl.* (1799). In: *Sämtliche Werke*. Bd.21. Berlin 1881, ND Hildesheim 1967 (im folgenden: *Metakritik*), hier 39. - Ich gehe hier und im folgenden von der *Metakritik* aus, da sie mir fast alle früheren Gedanken Herders zum Thema Metaphysik in sich aufzunehmen scheint. Es sei aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß für Herders metaphysisches Denken mindestens noch die folgenden früheren Arbeiten in Betracht zu ziehen sind, die ich hier nicht angemessen berücksichtigen kann: »Versuch über das Sein« (1764), »Fragmente über Wolff, Baumgarten und Leibniz« (1767/68), »Zum Sinn des Gefühls« (1769), *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774), »1778), »Über die dem Menschen angeborene Lüge« (1777), *Gott. Einige Gespräche* (1787, »1800). Alle diese Schriften abgedruckt in J.G. Herder: *Werke*. Hrsg. von Wolfgang Pross. Bd.1 und 2. München, Wien 1984/87.

¹⁰ Hans Reiner: »Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1964), 210-237.

¹¹ *Metakritik*, 38f.

insofern über der Physik, als sie über diese reflektiert und ihr die Grundlagen zeigt.

Sie ist bei Herder aber auch noch in einem anderen, Aristoteles ganz fremden Sinne »Nachphysik«, wie es in den *Spinoza-Gesprächen* ausdrücklich heißt.¹² Die Metaphysik hat einen nachgängigen Charakter, weil sie auch *inhaltlich* an die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften von der Natur gebunden ist und sich dies Wissen zunutze macht. Hätte bereits Spinoza die neueren Kenntnisse des Magnetismus und der Elektrizität gehabt, er hätte laut Herder auch seine Metaphysik besser gestaltet und dann z.B. die Elemente »Ausdehnung« und »Materie« durch lebendige Kräfte ersetzt. »Spinozas Zeiten waren die Kindheit der Naturkunde, ohne welche die Metaphysik Luftschlösser baut oder im Finstern tappet.«¹³ Vom angebrochenen »Frühling« der Naturwissenschaften erwartet deshalb Herder die Fortschritte der Metaphysik, nicht von der kritischen Transzentalphilosophie, die ihm vielmehr noch zum »alten leeren Winterstrohkranz des Transcendentalismus« gehört.¹⁴ Und die Voraussetzung dafür ist die Überzeugung, daß gerade durch die modernen Naturwissenschaften die Welt sich immer mehr als vernünftiger Kosmos, als Spiegel von Gottes Weisheit, Güte und Allmacht zeigt: »Je mehr die wahre Physik zunimmt: desto weiter kommen wir aus dem Reich blinder Macht und Willkür hinaus, ins Reich der wiesesten Nothwendigkeit, einer in sich selbst vesten Güte und Schönheit.«¹⁵ Da die Metaphysik in dieser Weise auch in ihrem Gehalt vom Erfolg der Naturwissenschaften abhängt, ist sie bei Herder anders als bei Aristoteles auch die *historisch* späteste Wissenschaft. Sie begnügt sich gern, systematisch und historisch die *letzte* zu sein: »denn sie bescheidet sich, daß ihr kein anderer Platz gebühre und weiß, daß je später sie ihn einnimmt, sie ihn desto ehrenhafter bekleide.«¹⁶

Eine enge Verzahnung von Metaphysik und Physik war ein wichtiges Kennzeichen der Wissenschaften bis ins 18. Jahrhundert, konnte doch z.B. Leibniz mit physikalischen Argumenten die metaphysischen Voraussetzungen von Descartes' Physik angreifen.¹⁷ Gleichwohl zeigt sich bei Herder etwas Neues: Die metaphysischen Annahmen sollen nicht durch empirische Wissenschaften nur bestätigt werden, sondern die Metaphysik gründet sich auch auf die Physik. Die Metaphysik, wenngleich Grundlagentheorie der Erfahrungswissenschaften, ist inhaltlich auch von diesen abhängig. In den *Spinoza-Gesprächen* heißt es, Gott könne sowenig ohne Welt gedacht werden, wie eine Baumwurzel ohne Stamm und Krone absterben müsse.¹⁸ Das hat für die Wissenschaftskonzeption zur Folge, daß die Metaphysik - Theologie und Ontologie - nicht ohne Naturkunde und -wissenschaft lebendig bleiben kann.

¹² J.G. Herder: *Gott. Einige Gespräche* (1787/1800). In: *Sämtliche Werke*. Berlin 1887, ND Hildesheim 1967 (im folgenden: *Gott*), Bd.16, 400-580, hier 463f.

¹³ Ebd. 450f.

¹⁴ *Metakritik*, 271.

¹⁵ *Gott*, 471f.

¹⁶ *Metakritik*, 40.

¹⁷ Leibniz: *Discours de Métaphysique*. § 17f.

¹⁸ *Gott*, 539f.

III. Ontologie als Logik des Ontischen

Herders *Metakritik* setzt das Ende der alten Metaphysik als Faktum voraus und formuliert das Programm ihrer Neugestaltung einleitend durch die Überzeugung, daß »der sogenannten *ersten Philosophie*, (Metaphysik genannt,) nicht anders zu helfen sei, als daß sie völlig Sektenlos wie die Mathematik, rein von jedem unverständlichen Wortnebel, eine klare Exposition der ersten Begriffe unsres Verstandes und unsrer Vernunft, mithin wirklich *erste und letzte Philosophie*, eine reine *Sprache des anerkennenden Verstandes* werde.¹⁹ Und die Grundrisse einer solchen Metaphysik werden in der Polemik gegen Kants Transzentalismus von der *Metakritik* auch ausgeführt. Indem Herders Metaphysik - polemisch gegen die sich und die Welt *setzende* Vernunft der Transzentalphilosophie - die »Sprache des anerkennenden Verstandes« sein will, hat sie näher betrachtet zwei Ausgangspunkte, die sich korrelativ verhalten: a) das vom Verstand Anerkannte, das *Sein* und b) den anerkennenden *Verstand* selbst. Die ontologischen Kategorien ergeben sich so aus dem *Inhalt* des Denkens sowohl wie aus seiner *Form*.

a) Laut Herder kann es keinen menschlichen Verstand geben, wenn er nicht etwas denkt. Deshalb geht Herders Metaphysik von der Tatsache aus, »daß wir selbst sind und das Etwas ist²⁰, mithin, sie setzt das *Sein* voraus, das so ihr erster und grundlegender Begriff wird. Aber sie betrachtet das Sein nicht wie die Aristotelische Metaphysik daraufhin, daß es ist, und zwar ewig, unbeweglich und abgetrennt²¹, sondern im Hinblick darauf, daß es sich offenbart. Sie ist nicht Wissenschaft des $\delta\nu\eta\delta\nu$, sondern »Wissenschaft des Seyns, sofern [...] es sich selbst *ausdrückt, darstellt*.«²² Die Metaphysik ist so nicht nur Theorie des Seins, sondern auch Theorie des Werdens, des Entstehens und Vergehens.

Kant hatte Aristoteles vorgeworfen, er habe die Kategorien in seiner Metaphysik nur aufgerafft, und Kant hatte beansprucht, ausgehend von der Tätigkeit des Urteilens erstmals eine systematisch geordnete Tafel der reinen Verstandesbegriffe erstellt zu haben.²³ Gleichwohl wiederholt Herder - wie später Fichte - diese Kritik gegenüber Kant selbst: die Urteilstafel der Vernunftkritik stecke voller Willkürlicheiten und sei keine »sich selbst aussprechende Ordnung«: »Das Schema der Kategorien geht also nicht aus *Einem Princip*, dem wirkenden Verstande hervor; es ist nicht systematisch.«²⁴ Eine wirkliche Systematik aber folge aus jenem Gedanken des Seins, das sich offenbart, sich dadurch eine Sphäre der Endlichkeit gibt und seine Bestimmtheit zeigt. Denn der anerkennende Verstand bemerke: »*Daseyn offenbart sich selbst. Es setzt seinen Ort. Es hat seine Dauer, durch Kraft.*«²⁵ An dieser Tatsache, die sich der Verstand zur Anerkennung bringt, zeigt sich die »Kategorie des Seyns«, die sich in vier Begriffe auseinanderlegt: Sein - Dasein -

¹⁹ *Metakritik*, 11.

²⁰ Ebd. 68.

²¹ Aristoteles: *Metaphysik*. 1064a.

²² *Metakritik*, 67.

²³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 107.

²⁴ *Metakritik*, 79.

²⁵ Ebd. 142; vgl. 62ff,68.

Dauer - Kraft. (Auch Raum und Zeit sind dadurch an die Hand gegeben: der Raum als Nebeneinander ist dem Dasein, die Zeit, das Nacheinander, der Dauer zugeordnet.²⁶) Diese vier »Urbegriffe der Kategorie des *Seins* bilden das Fundament der »Ontologie«. Von der Kategorie des Seins aus gewinnt Herder drei weitere Kategorien, die ebenfalls je eine Wissenschaft basieren: Die Kategorie der *Qualität* ist das Fundament der »Naturkunde« (oder »Naturgeschichte«), die Kategorie der *Kräfte* fundiert die »Naturwissenschaft« und die Kategorie des *Maasses* liegt der »Mathematik« zugrunde.²⁷ Herders Kategorientafel macht den Eindruck großer Symmetrie: Vier Kategorien, die sich in jeweils vier Unterbegriffe aufgliedern, basieren vier Wissenschaften, die offensichtlich die vier Grundwissenschaften darstellen.

Besonders Herders Schrift *Gott*, seine *Spinoza-Gespräche*, zeigen den Horizont, in dem dieser Ansatz entwickelt wurde. Hier wird auf Lessings Suche nach einem höchsten Prinzip zurückgegriffen, von dem Ausdehnung, Bewegung und Gedanke abhängen²⁸, und als dies Prinzip das »Dasein« namhaft gemacht. Es liege nicht, wie Lessing meinte, *außer* jedem Begriff, aber *über* und *vor* jedem Begriff²⁹. Gemeint: Dasein liegt nicht *außer* dem Begriff, weil wir den Begriff des Daseins haben, aber *vor* dem Begriff, da alles Denken dies Dasein voraussetzt. Dasein - so wird aus Spinozas Ethik entnommen - ist der »Grund aller Kräfte«: »Es giebt keinen absolutern, reineren, fruchtbareren Begriff in der menschlichen Vernunft: denn über das ewige, durch sich bestehende vollkommenste Daseyn, durch welches Alles gesetzt, in welchem Alles gegeben ist, lässt sich nicht steigen.«³⁰ Dasein ist hier Dasein Gottes: »Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte.«³¹ Und dies absolute Dasein teilt sich allem endlichen Dasein mit: »Das höchste Daseyn hat seinen Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt, als Daseyn.«³² Die ganze Welt ist nichts als »Ausdruck« und Offenbarung des göttlichen Daseins, und was in der Welt »Dasein« ist, das bezeugt das Dasein Gottes.³³ Hier finden sich Sätze, die die Reihenfolge der Kategorien, wie sie die *Metakritik* darbietet, zwanglos nahelegen, sie als Glieder eines Gedankens zeigen. Da heißt es z.B. - ich füge die Seinsbegriffe der *Metakritik* in

26 Ebd. 67,100.

27 Ebd. 110f. »Naturkunde« und »Naturgeschichte« meinen die rein empirische Wissenschaft, »Naturwissenschaft« die theoretische Wissenschaft von der Natur.

28 Friedrich Heinrich Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza*, in *Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. In: *Werke*. Bd.4/1,61.

29 *Gott*, 501f.

30 Ebd. 503,526.

31 Ebd. 503.

32 Ebd. 541.

33 Gott *ist vor Allem und es besteht Alles in ihm*: die ganze Welt ein Ausdruck, eine Erscheinung seiner ewig-lebenden, ewig-wirkenden Kräfte.« *Gott*, 502. - Eilert Herms hat bei Herder eine Widersprüchlichkeit bemerkt: Der Seinsgrund (Gott) werde einerseits vom »Sein des Seienden« geschieden, andererseits aber werde diese Grenze wieder aufgelöst, denn auf beide fänden dieselben Kategorien Anwendung. Art. J.G. Herder. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York 1986, Bd.15,85f. Mir scheint aber, daß Herder den Seinsgrund als immanente Ursache versteht und so nicht strikt vom Seienden ab trennt. Deshalb kann Herder schon in seiner Schrift *Zum Sinn des Gefühls* (1769) vom Gedanken des Menschen, der sich im Universum offenbart, indem er ein Körper wird, unmittelbar zum Gedanken Gottes übergehen, der sich im Universum offenbart. Auch hier schon finden auf beide Bereiche dieselben Kategorien Anwendung: Raum, Zeit und Kraft. S. *Werke*. Hrsg. von Wolfgang Pross, a.a.O. 244f.

Klammern hinzu -, daß die Welt »in jedem Punkt, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften, [...] den ganzen Gott (*Sein*) offenbart, wie er nämlich in dieser Hülle, in diesem Punkt des Raumes (*Dasein*) und der Zeit (*Dauer*) sichtbar und energisch (*Kraft*) werden konnte [...]*.³⁴

Daraus ergibt sich, daß der *ontologische* Grundgedanke der *Metakritik* - Sein offenbart sich - ein *theologischer* Gedanke ist: Wie die ganze Welt, das All, Gottes Dasein offenbart, so auch jeder einzelne Gegenstand in ihr. Und deshalb sind jene vier Urbegriffe an allem Einzelnen in gleicher Weise ablesbar. In der Geschichte der Metaphysik waren Ontologie und rationale Theologie im 18. Jahrhundert auseinandergetreten; bei Chr. Wolff wurden sie fast ganz selbständige Disziplinen, nur äußerlich durch den Namen Metaphysik verbunden.³⁵ Bei Herder aber fallen die Bereiche zusammen: Die Ontologie ist schon Theologie, so, wie es auch für Aristoteles behauptet wurde.

Herder hat zugleich eine weitere Trennung aufgehoben: die von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie. Denn indem das, was bei Spinoza »Ausdruck«³⁶ hieß, jetzt als Offenbarung verstanden wird und die ganze Welt als Offenbarung Gottes erscheint, wurde aus »Offenbarung« ein philosophischer Begriff, und es fiel die alte Grenze zwischen dem, was durch Vernunft erkannt, und dem anderen, das nur durch Offenbarung erlangt werden konnte. Für die neue philosophische Theologie gibt es nur *eine* Wirklichkeit, die insgesamt Offenbarung des göttlichen Daseins ist. Herder konnte diesen metaphysischen Offenbarungsbegriff von Malebranche übernehmen, der damit die Brücke über die cartesische Kluft von *res extensa* und *ego cogitans* schlug, oder von Shaftesbury, der in der Naturordnung eine Offenbarung Gottes erkannte. Aber aktuell und legitim wird der Begriff für Herder - wie für Jacobi, auf den er sich bezieht³⁷ - gerade durch den Kantischen Kritizismus. Denn indem die Transzendentalphilosophie vom denkenden Ich aus nicht mehr die Realität, die Dinge an sich, und nicht mehr den Inbegriff der Realität, Gott, zu erreichen vermochte, sie als unerkennbar oder zum absoluten Ich erklärte und dadurch »Egoismus« und »Nihilismus« heraufbeschwor,³⁸ gab sie ihm die Bestätigung, daß vom Sein selbst auszugehen war, das sich offenbart.

b) Die ontologischen Kategorien ergeben sich bei Herder aber nicht nur aus dem sich offenbarenden Sein, das auf die Vernunft »eindrängt«, sondern zugleich und in

³⁴ Gott, 487. Diese Reihenfolge der Kategorien schon ähnlich 1769 (s. Ann. 33).

³⁵ Tilman Borsche: *Metaphysik* (VI). In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Bd.5. Basel, Stuttgart 1980, Sp.1249f.

³⁶ Laut Spinoza sind die Attribute der Substanz Ausdruck ihrer Realität: »folglich ist auch nichts klarer, als daß das unbedingt unendliche Wesen [...] notwendig als das Wesen zu definieren ist, das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.« *Ethica*, pars I, propos. 10, schol. (Übersetzung von Otto Baensch).

³⁷ Gott, 512. Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, a.a.O. 72. Ders.: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Ein Gespräch (1787), a.a.O. Bd.2, 105, 164ff.

³⁸ S. zu den Begriffen »Egoismus« und »Nihilismus« im Zusammenhang der Kritik an der Transzendentalphilosophie Hans-Jürgen Gawoll: *Nihilismus und Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, bes. Kap. 1. Ders.: »Interesse und Welt - Zum geschichtlichen Zusammenhang von Realitätsproblem und Nihilismus«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1990), 181-201. Herder spricht im Hinblick auf die Transzendentalphilosophie nur von »Egoismus« (*Metakritik*, 297), wirft aber Kant verschiedentlich vor, daß ihm die Welt zum »Nichts« werde (z.B. ebd. 190).

einem aus dem Verstand selbst. Wiederholt heißt es, der Verstand »construire« die Kategorien, sie seien Produkte einer »Verstandeshandlung«: »Die Kategorie ist also nichts als der in seiner Construction dargestellte *Vernunft-Actus*.³⁹ Nicht also sind die Kategorien und ihre Systematik nur der Bewegung des Seins abgenommen, sondern sie folgen auch und gerade aus der Gesetzmäßigkeit des Verstandes selbst. Die die Struktur des Seins anerkennende Vernunft aktualisiert zugleich ihr ureigenstes Wesen, und die ontologischen Urbegriffe sind zugleich »allgemeinste Verstandesbegriffe«.⁴⁰ Sie resultieren aus der »Hauptkraft« unserer Natur, aus dem »Innewerden«, und dies steht »unter dem großen Gesetz: 'Eins in Vielem': 'Eine Verstandeshandlung 'Anerkennung des Einen in Vielem' hat sie [die Kategorie] constituiert.'⁴¹

Das ist von Herder so gedacht, daß der Verstand aus einem diffusen, unbestimmten Ganzen ein Besonderes herausgreift und es von anderem unterscheidet.⁴² Insgesamt sind es dann drei Schritte, die der Verstand vollzieht und die vier Glieder zur Folge haben, da sich auf der zweiten Stufe eine Unterscheidung - mit Hegel gesprochen - eine Sphäre der Differenz ergibt. Herder faßt die Tätigkeit des gesetzmäßigen Verstandes, aus welcher die Systematik der Kategorien folgt, zusammen: »Ein Verständliches muß dem Verstände gegeben seyn, und er versteht es nur durch *Unterscheidung*. Das Unterschiedene aber muß er verbinden; sonst kam er nicht zum Verstände 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, verbreitern das erste Glied und ergeben dadurch das vierte. So z.B. in der *Kategorie des Seyns*, wo ohne diesen Begriff weder Raum noch Zeit stattfindet, beziehen diese beide sich disjunktiv auf einander, bis der erste Begriff eben durch diese Auseinandersetzung im vierten [Kraft] vollständig erscheinet.⁴³ Der anerkennende Verstand nimmt also jedesmal denselben Weg, um sich das gegebne Sein zu assimilieren: von der unbestimmten Einheit über die differente Zweihheit oder Vielheit zur höheren, in sich bestimmten, konkreten Einheit.

An dieser Dialektik wäre manches Schwankende zu bemerken; so arbeitet Herder auf der zweiten Stufe teils nur Momente und Aspekte, teils ausgesprochene Gegensätze heraus. Aber wichtig ist uns etwas anderes: Herder hat großes Gewicht darauf gelegt, daß die ontologischen Kategorien aus einem gesetzmäßig und methodisch handelnden Verstand hervorgehen, wiewohl sie zugleich aus dem sich offenbarenden Sein folgen. Beides hat Herder so eng ineinander gewoben, daß die Ordnung der Kategorien zuweilen weder aus der subjektiven Tat des Denkens noch aus der vorgegebenen Offenbarung des Seins resultieren, sondern sich durch ihre immanente Logik selbst aufzubauen scheinen: So heißt es, die Kategorie des Seins mit ihren Unterbegriffen »spricht sich selbst aus«, und die Kategorientafel müsse

³⁹ *Metakritik*, 257, 62, 68, 110.

⁴⁰ Ebd. 172 u.ö.

⁴¹ Ebd. 86, 110.

⁴² Ebd. 86, 92, 211f, 255 u.ö.

⁴³ Ebd. 111f.

eine »sich selbst aussprechende Ordnung« sein.⁴⁴ Die Verbindung der Logik des Seins mit der des Denkens strebt einer Ebene zu, auf welcher die Kategorien als Stufen einer objektiven Vernunft, als Entwicklung der 'Sache selbst' erscheinen.

Herders Bemühen, die Gesetzmäßigkeit des Verstandes beim Aufbau der Kategorien und in der Erkenntnis überhaupt zu erweisen, hat sein Motiv sicherlich auch in einem metaphysischen Gedanken, der in den *Spinoza-Gesprächen* erörtert wird. Hier wird aus den logischen Gesetzen der Vernunft auf das Dasein Gottes geschlossen: »Denn nochmals gesagt, es gibt eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unveränderlichen Regeln, folglich muß es einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung geben; gesetzt, daß auch nur ein Einziges denkendes Wesen wäre.«⁴⁵ Die Regeln, nach denen der Verstand verfährt und verfahren muß, sind nicht von ihm selbst gesetzt. Vielmehr sind es »göttliche Regeln«, die das Dasein einer vom Menschen unabhängigen, »selbständigen Wahrheit« beweisen.⁴⁶ So wie die Musik vom Dasein einer »notwendigen, ewigen Harmonie« Kunde gibt und deshalb z.B. für Vanini eine Demonstration Gottes sein konnte, so beweist die »innere Notwendigkeit« unseres Denkens und die »Harmonie und Ordnung« in der Verknüpfung des Denkbaren das Dasein einer »selbständigen Wahrheit« und eines »durch sich selbst notwendigen Grundes«⁴⁷. Wenn aber die Gesetze der Vernunft »göttliche Regeln« sind, muß für Herder die gesetzmäßig aufgebaute Ontologie auch Theologie und die »sich selbst aussprechende Ordnung« der Denk- und Seinsbestimmungen eine (indirekte) Demonstration Gottes sein. Die *Metakritik* behauptet ja auch in gleicher Weise wie die *Spinoza-Gespräche*, daß die Vernunft »auf ein Nothwendiges, d.i. Höchstbestimmtes, Daseyn« gegründet ist.⁴⁸

Daraus ergibt sich auch, daß Herder, der von keiner reinen, sondern nur von einer menschlichen Vernunft meint sprechen zu können, doch mit dem Begriff einer nur menschlichen Vernunft nicht auskommt. Wenn die »Urbegriffe« sowohl aus dem sich offenbarenden Sein wie aus dem Handeln der menschlichen Vernunft folgen, dann ist die Zusammenstimmung von »Vernunft« und »Sein« vorausgesetzt; und dies Sein ist bei Herder in der Tat selbst vernünftig. Der Inbegriff des Seins ist zugleich der »allwirkende Verstand«, der »allumfassende Verstand des Weltganzen«, die »ewige« und »unendliche Vernunft«; es ist »ein Verständliches, das zu ihm, dem Verstande, ein Geistiges, das zu ihm, dem Geiste spricht.«⁴⁹ Die menschliche anerkennende Vernunft zeichnet deshalb nur die Strukturen der göttlichen Weltvernunft nach. Und sie ist dazu in der Lage, da sie zwar eine beschränkte, aber keine mangelhafte Kopie jener göttlichen Vernunft ist.⁵⁰ Letztlich sind menschliche und göttliche Vernunft in Übereinstimmung, und dies ist der Grund unserer Erkenntnisgewißheit: »Daß dasselbe Gesetz in mir wie in der Natur,

⁴⁴ Ebd. 142,79; vgl. 259.

⁴⁵ *Gott*, 517.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 518.

⁴⁸ *Metakritik*, 258f. Es ist davon auszugehen, daß Kants Gottesbeweis in der Schrift von 1763 *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* für Herder prägend war und durch die Vernunftkritik nicht seine Gültigkeit verlor. Kant, Akademie-Ausgabe. Bd.2, 63-164.

⁴⁹ *Metakritik*, 97,101,258f,174.

⁵⁰ Ebd. 259.

im Erkenntnißvermögen wie im Erkennbaren, obwaltet; daß, wenn ich irrite, nur die Natur, d.i. die weitere Erfahrung zurechthilft, und ich wie einen *Zusammenhang meiner Gedanken*, so auch weiter und weiter einen *Zusammenhang ihrer Werke*, beide in Harmonie wahrnehme; dies *sichert* meine Vernunft, denn ich sehe, meine innere ist auch des mir zur Anerkennung gegebenen Weltalls Regel. Die Vernunft, sehe ich, gehört zum Gegenstände, wie der Gegenstand zur Vernunft; nach Einem Gesetz, zu einander *geordnet*.⁵¹

Herders Erste Philosophie ruht also auf Voraussetzung einer (relativen) Übereinstimmung von menschlicher und Seinsvernunft. Um dies nicht im Angesicht des Kritizismus als willkürliche dogmatische Setzung erscheinen zu lassen, hat Herder jene Korrespondenz ausgehend vom »Innewerden«, von der Selbsterfahrung des Menschen, plausibel zu machen versucht. Polemisch gegen Kants Zergliederung der reinen Verstandesfunktionen und gegen die Trennung Sinnlichkeit - Verstand verweist Herder auf die leib-seelische Einheit des Menschen, auf das »lebendige Dasein«, das nur ist, indem es Erfahrungen macht, und zwar auch und gerade mit sich selbst: »denn sobald *lebendiges Daseyn* gesetzt wird, erfährets. Es ist sich selbst Erfahrung: *ein sich selbst in Raum und Zeit innerer Kräfte zusammenfaßendes, offenbahrendes Wesen*.⁵² Für dies Dasein, das »sich selbst Erfahrung« ist, erhellt unmittelbar, daß die Verstandesbegriffe zugleich ontologische Begriffe sind. Der Mensch nämlich bildet die Begriffe Sein, Raum, Zeit und Kraft nur deshalb angemessen aus, weil er sich selbst als seiend, räumlich, zeitlich und als Kraft erfährt und unmittelbar inne wird. Wenn Hume⁵³ behauptete, der Begriff der Kraft werde auch durch die Selbstbesinnung nicht deutlicher, da uns auch die Kraft des auf den Körper wirkenden Willens nicht bewußt werde (keinen »Eindruck« hinterlässe), so hält dem Herder entgegen, daß für uns unsere Willenskraft und ihre Wirkung sehr wohl als Tatsache der Empfindung gegeben und unmittelbar gewiß sind: »Die erste innige Empfindung: 'ich will und es wird!' knüpfte auf die ganze Lebenszeit des Menschen für ihn Ursache und Wirkung.⁵⁴ »Wie alles um uns her, ist der Mensch sich selbst ein *Gegebenes*; er *findet* sich im Universum, wohin er sich nicht selbst setzte, und findet sich am innigsten als *Kraft*, als *Ursache*.⁵⁵

Herder stellt sich mit diesem Ansatz zwischen die Fronten: Er meidet einerseits den Rationalismus und die Transzendentalphilosophie, da er eine »reine«, erfahrungsunabhängige Vernunft nicht anzuerkennen vermag; er distanziert sich aber auch vom Empirismus, da dieser keine notwendige Verknüpfung kennt, weder im Sein noch im Denken, so daß es weder Gewißheit über das Sein als Kraft noch »göttliche Regeln« in der Vernunft gibt. Stattdessen sucht Herder von dem sich selbst erfahrenden Dasein her das Denken sowohl als logisch wie gegenstandsbezogen aufzuweisen. Der Ansatz ist der einer Erfahrungsphilosophie, die »Erfahrung« im weitesten Umfang des Wortes nimmt; denn es ist »hier nicht blos von äußerer grober Erfahrung an Gegenständen im Raum und in der Zeit die Rede [...], sondern auch von innerer Erfahrung, d.i. von einer Zusammensetzung der Begriffe

⁵¹ Ebd. 297f; vgl. 89,174.

⁵² Ebd. 69.

⁵³ David Hume: *Enquiry concerning human understanding*. VII.1.

⁵⁴ *Metakritik*, 307f.

⁵⁵ Ebd. 152.

nach der Natur unseres Verstandes, die weder Raum noch Zeit zur Anschauung bedürfen.«⁵⁶

IV. Zwischen endlicher und absoluter Vernunft

In Herders Grundlegung der Ersten Philosophie kündigen sich unerwartet Gedanken Diltheys an. Dilthey nämlich stellt sich ebenfalls zwischen Transzentalphilosophie und Empirismus, legt »die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde«⁵⁷ und sucht die Kategorien ebenfalls aus dem »Innewerden«⁵⁸ des Lebens zu entwickeln. Die Kategorien als »Lebenskategorien« - wie z.B. Selbigekeit, Rück- und Wechselwirkung - müssen als Ausdruck wie als Selbstdeutung des Lebens verstanden werden.⁵⁹ Über ihre Gültigkeit und ihren Gehalt befindet nicht der Verstand, sondern der Lebensvollzug selbst; das sich innewerdende Leben vollzieht und reflektiert sich in diesen Formen. Laut Dilthey hat als einziger Fichte diese Möglichkeit der Kategorienbegründung geahnt.⁶⁰ Aber Diltheys Nähe zu Herder dürfte größer sein, da auch Herder nicht das Ich und die Vernunft, sondern das »lebendige Dasein«, den ganzen Menschen, zum Erkenntnissubjekt erklärt.

Allerdings stechen sogleich zwei wichtige Unterschiede ins Auge: a) Für Dilthey ist das Leben unergründlich und deshalb für den logischen Verstand unzugänglich. (Dilthey grenzt daher die 'formalen' Kategorien des Verstandes von den Lebenskategorien ab.⁶¹) Bei Herder wurden Leben und Denken von ein und demselben Gesetz durchherrscht, und die Verstandesbegriffe kommen an dem sich selbst innewerdenden, lebendigen Dasein zum Ausweis. b) Für Dilthey - anders als für Herder - bedeutet die Übertragung der Lebenskategorien auf die Gegenstände äußerer Erfahrung, auf die Natur, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, einen Fehlschritt, den die Erkenntnistheorie aufdecken und verhindern muß. Denn werden die innegewordene, erfahrene Kategorie »Selbigekeit« zum abstrakten Begriff der »Substanz« und die Kategorie »Rück- und Wechselwirkung« zum Begriff der »Kausalität« verdünnt und auf die äußere Natur übertragen, dann werden Kategorien der Selbstdeutung des Lebens zu allgemeinen Begriffen für die Welt insgesamt

⁵⁶ Ebd. 38. - Es wäre zu zeigen, inwiefern Herder auf die Position des jungen Kant zurückgeht, der schon 1762 die Metaphysik auf Erfahrung begründet wissen wollte. S. I. Kant: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. In: Akademie-Ausgabe. Bd.2,273-301, bes. 286.

⁵⁷ Wilhelm Dilthey: »Grundgedanke meiner Philosophie«. In: *Weltanschauungslehre*, a.a.O. 171.

⁵⁸ Wilhelm Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895). Hrsg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi. In: *Gesammelte Schriften*. Bd.19. Göttingen 1982, bes. 52ff.

⁵⁹ Ebd. 359ff. Ders.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*. Göttingen 1968, Bd.7,228ff.

⁶⁰ Ebd. 234,157,333,310.

⁶¹ Wilhelm Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen*, a.a.O. 361.

- dies ist aber für Dilthey eine »ganz subjektive Metaphysik«, d.h. kein wissenschaftliches Verfahren.⁶²

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß für Dilthey Herders Philosophie eine solch problematische Metaphysik darstellen mußte. Daran zeigt sich, worin der für uns »metaphysische«, d.h. die Idee kritischer Wissenschaft überschreitende Charakter der Herderschen Philosophie liegt, nämlich in der Methode der Analogisierung⁶³, die Einsichten aus der Selbsterkenntnis des Menschen auf die Natur insgesamt zu übertragen erlaubt. Man sollte darin nicht vorschnell nur einen Denkfehler sehen. Vielmehr ist es der angestrengte Versuch, die Realität des Erkenntnisgegenstandes und damit für die wissenschaftliche Wahrheit einen »metaphysischen Realismus« zu sichern, da der Kritizismus die Welt in ein Konstrukt der Vernunft zu verwandeln drohte. Die Basis dieses Versuchs ist immerhin eine relativ konsistente philosophische Konzeption; es ist der Gedanke der einen Natur, von der auch der erkennende Mensch nur ein Teil ist: »Ist es nicht aber Eine Natur, in der ich ihn [den Gegenstand] und mich finde? bin ich nicht selbst mein Gegenstand und mein Betrachter? Warum sollte ich also unter tausenden Eine Aeußerung meiner Naturkraft von allen Kräften der Natur abgetrennt, ja ihnen entgegengesetzt wähnen? Thut irgend ein Organ, irgend ein Gefäß meines Körpers je etwas anders, als das ihm Gleichartige läuternd sich aneignen?«⁶⁴

Überschreitet Herder - für den Kritizismus ganz illegitim - mit diesem Begriff der »Natur« im Sinne der älteren Metaphysik das erkennende Subjekt und zeigt sich in jenem Zitat ein naturalistischer Grundzug (auch der Verstand ist eine Kraft unter Kräften), so verfolgt Herder andererseits schon ein ähnliches Ziel wie der spekulative Idealismus, der das Erkennen und das Erkennbare, Subjekt und Objekt in einer höheren Einheit vermittelt. Man hat mit Recht schon oft bei Herder Vorklänge der idealistischen Systeme vermerkt.⁶⁵ Auf den Idealismus vorausweisend ist vor allem seine gesamte Tendenz, die von Kant und der Aufklärungsphilosophie heraufbeschworenen Trennungen aufzuheben und so einer Vereinigungsphilosophie den Weg zu bahnen. Die kritische Philosophie hätte man laut Herder nicht die »zermalmende« nennen sollen, sondern eher »die zerspaltende (philosophia schismatica)«.⁶⁶ Und so kämpft Herder gegen die Kantische Abtrennung des Apriori und Aposteriori, die auf der einen Seite einen leeren Verstand und auf der andern eine unerkennbare Welt erzeuge,⁶⁷ gegen die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit,

62 Ebd. 358.

63 H.B. Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*. Cambridge 1970, 25ff, 32ff. - Hans Dietrich Irmscher: »Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders«. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 55 (1981), 64-97.

64 *Metakritik*, 88.

65 Rudolf Haym: *Herder*. 2 Bde. ND Berlin 1958, Bd. 1, 274, 710; Bd. 2, 328, 729f. Thomas M. Seeböhm: »Der systematische Ort der Herderschen Metakritik«. In: *Kant-Studien* 63 (1972), 59-73. Wilhelm Dobbeck: »Die coincidentia oppositorum als Prinzip der Weltdeutung bei J.G. Herder wie in seiner Zeit«. In: *Herder-Studien*. Hrsg. von Walter Wiora. Würzburg 1960, 16-47. Eilert Herms, a.a.O. 81f.

66 *Metakritik*, 316.

67 Ebd. 94, 190. - Hier können die Anregungen, die Herder für seine Kant-Kritik von J.G. Hamann erhalten konnte, nicht diskutiert werden. Aber es sei an dieser Stelle zumindest hingewiesen auf Hamanns Rezension der »Kritik der reinen Vernunft« (1781), in: *Sämtliche Werke*. Hrsg.

die die Einheit des Menschen zerreiße;⁶⁸ gegen die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, die zur Entmachtung der Vernunft führe;⁶⁹ gegen die Aufspaltung der Natur in Ding an sich und Erscheinung, die die Realität vernichte.⁷⁰ Alle diese Trennungen will Herder in der Regel nicht in dem Sinne aufheben, daß er sie zum Verschwinden bringt, sondern er will sie als Korrelate oder als konträre Gegensätze verstanden wissen, die nur in ihrer Relation zueinander existieren, zuweilen aber auch im Sinne einer *Coincidentia oppositorum* zusammenfallen.⁷¹ Ein bevorzugtes Modell in seinem Polaritätsdenken ist das Magnetfeld, in welchem die Pole nicht isoliert voneinander gedacht werden können. In dieser Weise hebt Herder die - wie er meint - Kantisches Vorstellung einer streitsüchtigen, sich entzwegenden Vernunft auf und macht sie zur versöhnenden »Friedensstifterin«.⁷²

In diesem Zusammenhang ist hier besonders das Verhältnis von Metaphysik und Logik von Interesse. Herder hat am Schluß seiner *Metakritik* Kant den Vorwurf gemacht, »die sogenannte Kritik der reinen Vernunft« sei »eine Zwittergestalt aus Logik und Metaphysik«; und er hat demgegenüber auf das wirklich »wissenschaftliche« Verfahren Lamberts hingewiesen, der »Logik und Metaphysik, d.i. Form und Materie besonders abhandelte«.⁷³ Dies Insistieren auf der Trennung von Logik und Metaphysik erklärt sich wohl nur aus Herders polemischer Stellung gegen Kant und läuft seinem eigenen Ansatz zuwider. Denn er polemisiert ja gegen Kants »kritische Leerheit«⁷⁴ besonders deshalb, weil dieser von einer formalen Vernunft ohne Gegenstände meint sprechen zu können, weshalb Herder auch die Formallogik kaum schätzen kann. In der Tat hatte er schon in einer frühen Skizze zum *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*⁷⁵ die Logiker der Schulphilosophie als »Maschinenartige Lehrer« kritisiert. Die Logik, die bisher nur »trostlose, gar zu allgemeine Regeln« enthalten habe, müsse »als Metaphysik behandelt und gar nicht als instrumentales Wissen vorausgesetzt werden«. Eine solche Verbindung von Logik und Metaphysik stellt dann die *Metakritik* selbst vor Augen; sie entwirft eine Ontologie als Logik des Ontischen oder - mit einem Hegelschen Ausdruck⁷⁶ - eine »ontologische Logik«: Die allgemeinen Verstandesbegriffe gehen aus der logischen, gesetzmäßigen Bewegung des Denkens und zugleich aus der Bewegung und Offenbarung des Seins her vor; die Bewegung des Denkens korrespondiert der des Seins. Das Denken trennt

von Josef Nadler. Bd.3. Wien 1951, 275-280, und auf Hamanns »Metakritik über den Purismus der Vernunft« (1784), ebd. 281-289.

68 *Metakritik*, 96f, 314ff.

69 Ebd. 280f, 315f.

70 Ebd. 315.

71 Ebd. 181f, 190. Vgl. *Gott*, 555ff. W. Dobbeck, a.a.O.; H. Nisbet, a.a.O. 71ff.

72 *Metakritik*, 255.

73 Ebd. 318f.

74 Ebd. 271 vgl. 62, 94 u.ö.

75 Herder: *Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*. In: *Sämtliche Werke*. Berlin 1899, ND Hildesheim 1967, Bd.32, 31-61, hier 32, 38f.

76 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: »Philosophische Encyklopädie für die Oberklasse (1808ff)«, §§ 15ff. TWA 4, 12ff. Die »ontologische Logik«, auf welche in dieser frühen Enzyklopädie Hegels die »subjektive Logik« und die »Ideenlehre« folgen, wird bestimmt als »das System der reinen Begriffe des Seienden«.