

Gerhard Sauder (Hg.)

Johann Gottfried Herder 1744–1803

Einheit und nationale Vielfalt



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 9

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 9

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

JOHANN GOTTFRIED
HERDER
1744–1803

Herausgegeben von Gerhard Sauder

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

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 978-3-7873-0727-2

ISBN E-Book: 978-3-7873-3052-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1987. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit 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

Vorwort	IX
<i>Gerhard Sauder (Saarbrücken)</i>	
Zur Einführung	XI
<i>Josef Simon (Bonn)</i>	
Herder und Kant. Sprache und »historischer Sinn«	3
<i>Friedrich Wilhelm Kantzenbach (Saarbrücken)</i>	
»Selbstheit« bei Herder. Anfragen zum Pantheismusverdacht	14
<i>Tadeusz Namowicz (Warschau)</i>	
Der Aufklärer Herder, seine Predigten und Schulreden	23
<i>John Rogerson (Sheffield)</i>	
Herders »Gott. Einige Gespräche« im Lichte seiner Predigten	35
<i>Hans Dietrich Irmscher (Köln)</i>	
Zur Ästhetik des jungen Herder	43
<i>Hugh Barr Nisbet (Cambridge)</i>	
Herder und Lukrez	77
<i>Wolfgang Proß (München)</i>	
Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens	88
<i>Martin Bollacher (Bochum)</i>	
»Natur« und »Vernunft« in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit	114
<i>Wilhelm-Ludwig Federlin (Hesseneck)</i>	
Das Problem der Bildung in Herders Humanitätsbriefen	125
<i>Michael Maurer (Essen)</i>	
Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung	141
<i>Gonthier-Louis Fink (Straßburg)</i>	
Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive	156

<i>Walter D. Wetzels (Austin)</i> Herders Organismusbegriff und Newtons Allgemeine Mechanik	177
<i>Pierre Pénisson (Paris)</i> »Tönen« bei Rousseau und Herder	186
<i>Yoshinori Shichiji (Tokio)</i> Herders Sprachdenken und Goethes Bildlichkeit der Sprache	194
<i>Ulrich Gaier (Konstanz)</i> Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder	202
<i>Peter Michelsen (Heidelberg)</i> Regeln für Genies. Zu Herders »Fragmenten« »Ueber die neuere Deutsche Litteratur«	225
<i>Wolfgang Düsing (Mainz)</i> Die Tragödientheorie des späten Herder	238
<i>Jürgen Brummack (Tübingen)</i> Herders Theorie der Fabel	251
<i>Horst Dreitzel (Bielefeld)</i> Herders politische Konzepte	267
<i>Hans-Wolf Jäger (Bremen)</i> Herder und die Französische Revolution	299
<i>Otto Dann (Köln)</i> Herder und die Deutsche Bewegung	308
<i>Dietrich Harth (Heidelberg)</i> Kultur als Poesis. Eine Kritik an Herders kulturphilosophischen Denkbildern	341
<i>Gunter E. Grimm (Tübingen)</i> Kunst als Schule der Humanität. Beobachtungen zur Funktion griechischer Plastik in Herders Kunst-Philosophie	352
<i>Gerhard vom Hofe (Heidelberg)</i> »Weitstrahlsinnige« Ur-Kunde. Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder	364
<i>Sven-Aage Jørgensen (Kopenhagen)</i> Im gemeinsamen Schmollwinkel? Herder und Wieland in Weimar	383
<i>Wulf Köpke (Bryan)</i> Die Herder-Rezeption Jean Pauls in ihrer Entwicklung	391

<i>Heinz Gockel (Bamberg)</i>	
Herder und die Mythologie	409
<i>János Rathmann (Budapest)</i>	
Herder und Széchenyi	419
<i>Bernhard Becker (Saarbrücken)</i>	
Phasen der Herder-Rezeption von 1871–1945	423
Personenregister	437

Vorwort

Dieser neunte Band der »Studien zum achtzehnten Jahrhundert« enthält Vorträge, die anlässlich der neunten Jahrestagung der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts« vom 21. bis 23. November 1984 an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken gehalten wurden. Die Jahrestagung ist dankenswerterweise gefördert worden durch den Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, den Minister für Kultus, Bildung und Sport des Saarlandes, die Johann Wolfgang von Goethe-Stiftung in Basel, die Volksbank St. Ingbert und die Universität des Saarlandes. Der Dekan der Philosophischen Fakultät, Professor Dr. Peter Robert Franke, hat sich um die Tagung besonders verdient gemacht: Durch seine Hilfe war es möglich, eine kleine Ausstellung mit Herder-Porträts und Erstausgaben in den Räumen des Präsidialamtes zustandezubringen. Dank freundlicher Vermittlung des Straßburger Kollegen Gonthier-Louis Fink konnte das Symposium einen Tag im Elsaß in Schloß Klingenthal am Fuß des Odilienbergs verbringen und die Gastfreundschaft der Johann Wolfgang von Goethe-Stiftung, vertreten durch Frau Dr. Marie-Paul Stintzi, genießen. Der damalige Vorsitzende der Gesellschaft, Prof. Dr. Rudolf Vierhaus, und Herr Privatdozent Dr. Gotthardt Frühsorge als Sekretär haben die Vorbereitung der Tagung wesentlich gefördert. Meinen Mitarbeitern Dr. Reiner Wild, Dr. Reiner Marx, Klaus Ackermann und Claus Altmayer danke ich besonders für alle Unterstützung.

Eine Tagung über Herder war seit Jahren von der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« geplant. Bei der Konzeption fand ich Rat und freundliche Unterstützung durch Herrn Prof. Dr. Hans Dietrich Irmscher.

Der Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort, München, hat durch einen großzügigen Druckkostenzuschuß die Drucklegung ermöglicht. Allen Institutionen, Kollegen und Teilnehmern der Tagung danke ich herzlich für das Gelingen des Saarbrücker Gesprächs über Herder.

Zitate nach der großen Werk-Ausgabe (Herders Sämtliche Werke. Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877–1913, 33 Bde.) werden einheitlich mit der Sigle SW, mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenzahl nachgewiesen.

Saarbrücken, im Juli 1987

Gerhard Sauder

Gerhard Sauder (Saarbrücken)

Zur Einführung

Die Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts hat sich die Aufgabe gestellt, die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Jahrhunderts auf allen Gebieten zu fördern. Sie will die Verständigung zwischen den einzelnen Fächern verbessern und auf ihren Jahrestagungen vor allem ein Forum für interdisziplinäre Gespräche anbieten. Das Werk Herders bedarf wie kaum ein anderes aus der deutschen Aufklärungstradition der fachübergreifenden Kommunikation, die institutionell weder von einer Universität noch durch ein Forschungsinstitut belebt wird.

Es ist geradezu ein Zwang, anlässlich von Tagungen über Autoren des 18. Jahrhunderts, die kaum noch eine breitere Leserschaft anziehen, den Klagetopos zu verwenden, wie vernachlässigt und vergessen dieser Autor sei. In kaum einer größeren Veröffentlichung über Herder darf dieser Topos fehlen. Bereits Bernhard Suphan schrieb in der Vorrede seiner Ausgabe von Herders sämtlichen Werken 1877: »Keiner unsrer Klassiker bedarf so unumgänglich einer historisch-kritischen Bearbeitung als *Herder*, keiner belohnt sie in so eminentem Maße, für keinen ist bisher so wenig geschehen.« Mit diesen Worten weist *Julian Schmidt* in den Preußischen Jahrbüchern (Bd. 37, 1876) auf das Erscheinen der Ausgabe hin, die lange von mir vorbereitet, jetzt an die Öffentlichkeit gelangt. « Trotz der für das ausgehende Jahrhundert bereits monumentalen Ausgabe von 33 Bänden hat sich an dieser Lage wenig geändert. Rudolf Hayms berühmte Biographie erschien nahezu gleichzeitig mit den ersten Bänden der Suphanschen Ausgabe – ein vergleichbares Werk über Herder ist seither nicht mehr geschrieben worden. Noch 1941 stellte Hans Georg Gadamer in einem Vortrag über »Volk und Geschichte im Denken Herders« am Deutschen Institut in Paris fest: »Herder ist unter den ganz Großen unserer Literatur der einzige, der nicht mehr gelesen wird: kein Gedicht, keine Schrift von ihm weiß derjenige zu nennen, der von Klopstocks Oden, von Lessings Dramen und kritischen Schriften, von Goethe und von Schiller lebendige Vorstellungen hat.«

Herders Gesamtwerk ist seiner Vielseitigkeit wegen kaum von einer Disziplin aus ausreichend überschaubar. Er war Theologe, Prediger, Pädagoge und bemühte sich als Philosoph um eine Deutung von Geschichte, Kultur- und Naturgeschichte, Kunst und Dichtung. Es war Ethnologe und Mythologe. Als Literaturkritiker, Übersetzer, Sammler von Volksliedern und Autor hat er viele Tendenzen der Aufklärung und des Sturm und Drang, der Klassik und Romantik befördert. Als Anwalt nationaler Selbstbesinnung und kulturellen Selbstbewußtseins war seine Wirkung auf politische Bestrebungen im 19. Jahrhundert beträchtlich. Die Aktualität seines Werkes besteht nicht zuletzt darin, daß er frühzeitig einsah, in welchem Maße die Aufklärung sich unzureichend über sich selbst aufgeklärt hat, darin eben

eine »unbefriedigte Aufklärung war. Herder hat bereits zahlreiche Aspekte der Aufklärung kritisiert, die heute in der Diskussion um die »Dialektik der Aufklärung« unser Leben bestimmen und bedrohen.

Häufig wird in der Kritik an der Herder-Forschung moniert, daß der Typus »Herder und . . .« über Gebühr die Diskussion beherrsche. Ebenso oft erhebt sich der Wunsch, nun endlich einmal Herder als solchen, den »ganzen Herder« in den Blick zu bekommen. Wir huldigen keineswegs der Illusion, als könne unsere Tagung den herrschenden selektiven Umgang mit Herders Werk überwinden. Dazu wäre bestenfalls eine überaus kooperative Arbeitsgruppe in der Lage, der Vertreter aller für Herder wichtigen Disziplinen angehören müßten. Aber wo sollte sie arbeiten? Wir haben bekanntlich kein Max-Planck-Institut für Literaturgeschichte, das immerhin ein organisierendes Zentrum sein könnte. Wir müssen unsere Tagung als eine nützliche und hoffentlich ersprießliche Fiktion betrachten, als könnten wir Herder zumindest in Umrissen hier ganz kennenlernen. Von vornherein ist die Auswahl der Thematik und der Referenten mit einer Fülle von Determinanten belastet, so daß es nur den Mut zur Auswahl geben konnte. Die Diskussion hat heute immerhin darin Einigkeit erzielt, daß Herder als einem großen Anreger oder Vorläufer oder gar Irrationalisten nicht gerecht zu werden ist. Die Widersprüche in seinem Werk, die Spannung zwischen Theologie und Philosophie, die Spinoza-Rezeption, die eigenwillige Theologie, die gegensätzlichen Positionen in seiner Klima- und Milieutheorie wie auch in der Ästhetik werden heute deutlicher erkannt. Die Versuchungen voreiliger Harmonisierung werden seltener. Die Problematik eines angemessenen Verstehens von Herders Werk war bereits den Zeitgenossen bewußt; Jean Paul, der Herder verehrte, nannte es dessen Fehler, »daß er kein Stern erster oder sonstiger Größe war, sondern ein Bund von Sternen, aus welchem sich dann jeder ein beliebiges Sternbild buchstabiert [. . .] Menschen mit vielsartigen Kräften werden immer, die mit einartigen selten verkannt; jene berühren alle ihres Gleichen und ihres Ungleichen, diese nur ihres Gleichen.« (Werke, ed. N. Miller, Bd. V, 443)

Unabhängig von der Schwierigkeit des vielartigen Herderschen Werkes stellt die kaum funktionierende Kommunikation unter Herder-Forschern die größte Beeinträchtigung des Verstehensprozesses dar. Die 1971 von dem Landesbischof von Schaumburg-Lippe, Johann Gottfried Maltusch, initiierten Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder wurden mit der Absicht geplant, ein Gesprächsforum für Herder-Forschung der verschiedenen Disziplinen zu bieten. Das Herder-Kolloquium, das 1978 in Weimar von den nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Zusammenarbeit mit der Akademie der Wissenschaften der DDR und anderen Institutionen veranstaltet wurde, zählte 150 Wissenschaftler aus der DDR und 20 Gäste aus dem Ausland. Unter den 53 Beiträgern des Sammelbandes (Weimar 1980) befindet sich kein Herder-Forscher aus der Bundesrepublik.

Seit Kriegsende ist hierzulande keine umfassende Gesamtdarstellung mehr erschienen, während jedoch entsprechende Monographien von englischen, polnischen und DDR-Forschern vorgelegt worden sind. Die Verwendung Herderscher

Gedanken zur Ausstaffierung der synkretistischen nationalsozialistischen Ideologie war in der Nachkriegszeit gewiß ein wesentlicher Grund, daß Herder vernachlässigt wurde. Es brauchte seine Zeit, bis sich die Einsicht durchsetzte, daß nicht Herders Werke, sondern deren Ausbeuter schuld daran waren.

Obwohl in den letzten Jahren vor allem von seiten der Philosophie, Theologie und Germanistik – meist in Form von Dissertationen und Aufsätzen – eine Erneuerung des Interesses an Herder zu konstatieren war, mangelt es an einer Klärung der verschiedenen wissenschaftlichen Zielsetzungen im gelehrten Gespräch. Ein längst überfälliger Forschungsbericht fehlt. An die Stelle dieses bisher nicht zustande gekommenen wissenschaftlichen Forums kann traditionellerweise zunächst ein Symposium treten.

Aus den genannten Gründen und trotz der erfreulichen Tradition der Bückeburger Gespräche wird es die Tagung nicht leicht haben: Zu divergent sind gerade in jüngster Zeit formulierte Forschungspositionen. Es bleibe dahingestellt, ob die Kritik von Herder-Forschern aus der DDR tatsächlich zutrifft, die bürgerliche Interpretation Herders in der Bundesrepublik sei wesentlich theologisch und selektiv orientiert. Aber der Versuch, Herders praktische Tätigkeit im geistlichen Amt als neuen Schlüssel zu Herders Welt zu benutzen, wird nicht allein auf den Widerspruch marxistischer, philosophischer und germanistischer Herder-Forscher stoßen – der Gegensatz zu einer diskursanalytischen Herder-Interpretation wird auszutragen sein. Für diese ist es ausgeschlossen, Herders Werk – trotz aller pastoralen Rhetorik – als theologischen Diskurs zu konstituieren. Die Tendenz dieser säkularisierten Praxis sei eher pädagogisch als theologisch. Herders Erkenntnis einer gewissen Sprachlosigkeit, sein Eingeständnis eines Nicht-Wissens, das deshalb stets neu das vorhandene Begriffsarsenal mobilisiere, finde die gesuchte Einheit in der Palingenesie der Werke.

Ich halte die Formulierung solcher Herder-Thesen für ein Zeichen dafür, daß in die Herder-Forschung Bewegung gekommen ist. Es wird wohl nicht übertrieben sein, geradezu von einem Kairos zu sprechen, der unsere Bemühungen gegenwärtig beflügeln könnte: Wenn die Edition von Herders Sämtlichen Werken vor 100 Jahren eine erste Phase der Herder-Philologie überhaupt erst ermöglichte, so befinden wir uns derzeit in einer bescheideneren, aber nicht minder bedeutsamen editorisch-philologischen Phase, z. T. auch einer Phase der Werk-Kommentare.

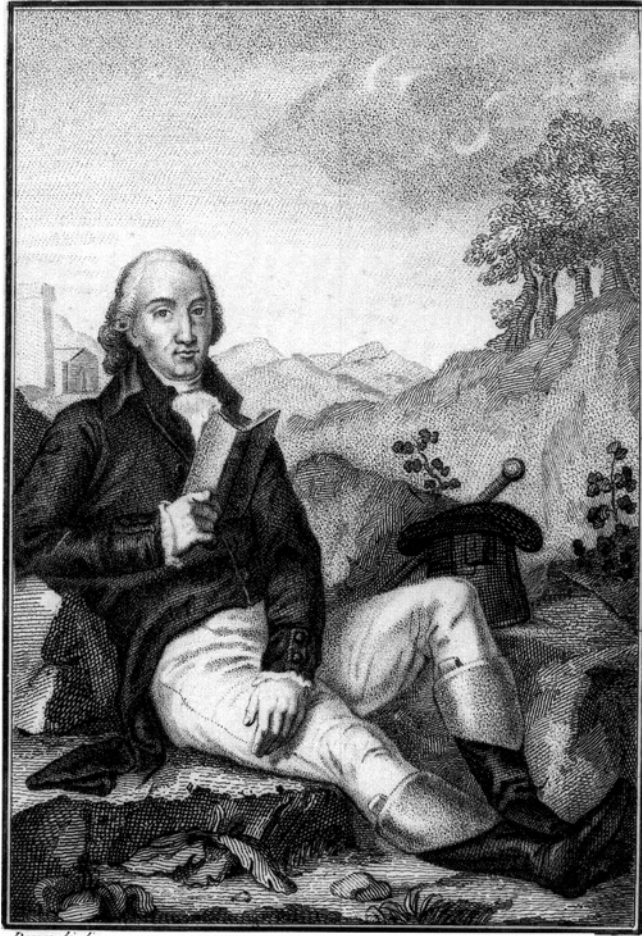
Im Zuge der Katalogisierung des handschriftlichen Nachlasses Herders (Adler/Irmscher) hat es sich gezeigt, daß die ehrwürdige Ausgabe von Bernhard Suphan, deren 33 Bände von 1877 bis 1913 erschienen sind, unvollständig und in der Wiedergabe der Texte oft unzuverlässig ist. Eine neue und auf Vollständigkeit angelegte Edition wird nirgendwo geplant. Die einzige umfangreichere Neuausgabe stellt noch immer die im Aufbau Verlag Berlin und Weimar erschienene Auswahl in fünf Bänden von Wilhelm Dobbek dar. Der erste Band einer 2 600 Seiten umfassenden dreibändigen Ausgabe, herausgegeben von Wolfgang Proß (Nachwort von Pierre Pénisson) ist im Sommer 1984 erschienen. In der Reihe der Suhrkamp Klassiker sollen Herder zehn Bände gewidmet werden; Band I, herausgegeben von Ulrich Gaier, ist im Herbst 1985 ausgeliefert worden.

Erfreulicherweise gibt es von mehreren Werken Herders neuerdings gut kommentierte Einzelausgaben. Sie ersetzen jedoch nicht die notwendige große Edition, die wohl erst im nächsten Jahrhundert vorliegen wird. Die Briefausgabe ist – bis auf den Registerband – erfreulicherweise abgeschlossen: alle acht Bände sind inzwischen erschienen. Herausgeber sind Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Eine wichtige Förderung künftiger Herder-Forschung stellt auch die 1978 erschienene Herder-Bibliographie dar, die von Gottfried Günter, Albina A. Volgina und Siegfried Seifert erarbeitet wurde.

Die neue Zuwendung zu den Texten wird zwar die beklagte »Einseitigkeit« der Forschung nicht aufheben – große Werk-Komplexe wie die Lyrik oder Predigten und Schulreden werden in die Auswahlausgaben nur sporadisch aufgenommen. Aber die Aufmerksamkeit auf Strukturen wie Metaphorik und Analogie, Dialogizität, Pragmatik und Publikumsbezüge, Rhetorik und Ursprungsdenken, Sprachtheorie, Ästhetik und Kulturanthropologie erlaubt vielleicht, künftig auch wieder in Herder-Studien ausführlicher von seinen Vorstellungen von »Volk« und »Nation« oder, skeptischer als in früheren Phasen, von »Humanität« zu sprechen. Der Komplex von Herders Verarbeitung zahlreicher Anregungen durch die französische Aufklärung, seine nicht immer widerspruchsfreie politische Position vor und nach 1789 und gerade in Weimar wären lohnende Arbeitsgebiete für Forscher mit langem Atem.

Wenn die Jahrestagung 1984, die von der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« dem Werk Herders gewidmet ist, nicht die Dimension des Weimarer Herder-Kolloquiums anstreben konnte und wollte, so wird doch diese erste größere wissenschaftliche Tagung über Herder in der Bundesrepublik für die Kenntnis seines Œuvres von mehrfacher Bedeutung sein: Die etwa dreißig Referate werden – und wir hoffen vor allem auf die Diskussion – dazu beitragen können, die Ergebnisse aus den einzelnen Disziplinen dem Dialog zugänglich zu machen und diesen zu differenzieren. Damit wird – das ist unser Wunsch – die intensive Erforschung Herders auch in der Bundesrepublik als Desideratum bewußt gemacht und gefördert. Es ist leider nicht gelungen, Kollegen aus der DDR zur Mitarbeit zu gewinnen. Vielleicht gelingt künftig die gemeinsame Bemühung einer Herder-Tagung. Herder sollte uns dazu provozieren: »Ich schreibe, was ich kann, und will Euch mit der Humanität so ermüden, dass ihr aus Noth human werden müsst, damit ich nur endlich schweige.« (An Gleim, 30. 12. 1796)

JOHANN GOTTFRIED HERDER



Demarché del.

T. F. inc.

J. G. Herder

Josef Simon (Bonn)

Herder und Kant. Sprache und »historischer Sinn«

Die philosophische Bedeutung Herders liegt ohne Zweifel darin, daß er die Geschichte in den Mittelpunkt des Philosophierens gerückt hat. Nach Gadamer ist er der »Entdecker des historischen Sinnes«¹. Es ist allerdings noch nicht deutlich analysiert worden, was dies bei Herder selbst bedeutet. Man könnte an einen zu entdeckenden objektiven Sinn der Geschichte denken, die damit als umgreifender Zusammenhang gedacht wäre. Nicht nur der Singular im Reden von *der* Geschichte könnte dies nahelegen. Herder selbst nimmt sich Newton zum Vorbild, der durchgehende Gesetze der einen Natur formulierte.²

Wenn die Geschichte, in ihrem zeitlichen Verlauf als Einheit gedacht, einen Sinn haben soll, muß ein durchgehender Fortschritt in irgendeiner Beziehung unterstellt werden. Hegel spricht vom Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit³, also von einer Zunahme dieses Bewußtseins. Es ist kaum daran zu denken, daß sie sich empirisch feststellen lasse. Hegel denkt auch entschieden vom eigenen Bewußtsein und dessen Gegenwart aus. Es bringt seinen Maßstab mit und versteht Geschichte als seine eigene Vorgeschichte. Es denkt sich als die Freiheit, sich als Individuum zu denken, als selbstbewußte, d. h. sich selbst unter keinen Vorbegriff von sich subsumierende Individualität. Geschichte ist demnach die Geschichte dieses negativen Selbstbewußtseins, in dem ein Individuum das wahre Sein von etwas nicht mehr in dem sieht, als was es begriffen ist, sondern in der Freiheit gegenüber jedem allgemeinen Begriff, also in der Individualität dieses etwas, als der Freiheit gegenüber dem Allgemeinen, als das es mit anderem zusammen begriffen ist.⁴

Man kann Herder heute kaum noch ohne diese Hegelsche Sicht der Geschichte verstehen, in der auch seine Geschichtsphilosophie auf den Begriff gebracht ist. So gilt er als Vorläufer der Geschichtsphilosophie Hegels, als der erste, der Geschichte als den Bereich des Individuellen, sich vom subsumierenden Vorbegriff *befreienden* Seins gedacht hat. Sie ist die Sphäre des sich Individuierenden, im Gegensatz zur Natur, die

1. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Nachwort von H. G. Gadamer, Frankfurt a. M. 1967, S. 157.

2. Vgl. ebd., S. 153.

3. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 11, S. 92.

4. Hegels Geschichtsphilosophie kann schon deshalb nicht als Begreifen der Geschichte von einem absoluten Ziel oder Endpunkt her verstanden werden, weil für Hegel jedes »Individuum« »ein Sohn seiner Zeit« und von daher auch die »Philosophie« »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« ist. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede. Das impliziert, daß auch Geschichtsphilosophie aus der jeweiligen Gegenwart heraus konzipiert sein muß.

als Dasein unter Gesetzen begriffen ist, die als möglichst einheitliche, durchgehende Gesetze vorausgesetzt werden. Somit ist das geschichtlich existierende Sein als Tätigkeit, als Kraft gedacht, aber eben als Kraft, die nicht nach Gesetzen wirkt, sondern als Kraft, die sich gegen den Versuch richtet, nach allgemeinen Gesetzen verstanden zu werden. Sie ist nicht Gegenstand eines so verstehenden Verstandes.⁵

In diesem Sinn, aber nur in diesem bestimmten Sinn von Rationalität ist sie irrational. Herder versucht, ihrer eigenen Rationalität, d. i. nach dem Gesagten: der je eigenen Rationalität der historischen Individuen auf die Spur zu kommen. Die Rationalität der Geschichte ist nicht eine umfassende Rationalität der Geschichte als eines Ganzen, sondern die der je einzelnen, »historischen« Individuen. Geschichte, die sich zum selbstbewußten Individuum hin entwickelt, *ist* Geschichte gegen ihren Begriff, d. h. zum nicht zu Antizipierenden, *Unvorgreiflichen* hin. Daß dies zum Bewußtsein kommt, ist zugleich der Sinn der Geschichte. Er besteht in der Negation der Vorstellung eines *allgemeinen* Sinns der Geschichte, ja sogar eigentlich in der Negation der Vorstellung der Geschichte als umfassender Einheit überhaupt. Der sich im Lauf der Geschichte entwickelnde historische Sinn läuft auf die Auflösung eines Geschichtsbildes hinaus, nach dem Individuen in sie eingebettet seien. Er läuft darauf hinaus, das weltgeschichtliche Individuum in seiner Individualität zu verstehen, d. h. darin als geschichtlich zu verstehen, daß es sich zunehmend selbst als Individuum versteht. Das ist der Fall, wenn es sich selbst als *frei* gegenüber seiner Zeit versteht. Sich zunehmend als frei gegenüber dem Gemeinsamen der Zeit zu wissen, ist als der Gang der Geschichte zu wissen.⁶

Bei Herder artikuliert sich dieser Geschichtsbegriff besonders deutlich in Auseinandersetzung mit Kant. Im Vordergrund steht dabei der jeweilige Begriff von Zeit. Zeit ist nach Kant aus bestimmten systematischen Gründen, nämlich damit gedacht werden kann, wie synthetische Urteile a priori in objektiver Gültigkeit möglich seien, reine Form der Anschauung. Der Zeitbegriff Kants steht also im Zusammenhang mit einem Interesse an der positiven Antwort auf die Frage nach Bedingungen dieser Möglichkeit. Das Interesse an solch einer Antwort ist das Interesse an der positiven Beantwortung der Frage, ob die Formen unseres Denkens objektiv gültig sind, d. h. ob wir uns in der formalgrammatischen Bildung von Urteilen über etwas auf *etwas* beziehen oder ob wir dabei nur in die Grammatik unseres Verstandes eingebunden und gerade damit von wahrer Erkenntnis ferngehalten sind.⁷

5. »Kraft« im Sinne Herders ist, in Anlehnung an Leibniz, individuelle Kraft. Innerhalb der Kantischen Philosophie hat sie ihre Entsprechung nicht im Verstand, sondern in der »Urteilkraft«, die als »das Vermögen«, die »Einbildungskraft«, »dem Verstande anzupassen« (Kant, Kritik der Urteilskraft § 50), ein individuelles Vermögen ist.

6. Wenn sich bei Hegel Äußerungen finden, nach denen die Geschichte über die Individuen hinweggehe, so beziehen sie sich auf die sich aufpreisende, ihre eigene Individualität nicht reflektierende und dementsprechend auch andere Individualität nicht anerkennende Individualität. Der Geist der gegenseitigen Anerkennung von Individuen als »absolut in sich seiender Einzelheit« ist bei Hegel dagegen »der absolute Geist«. Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 471.

7. Nach Kant ist z. B. die Unterscheidung zwischen einer subjektiven Folge von Wahrnehmungen und einer objektiven Folge und damit ein zeitliches Nacheinander als objektives

Man muß sich der Tragweite dieser Fragestellung bewußt sein, wenn man Herders Einwände gegen Kant in ihrer Bedeutung erfassen will. Herder bezieht sich gegenüber der kritischen Philosophie Kants wieder auf Leibniz zurück, wenn er sagt, die Sprache sei der »Spiegel des menschlichen Verstandes«⁸. Durch einen Spiegel sieht man nicht hindurch, man sieht nur sich selbst, und wenn der Verstand seine Begriffe, wie Herder sagt, in der Sprache »findet«, kommt er mit ihnen nicht über sie hinaus. Herder geht ganz in die Kant entgegengesetzte Richtung, wenn er darüber hinaus auch noch sagt, wir dürften uns nie, »wenn von einem Begriff die Rede ist, seines Herolds und Stellvertreters, des ihn bezeichnenden Wortes, schämen«. Das Wort zeige uns nämlich oft, »wie wir zu dem Begriff gelangt sind, was er bedeute, woran es ihm fehle«. Mängel und Widersprüche, die man der Vernunft zuschreibe, sind nach Herder »wahrscheinlich« nur Mängel der Sprache und ihres Gebrauchs. Von dieser Überlegung aus wird für Herder die Metaphysik eine »*Philosophie der menschlichen Sprache*«.⁹

Die Metaphysik fragte nach den Grundzügen allen Seins, nach dem, was dem Seienden als solchem zukomme. Von Kant wurde sie restringiert auf eine Philosophie des die Natur konstituierenden Verstandes, unter der Voraussetzung der Zeit als reiner Anschauungsform von Gegenständen überhaupt. Die kritische Restriktion geht in Herders »Metakritik« noch weiter. Denn unter »Sprache« kann er nun nicht mehr einen »Gegenstand« verstehen, der sich nach den Regeln des Verstandes für die Konstitution von Gegenständen überhaupt konstituierte und den man, wie die Natur nach Naturgesetzen, nach allgemeinen Strukturen der einen menschlichen Sprache erforschen könnte. Was Kant in seinen »oft blendend glücklichen Ausdrücken vorträgt«, will Herder in seine persönlich individuelle Sprache übersetzen, deren er sich, wie gesagt, nicht schämen will. »Denn« – und das ist der Hauptsatz der Herderschen Metakritik, »jeder Mensch kann und muß allein in *seiner* Sprache denken.«¹⁰ Wenn wir unsere Begriffe der menschlichen Sprache verdanken, dann kommen wir mit ihnen nicht über Sprache hinaus zu Gegenständen, die uns sprachunabhängig in den Formen von Raum und Zeit gegeben seien, und dann kommen wir folglich auch nicht zu einem Gegenstand Sprache, den wir als die Sprache aller bestimmen könnten. Wenn wir im Denken sprachabhängig bleiben, dann ist diese Sprache eben notwendig nur

Verhältnis nur dadurch zu denken möglich, daß, in Anwendung der hypothetischen Urteilsform, gesagt wird, eines sei die Ursache von etwas anderem. Die »transzendente Grammatik« des Verstandes ermöglicht hier den Gedanken der Objektivität des Folgeverhältnisses. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Zweite Analogie der Erfahrung. Zum Begriff einer »transzendenten Grammatik« vgl. Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, Darmstadt 1964, S. 78.

8. Johann Gottfried Herder, Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik der reinen Vernunft, SW XXI, 19. Nach Leibniz ergibt sich die Frage, ob es für Menschen überhaupt *adäquat* deutliche Begriffe geben kann, dadurch, daß alle Verdeutlichung von Begriffen wieder nur durch Begriffe möglich ist. Vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Die Philosophischen Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 4, S. 423.

9. Herder, SW XXI, 25.

10. SW XXI, 32.

unsere je *eigene*, die wir jetzt gerade sprechen, und Kants Kritik bleibt von der Sprache abhängig, in der Kant sie geschrieben hat.¹¹

Denken ist, wenn es sprachbedingt ist, von einer individuellen Sprache bedingt. Wenn es sprachbedingt ist, ist es unmöglich, daß es etwas Objektiv-Allgemeines denkt. Das Allgemeine wäre das, was etwas in wahrer, *unbedingter* Einsicht zugesprochen werden kann. Wenn die Begriffe in der menschlichen Sprache, die nach Herder immer die je eigene ist, »gegeben« sind, sind sie sprachbedingt und schon deshalb nicht im Kantischen Sinn objektiv. Sie sind dann nicht in einem objektivierbaren, als *die* allgemeine Sprache der Menschen oder eines Teils der Menschen zu reflektierenden Gebilde gegeben.

Diese Konsequenz wird bei Herder nicht so scharf formuliert. Aber sie liegt in seinem Ansatz. Er beinhaltet, daß Sprache nicht als ein »Sprachapriori« aufgefaßt werden kann, etwa als Reservoir von Begriffen zur Bestimmung der Erfahrung, wie es z. B. in der Sapir-Whorf-Hypothese unterstellt wird.¹² Sprachbedingtheit bedeutet für Herder, daß wir nichts, also auch nicht die Sprache nach Begriffen a priori erfahren. Begriffe a priori waren für Kant ja gerade eine Bedingung für die Objektivität unserer Erfahrung. Für Herder muß ein Begriff der Erfahrung, der auf allgemeine Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung reflektiert, obsolet werden.

Vor allem die Zeit, die für Kant in ihrem *Begriff* als reine Form der Anschauung überhaupt zu den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung gehört, ist für Herder auf keinen allgemeinen Begriff zu bringen und deshalb auch nicht auf den einer Anschauungsform a priori. Sie ist für Herder vielmehr die Zeit, »die alles regiert«. D. h. sie ist auch nicht auf den Begriff zu bringen, kein Begriff, sondern Form der Anschauung zu sein. Sie »ordnet« vielmehr »auch die Folge der menschlichen Gedanken«.¹³ Nach Kant ordnet sie unsere Anschauungen von Gegenständen. Wenn sie »auch« unsere Gedanken ordnet, unterliegen auch sie dem Gesetz der Zeit, d. h. sie entstehen und vergehen alle. Es kann keine unzeitlichen Begriffe a priori, d. h. vor aller Erfahrung zeitlicher Gegenstände geben. Auch alle Begriffe sind gewordene Begriffe und haben »ihre« Zeit, einschließlich all unserer Begriffe von Zeit.

Es ist nach Herder »nie gleichgültig«, »wann etwas geschehe oder geschehen sei oder geschehen werde«, d. h. es ist im Allgemeinbegriff immer unterbestimmt. Was in jedem Allgemeinbegriff, schon weil er »nur« Begriff ist, unterbestimmt ist, ist Individuum. Zu seinem Ausdruck »fügte sich die Zeit an alle Tat- und Leidensworte (verba)«¹⁴. Nicht wir fügten Zeitbegriffe oder Partikel an, sondern die Zeit tat

11. Die »Kritik der reinen Vernunft« selbst ist in diesem Werk natürlich nicht als objektiv gültige Erkenntnis reflektiert, da sie selbst ja nicht auf »Erfahrung« im Sinne dieser Kritik beruhen kann. Sie bleibt in ihrer Komposition an Kants individuelle Sprachgestaltung gebunden.

12. Vgl. B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge Mass. 1971.

13. Herder, SW XXI, 57. – Kant spricht in der »transzendentalen Ästhetik« der »Kritik der reinen Vernunft« vom »Begriff der Zeit« (§ 4). Danach ist sie »kein diskursiver [...] oder [...] allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung«.

14. Herder, SW XXI, 57.

es selbst, und zwar erst im Laufe der Zeit. Die Sprache entwickelte sich in der Zeit zum Ausdruck der Zeit gegen den Begriff. Sie brachte dadurch in der Sprache als »Spiegel des menschlichen Verstandes« zum Bewußtsein, daß alles »seine« Zeit habe. Der Verstand reflektiert sich in diesem Spiegel nicht als identisches Vermögen der Begriffe, sondern erfährt sich in seinem Vermögen als zeitbedingt. Die Zeit ist nicht Anschauungsform überhaupt, sondern jeweils die Zeit, die jegliches Ding dadurch hat, daß es sich gegen den Begriff, unter dem es bestimmt zu sein scheint, verändert, und in der bzw. mit der es sich dem Begriff entzieht. Es entzieht sich ihm gegenüber mit der Zeit in seine Individualität. Sie ist sein Sein gegenüber dem Schein, im Begriff in seinem Sein bestimmt zu sein. Das Sein ist »Kraft« gegenüber diesem Schein des Aufgehens im Begriff.

»Dies Sein offenbart sich durch *Kraft*, sonst wäre es nichts.« Die »Kraft« im Sinne Herders ist die Kraft der Leibnizschen Monaden als individueller Substanzen. Diese Kraft gibt auch erst den wahren »Begriff der Zeit« als »Bezeichnung« der Kraft. Die Zeit ist selbst eine Kraft, gegen die sich eine individuelle Sicht der Dinge, als Gegenkraft, zu behaupten sucht. Der Begriff der Zeit als »Bezeichnung der Kraft« ist also keine Bezeichnung von Allgemeinbegriffen, sondern *das* in den Sprachen, was Zeit ausdrückt. Der Ausdruck von Zeit kommt durch die Kraft der Individualität in die Sprachen. Im Ausdruck der Zeit drückt sich die Negation des begrifflich gefaßten Seins und damit die Wahrheit ihm gegenüber aus, das »kräftige Dasein« des Individuums, in dem es dem Verstand das Gegebene zubildet. Das Individuum sieht auf seine Weise, hört und fühlt auf seine individuelle Weise, und daraufhin erst wird etwas in Begriffen verstanden. Dem Verstehen liegt immer schon ein »Anerkennen« zugrunde, ein »Innewerden« in dem »Augenblick«¹⁵, in dem etwas individuell betrifft, indem die Kraft es sich zu eigen macht.

Zeitbestimmungen der Sprache beziehen sich auf das Verhältnis zu diesem individuellen Auffassen von etwas als einem Anerkennen von etwas als Ereignis gegenüber seinem Aufgehen im Begriff. Sie drücken die Ordnung aus, in der etwas für ein Individuum als Individuum etwas ist, war oder sein wird. Insofern drücken sie alles in seiner Relation zu ihm und »seiner Zeit« aus. Die Sprache bezieht alles, was in ihr begrifflich als etwas und damit als Seiendes ausgesagt ist, über ihre Zeitbestimmungen auf die Zeit des Individuums. Dieses Individuum ist damit selbst als zeitlich ausgesagt. Es ist nicht absolut bleibendes, über seine Begriffe vermögendes Subjekt, wie es bei Kant als »transzendentes Subjekt« gedacht ist, sondern eben nur »kräftiges Dasein zur Fortdauer«. Es beharrt solange, wie es kräftig ist. Es ist diese Kraft »seiner selbst (woher es auch diese Kraft habe)«, ist »*da und dauert*«¹⁶ *gegen* die Kraft der Zeit, eben in *seiner* Zeit. Die sprachlichen Zeitbestimmungen sind für Herder nicht nachträglich den Begriffen angefügte Zeichen, sondern, als Ausdruck einer Kraft, Ursprung des sich in ihnen bewußt werdenden *Zeitbewußtseins*. In ihnen drückt sich die individuelle Kraft der Sprachgestaltung aus, in der ein Individuum seine Maßstäbe setzt, solange es sich darin zu behaup-

15. SW XXI, 99.

16. SW XXI, 63.

ten, in seiner Perspektive zu beharren vermag. Insofern ist der in Begriffen bestimmende Verstand »selbst ein Lebendiges, ein Handelndes, das *primum mobile*, das Kraft und Wirkung vereinigt«¹⁷.

Diese Kraft drückt sich in den Zeitbestimmungen aus, die sie von sich aus allen ihren begrifflichen Bestimmungen anheftet, indem sie sie verbindet. Dadurch bezieht sie diese scheinbar allgemeinen, sozusagen intersubjektiv-sprachlichen Bestimmungen auf sich, auf ihre eigene Zeitposition und auf die Dauer zurück, für die sie wirken kann. Das Gefüge der Begriffe wird damit in seiner Determination, im Unterschied zu Kants Begriff eines *transzendentalen* Verstandes als des Vermögens der synthetisierenden Begriffe, in die Relativität zu dieser Position zurückgenommen, die selbst »ihre Zeit« hat. Sprache ist für Herder insofern mehr als ein Begriffssystem. Dies ist sie nur für die Dauer der sich in ihr ausdrückenden Position. Die Frage »was ist das, was da ist?« erhält so die Form: »was es ihm sei, was für Eigenschaften es für ihn habe«¹⁸. Das darf nicht als Subjektivismus mißverstanden werden, denn Herder spricht von einer »Konformation« zwischen dem Verstand und dem Verständlichen¹⁹, die »der Verstand des Weltganzen« »zubereitet« habe. Weil auch das »Subjekt« seine Zeit hat, die es sich nicht selbst zumißt, bestimmt es nicht aus eigenem reflektierbaren, »subjektiven« Vermögen, sondern aus der Kraft heraus, die es *ist*, *solange* es »kräftig« dafür ist, woher es die Kraft auch habe. Es hat sie jedenfalls nicht von sich aus, so daß seine Art zu verstehen, also seine Position, solange sie sich behaupten läßt, dadurch eine gewährte, individuell geglückte Position ist. Mit dem Nachlassen der Kraft, sich etwas begrifflich verständlich zu machen, verschwindet auch das Gegebensein von etwas als etwas in dieser Art Verständlichem. Es entschwindet damit auch als »Hör- und Sichtbares«²⁰, denn hör- und sichtbar ist es nur, indem, d. h. solange es auch verständlich ist, also für die Dauer der Position, aus der heraus es dies ist, weil es gelingt, den Dingen einen »Namen« zu geben, »ohne daß der Anerkennende des Anerkannten innere Natur kannte oder kennen wollte«²¹. Er wollte es nur benennen, d. h. in dem, was es »ihm«, im Bezug auf seine temporäre Position, war, bezeichnen und dadurch in eine ihm gelungene »Konformation« einbeziehen. Dies gelang und gelingt nach Herder immer nur für eine gegebene Zeit.²²

Die menschliche Sprache bezeichnet insofern nicht »wesentlich und vollständig. Vielmehr ist die eigentliche Bedeutung der Worte ein Riegel gegen ihren Miß-

17. SW XXI, 93.

18. SW XXI, 101.

19. SW XXI, 101.

20. SW XXI, 101.

21. SW XXI, 102.

22. Die Kantische Kritik der Erkenntnis als Erkenntnis von »Erscheinungen« wird also weiter eingeschränkt auf die eines individuellen Subjekts zu einer bestimmten Zeit, entsprechend der Kritik des Kantischen »transzendentalen« Subjekts und der Voraussetzung transzendentaler Formen des Denkens durch den Hinweis auf die jeweilige individuelle Sprachkraft.

brauch«²³. Dieser Bedeutungsbegriff ist bemerkenswert. »Mißbrauch« der Wörter wäre die innersprachlich falsche Fügung, die das Gesetz verletzt, die Dinge nicht ihrer »inneren Natur« nach, sondern *darin* identifizieren und voneinander unterscheiden zu wollen, wie sie je für den Identifizierenden und Unterscheidenden seiner identifizierenden und unterscheidenden Kraft zu *gegebener Zeit* nach identisch oder unterschieden sind. Der Name soll die Eigenschaft bemerkbar machen, »die für dich gehört«, d. h. die in der jeweiligen Konformation zwischen Verstand und Verständlichem primär verständlich und insofern sinnlich präsent ist. Die Natur ist für Herder schon für die Sinne nichts passiv Gegebenes. Sie ist für ihn »ein Schauplatz solcher Kräfte«²⁴, die verstehen, sich aneignen wollen, solange und so gut es ihnen gelingt. Da alles seine Zeit hat, ist diese gelingende Konformation immer nur individuell, d. h. nicht ihrerseits begrifflich bestimmbar, sondern eben zeitbedingt. Sie kann sich daher auch nur individuell in den Sprachen ausdrücken und bewirkt so den historischen Charakter und die Verschiedenheit der Sprachen. »Das Wirken in oder aus uns bezeichnen« die Sprachen »mit Liebe und Leid, mit Teilnehmung oder Entfremdung. Eine tiefe Innigkeit liegt in diesem Teil der Sprache, in jeder nach ihrer Weise.«²⁵

Da alles sprachliche Bestimmen letztlich individuell ist, indem es sich der Stärke und Dauer einer bestimmenden Kraft verdankt, so daß es auch nicht als adäquates Bestimmen verstanden werden kann, kann jede Bestimmung »immer [...] genauer genommen oder gedacht werden«²⁶. Das gilt auch für »unsere allgemeinsten Begriffe«. An einem »absoluten vollendeten All war« nach Herder dem menschlichen Verstand »nie gelegen. Wo er nicht weiter zu zählen nötig fand oder nicht weiter zu zählen hatte, das hieß ihm All, Alles.« Herder wendet sich gegen den Begriff einer aktualen Unendlichkeit in der Metaphysik, weil für ihn Begriffe niemals adäquat, sondern immer nur temporär gelungene Versuche einer Konformation zwischen Verstand und Verständlichem sein können, so daß es keinen Sinn ergibt zu fragen, was »alles« unter einen Begriff falle, so, als wäre von Natur aus etwas »unter« ihm oder als sei er selbst etwas von Natur aus Vorgegebenes. Auch die geometrischen Figuren und damit das Abgrenzen nach den Begriffen des Enthaltenseins oder Nichtenthaltenseins sind für Herder Produkte der Einbildungskraft, d. h. bei ihm: einer selbst in ihre Zeit verwiesenen Kraft des niemals zu einem fertigen System gerinnenden sprachlichen Verstehens. »Die Handlung des Verstandes ist Anerkennung des Eins in Vielem, wobei das All, ein Unendliches, ungemessen bleibt, das auch für den Verstand nicht gehört.«²⁷ Letztes Ziel des Verstandes ist nicht zu sagen, wie es ist, sondern zu sagen: »Ich habe verstanden.«²⁸ »Innere Denkformen« sind daher als Denkformen a priori ohne Bezug auf Verstandenes, das zu einer Zeit verständlich *geworden* ist, »schon ihrem Namen nach leere

23. Herder, SW XXI, 103.

24. SW XXI, 106.

25. SW XXI, 106.

26. SW XXI, 108.

27. SW XXI, 109.

28. SW XXI, 112.

Schemen«²⁹. Insofern ist Verstand selbst immer nur ein werdender, jeweils gelingender, nur im Gelingen gegebener Verstand. »Durch eine Metastasis, die wir nicht begreifen, ist uns der Gegenstand ein Gedanke.«³⁰ Es ist der uns zu einer Zeit gelingende und nur in diesem Sinn mögliche Gedanke. »Unser Begriff«, so wendet Herder gegen Kant ein, »macht die Sache nicht, weder möglich noch wirklich. Er ist nur eine Kunde derselben, *wie wir sie haben können*, nach unserm Verstande und unseren Organen. Das Wort macht sie noch weniger. Es soll sie nur aufrufen.«³¹ Insofern ist die Sprache Spiegel des Verstandes. Sie hält ihm vor, daß die Unterschiedenheit der Wörter noch nicht eine definitive Unterschiedenheit und Identität von Begriffen *bedeutet*, sondern eben nur gegen den »Mißbrauch« der Wörter selbst steht. Wörter haben ihre Unterschiedenheit voneinander in dem sie unterscheidenden Gebrauch. Der Sinn eines Wortes ist nicht »außer und hinter dem Wort, sondern in ihm« zu suchen und »mittels seiner« sich anzueignen. Er ist sprachimmanent. Dieser an den Wörtern erfaßte Sinn ist »ihm«, dem menschlichen Verstand, das »Ding an sich«³². Was sprachlich unterschieden oder identifiziert ist, kann zwar immer noch anders »angeeignet« und genauer bestimmt werden, aber dann doch auch immer für eine Position, für die und in deren Sicht es genügend bestimmt ist, wie es *jetzt* gerade bestimmt ist. Diese hermeneutische Gegenwart gerät Herder nicht aus dem Blick. Sie ist ihm geradezu das Absolute.

Das Gegenteil davon ist für Herder »Wortspekulatismus«. Er besteht darin, von Wörtern auf Begriffe zu schließen und von Begriffen auf Sachen. Diesen »Wortspekulatismus« hat zwar schon »die Zeit [...] in manchem trefflich diszipliniert«. Sie ist über die ihm jeweils entsprechenden dogmatischen Positionen hinweggegangen. »Hundert Widerstreite in dialektischen Diskussionen, die einst Ruhm brachten, an denen, wie man glaubte, das ›Interesse der Vernunft‹ der Wissenschaften und der Menschen-Glückseligkeit hing, erregen jetzt Scham, Überdruß und Eckel. Anderer jetzt geltenden wird man sich schämen und sie bald zu den Heldenwaffen stellen, die man einst Morgensterne nannte«³³, also ins Museum der Philosophie.

Aber auch »die Zeit« darf nach Herder nicht in einem Begriff verabsolutiert oder in einer begrifflichen Definition von Zeit festgelegt werden. »Da aber, was die Zeit tun soll, nur durch Kräfte in der Zeit bewirkt wird« – sie ist für Herder nichts als die durch individuelle Kräfte ausgefüllte Zeit – »so verwalte die Vernunft das Amt der Zeit. Keinen Wortlarven gönne man Raum.«³⁴ Vernunft ist das Wissen darum, daß alles seine Zeit hat und daß Wörter nur in ihrer jeweiligen Fügung als Ausdruck individueller Eindrücke³⁵ Bedeutung haben, d. h. innerhalb von Bestimmungs- und Orientierungsversuchen, die immer nur für eine gewisse Zeit gelingen. Ver-

29. SW XXI, 117.

30. SW XXI, 117.

31. SW XXI, 123.

32. SW XXI, 174.

33. SW XXI, 270.

34. SW XXI, 270.

35. SW XXI, 106.

nunft ist damit sozusagen das historische Bewußtsein gegenüber allen Positionen, die eigene und die aus ihr heraus ausgedrückte Überzeugung von der Wahrheit eingeschlossen. »Mittels der *Sprache*«, zu der uneliminierbar Zeitmarkierungen gehören und die sich insofern nicht auf logische Begriffssysteme reduzieren läßt, »ist ihr«, der um die Zeitlichkeit wissenden Vernunft, »alles gegeben, was sich durch Sprache im weitesten Sinne des Wortes ausdrücken läßt. Sie selbst ist und heißt Sprache.«³⁶

Diese Sprachvernunft manifestiert sich bemerkenswerterweise für Herder in der Scham gegenüber der Verabsolutierung der eigenen Position, die sich in dem Schluß von Wörtern auf objektiv gültige Begriffe vollzieht. Um der Denkbarekeit der Objektivität unserer Verstandesbegriffe willen hatte Kant die Zeit im Begriff, nicht Begriff, sondern reine Anschauungsform zu sein, gedacht. Auch das ist eine Position, und zwar, wie wir sahen, eine in ihrer inneren Stimmigkeit als individuelle Leistung Kants von Herder bewunderte Position. Es ist ja auch unvermeidbar, auch über die Zeit in einem Begriff zu denken. Bei Kant ist aber verdrängt, daß dies eine Notwendigkeit im Gesamtzusammenhang einer Position und eines zu lösenden Problems ist und nur von daher Bedeutung hat, aber damit eben noch keine »Bedeutung« in dem von Kant beanspruchten Sinn als »Beziehung aufs Objekt«³⁷. Nicht der Position muß man sich nach Herder schämen. Sie ist Ausdruck einer individuellen Orientierungs- bzw. Problemlösungskraft, die Anerkennung sucht und besteht, solange ihr dies gelingt. Die Scham bezieht sich auf die Verdrängung der Endlichkeit dieser Kraft und des Erfolges ihrer Arbeit. Sie bezieht sich auf das Vergessen des prinzipiellen Experimentiercharakters der Verstandestätigkeit, in der der Verstand aus seiner zeitbedingten Position heraus sich in dem Versuch *anstrengt*, Verständlichkeit und damit auch erst sich selbst zu finden und seine Identität zu behaupten. Die Scham ist insofern Reflex der Vernunftlosigkeit im Herderschen Sinn von Vernunft, als Scham, sich gegenüber anderer Individualität einschließlich der Möglichkeit des eigenen Andersseins gegenüber dem jeweiligen eigenen Selbstbegriff und Selbstbewußtsein absolut gesetzt zu haben. Sie ist das historische Bewußtsein des Menschen selbst.

Damit gehört auch diese Dimension der Reflexion der Endlichkeit und historisch-individuellen Bedingtheit aller positionalen Ansprüche zur Sprache und zur vernünftigen Gestaltung des sprachlichen Ausdruckes. Der Sprechende ist natürlich nicht Subjekt dieser Dimension. Sie besteht vielmehr in der Scham vor dem Selbstbewußtsein, von sich allein aus Subjekt der Sprache zu sein, also vor einem solipsistischen Sprachverständnis, nach dem sich in der Sprache ein Subjekt rein von sich aus »ungehemmt« mit einem unmittelbaren Anspruch auf Objektivität seiner Formungen der Sprache ausdrücken könnte. Es ist die Dimension der Sprache, in der sich der Sprechende zurücknimmt und anderen Möglichkeiten schon in der Fügung seiner Sprache Raum gibt, indem er sich auf das Andersverstehen anderer hin zu artikulieren versucht und darin sein Sprechen generell als einen Ver-

36. SW XXI, 293.

37. Kant, Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage (B), S. 300.

such reflektiert, der immer nur temporär zu Ende kommen und eine Objektivität bedeutende *Form* haben kann. Damit bringt Herder eine vom konzeptualistischen Sprachverständnis verdrängte Dimension der Sprache zur Sprache zurück. Polos in Platons *Gorgias* hatte noch Sokrates gefragt, ob er sich denn nicht schäme, den *Gorgias* durch den Hinweis auf Widersprüche in seiner Rede in die Enge zu treiben, statt, so darf man ergänzen, zu verstehen zu versuchen, was er denn *von sich aus* sagen wolle, d. h. statt zu versuchen, ihn *so* zu verstehen, *daß* seine Rede vernünftig erscheine.³⁸

Solch ein Verstehen bezöge sich nicht nur auf die intendierte Objektivität von Begriffen, sondern auch auf den Ausdruck von »Liebe und Leid« in der Sprache, der Liebe als des Versuchs der Mitteilung und des Leidens an der Unzulänglichkeit darin, als Leiden an der Sprache und an dem zeitbedingten, letztlich individuellen Charakter der »Konformation« zwischen Verstand und Verständlichem. Von daher kommt es, wie Herder (und später Hegel) sagt, zu einer »Entfremdung«, die nach Hegel, als Entfremdung zwischen individueller Kraft und Anspruch auf allgemeine Geltung, »allein in der Sprache« geschieht.³⁹ Sie *geschieht*, und dieses Geschehen ist, auch nach Herder und von ihm zuerst gedacht, die Geschichte, die über die Aufspreizung der Individualität zu einer transzendentalen Position hinweggeht. Herder spricht in diesem Sinne von dem Versuch Kants, die »Transzendenz« ihrerseits zu transzendieren⁴⁰ und dadurch die Differenz zwischen Sprache und adäquatem Begriff in einem Begriff von apriorischen Bedingungen der Möglichkeit adäquater Begriffe zu überwinden.

Daß Herder gegenüber der Idee einer Begriffssprache auf die Volkssprache rekurriert, hat die Funktion, auf den Charakter der Sprachen und ihrer sinnlichen Zeichendimension als des nicht definitiv hinwegzuarbeitenden Ausdrucks von Individualität hinzuweisen. Diesen Charakter haben die Sprachen im Ausdruck von Liebe und Leid, nicht so sehr dort, wo *in* der Sprache davon die Rede ist, als seien es nur noch auf eine gelingende Weise auszudrückende objektive Sachverhalte, sondern als Liebe zu der Sprache in ihrer Wendung an andere und als Leiden an ihr als einem entfremdenden *Medium* gegenüber anderer Individualität. Es geht Herder um »Liebe und Leid« in der Gestaltung der Sprache selbst, als Vermittlung zu anderer Individualität, die auch »ihre« Zeit hat, also als Brücke über die Zeiten hinweg.

Der Zeitbegriff Herders steht, als Grundlage seines historischen Denkens, gegen die Verabsolutierung jedes Begriffs von Zeit, die er als Versuch der Tilgung der Zeit und der in ihr liegenden Transzendenz reflektiert. Die Metakritik an *Kants* Zeitbegriff ist nur Anlaß, nur Beispiel dafür. Der Mensch existiert nach Herder zeitlich. Zeit ist die von menschlichen Handlungen erfüllte Zeit, die Zeit, die jede sich behauptende Position selbst hat, in der sie sich eine Zeitlang zu behaupten vermag, je nach ihrer für sie selbst unreflektierbaren Kraft. Von dieser Gegenwart aus werden

38. Platon, *Gorgias*, 461b5; vgl. auch 482d2.

39. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 362.

40. Herder, SW XXI, 40.

Vergangenheit und Zukunft bestimmt. Sie stehen in Relativität zur andauernden Gegenwart als einer sich behauptenden Perspektive. Diese Modi der Zeit sind also nicht durch einen Punkt auf einer Zeitlinie voneinander getrennt, sondern das Gewesene oder noch nicht Seiende gegenüber der Dauer der Gegenwart als der von der Handlungskraft eines Individuums erfüllten und durchdrungenen Zeit, die so lange dauert, wie diese Kraft ausreicht, und die in dem, was ihre Zukunft ist, weil es in einer für sie unvordenklichen Weise auf sie zukommt, untergeht. Zukunft ist das, worüber sie nichts mehr vermag, so wie Vergangenheit das ist, was sich ihrem Vermögen bereits entzogen hat.

So nimmt Herder in seiner »Schulung zur Historie«, die nach Nietzsche die Deutschen durch ihn und Hegel erfahren haben, Momente des Nietzscheschen Denkens vorweg.⁴¹ Daß alles seine Zeit habe, ist für Herder und Nietzsche, vermutlich von einer gemeinsamen Vertrautheit mit alttestamentlichem Zeitbewußtsein her⁴², Ausgangspunkt. Für Nietzsche, der von sich selbst sagt, daß ihm »der Begriff ›Zukunft‹«⁴³ fehle, sind wir in eine, nämlich in unsere Zeit »geworfen«⁴⁴. Dies zuzugestehen und zu bejahen ist für ihn dasselbe wie »amor fati«, seine Formel »für die Größe am Menschen«⁴⁵. Das führt weiter zu Heideggers Zeitbegriff, nach dem der Mensch in seiner Zeit sein Seinsgeschick erfährt. Diese Erfahrung ist der Ansatz für Herders Metakritik am Apriorismus Kants, nicht als Erfahrung von irgendwelchen objektiven Zusammenhängen, sondern als Erfahrung der Zeitlichkeit aller theoretischen Rahmenbedingungen möglicher Erfahrung objektiven Zusammenhängens. Sie impliziert die Individualität und damit die Unbestimmtheit der Übersetzung von einem dieser Ansätze in irgendeinen anderen als in die Erfahrung einer anderen Zeit.⁴⁶ Herders Denken steht somit für eine Tradition, deren Zeitbegriff durch die Vorstellung eines linearen Geschichtsverlaufs eher verstellt wird, wenn auch, wie Nietzsche wohl zu Recht sagt, bei ihm die Einsichten und Ansätze dieser Art immer nur ansatzweise erscheinen und von anderen Tendenzen bei ihm selbst schon wieder verdeckt werden, im Gegensatz zu seinem Mentor Hamann, der ihm bekanntlich seinen angeblichen Ungehorsam gegen die Preußische Akademie und damit gegen die vom unkritisch-rationalistischen Zeitgeist der Aufklärung erwartete Position in der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Sprache nicht geglaubt hat.⁴⁷ Vielleicht liegt in diesem weniger entschiedenen, eher vermittelnden Charakter der Schriften Herders der Schlüssel für seine größere unmittelbare Wirksamkeit als »Entdecker des historischen Sinns«.

41. Nietzsche, Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII 7 [60].

42. Vgl. Prediger Salomo, 3, 1.

43. Nietzsche, Nachlaß, a. a. O., VIII 16 [44].

44. Ebd. VII 25 [9].

45. Nietzsche, *Ecce homo*, Warum ich so klug bin, 10.

46. Zur »Unbestimmtheit der Übersetzung« vgl. W. v. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge Mass. 1960, und ders., *Ontological Relativity and Other Essays*, Cambridge Mass. 1969.

47. J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. J. Nadler, Bd. III, S. 17.