

Reinhard Brunner und
Franz-Josef Deiters (Hg.)

**Die Geschichtlichkeit
des Utopischen**

**Für Eberhard Braun
zum 60. Geburtstag**



**Röhrig Universitätsverlag
St. Ingbert 2001**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Geschichtlichkeit des Utopischen :
für Eberhard Braun zum 60. Geburtstag /
Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hrsg.). -
St. Ingbert : Röhrig, 2001
ISBN 3-86110-277-3

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Vereins der Freunde und Förderer der Universität Tübingen,
der Hans-Böckler-Stiftung, der GEW Baden-Württemberg
und der Buchhandlung Determann, Heilbronn.

© 2001 by Röhrig Universitätsverlag GmbH
Postfach 1806, D-66368 St. Ingbert
www.roehrig-verlag.de

Alle Urheber- und Verlagsrechte vorbehalten!
Dies gilt insbesondere für Vervielfältigung, Mikroverfilmung,
Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Umschlagbild: Paul Klee, Angelus novus, 1920, 32
Ölpause und Aquarell auf Papier auf Karton; 31,8 x 24,2 cm;
The Israel Museum, Jerusalem
© VG BILD-KUNST, Bonn 2001
Umschlag: Jürgen Kreher
Druck: Strauss Offsetdruck GmbH, Mörlenbach
Printed in Germany 2001

ISBN 3-86110-277-3

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Martin Böhler</i> Die Schale der Hoffnung wiegt schwer – Anmerkungen zur politischen Utopie des Kategorischen Imperativs	9
<i>Reinhard Brunner</i> „Ein klein bucklicht Männlein“ – Zum Verhältnis von Ethik und negativer Utopie bei Walter Benjamin	23
<i>Hotimir Burger</i> Der Geist als das Allgemeine – Zur Genese des Geist-Begriffs bei Hegel	39
<i>Anna Czajka</i> „Die Sammellinse“ – Vom Lebensgedicht, Poesie und System	47
<i>Franz-Josef Deiters</i> Herders Rede von der „Philosophie des gemeinen Volks“ oder Der utopische Fluchtpunkt seines Denkens	67
<i>Helmut Fahrenbach</i> Geschichtliches Grenzbewußtsein utopischen Denkens – Ein Utopie- Diskurs zwischen Jürgen Habermas und Ernst Bloch	89
<i>Dimas Figueroa</i> Erbbares in Dantes politischer Rezeption der Erkenntnislehre des Averroes	115
<i>Hassan Givsan</i> Fordernde Metaphysik oder Eschatologische Abgründigkeit des Weltgrunds?	141
<i>Peter Kelbel</i> Tätig-sein jenseits der Arbeitsgesellschaft – Kritik und Utopie in der Sozialphilosophie von André Gorz	147
<i>Werner Letschka</i> Diesseits der Melancholie – Über Langeweile	173

<i>Hans-Martin Lohmann</i>	
Der Marxismus ist tot – es lebe der Marxismus	191
<i>Ulrich Müller-Schöll</i>	
Zur Staatskritik von Henri Lefebvre	195
<i>Gérard Raulet</i>	
Über die anti-utopische Konjunktur	209
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i>	
Die Machtlosigkeit kritischer Praxisphilosophie	225
<i>Burghart Schmidt</i>	
Überprüfung Österreichs? Schon zeitgeschichtliche Überlegungen zum Alpenrand	243
<i>Gordana Skoric</i>	
Das Kunstwerk in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> und die Bedeutung des Komischen – Blochs Lektüre	251
<i>Francesca Vidal</i>	
Vision oder Utopie	261
Verzeichnis der Schriften von Eberhard Braun	273

Franz-Josef Deiters

Herders Rede von der „Philosophie des gemeinen Volks“ oder Der utopische Fluchtpunkt seines Denkens

Wo der Name Johann Gottfried Herders im philosophischen Diskurs des gerade vergangenen Jahrhunderts überhaupt eine Rolle spielt, da figuriert er zumeist in der Rolle des großen, wenngleich unsystematischen Anregers bedeutender Diskurse der modernen Philosophie: der Geschichts- und der Sprachphilosophie¹ ebenso wie der Philosophischen Anthropologie.² Als dem „Bahnbrecher des Historismus“ (Friedrich Meinecke)³ scheint ihm der Zutritt zu einem anderen Diskurs indes prinzipiell verwehrt: zu jenem der Utopie. Sogar Ernst Bloch, der seinen eigenen Entwurf im Horizont einer Geschichte des utopischen Denkens entfaltet, behandelt ihn lediglich am Rande; immerhin wird die Ode *Genius der Zukunft* anzitiert.⁴ Einer der wichtigsten Beiträge der neueren Forschung, Ralf Simons herausragende Studie zum Gedächtnisbegriff Herders, weist diesem sogar die Position eines Posthistoristen zu. Mit Blick auf die sogenannte Schöpfungshieroglyphe der Bibel, die dem Autor als Interpretationstableau seines Geschichtsdenkens diene, urteilt Simon:

„Daß Herder das 18. Jahrhundert in die siebte Position der Schöpfungshieroglyphe, nämlich die des Sabbats einschreibt, qualifiziert sein eigenes Projekt als eines der Posthistoire. In einer Gegenwart, in der kein Sokrates mehr auf das Ethos einer Nation wirken kann, sondern zum ‚Sokrates der Menschheit‘ werden muß, in Form von Büchern für eine anonyme Mitwelt

¹ Hierzu vor allem die akribische Studie von Ulrich Gaier: *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988; außerdem Gebhard Fürst: *Sprache als metaphorischer Prozeß. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache*. Mainz 1988.

² Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940, S. 79: „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärtsgetan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die sich mit den Mitteln moderner Wissenschaften entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.“

³ Seine Bedeutung für die Ausbildung des historistischen Denkens ist seit langem einer der Angel- und Streitpunkte der Herder-Forschung. Siehe hierzu vor allem: Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus. In: Ders.: *Werke*. Hg. im Auftrage des Friedrich-Meinecke-Institutes der Freien Universität Berlin v. Hans Herzfeld, Carl Hinrichs u. Walther Hofer. Bd. 3. München 1959, S. 355-444; Hans-Georg Gadamer's Nachwort zu der von ihm herausgegebenen Ausgabe von Johann Gottfried Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Frankfurt a.M. 1967, S. 146-177.

⁴ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M. ⁸1982, S. 333, 913 f., 951.

und eine unabsehbar anwachsende Nachwelt schreibt, kann es keine geschichtsmächtige Einheit von der Größe der Nation mehr geben. Die durch die Bücherwelt zersetzte Interkulturalität negiert nach Herders Konzeption mit den nur noch durch Bücher wirkenden Stifterfiguren die Geschichtsmächtigkeit des Nationalgedankens und setzt an dessen Stelle das Prinzip der synkretistischen Epigenesis. Das Prinzip bisherigen geschichtlichen Fortgangs hat sich daher erledigt. Herders Vorausdeutungen auf die Zukunft sind entsprechend formal. ‚Es geht ins Große!‘ ist seine Auskunft: ‚denn wir arbeiten zu einer großen Zukunft‘. Diese Aussagen sind schwer zu deuten. Ich lese sie vor allem als Formalismus, als Verneinung der Vorstellung, daß einzelne geschichtliche Gestalten noch einmal die Weltgeschichte dominieren könnten, also auch als Selbstverneinung des Historismus und als Option für eine Posthistoire, die den Begriff der geschichtlichen Zeit, sofern er der Begriff einer Abfolge von Sieger- und Verliererstrukturen war, aufhebt. Die Größe ist vor allem die der Lettern- und Papierkultur, deren prinzipieller Internationalismus geschichtliche Vergangenheit historistisch in die Gegenwart heraufholt, als ästhetisiertes Anschauungsmaterial. Das Lesen des Geschichtsphilosophen findet am ‚Ende der Tage‘ statt, wie Herder es in der Bückeburger Schrift formuliert.⁵

Wäre Simons These stichhaltig, so würde man nach Herder indes nicht erst das achtzehnte Jahrhundert als ein posthistorisches zu betrachten haben, vielmehr hätte es spätestens seit dem Untergang des Römischen Reiches keine Geschichte mehr gegeben, denn bereits das Römische Imperium hatte die Nationalcharaktere zerstört, wie es in der Bückeburger Schrift, aus welcher Simon zur Stützung seiner These zitiert, ausdrücklich heißt: „Die Mauer ward zerbrochen, die Nation von Nation schied, der erste Schritt gemacht, die Nationalcharaktere aller zu zerstören, alle in eine Form zu werfen, die ‚Römervolk‘ hieß“ (IV, 31).⁶ Wichtiger aber noch erachtet Herder in der Bückeburger Schrift die universalisierende und gleichwohl geschichtsschöpfende Rolle des Christentums:

„Indes hatte die Vorsehung für gut befunden, zu dieser neuen Gärung nordsüdlicher Säfte noch ein neues Ferment zu bereiten und zu zumischen – die christliche Religion. Ich darf doch bei unserm christlichen Jahrhunderte nicht erst um Verzeihung bitten, daß ich von ihr als einer *Triebfeder der Welt* rede – betrachte sie ja nur als *Ferment*, als *Sauerteig*, zu Gutem oder zu Bösem – wozu man noch will. [...] Alle vorigen Religionen der besten Zeiten und Völker waren doch nur *enge National* [...], Religionen eines

⁵ Ralf Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg 1998, S. 124 f.

⁶ Herders Schriften werden im folgenden zitiert nach der Ausgabe des Frankfurter Klassiker-Verlags: Johann Gottfried Herder: *Werke in zehn Bänden*. Hg. v. Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack [u.a.]. Frankfurt a.M. 1985 ff. Die römische Ziffer bezeichnet dabei die Band-, die arabische die Seitenzahl der Fundstelle.

Volks, eines Erdstrichs, eines Gesetzgebers, einer Zeit! diese offenbar in allem das Gegenteil: die *lauterste Philosophie der Sittenlehre*, die *reinste Theorie der Wahrheiten und Pflichten*, von allen Gesetzen, und kleinen Landverfassungen *unabhängig*, kurz wenn man will, der *menschenliebendste Deismus*. [...] Ferment! wie sonderbar bist du bereitet! und *alles auf dich zubereitet!* und *tief und weit umher eingemischer!* hat lang und stark *getrieben* und *gegäret* – was wird es noch *ausgären?*“ (IV, 44-48).

Ich will hier nun nicht in eine systematische Auseinandersetzung mit Simons verkürzender Argumentation eintreten; vielmehr soll mir diese erst jüngst geäußerte These zum Anlaß und Ausgangspunkt meines eigenen Versuches dienen, den Namen Herders in den Utopie-Diskurs einzuschreiben und aufzuzeigen, daß im Grunde sämtliche Bereiche seines Denkens, die Geschichts- und Sprachphilosophie wie auch die Studien zur Ästhetik und schließlich seine Tätigkeit als Anthologe, allesamt Aspekte eines prinzipiell zukunftsgerichteten Denkens darstellen.⁷ Das Motiv für diesen Versuch ist zunächst dasjenige, historische Gerechtigkeit zu üben; die Frage, ob und inwieweit Herders Denken heute Anknüpfungspunkte bietet, um über das Thema Utopie neu nachzudenken und dem allgemeinen Konjunkturverlust dieses Diskurses entgegenzutreten, muß leider unberührt bleiben, denn schon die Sichtung der utopischen Intention seines Denkens kann hier nur in einem ersten Aufriß geschehen.

I.
Seine eigene philosophische Position formuliert Herder mit Vorliebe in scharfer Frontstellung zum herrschenden Diskurs seiner Zeit. So nimmt er in der Bückeburger Schrift den zeitgenössischen Typus des Philosophen polemisch ins Visier:

„Er tanzt mit dem Degen auf dem akademischen Seile zur Bewundrung und Freude aller, die ringsum sitzen, und dem großen Künstler jauchzen, daß er nicht Hals und Bein breche: – das ist seine Kunst. Ein *Geschäft* auf der Welt, wollt ihrs übel besorgt haben, so gebts dem *Philosophen!* Auf dem Papier wie rein! wie sanft! wie schön und groß; heillos im *Ausführen!* bei jedem Schritte *stauend* und *starrend* vor ungesesehenen Hindernissen und Folgen“ (IV, 62).

Der beißende Spott gilt dabei keineswegs allein der Nachhut eines im Grunde geschlagenen Gegners, der traditionellen Metaphysik, sondern ebenso und sogar primär jenen Aufklärungsphilosophen, die sich unter

⁷ Siehe auch – mit deutlich anderem Akzent – Samson B. Knoll: Herder und die Utopie. In: *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*. Hg. v. Martin Bollacher. Würzburg 1994, S. 87-96.

Proklamation eines Primats' der Praxis die Erziehung des Menschengeschlechts aufs Panier geschrieben haben. Herder spricht ausdrücklich vom „Geist der *neuern Philosophie*“ (IV, 61).⁸ Ihr Anspruch, der Menschheit das Licht der Vernunft zu bringen – längst zur vorherrschenden Parole des sich konstituierenden bürgerlichen Kulturbetriebs wie der aufgeklärten Fürstenhöfe avanciert – zieht seine unnachsichtige Kritik auf sich:

„Da stehen nun jene glänzende *Markplätze* zur Bildung der Menschheit, *Kanzel* und *Schauplatz*, *Säle der Gerechtigkeit*, *Bibliotheken*, *Schulen* und ja insonderheit die *Kronen* aller: illustre Akademien! In welchem Glanz! zum ewigen Nachruhm der Fürsten! zu wie großen Zwecken *der Bildung* und *Aufklärung der Welt*, *der Glückseligkeit der Menschen!* herrlich eingeweiht – was tun sie denn? was können sie tun? – sie spielen!“ (IV, 64 f.)

Doch nicht gegen das Projekt der Aufklärung als solches, sieht man als sein Charakteristikum die Rückwendung des Menschen auf sich selbst, richten sich Herders Angriffe. Schon der Titel der Bückeburger Geschichtsphilosophie belehrt darüber, daß ihr Verfasser an der den aufklärerischen Diskurs bestimmenden Praxisorientierung des Denkens sehr wohl festhält: Es handelt sich um eine Schrift „zur Bildung der Menschheit“.⁹

Die zitierte Kritik steht vielmehr im Horizont einer Fragestellung, die Herder, eine Preisfrage der Berner Patriotischen Gesellschaft aufnehmend, bereits 1765 aufwirft und deren Erörterung er, schon damals, mit polemisch gespitzter Feder verfolgt: *Wie die Philosophie zum Besten des Volks*

⁸ Jürgen Brummack weist – mit Blick auf die Bückeburger Schrift – darauf hin, daß Herder in polemischer Frontstellung häufig sachliche und historische Unterschiede nivelliert und eigene Abhängigkeiten verdeckt: „Herder behandelt die großen Namen der westeuropäischen Aufklärung in seiner Polemik oft sehr von oben herab. Nicht selten sind sie zu Reihen zusammengestellt und etwa mit einem ‚etc.‘ oder anders zu einem Kollektiv des Üblichen, der grassierenden Meinungen vereint: ‚alle Bücher unsrer Voltäre und Hume, Robertsons und Iselins‘; ‚Montesquieu's Schaaren Nachfolger und imitatorum servum p.‘. Dabei werden historisch wichtige Unterschiede eingeebnet, und es werden Abhängigkeiten, in denen Herder selbst steht, verdeckt.“ Jürgen Brummack: Herders Polemik gegen die „Aufklärung“. In: *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. v. Jochen Schmidt. Darmstadt 1989, S. 277–293, hier: S. 284. Zu Herders Aufklärungskritik außerdem: Martin Bollacher: Nationale Barbarei oder Weltbürgertum? Herders Sicht des ‚siècle des lumières‘ in den frühen Schriften. In: *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Hg. v. Regine Otto. Würzburg 1996, S. 131–138.

⁹ In diesem Sinne stellt Jürgen Brummack fest, „daß Herder vielmehr eine Form der Aufklärung gegen eine andere setzt, ja, daß seine Polemik geradezu eine bedingte Form der Bejahung derjenigen Kulturentfaltung im modernen Europa ist, mit der sich der Name Aufklärung für ihn verbindet.“ In: Brummack (Anm. 8), S. 279.

allgemeiner und nützlicher werden kann. Im Verlaufe seiner Argumentation verfällt aber schließlich die von den Berner Herren vorgegebene Frage selbst der Kritik, denn die „Wahrheiten“ der Philosophie seien, so Herder entschieden, „zum Besten des Volks nicht allgemein zu machen“ (I, 111), ja ihre intendierte „Ausbreitung“ nennt er gar „dem Volk *schädlich*“ (I, 113). So sei, was sie dem ungebildeten Volk zu bieten habe, viel zu problematisch, als daß man seine Verbreitung wünschen dürfe:

„Eine Sammlung von Regeln, die meistens zu allgemein sind, um einzeln angewandt zu werden; und doch immer zu nervenlos bleiben, sich einem ganzen Strom böser Fertigkeiten zu widersetzen, und die ganze Denkart eines Volks zu bilden“ (I, 117).

Dagegen spricht er dem sinnlichen Bewußtsein des Volkes geradezu salvatorische Fähigkeiten zu, wenn er konstatiert, daß das Volk „in der Tat nach keinen Grundsätzen im strengsten Verstande [...], sondern [nach] Empfindungen [handle], und diese [...] alle gut“ seien (I, 115). An anderer Stelle heißt es gleichsinnig, daß „alle die Mängel des gesunden Verstandes [...] durch ihn selbst [müssen] gehoben werden können“ (I, 113). Mit dieser Aufwertung des sinnlichen Bewußtseins gegenüber der zeitgenössischen Philosophie ist indes nicht einer reflexionslosen Unmittelbarkeit das Wort geredet, vielmehr geht es Herder um eine Umbegründung der Philosophie, um ihre „Einziehung [...] auf Anthropologie“ (I, 132), für welche er den Status einer kopernikanischen Wende reklamiert (I, 134).¹⁰

Unter einer „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ versteht er dabei vor allem den Bruch mit der rationalistischen Zwei-Reiche-Lehre und der aus ihr resultierenden Abwertung der menschlichen Sinnlichkeit.¹¹ Herder, konstatiert Marion Heinz,

¹⁰ In diesem Sinne auch Inka Mülder-Bach: „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ heißt nicht: Einbeziehung der Anthropologie in die Philosophie. Herder will die ‚Weltweisheit‘ nicht um eine neue Disziplin erweitern, er will sie in Anthropologie überführen und dadurch in ihrem Anspruch begrenzen. In der anthropologischen Reflexion soll die Philosophie kritisch werden; indem sie sich auf die Art und Weise besinnt, wie sich der Mensch empfindend und erkennend seine Welt erschließt, soll sie sich selbst das ‚Gegengift‘ verabreichen, das ihre haltlose ‚Wißbegierde‘ auf ein mögliches – und ‚zum Besten des Volkes‘ nützlich – Wissen zurücklenkt.“ Inka Mülder-Bach: *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*. München 1998, S. 50.

¹¹ Deshalb dürfte Herder in den Bezugsrahmen von Eberhard Brauns Ethik-Projekt „Befreiung der Sinne“ gehören. Als erste Studie zu diesem Themenbereich siehe: Eberhard Braun: *Befreiung. Ein Ästhetisieren der Moral*. In: *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Fahrenbach*. Hg. v. Reinhard Brunner u. Peter Kelbel. Frankfurt a.M. u. New York 2001, S. 128–146.

„ist Anti-Platonist: der Geist, der menschliche ebensowenig wie der göttliche, begründet keine von der Natur unabhängige eigengesetzliche Welt. Die Wirklichkeit des Geistes, sein Existieren im Leib entspricht auch seiner Natur als auf Sinnlichkeit angewiesener Kraft.“¹²

Die sinnliche Natur wird nicht als vernunftlose Sphäre begriffen; die sinnliche Natur des Menschen ist ihm vielmehr vernünftig, insofern ihm die Vernunft selbst als eine Naturkraft gilt:

„Den cartesischen Leib-Seele-Dualismus überwindet Herder durch die Einführung des Kraft-Begriffs, der als ‚Mittelbegriff zwischen Geist und Materie‘, ‚zwischen Seele und Körper‘ alle Denk-, Empfindungs- und Wirkungskräfte als gleichermaßen ‚organische Kräfte‘ zusammenschließt.“¹³

Herder folgt hier der pantheistischen Spur Spinozas, dessen Philosophie in den siebziger und achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts – man denke an den großen Spinozismusstreit – wiederentdeckt und für die Beantwortung aktueller Fragestellungen fruchtbar gemacht wird.¹⁴ Sein Pro-

¹² Marion Heinz: Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant. In: *Nationen und Kulturen* (Anm. 8), S. 139-152, hier: S. 147.

¹³ Marion Schmaus: Das Werden im Vergehen. Die Ästhetisierung der Geschichtsphilosophie bei Herder, Moritz und Hölderlin. In: *Geschichtserfahrung im Spiegel der Literatur. Festschrift für Jürgen Schröder zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Cornelia Blasberg u. Franz-Josef Deiters. Tübingen 2000, S. 22-43, hier: S. 24.

¹⁴ Über die Bedeutung Spinozas für Herder urteilt Andreas Herz: „Zwar waren Herder Spinozas Systemdenken und seine mathematische Methode deduktiver Nominaldefinitionen fremd. In der *Beattie-Rezension* von 1772 etwa hatte er ‚das System des Spinoza‘ mit jenen der Fenelon, Leibniz, Descartes und Berkeley als ‚Dichtung‘, Fiktion bezeichnet und v.a. seine Vorbehalte gegen die ‚Trümmergebäude von Demonstrationen in mathematischer Lehrart, wo du immer auf idem per idem auf- und abklettern müßtest‘, deutlich gemacht. In *Gott* sieht Herder Spinoza die Gefahr demonstrieren, wie Beweise zu ‚Scheinbeweisen‘ und die strenge Form zu einem ‚Hindernis der Wahrheit‘ werden können. Wichtiger als diese methodischen Zweifel sind indessen die entschlossenen inhaltlichen Übereinstimmungen. Vor allem mußten Herder jene Züge der *Ethik* ansprechen, die die ‚Wirklichkeit, das ‚Dasein‘, als allumfassenden, vollkommenen Wirkungszusammenhang aussagten und sich zu einem Konzept universaler ewiger ‚Palingenesis‘ organischer Kräfte weiterverarbeiten ließen. Dem kam Spinozas Auffassung der Einheit der Natur entgegen, nach der alles in jener unendlichen Schöpfung, die wir ‚Gott oder die Natur‘ (‚deus sive natura‘) nennen, ‚mit einer ewigen Notwendigkeit und mit höchster Vollkommenheit‘ in der Kette der Ursachen und Wirkungen besteht und vor sich geht, gründend in Gott als der einzigen Substanz und Ursache aller Dinge. In dieser Konzeption einer lückenlosen mechanischen Kausalgesetzlichkeit und Notwendigkeit fielen Existenz und Vollkommenheit bruchlos zusammen. Zugleich war der Mensch in diesen großen monistischen Gott- oder Naturzusammenhang integriert. Die Eingeschränktheit und Partikularität seiner Existenz konnten ohne Erschrecken anerkannt werden, da die menschliche Seele ebenso als endlicher Teil ‚des unendlichen Gottes‘

jekt einer anthropologisch gewendeten Philosophie ist mithin als eines anzusprechen, das den Menschen als ein „denkendes sensorium commune“ begreift (I, 743 f.) und den menschlichen Weltbezug in seiner Totalität in der komplexen Verschränkung verschiedener Erkenntniskräfte sich konstituieren sieht. So betrachtet er die vermögenstheoretische Abgrenzung und Hierarchisierung verschiedener Erkenntniskräfte gegeneinander nicht als ein anthropologisches, sondern als ein kulturgeschichtliches Faktum, als eine Verdinglichung, die seiner Kritik verfällt. Nennt Herder in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* die „Besonnenheit“ das fundamentale Gattungsmerkmal des Menschen (I, 719), so will er diese nicht als ein Vermögen neben oder gar über den anderen („Einbildungskraft“ und „Empfindung“) verstanden wissen:

„Man nenne“, schreibt er dort, „diese ganze Disposition seiner Kräfte, wie man wolle, Verstand, Vernunft, Besinnung u.s.w. Wenn man diese Namen nicht für abgesonderte Kräfte, oder für bloße Stufenerhöhungen der Tierkräfte annimmt: so gilt mir gleich. Es ist die ‚ganze Einrichtung aller menschlichen Kräfte; die ganze Haushaltung seiner sinnlichen und erkennenden, seiner erkennenden und wollenden Natur;‘ oder vielmehr – Es ist ‚die Einzige positive Kraft des Denkens, die mit einer gewissen Organisation des Körpers verbunden bei den Menschen so Vernunft heißt, wie sie bei den Tieren Kunstfähigkeit wird: die bei ihm Freiheit heißt, und bei den Tieren Instinkt wird.‘ Der Unterschied ist nicht in Stufen, oder Zugabe von Kräften, sondern in einer ganz verschiedenartigen Richtung und Auswicklung aller Kräfte“ (I, 717).

Der Vernunft kommt damit eine die sinnlichen Erkenntniskräfte moderierende Rolle zu: „Das ist wahre Weltweisheit, die durchaus den Sinnen nicht nur nicht widerspricht, sondern sie vielmehr berichtigt, ordnet und bestätigt“, notiert Herder 1768 in *Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften* (IV, 223). Seine Kritik der Aufklärungsphilosophie läuft darum im Grunde auf den (impliziten) Vorwurf mangelnder Radikalität in der Verfolgung des Projekts einer Verweltlichung der Philosophie hinaus, insofern diese an der Zwei-Reiche-Lehre der überkommenen Metaphysik festhält – und sei es auch in kritisch gewendeter Form, wie im

gedacht wurde, wie alles Existierende als Modifikation, als bestimmter Ausdruck der Natur oder Wesenheit Gottes.“ Andreas Herz: *Dunkler Spiegel – helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders*. Heidelberg 1996, hier insbesondere: S. 233 f. – Ob die Rezeption der Philosophie Spinozas oder jene des Sensualismus für die Ausbildung von Herders Position stärker zu gewichten ist, kann ich hier nicht diskutieren. Inka Mülder-Bach betont die Bedeutung des Sensualismus: „In der deutschen Tradition ist Herder der erste, der die sensualistische ‚Kritik der Sinne‘ nicht allein zur Kenntnis nimmt, sondern theoretisch verarbeitet und fortführt.“ Mülder-Bach (Anm. 10), S. 62.

Falle Immanuel Kants, dessen Vorlesungen Herder in den Jahren 1762-64 in Königsberg hört.¹⁵

II.

Infolge der rationalistischen Fehlorientierung der Philosophie ist seiner Diagnose nach eine Situation eingetreten, die als Zustand der allseitigen Entfremdung zu beklagen ist. Hat sich die rationalistische Philosophie von ihren Grundannahmen her zu einem lebensfernen, rein selbstreferentiellen System ausdifferenziert¹⁶, so ist auf der anderen Seite das sinnliche Bewußtsein des Volkes, das er gegenüber dem Rationalismus aufwertet, mangels Moderation durch eine welt- und lebenszugewandte Philosophie zu besinnungsloser Dumpfheit degeneriert. Konzidiert Herder, für den alle menschliche Erkenntnis ihrem Grunde nach sinnliche Erkenntnis ist¹⁷, dem ungebildeten Volk auf der einen Seite, „noch näher an [der] Natur“ (I, 114) des Menschen als einem „denkenden sensorium commune“ zu sein, und verneigt er sich deshalb vor ihm als dem „eherwürdigste[n] Teil des Publikums“, zu dem er „jeden Bürger des Staats [zählt], so fern er bloß den Gesetzen der gesunden [d.i. ihre sinnlichen Wurzeln nicht negierenden] Vernunft gehorcht, ohne die höhere Philosophie zur Leiterin zu erwählen“ (I, 108), so konstatiert er auf der anderen Seite, ebenfalls in der Schrift von 1765, es habe „Nachteile, wenn der Pöbel [...] für uns“ denkt (I, 130). Noch schärfer formuliert er in seiner Vorrede zum Zweiten Teil der *Volkslieder*, wo es in geradezu verächtlicher Zuspitzung heißt: „Volk heißt nicht, der Pöbel auf den Gassen, der singt und dichtet niemals, sondern schreit und verstümmelt“ (III, 239). Es wird hier also eine Verdopplung des Volksbegriffs sichtbar: Einerseits stellt das Volk eine anthropologische Größe dar, bezeichnet der Begriff bei Herder die Totalität des menschlichen Gattungswesens; andererseits ist das Volk als eine empirische Größe anzusprechen, ist es depravierter „Pöbel“, welcher aufgrund der Abschottung einer nur noch selbstbezüglichen Philosophie gegen das Leben an der

¹⁵ Zur Funktion des Pantheismus auf dem Weg zur Verweltlichung der Philosophie siehe: Emil Adler: Pantheismus – Humanität – Promethie. Ein Beitrag zur Humanitätsphilosophie Herders. In: *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971*. Hg. v. Johann Gottfried Maltusch. Bückeburg 1973, S. 77-90.

¹⁶ In der Schrift von 1765 heißt es spöttisch: „Unsre philosophische Vernunft schafft sich erst, wie Dädalus Labyrinth, um sich einen Leitfaden zu machen: sie knüpft Knoten, um sie auflösen zu können: sie stürzt sich in Schlachten, wo Schwerter und Pfeile verwunden, um eine heilige Kunst abzugeben“ (I, 113 f.).

¹⁷ Diese Position formuliert er erstmals und grundlegend für sein gesamtes späteres Werk im *Versuch über das Sein* von 1763 (I, 9-21), in dem er sich mit einer der vorkritischen Arbeiten Kants, mit der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), kritisch auseinandersetzt.

Fragmentierung des menschlichen Gattungswesens ebenso Anteil hat wie diese selbst.¹⁸ Der ganze, der wesentliche Mensch ist auseinander getreten in eine Polarität der Fragmente: der „Pöbel“ wie der rationalistische Philosoph befinden sich in einem Verhältnis der Entfremdung nicht nur voneinander, sondern dadurch ebenso und vor allem von der unreduzierten Totalität des menschlichen Gattungswesens, das sich durch eine spezifische Integration aller Wesenskräfte auszeichnet. Wenn Herder 1765 darum eine „Philosophie des gemeinen Volks“ fordert (I, 122), dann ist damit zunächst einmal die Utopie einer Philosophie bezeichnet, die, statt in wirkungsloser Selbstreferentialität zu verharren, sich der sinnlichen Vorstellungswelt des Volkes zuwendet. Auf der anderen Seite formuliert er damit aber zugleich eine Utopie des Volkes in dem Sinne, daß das Leben der großen, von sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen bestimmten Masse eine Richtung bekommen möge, welche sie in den Stand setzt, zum Subjekt ihres eigenen Lebens zu werden: „Du Philosoph und du Plebejer! macht einen Bund um nützlich zu werden“ (I, 124), lautet Herders Parole, welche Zukunft als Erfüllungshorizont entwirft.

III.

Im Horizont dieses Zielentwurfs ist es aber nicht allein die Ebene der Gegenstände, hinsichtlich derer sich die Philosophie dem Bewußtsein des Volkes zuwenden soll, um Wirksamkeit zu erlangen. Von der Rehabilitierung der sinnlichen Erkenntniskräfte, von „Empfindung“ und „Einbildungskraft“, ist vor allem die Frage der Darstellung betroffen:

„Ich muß zu dem Volk in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden; seine Sprache sind Sachen und nicht Worte; seine Denkart lebhaft, nicht deutlich, gewiß, nicht beweisend; seine Sphäre wirklicher Nutzen in Geschäften, Grundlagen zum Nutzen; oder lebhaftes Vergnügen – Siehe! das muß die Philosophie tun, um eine Philosophie des gemeinen Volks“ zu werden (I, 122).

¹⁸ Zum Begriff des Volkes bei Herder siehe zunächst Ulrich Gaiers Kommentar zu Herders Schrift *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann* in dem von ihm besorgten Band der Werkausgabe (I, 969-994); außerdem die Beiträge von Marion Heinz: Herders Volksbegriff zwischen Lebensmetaphysik und Humanitätsidee. In: *Gesellschaft, Staat, Nation*. Hg. v. Rudolf Burger [u.a.]. Wien 1996, S. 141-158; Hermann Strobach: Volk und Volkspoesie in der Geschichtsauffassung Herders, u. Rudolf Große: Zur Verwendung des Wortes „Volk“ bei Herder. In: *Herder-Kolloquium 1978*. Hg. v. Walter Dietze [u.a.]. Weimar 1980, S. 289-293 u. 304-314; Wulf Koepke: Das Wort „Volk“ im Sprachgebrauch Johann Gottfried Herders. In: *Lessing Yearbook XIX* (1987), S. 209-221; János Rathmann: Die „Volks“-Konzeption bei Herder. In: *Volk – Nation – Vaterland*. Hg. v. Ulrich Herrmann. Hamburg 1996, S. 55-61.

Der Philosoph soll zum Volk in dessen Sprache sprechen; doch kann, was die Konkretion dieser Postulate anbelangt, die Sprache des depravierten „Pöbels“ wohl kaum gemeint sein. Als Richtmaß philosophischer Darstellung im Horizont seiner kulturkritischen Diagnose der Gegenwart kann die Rede von der Sprache des Volks sinnvoll also nur auf die anthropologische Bedeutung des Volk-Begriffs als Totalität der menschlichen Natur bezogen werden. Die Rede ist hier somit ebenfalls von einer totalen Sprache, die an die Stelle der asthenischen, allein den Verstand adressierenden und damit den Menschen als Sinneswesen verfehlenden Sprache des Rationalismus treten soll. Nun stellt sich angesichts ihrer Idealität indes die Frage nach der Beschaffenheit einer solchen – totalen – Sprache, die der defizitären Gegenwart fremd ist, von der das proklamierte Projekt einer zukunfts-trächtigen Allianz von Philosoph und Volk getragen werden könnte, von deren Realisierung es aber darum auch notwendig abhängt.

Dies ist nun der Punkt, an dem Herder die Ebene der reinen Theorie verläßt, um zum Archäologen zu werden. Er wendet sich der Vergangenheit zu, um in ihr, in Epochen, die noch vor dem rationalistischen Sündenfall liegen, Anknüpfungspunkte einer Sprache zu finden, die aufgrund ihrer Verfaßtheit der Sinnlichkeit des Menschen gemäß und somit zukunfts-fähig ist. Wenn Herder zum Geschichtsschreiber wird, dann mithin nicht als interesseloser Historist, dem alles gleichermaßen gilt, sondern als einer, dem es um die Auffindung von Zukunft im Vergangenen geht, einer Zukunft, die er in der rationalistischen Kultur seiner Gegenwart nicht zu entdecken vermag.

IV.

In diesem Sinne verortet Herder, was das Verhältnis von „Weltweise[n]“ (I, 109) und „Volk“ anbelangt, in der Frühzeit jeder Kultur ein goldenes Zeitalter; so etwa in der griechischen Antike:

„In der ältesten Zeit der griechischen und römischen Republik war die Sprache des Schriftstellers und des gemeinen Volks einerlei: so gar der göttliche Homer redete Worte, die zu seiner Zeit Prose [d.i. Sprache des Volks; FJD] waren, wie *Blackwell* zeigt, oder das Volk seiner Zeit sprach Poesie, wie sie jeder *σοιδός* sang. – Etwas Paradoxes für uns, was aber *Longin* behauptet, und *Blackwell* rechtfertigt: die Poesie ist im gemeinen Leben, älter als Prose. Daher kam es auch, daß die ersten Schriftsteller, Poeten, die ersten *νόμοι*, Lieder, und die älteste Religionen, Mythologien sind, die alle die Sprache des sinnlichen Volks reden“ (I, 133).

Der Angelpunkt seiner Totalitätsvorstellung der griechischen Welt – deutlich wirkt in ihr das Griechenland-Bild Winckelmanns nach – ist also

die Sprache. Die Sprache der griechischen „Weltweisen“, als deren prominentester Vertreter Homer angeführt wird, sei eine totale Sprache dabei in zweifacher Hinsicht gewesen: Zunächst von ihren Gegenständen her – Homer habe von den Taten der Vorväter des ihm lauschenden Volks gesungen: „Sein herrliches Ganze ist nicht Epopee, sondern *επος* Märchen, Sage, lebendige Volksgeschichte. Er [...] sang was er gehöret, stellte dar was er gesehen und lebendig erfaßt hatte“, heißt es in seiner Vorrede zum Zweiten Teil der *Volklieder* (III, 231). Sodann, weil sie, anders als die abstrakt begriffliche Sprache der rationalistischen Philosophie, in ihrer Sinnlichkeit, d.h. ihrem Bilderreichtum, ihrer Rhythmik und Melodik, auch die Einbildungskraft und die Empfindung affiziert habe und nicht nur den Verstand, weil sie – und dieser performative Aspekt ist für Herder zentral – Handlung gewesen sei: „Ein Dichter ist *Schöpfer* eines Volkes um sich: er gibt ihnen eine Welt zu *sehen* und hat ihre Seelen in seiner Hand, sie dahin zu *führen*“ (IV, 212).¹⁹

Eine analoge Diagnose stellt er für die Zeit der europäischen Völkerwanderung nach dem Zerfall des Römischen Reiches, welche er als die Urszene der eigenen Kultur und zugleich als ihr goldenes Zeitalter begreift:

„Alle nordischen Völker, die damals wie Wellen des Meers, wie Eisschollen oder Walfische in großer Bewegung waren, hatten Gesänge: Gesänge, in denen das *Leben ihrer Väter*, die *Taten derselben*, ihr *Mut und Herz lebte*. So zogen sie nach Süden, und nichts konnte ihnen widerstehen: sie fochten mit Gesänge wie mit dem Schwert.

Den nordischen Gesängen haben wirs also mit zuzuschreiben, daß sich das Schicksal Europens so änderte, und daß wir da, wo wir itzt sind, wohnen. Daß Rom über Deutschland nichts vermochte, haben wir ihren Helden und Barden zu danken: dem Schlacht- und Freiheitsgesänge der zwischen den Schilden ihrer Väter tönte“ (IV, 184 f.).

Auch der Dichtung dieser Epoche hat für Herder jene performative Kraft geeignet, an der es der rationalistischen Kultur der Gegenwart gerade mangle, die es jedoch um der Utopie einer Aufhebung der gegenwärtigen Fragmentierung der menschlichen Wesenskräfte, um des Projekts einer „Bildung der Menschheit“ willen zurückzugewinnen gelte:

„O hätten wir diese Gesänge noch, oder fänden wir sie wieder! Vielleicht besitzt das Land, für das ich jetzt schreibe, einen irgend verborgenen Rest dieses Schatzes! Vielleicht hat der edle Kreis, in dem ich jetzt gelesen werde, das Glück, ihn zu suchen und zu finden! Es wäre die lebendigste

¹⁹ Wenn hier einmal von Sprache, dann von Dichtung oder Philosophie die Rede ist, diese Begriffe teils synonym verwendet werden, so ist dies durch den Umstand begründet, daß Herder in der Regel von bestimmten Gestalten der Sprache ausgeht und nur selten von Sprache als einem Abstraktum handelt.

Beantwortung der Frage von *Wirkung der Dichtkunst auf die starken, edlen, keuschen, redlichen Sitten unsrer Väter*“ (IV, 185).

Um einer Eröffnung der Zukunft als Erfüllungshorizont willen also – und hier ist zunächst das konkrete Projekt der bürgerlichen Emanzipation durch Stiftung einer antifeudalen Nationalkultur²⁰ gemeint – wendet sich Herder als Archäologe in die Vorzeit zurück und sammelt Volkspoesie.

V.

Wenn es Herder um die Sicherung und Sichtung der Kulturbestände vergangener Epochen zu tun ist, dann jedoch nicht im Sinne ihrer falschen Aktualisierung. Als einem Theoretiker mit ausgeprägtem historischen Differenzbewußtsein liegt ihm die parodistische Restauration der Homerschen Archaik oder der germanischen Frühzeit mit ihren Bardengesängen mehr als fern. Ausdrücklich konstatiert er für die eigene Gegenwart gegenüber beiden der von ihm als goldene Zeitalter gepriesenen Epochen eine unhinnehmbare Distanz:

„Über die Griechen selbst in *ihrem* Zeitalter und Weltende sind wir in diesem allen keine *Richter*; wir aber, *jetzt*, und *wo* wir leben, wenn wir den leichten Duft der griechischen Mythologie in unser Eis verwandeln, sie aus hohem Geschmacke des Altertums auch in ihren *dürftigen* Begriffen, in ihrem leichten Sinne und schönen *Aberglauben* nachahmen wollten; was wäre das? *Hesiod, Aeschylus und Aristophanes* können so wenig das *Maß unserer Religion und Sittlichkeit* im epischen Gedichte oder auf der Schaubühne sein; als wenig wir jetzt im alten Athen oder Ionien leben, als wenig unsere Religion das sein soll, was die ihrige war“ (*Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*; IV, 175).

Die griechische Kultur, wie die Klassizisten es versuchen, ohne Ansehen ihrer Singularität aktualisieren zu wollen, hat nach Herders Urteil statt zu dem erhofften kulturellen Aufschwung lediglich zur Ausbildung einer

²⁰ Daß Herders Konzeption einer Nationalkultur und Nationalliteratur ganz und gar nichts Chauvinistisches hat, stellt Hans Adler heraus, wenn er dem Zusammenhang von Welt-, National- und Volksliteratur in Herders Denken auf den Grund geht. Siehe: Hans Adler: Weltliteratur – Nationalliteratur – Volksliteratur. Johann Gottfried Herders Vermittlungsversuch als kulturpolitische Idee. In: *Nationen und Kulturen* (Anm. 8), S. 271-284. Außerdem die Aufsätze von Hans Peter Herrmann: „Mutter Vaterland“. Herders Historisierung des Germanenmythos und die Widersprüchlichkeit des Vaterlandsdiskurses im 18. Jahrhundert. In: *Herder Jahrbuch / Herder Yearbook* 1998, S. 97-122; und Otto Dann: Drei patriotische Gedichte Herders. In: *Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700-1848). Festschrift für Wolfgang Martens zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Wolfgang Frühwald u. Alberto Martino. Tübingen 1989, S. 211-224.

weithin erstarrten und der Vorstellungswelt des Volkes sich verschließen- den Kunstwelt geführt, deren performative Kraft er als ebenso gering veranschlagt wie jene der von ihm geschmähten rationalistischen Philosophie:

„Als die Wissenschaften in Italien auflebten, entstand zuerst eine *neulateinische*, und wo möglich, *neugriechische Dichtkunst*. Man war in die wieder aufgefundenen Alten so verliebt, daß man sie, wie man nur konnte, nachahmte, sogar die alten Götter und Göttinnen als schöne Phrasen hervorbrachte, und sich nun überredete, daß man recht *klassisch* schrieb. Nun gings freilich nicht an, sich flugs in einen Griechen und Römer zu verwandeln, und noch schwerer wars, die ganze Welt um sich griechisch und römisch zu machen; aber das schadete nicht: es war doch eine so schöne *Sprache*: es waren so schöne *Muster*: man versifizierte und dichtete *römisch*.

Daraus mußten Nachteile entstehen, die einem gewissen Teile der Menschen das *ganze Ziel der Dichtkunst* verrückt haben. Das Volk verstand diese Sprache nicht, und aufs Volk konnte die Dichtkunst also nicht wirken; der beste lebendige *Zweck* und *Prüfstein* der Güte ging also verloren“ (IV, 197).

Und analog fällt sein Urteil über die germanische Frühzeit aus, selbst wenn er diese als die Urszene der modernen europäischen Welt begreift. In der Vorrede zum Ersten Buch der *Alten Volkslieder* schreibt Herder:

„Kaum könnt's einen Vaterlandsfreundlichen Wunsch geben, als nach den Barden, die *Karl der Große* sammlete. Welch ein Schatz für Deutsche Sprache, Dichtkunst, Sitten, Denkart und Altertumskenntnis – allein wenn der Wunsch nur nicht immer *Wunsch* bliebe! [...] Dünkt's mich indessen recht, daß wenn auch diese nie gnug erwünschte Vaterlandsschätze gefunden würden, sie doch kaum *Volks- Vaterlands-Lieder für uns* im strengen Verstande wären? Man darf nur die *Schillerschen* Sammlungen aus den spätem Zeiten der Karolinger ansehen; und über die Sprache wenigstens, bleibt kein Zweifel. Selbst die Deutsche Grammatik hat sich in dem Ablauf von Jahrhunderten so verändert, daß es immer beinahe gleich viel wäre, ob wir Altfranzösische Romanische Dichter läsen oder sie. Also immer nur eine *Zaubergestalt* voriger Zeiten im *Spiegel der Glossatoren, Altertumsforscher und Paraphrasten* – nicht *Volkslieder für unsre Zeit!*“ (III, 15 f.).

Um die Gefahr eines Anachronismusverdachts definitiv auszuschließen, erklärt er in seinem *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* unmißverständlich:

„Glauben Sie nicht, daß ich deswegen unsre sittlichen und gesitteten Vorzüge, worin es auch sei, verachte. Das menschliche Geschlecht ist zu einem Fortgange von Szenen, von Bildung, von Sitten bestimmt: wehe dem Menschen, dem die Szene mißfällt, in der er auftreten, handeln und sich verleben soll! Wehe aber auch dem Philosophen über Menschheit und Sit-

ten, dem Seine Szene die Einzige ist, und der die Erste immer, auch als die Schlechteste, verkennet! Wenn alle mit zum Ganzen des fortgehenden Schauspiels gehören: so zeigt sich in jeder eine neue, sehr merkwürdige Seite der Menschheit –“ (II, 456).

Wenn Herder in der Vergangenheit ‚goldene Zeitalter‘ entdeckt und diese begeistert gegen die seiner Auffassung nach kraftlose Kultur des eigenen Jahrhunderts in den Blick rückt, dann also weder um einer restitutio ad integrum willen, noch auch zum Zwecke der Klage über ein unwiederbringlich Verlorenes. Für sein Studium kultureller Konstellationen vergangener Epochen erkenntnisleitend ist vielmehr die in der Schrift von 1765 traktierte Frage, welcher Gestalt eine Philosophie zu sein habe, um „Philosophie des gemeinen Volks“ zu werden, um auf den Lebenszusammenhang des Volkes einwirken und also den von den Rationalisten zwar erstrebten, aber verfehlten Beitrag „zur Bildung der Menschheit“ leisten zu können. In diesem Zielhorizont kommt der archäologischen Rückwendung in die Vergangenheit der Status eines Reflexionsmediums zu. Die ‚goldenen Zeitalter‘ der Menschheitsgeschichte stellen für Herder anders als für die Klassizisten keine Vorbildepochen dar, die es auf plane Weise nachzuahmen gilt; aber anders auch als die Vertreter einer modernistischen Auffassung gibt er die Vergangenheit nicht einfach als heillos unaufgeklärt und rückständig verloren. Jenseits der in der „Querelle des anciens et des modernes“ vorgetragenen Alternativen befragt Herder die Vergangenheit nach kulturellen Konstellationen, die von ihrer Struktur her Auswege aus der diagnostizierten Misere der Gegenwart weisen.²¹ Die von ihm entworfenen Bilder von ‚goldenen Zeitaltern‘ bekommen damit den Status von Parabeln. Er reflektiert in ihnen Fragestellungen, die sich ihm in der eigenen Gegenwart auf-tun. Das Verhältnis zur Vergangenheit ist für Herder eines der erhellenden Analogie und damit ein konstitutiv ästhetisches. Ästhetischer Natur sind

²¹ In diesem Sinne auch Hans Adler, wenn er zu Herders Begriff der Nachahmung feststellt: „Die *Alterität* des Vergangenen zu erschließen, setzt Herder als wichtigste Aufgabe an, deren Lösung in der Erkenntnis der Gegenwart, das heißt, im Erschließen der Identität, besteht. ‚Nachahmung‘ von hoch bewerteten Kulturleistungen der Vergangenheit ist deshalb für Herder ein strukturaler Begriff. Nicht die Nachahmung der Produkte ist gemeint, sondern Nachahmung der Art und Weise, wie die je raumzeitlichen Bedingungen der Dichtung zur Dichtung selbst ins Verhältnis gesetzt wurden, derart, daß Kunst und Dichtung dem Stand der Entwicklung des Menschen angemessen sind. Damit sind Dichtung und Kunst als individuelle, nämlich historisch und topographisch determinierte, nicht zu anderen Zeiten oder an anderen Orten reproduzierbare Kulturleistungen bestimmt. An der Alterität des an anderem Orte Vergangenen profiliert sich das *Hic et Nunc* des Betrachters, der in der Erfassung der Alterität die gegenwärtigen Möglichkeiten zur Kunstschöpfung sondiert und in der Reflexion bereitstellt.“ Hans Adler: *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg 1990, S. 127.

entsprechend auch die Forderungen, die er an die Philosophie des eigenen Jahrhunderts zum Zwecke ihrer Verlebendigung, zum Zwecke der Wiedergewinnung ihrer performativen Kraft richtet. Was Herder erstrebt, ist eine Poetisierung der Philosophie und somit eine in jeder Hinsicht weitreichende Aufkündigung jenes Konsenses, der die abendländische Philosophie seit Aristoteles getragen hatte, jener Übereinkunft, daß philosophisches Denken sich durch eine Haltung des Begründens auszeichne. Letztlich ist es nämlich diese Verwissenschaftlichung der Philosophie, die nach Herder für den nahezu vollständigen Verlust an performativer Kraft verantwortlich zu machen ist.²²

VI.

Was ist nun aber unter dem Programm einer Poetisierung der Philosophie vorzustellen? Eine didaktische Indienstnahme der sinnlichen Erkenntniskräfte durch den philosophisch gebildeten Lehrer zum Zwecke der Erziehung eines noch unvernünftigen Volkes? Eine absichtsvolle Verpackung also der Moral in eine erbauliche und dem „Pöbel“ eingängige Geschichte? Keineswegs. Denn Herders Programm einer Poetisierung der Philosophie bedeutet zugleich eine radikale Absage an jene rationalistischen Konzepte von Dichtung, welche in prinzipieller Bilderfeindschaft das Bildliche nur dort gelten lassen, wo es den Zwecken der Vernunft dienstbar zu machen ist; es bedeutet eine Absage mithin an das Vorhaben einer Verwissenschaftlichung der Poesie. Zu denken ist hierbei konkret an Gottscheds *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen* von 1730. Ist Gottscheds Konzept als eine Reaktion auf den Zusammenbruch der rhetorischen Dichtungstradition anzusprechen²³, als ein Versuch, die mit dem Problematischerwerden der tradierten Ikonographie in den Blick tretende Frage nach dem Ursprung der Dichtung auf der Grundlage der rationalistischen Philosophie Christian Wolffs zu beantworten, so stellt Herders Entwurf einer Poetisierung der Philosophie einen eben solchen Grundlegungsversuch im Ausgang vom pantheistischen Monismus Spinozas dar. Wenn die von der tradierten rhetorischen Zuordnung von res und verba entblößten res an sich schon bedeutend sind, weil sie einer beseelten Allnatur zugehören, dann muß die Neuordnung des zerbrochenen Verhältnisses des Bedeutens, also das Problem der Zeichenkonstitution, anders als für den

²² Inka Mülder-Bach spricht in diesem Sinne davon, daß Herder gegenüber der rationalistischen Schulphilosophie „eine radikale Ent-Terminologisierung der Philosophie“ betreibe. Mülder-Bach (Anm. 10), S. 51.

²³ Siehe hierzu die Ausführungen von Gunter E. Grimm: *Literatur und Gelehrten-tum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung*. Tübingen 1983, Kap. VII, S. 620-743.

Wolffianer Gottsched nicht von einer als jenseits der sinnlichen Welt existierend gedachten Sphäre der Noumena her erfolgen, sondern von jener der Phänomene, die als Verkörperungen des Noumenalen begriffen werden, dem jenseits dieser in Raum und Zeit sinnlich manifesten Individuationen keinerlei eigenständige Existenz zukommt. Herders Auffassung der Zeichenkonstitution ist also gegenüber dem Konzept Gottscheds eine grundlegend andere. Die Zeichen werden nicht gesehen als Repräsentanten einer intelligiblen Welt der Ideen in der von dieser absolut verschiedenen sinnlichen Welt, vielmehr ist das durch sie Bezeichnete ursprünglich sinnlicher Natur. Das Verhältnis von Bezeichnetem und Zeichen ist für Herder, davon handelt die Sprachursprungsschrift, ein genetisches. Zeichen konstituieren sich durch einen Prozeß der metonymischen Verschiebung sinnlicher Merkmale des Bezeichneten auf die Ebene des Symbolischen²⁴

Unter diesen semiologischen Voraussetzungen aber ist auch die Aufgabe des Dichters nicht darin zu sehen, das niedere sinnliche Bewußtsein des ungebildeten Volkes durch ein aus Vernunftprinzipien deduziertes zu ersetzen und zu diesem Zweck wie Gottsched im Namen der Vernunft den „Hanswurst“ des Volkstheaters als ein einer klar umrissenen Bedeutung entbehrendes, weil nicht eine Vernunftidee repräsentierendes Zeichen von der Bühne zu vertreiben (wogegen bereits Lessing und Möser Einspruch erheben). Vielmehr besteht die Aufgabe des Dichters darin, „Natur, Empfindung, ganze Menschenseele [...] in die Sprache“ fließen zu lassen und ihr einen (Zeichen-)„Körper“ zu geben, wie Herder in *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* formuliert (IV, 154) Diese metonymische Genesis der Dichtung aus der Vorstellungswelt des Volkes abgeschnitten zu haben hält er den Rationalisten als jenen fatalen Fehler vor, dem die Wirkungslosigkeit der rationalistischen Lehrdichtung ursächlich zuzuschreiben ist. Statt die allgemeine Entfremdung von gelehrter Kultur und Volk aufzuheben, wird sie durch diese im Gegenteil nur stetig reproduziert und vertieft:

„Wie mit dem Rittergeiste, wars mit der *Religion*; ihre Wirkung ward verlacht: sie konnte in Gedichten nur als *Fratze* oder als *Mythologie*, neben rein lateinischen, antiken und mythologischen Namen gelten und so trat sie auch hervor. Ich will bekannte Gedichte und zum Teile sehr berühmte Namen nicht einzeln nennen; es war der sonderbare Geschmack dieser mit *neuem Lichte* aufgehenden Zeiten. Nun wird mit der *Religion* des Volks,

²⁴ Herders Konzept der Zeichenkonstitution als Prozeß der metonymischen Verschiebung und den ihm zugrunde liegenden Kategorienfehler behandle ich an anderer Stelle ausführlich. Siehe hierzu meinen Aufsatz *Das Volk als Autor? – Der Ursprung einer kulturgegeschichtlichen Fiktion im Werk Johann Gottfried Herders und ihre gesellschaftliche Wirklichkeit*, der demnächst im Dokumentationsband des DFG-Symposiums „Autorschaft: Positionen und Revisionen“ erscheint.

der *Dichtkunst* Herz und Seele genommen; ein Volk, das keine Religion hat, oder sie als Burleske brauchet: für das ist keine *wirkende Poesie* möglich.“

Meistens nennen wir diesen Zustand Wachstum der *Philosophie*: er seis; aber diese Philosophie dient der Dichtkunst und dem menschlichen Herzen wenig. Streicht alles Wunderbare, Göttliche und Große aus der Welt aus, und setzt lauter *Namen* an die Stelle; des wird sich kein Geschöpf auf Gottes Erdboden, als etwa der Wortgelehrte, freuen“ (IV, 199).

Die sinnliche Vorstellungswelt des Volkes – diese ist gemeint, wenn im gegebenen Zitat von „der *Religion* des Volks“ die Rede ist –, welche Herder als einen noch formlosen Bewußtseinsstrom begreift, als einen rauschenden „Ozean von Empfindungen“ (I, 722), soll der Dichter aufnehmen und in einem Akt der metonymischen Verschiebung eines, nämlich des deutlichsten Bildes aus diesem Strom in die Festigkeit einer symbolischen Ordnung überführen. Dieses Verhältnis metonymischer Genesis zur Vorstellungswelt des Volkes ist es, was er an den Homerschen Epen rühmt (III, 231).

VII.

Um in Analogie zu diesem und anderen ‚goldenen Zeitaltern‘ menschlicher Kultur der Philosophie die performative Kraft einer Universalpoesie zurückzugewinnen, ist also die Rückwendung auf solche Sprachdenkmäler nötig, welche die ursprüngliche Sinnlichkeit des menschlichen Weltverhältnisses noch nicht nivelliert haben. In den Liedern des Volkes sieht er sie sedimentiert – Herder spricht vom „Archiv des Volks“ (*Von der Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst Verschiedenem, das daraus folget*; II, 560).

Das Verhältnis von Volksbewußtsein und Dichtung ist jedoch nicht zu verstehen als eines der Repräsentation; Dichtung bildet nach Herder nicht etwas ihr Vorausliegendes ab. Eine derartige Auffassung weist er im Shakespeare-Essay ausdrücklich zurück:

„Und nun denke, welche Welten du verwirrest, wenn du dem Dichter deine Taschenuhr, oder dein Visitenzimmer vorzeigest, daß er dahin und darnach dich träumen lehre?

Im Gange seiner Begebenheit, im ordine successivorum und simultaneorum seiner Welt, da liegt sein Raum und Zeit. Wie, und wo er dich hinreißt? wenn er dich nur dahin reißt, da ist seine Welt. Wie schnell und langsam er die Zeiten folgen lasse; er läßt sie folgen; er drückt dir diese Folge ein: das ist sein Zeitmaß“ (II, 518).

Der Dichtung kommt, wie es im gegebenen Zitat anklingt, vielmehr selbst weltbildende Kraft zu. (In)sofern sie den amorphen Bilderstrom des

Volksbewußtseins qua metonymischer Verschiebung in die Festigkeit einer symbolischen Ordnung überführt, ist sie jenes Medium, in dem sich die Naturgeschichte der Menschheit vollzieht, in dem sich, das ist die zentrale These von Herders universalpoetischem Programm, kollektive Identitäten konstituieren und tradieren. Die Poesie ist damit nach Herder diejenige Instanz, welche die Vielheit der verstreuten Individuen zu geschichtsmächtigen Kollektivsubjekten formiert:

„Die ältesten Sagen und Märchen Griechenlandes schreiben ihr zu, daß sie die Wilden gebändigt, Gesetze gegeben, sie den Menschen eingeflößet und unvermerkt in Gang gebracht habe. Die ältesten Gesetzgeber, Richter der Geheimnisse und innigsten Gottesdienste, ja endlich der Sage nach die Erfinder der schönsten Sachen und Gebräuche zur Sittlichkeit des Lebens waren *Dichter*“ (*Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*; IV, 169).

VIII.

In Herders Reflexionen über die Bedingungen einer „Philosophie des gemeinen Volks“ spielt aber noch eine weitere Dimension hinein. Ihre performative Kraft haben die Bardengesänge der ‚goldenen Zeitalter‘ nach seiner Überzeugung nämlich vor allem aus der Kommunikationssituation der Mündlichkeit gewonnen, in die sie eingebettet waren. Dagegen hat die rationalistische Gegenwartskultur ihre Wirkung nicht zuletzt deshalb eingebüßt, weil sich gegenüber der griechischen, der germanischen und anderen Frühzeiten ein Wechsel des Mediums ereignet hat, in dem sie sich darstellt: der Wechsel von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit:

„Die *Buchdruckerey*“, schreibt er, „hat viel Gutes gestiftet; der Dichtkunst hat sie viel von ihrer lebendigen Wirkung *geraubet*. Einst tönten die Gedichte im *lebendigen* Kreise, zur Harfe, von Stimme, Mut und Herz des Sängers oder Dichters belebet; jetzt standen sie da schwarz auf weiß, schön gedruckt auf Blätter von *Lumpen*. Gleichviel zu *welcher Zeit* einem lieben geneigten Leser nun der Wisch kam: er ward gelesen, sacht und selig überflogen, überwischet, überträumelt. Ists wahr, daß lebendige *Gegenwart, Aufweckung, Stimmung* der Seele so ungemein viel und zum Empfange der Dichtkunst am meisten tut; ist ein großer Unterschied, etwas zu *hören* und zu *lesen*, vom Dichter oder seinem Ausleger, dem göttlichen Rhapsoden es *selbst* zu hören, oder sich es matt zu denken und vorzusyllabieren: so setze man nun, alles vorige dazugenommen, die *neue Sitte* in ihren Umfang, wie viel mußte mit ihr die Dichtkunst *an Kunst* gewinnen, und *an Wirkung verlieren*! Jetzt *schrieb* der Dichter, voraus *sang* er: er schrieb langsam, um gelesen zu werden, voraus sammelte er *Akzente*, lebendig ins Herz zu tönen. Nun mußte er suchen, schön *verständlich* zu schreiben; Kommata und Punkte, Reim und Periode sollten fein ersetzen, bestimmen und ausfüllen, was voraus die *lebendige Stimme* tausendmal vielfacher, besser und stärker

selbst sagte. Endlich schrieb er jetzt gar für das liebe *klassische Werk* und *Wesen*, für die papieme Ewigkeit; da der vorige Sänger und Rhapsode nur für den *jetzigen Augenblick* sang, in demselben aber eine Wirkung machte, daß Herz und Gedächtnis die Stelle der Bücherkammer *auf Jahrhunderte* hin vertraten.

Die Musik ward eine *eigne Kunst* und sonderte sich von der Dichtkunst. So gewiß es ist, daß dadurch beide, *als Künste*, gewannen; so viel scheint, daß sie an bestimmter *Wirkung* beide verloren. [...]

Die Dichtkunst ohne Klang und Gesang mußte bald Letternkram, Naturwissenschaft, Philosophie, Sittenlehre, trockne Weisheit, Studium, werden“ (IV, 200 f.).

Dieser mediale Wechsel ist kulturgeschichtlich insofern folgenreich, als sich mit ihm der Rezeptionsakt vom Gehör auf den Gesichtssinn verschiebt. Das Gehör jedoch ist nach Herder als der „mittlere“ Sinn, wie es in der Sprachursprungsschrift heißt²⁵, für die Rezeption der Poesie dadurch prädestiniert, daß es die Rezeption zu einem synästhetischen Akt macht und den Menschen mithin als „denkendes sensorium commune“ adressiert. Durch seinen Ausschluß aus dem Rezeptionsakt geht der Poesie ihr pluri-medialer Charakter verloren, und damit die Möglichkeit, Empfindung und Einbildungskraft zu affizieren; das „denkende sensorium commune“ Mensch wird auseinandergerissen, was für Herder geradezu notwendig zur rationalistischen Entsinnlichung und verstandesmäßigen Vereinseitigung der Dichtung führt. Zudem und grundlegender führt der Wechsel des Mediums zu einer fundamental anderen Kommunikationssituation. Bilden im Falle des mündlichen Vortrags Produktions- und Rezeptionsakt auch eine raum-zeitliche Einheit, bilden Dichter und Volk sowie die Menge der Hörer untereinander eine unmittelbare Kommunikationsgemeinschaft, so ist für die vom Gesichtssinn vermittelte Schriftkultur die raum-zeitliche Isolation von Autor und Leser sowie der Leser voneinander konstitutiv. Es ist aus diesen Gründen der mediale Wechsel zur Schriftkultur, den Herder für den Wirkungsverlust von Philosophie und „critischer Dichtung“ in letzter Instanz verantwortlich macht. Statt mittels ihrer weltbildenden Kraft eine kollektive Identität zu stiften, die zum Handeln befähigt, bestätigt und verfestigt sie nur die Zerstreung des menschlichen Gattungswesens in polare Fragmente und schreibt damit den Status des Volks als einer amorphen Masse, eines richtungslosen „Pöbels“ geradezu fest. Im Medium der Schrift tendiert die Poesie zur Philosophie, das Bild zum Begriff, das Gemeinwesen zur Vielheit der lediglich Umwelten füreinander bildenden Subsysteme. Der Dichter bezieht sich nicht länger auf die Vorstellungswelt

²⁵ „Da der Mensch bloß durch das Gehör die Sprache der lehrenden Natur empfängt, und ohne das die Sprache nicht erfinden kann, so ist Gehör auf gewisse Weise der mittlere seiner Sinne, die eigentliche Tür zur Seele, und das Verbindungsband der übrigen Sinne geworden“ (I, 746).

des Volkes, vielmehr referiert er auf eine Welt der Ideen, die gar zum Ursprungsort der sinnlich erfahrbaren Welt hypostasiert wird. So entstehen mit dem Wechsel zur Schriftkultur für Herder kulturgeschichtlich geradezu notwendig jene Dualismen, welche die Rationalisten als ontologische Fakten behaupten.

IX.

Nun ist Herder ein zu stark von historischem Differenzbewußtsein geprägter Denker, um für moderne Flächenstaaten ernsthaft eine Rückkehr zur Mündlichkeit zu propagieren. Vielmehr versucht er, das Problem dadurch zu lösen, daß er seinen eigenen Schrifttexten stilistisch jene Unmittelbarkeit verleiht, welche die mündliche Kommunikation prägt. Es geht ihm, anders formuliert, um eine Produktion von Mündlichkeitseffekten im Medium der Schrift. Ulrich Gaier beschreibt den Stil von Herders Schriften in diesem Sinne als einen Stil gesprochenener Sprache:

„Herders ‚gesprochener‘ Schreibstil, die Anreden, Fragen, Ausrufe, Pausen, Unterbrechungen, der sorgsam gerundete Periodenstil neben heißatmigem Ausruf, Hymnik und beißender Ironie sind auf die Sinnlichkeit, die Leidenschaften, das Gefühl des Lesers gerichtet“ (I, 828).

Und Jürgen Schröder macht im Zusammenhang des Geschichtsdramas darauf aufmerksam, daß Herder seine „Historisierung des Dramas“ mit einer „Dramatisierung der Geschichte“ verbinde.²⁶ Die semiotische Funktion dieser Dramatisierung dürfte darin bestehen, daß das Drama als polyphoner Körpertext, als ein auf Verkörperung angelegter mehrstimmiger Text, besonders dazu geeignet ist, die Verlebendigung der Schrift im Medium der Schrift zu simulieren. Die sinnliche Präsenz der Schauspieler auf der Bühne simuliert die Authentizität des Textes, seine ursprüngliche Lebendigkeit. Wenn Herder also seine Bückeburger Geschichtsphilosophie mit den von Gaier beschriebenen Mitteln zur Szene tendieren läßt, dann simuliert er damit die Verlebendigung der Schrift im Medium der Schrift. Was seine Texte mitunter als unsystematisch und sprunghaft erscheinen läßt und ihrer Wertschätzung im Diskurs der akademischen Philosophie nicht gerade zuträglich gewesen ist, entspringt mithin einer wirkungsstrategischen Reflexion von äußerstem Problembewußtsein. Stellt der epische Text die Vermitteltheit des Erzählten in der Textinstanz des fiktiven Erzählers selbst zur Schau und reflektiert er damit seine eigene Medialität, so produziert das Drama, für das der Ausfall der Vermittlungsinstanz „fiktiver

²⁶ Vgl. Jürgen Schröder: *Geschichtsdramen. Die „deutsche Misere“ – von Goethes Götz bis Heiner Müllers Germania? Eine Vorlesung*. Tübingen 1994, S. 21.

Erzähler“ konstitutiv ist²⁷, einen Unmittelbarkeitseffekt. Gleiches gilt für die von Herder präferierte Gattung der Anthologie. Auch hier tritt das Subjekt des Anthologen hinter die präsentierten Texte zurück, die in lebendiger Polyphonie mit je eigener Stimme zu sprechen scheinen. Durch ihren in dieser Weise Mündlichkeit simulierenden Schreibstil werden Herders Texte zur Bühne, auf der die Akte der behaupteten „*Naturgeschichte der Völker*“ (III, 62) im Modus unmittelbarer – dramatischer – Gegenwärtigkeit vorüberziehen. Der Leser wird sozusagen als Ohren- und Augenzeuge inszeniert. Damit bezweckt Herder, seine eigenen Texte zum Leben zu erwecken, eine kollektive Identität der auch als Leser seiner Texte im Leseakt vereinzelt Individuen zu stiften und das Volk damit als kollektives Subjekt seiner eigenen Zukunft zu konstituieren. Er ist sich also des rein rhetorischen Charakters der Unmittelbarkeit seiner Texte durchaus bewußt. Der Ort ihrer von ihm erstrebten Substantiierung ist allein das unmittelbare Leben, ihr Modus das kollektive Handeln, ihr Subjekt das durch die poetisierte Philosophie als „denkendes sensorium commune“ affizierte Volk, ihr Erfüllungshorizont die Zukunft. Herders Rhetorik der Unmittelbarkeit dient also einem Zweck, den seine Texte selbst nicht einzulösen vermögen. Vom Mangelzustand ihrer Rhetorizität können sie allein durch die textexterne Instanz eines handelnden, sein Gattungswesen realisierenden Volkes erlöst werden. Es ist also ein Wechsel auf die Zukunft, durch den sich Herders Entwurf einer „Philosophie des gemeinen Volks“ zu legitimieren sucht. Sie allein kann die Wahrheit seiner Konzeption erweisen. Das aber bedeutet einen Legitimationsaufschub, dessen lastenden Druck Herder wiederum dadurch kompensiert, daß er die Bewahrheitung seiner Texte herbeizuschreiben versucht. Konkret heißt dies, daß er die textexterne Beglaubigungsinstanz ihrer Wirkung auf das Leben in seinen Texten selbst vorwegnimmt. So feiert er 1790 den ersten Jahrestag der Erstürmung der Bastille mit folgendem Epigramm: „Rings um den hohen Altar siehst du die Franken zu Brüdern / Und zu Menschen sich weihn; Göttliches, heiliges Fest! / Wie spricht Jehovah zum Volk? Spricht er in Donner und Blitzen? / Milder kommt er hinab; Wasser des Himmels entsüht / Weihend die Menge zum neuen Geschlecht mit der Taufe der Menschheit. / Vierzehnder Julius, dich sehn unsre Enkel einmal!“ (zit. nach VI, 910 f.).²⁸ Herder zeichnet das Szenario der Revolution als ein Bild, das die „Enkel“ dereinst „sehn“ werden und – so darf man in der Logik seines Gedankens hinzufügen – das sie zu neuen Taten begeiste(r)n wird. Die Verse realisie-

²⁷ Vgl. Manfred Pfister: *Das Drama. Theorie und Analyse*. München ⁸1994, S. 19-24.

²⁸ Siehe hierzu auch den Aufsatz von Hans-Wolf Jäger: Herder und die Französische Revolution. In: *Johann Gottfried Herder 1744-1803*. Hg. v. Gerhard Sauder. Hamburg 1987, S. 299-307.

ren im Gestus der vorweggenommenen Zukunft ihre eigene Wirkungsgeschichte, um ihre Zweckhaftigkeit für das Leben durch das Leben zu beglaubigen. In jeder Hinsicht sind Herders Texte mithin auf jene Zukunft als Erfüllungshorizont angelegt und angewiesen, den sie sich selber zuschreiben.