



Book Reviews

doi: [10.21464/sp33118](https://doi.org/10.21464/sp33118)

**Dieter Hüning, Gideon Stiening,
Violetta Stolz (Hrsg.)**

Herder und die Klassische Deutsche Philosophie

**frommann-holzboog, Suttgart – Bad
Cannstatt 2016**

Dieser Sammelband, der Marion Heinz als Festschrift zu ihrem 65. Geburtstag gewidmet ist, darf man am besten als Sammlung feiner Ergänzungen und neuer Ansätze zu Herder-Forschung ansehen, die Herders Werke immer mehr in den Kontext ihrer Epoche und längerfristiger Auswirkungen im 19. Jahrhundert einzubetten sucht, und die Herder neubelebt in den Zusammenhang mit seinen Zeitgenossen und Nachfolgern setzen. Marion Heinz' Werke konnten zu manchen neuen Beiträgen dieses Bandes wohl als Wegweiser und Ansatzpunkte dienen. Allem voran betrifft dies ihre Habilitationsschrift, die unter dem Titel *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder 1763–1778* im Jahr 1994 veröffentlicht wurde, aber auch ihre zahlreichen Artikel und Aufsätze zu Herder und dem deutschen Idealismus. Vor Kurzem wurden ihre Verdienste unterstrichen, als ihr als erster Frau die Herder-Medaille von der Internationalen Herder-Gesellschaft erteilt wurde (im Rahmen der Konferenz „Herder und das 19. Jahrhundert“, 8.–10. Juni 2018 im finnischen Turku), mit der Begründung, ihr sei es gelungen, den systematischen Gehalt in Herders philosophischem Denken aufzuarbeiten und im Kontext der Philosophie der Aufklärung zu interpretieren. Unserem Sammelband gehen auch zwei vorbildhafte Sammelbände zu Herders Philosophie voran, die von Marion Heinz herausgegeben wurden: *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* (1997) und *Herders „Metakritik“: Analysen und Interpretationen* (2013).

Der hier darzustellende Band ist, wie schon aus dem Titel ersichtlich, durch die neue und in der Forschung und Fachliteratur immer mehr etablierte Herangehensweise an das Zeitalter der Spätaufklärung und des deutschen Idealismus geprägt, der immer mehr philosophische Schriftsteller aus jenem Zeitalter einbezieht, die nicht notwendig der einst stark hervorgehobenen Entwicklungslinie von Kant bis Hegel zuzuordnen sind. Deshalb wird anstatt von „deutschem Idealismus“ lieber von „klassischer deutscher Philosophie“ gesprochen. In Hinblick auf diese Forschungslinie ist allerdings von hohem Interesse, das noch immer ungenug geklärte Verhältnis von Herders Philosophie zum deutschen Idealismus zu beleuchten und tiefer zu erforschen. In der folgenden Buchbesprechung werden hauptsächlich Herders Gedanken und ihr Verhältnis zu Herders Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern aus Aufsätzen des Bandes herausgezogen werden.

Die Beiträge des Bandes sind vorsätzlich in drei Abteilungen gegliedert, die den zentralen Theoriefeldern entsprechen, zu denen Herder arbeitete und deren Ergebnisse möglicherweise die nachfolgenden Entwicklungen beeinflussten. Die ersten fünf Aufsätze tragen zu unserer Kenntnis von Herders Geschichtsphilosophie und politischem Denken bei, die nächsten fünf Aufsätze behandeln Themen in Bezug auf Herders Metaphysik, und die letzten fünf Aufsätze gehen auf Herders Anthropologie und Ästhetik ein. Manche Behandlung von Herders einflussreichen Beiträgen zur Sprachtheorie hat aufgrund dieser Einteilung sowohl in der zweiten als auch in der dritten Abteilung ihren Platz gefunden, insbesondere die Beiträge von Andree Hahmann und Angelica Nuzzo.

Günter Zöllers Aufsatz über Herders China-Bild aus vielfältiger europäischer neuzeitlicher Perspektive eröffnet die erste Abteilung der Beiträge. Zöller nimmt breiten Raum, um diesen Wandel der europäischen Sicht auf China historisch, politisch und kulturell einzubetten, und philosophisch artikuliert von Leibniz und Wolff über Montesquieu

bis Herder und Hegel nachzuvollziehen. Die Missionare des Jesuitenordens in China waren die ersten, die genauere Kenntnisse über die Einrichtung des chinesischen Staates nach Europa brachten, sowie die Meinung, dass der Konfuzianismus keine mit dem Christentum vergleichbare und ihm konkurrierende Religion ist, sondern ein ziviler Kultus und eine politische Philosophie. Das Zeitalter des Absolutismus sah in China das nachahmenswerte Vorbild für eine zentral regierte und effizient administrierte Monarchie, die langfristig in Sicherheit und Ordnung besteht. Leibniz, der in enger Korrespondenz mit Jesuiten stand, betrachtete den Konfuzianismus als eine philosophisch purifizierte Religion, die als Vernunftreligion in Verträglichkeit mit der christlichen Offenbarungsreligion stehen könnte. Diese Ansicht führte Christian Wolff weiter, indem er im Konfuzianismus eine sekuläre Ethik der geistigen und moralischen Selbstvervollkommnung sah, die sich ganz aus der Erkenntnis der menschlichen Natur entwickelt haben soll. Dies konnte daher Wolff als Argument dienen, dass Ethik prinzipiell von religiöser und theologischer Fundierung unabhängig ist und als autonome Vernunftethik entwickelt werden kann. Aus der geschichtlichen Perspektive auf die menschlichen Kulturleistungen, die im Lauf des 18. Jahrhunderts allmählich auftrat, hat Montesquieu seine global gefasste vergleichende Erforschung politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse entworfen (*De l'esprit des lois*, 1748), in der großer Raum auch China zuteil wird. China wurde als Beispiel der Gesetzgebung und Politik angeführt, die sich klug über die nachteiligen landesspezifischen geo- und demographischen Gegebenheiten erhebt. Den Riten kommen dabei die zentrale Rolle zu, weil sie ein Ethos von gemeinnütziger Arbeit im Volk verbreiten und daher der klimatisch induzierten Indolenz der Bevölkerung die Waage halten oder sie sogar beständig überwinden. Andererseits, macht Montesquieu der Vorstellung Chinas als Vorbild einer langfristig stabilen absoluten Monarchie ein Ende, indem er es als despotische Pseudo-Monarchie beschreibt, in der der Kaiser die Bürger wie unmündige Kinder mittels einer autoritären Gesetzgebung patriarchalisch regiert. Am Ende des 18. Jahrhunderts verortet Herder in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) China am Anfang der Staatengeschichte und im Kindesalter der Menschheitsentwicklung als ein Land, dessen innere und äußere Faktoren die relative Randständigkeit und definitive Entwicklungslosigkeit seiner Kultur bedingen. In dieser Ansicht wird ihm im 19. Jahrhundert Hegel folgen. Zöllner sieht Hegels

Geschichtsphilosophie als die sublimierende Synthese aller Positionen vorerwähnter Denker. In Bezug auf Herder, bemerkt Zöllner einleuchtend, aus Herders theomorpher Vorstellung vom außergeschichtlichen Subjekt der Geschichte („Gang Gottes über die Nationen“) werde bei Hegel eine geschichtsimmanente Vorstellung von der (Selbst-)Verwirklichung des objektiven Geistes als geschichtliche Wirklichkeit. Hegel knüpfe an Herder auch in seiner Ansicht des Fortgehens von einer geschichtlichen Welt zur nächsten als eines quasiorganischen Reifungs- und Verfallsprozesses an, in dem der Untergang zum Übergang redefiniert werde, wodurch endlich aus einer Gestaltenreihe des geschichtlichen Geistes ein zweckhafter welthistorischer Gesamtzusammenhang werde. Während Herder noch persönliche Achtung für das Wirken und Werk des Konfuzius zeigt, findet man bei Hegel eine förmliche Geringschätzung der konfuzianischen Moral. Überhaupt vermisst Hegel am alten China alles eigentlich Geistige („freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst“). Erst Karl Marx stellt China imaginär vor als Land der revolutionären Zukunft.

Ludger Roth gibt eine kurze Übersicht und einen Vergleich von Herders und Wilhelm von Humboldts Konzeptionen einer Philosophie der Geschichte. Obwohl Humboldt sich privat in einem Brief an Brinckmann spöttisch-kritisch gegenüber Herders Geschichtsphilosophie geäußert hat, findet Roth bedeutende inhaltliche und methodische Gemeinsamkeiten zwischen ihren geschichtsphilosophischen Konzeptionen. Diese vier Gemeinsamkeiten werden hervorgehoben: 1) die Bedeutung der lebendigen Kräfte für die Geschichte, 2) die Ablehnung einer linearen Geschichtsteologie, 3) das doppelschichtige geschichtsphilosophische Modell (sowohl die nationale Ebene als auch die übernationale Gattungsebene, zu der jeder Nationalcharakter etwas zur Vervollkommnung beiträgt), 4) die inhärente Kulturkritik. Humboldt unterscheidet sich jedoch von Herder durch weit größere Bemühung um empirische Exaktheit und durch ein klares Bekenntnis zur kritischen Philosophie Kants.

Violetta Stolz bietet eine chronologische Darstellung und erneute Einschätzung des wiederholten schriftlichen Meinungs- oder sogar Schlagabtausches zwischen Kant und Reinhold in ihren gegensätzlichen Besprechungen von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (erster und zweiter Teil). Die nähere Aufgabe des Beitrags ist die Beleuchtung der angeblichen Wanderung Reinholds von einem begeisterten Fürsprecher der Herderschen *Ideen* zu einem Anhän-

ger Kants. Nach der Meinung der Autorin, kam es bei Reinhold zu keinem „Standpunktwechsel“, und der Grund dieses noch immer weit verbreiteten Irrtums liegt darin, dass man hinter Reinholds wechselnden Unterstützung der herderschen, kantischen, fichteschen und bardilischen Philosophie sein zugrundeliegendes und beständiges philosophisches Streben verkennt. Der entscheidende Meilstein in der geistig-philosophischen Entwicklung Reinholds sei dessen Eintritt in die Wiener Loge *Zur wahren Eintracht* am 30. April 1783 gewesen. Von da an habe sich Reinhold wesentliche programmatische Forderungen der Masonik und Aufklärung angeeignet, und konnte sich deshalb zu deren Umsetzung der voneinander sehr unterschiedlichen philosophischen Ansätze (herderschen, kantischen, usw.) bedienen.

Im Mittelpunkt des darauffolgenden Aufsatzes von Andreas Arndt steht das kantische Geschichtsverständnis, zu dessen Klärung auch auf die Unterschiede zu Herders und Friedrich Schlegels Geschichtsauffassung Bezug genommen wird. Kritiken heutiger Kant-Interpreten werden ebenfalls einbezogen und Kants Philosophie der Geschichte auf seine Aktualität hin bewertet. Kant weist der Geschichte eine Sonderstellung zwischen Vernunft und Natur zu, und betrachtet sie als ein Zwischenreich *sui generis* zwischen der intelligiblen und sensiblen Welt, weil in ihr die reine praktische Vernunft unter Naturbedingungen erscheint und seinen Einfluss ausüben kann (aber nicht ausüben muss, wie anscheinend bei Hegels auf die Vernunftgeschichte reduzierte Geschichtsauffassung). Im Unterschied zu Herder lässt Kant keinen Übergang von der Natur zur Vernunft zu und greift deshalb in seiner Besprechung von Herders *Ideen* dessen Annahme lebendiger, substanzieller Kräfte an. Noch mehr wird die Differenz ihrer Auffassungen dadurch gekennzeichnet, dass für Herder das Fortschreiten der Geschichte den Individuen (in einer Tradition) anvertraut ist und ohne allgemeinen Endzweck bleibt, während es für Kant nur das Fortschreiten der Gattung (des Menschengeschlechts) nach ihrer Bestimmung ist und dessen Ziel durch die Vernunft als Idee in praktischer Absicht vorgegeben ist. Schlegels Einwand gegen Kants *Zum ewigen Frieden* sehen, laut Arndt, auch heutige Interpreten als Verweis auf den Hauptmangel der kantischen Geschichtsphilosophie. Er bestehe darin, dass die Gewähr für eine erfolgreiche künftige Universalisierung des Republikanismus nur auf der empirischen Ebene der politischen Geschichte und ihrer Gesetze zu finden sei, und nicht auf der transzendentalen Ebene eines sittlichen Reichs der Zwecke, das ja nur in praktischer Absicht zur Geltung kommt.

Gideon Stiening bietet eine kurze und klare Darstellung und Erwägung von Herders Naturrechts- und Staatsverständnis im Kontext der verschiedenen neuzeitlichen politischen Theorien und Vertragstheorien (Suárez, Grotius, Hobbes, Pufendorf, Locke, Rousseau, Wieland, Kant, Fichte). Herders Satz, dass der Naturzustand des Menschen (*status naturalis*) schon der Zustand der Gesellschaft (*status civilis*) ist, ermögliche ihm, aufgrund von „natürlichen“ Interpersonalitätsformen, eine kritische Auseinandersetzung mit der Entstehung und Wirkung von staatlichen Gefügen. Diese Erhebung der Mutter-, Vater- und Ehegattenliebe zu anthropologischen Konstanten komme jedoch ohne metaphysische Prämissen nicht aus, und Herder stehe mit seiner Naturteleologie insofern im Einvernehmen mit der wolffschen Philosophie. Mit Pufendorf teile Herder die theonome Grundlegung der friedlichen Naturzustandskonzeption („Die Natur ist kein selbständiges Wesen; sondern Gott ist Alles in seinen Werken“), und mit Fichte die Auffassung der Ausrichtung des Staates als bloßes Mittels auf seine endliche Selbstauflösung.

Die Metaphysik-Abteilung des Bandes eröffnet der Aufsatz von Christian Krijnen, der seine Überlegungen zu Hegels Begriff als die zum Subjekt gewordene Substanz enthält. Er entwickelt sie auf Grundlagen von Marion Heinz' Untersuchungen zu Herder und deutschem Idealismus. Mehreres kann in diesem Kontext interessant sein, für den Rezensent war aber insbesondere neu, dass schon Herder in seiner *Metakritik* (1799) ausführt, dass die Vernunft auf die „Reduction des Vielen zu Einem Höchstbedingten und Vielbedingenden“ aus sei, was nach Krijnen bedeuten könnte: nicht auf den Aufstieg vom Bedingten zum Unbedingten, sondern auf den Abstieg vom Unbestimmten zum Bestimmten, letztlich zum Höchstbestimmten und Allbestimmenden Einen, d. i. zum Herderschen Absoluten, was insofern dem Hegelschen Begriffsgang überraschenderweise sehr nahe kommt.

Die drei folgenden Aufsätze behandeln das etwas vernachlässigte, aber für Herders Metaphysik und Spinozas Wirkungsgeschichte sehr wichtige Thema von Herders Spinoza-Rezeption und deren mögliche Auswirkung auf den deutschen Idealismus. Im lehrreichen ersten Aufsatz setzt Martin Bondeli Herders Spinoza-Verteidigung in der Schrift *Gott* in Zusammenhang mit Jacobis Spinoza-Kritik, Mendelssohns geläuterten Pantheismus und Kants Moralthologie. Die Art und Weise, wie Herder Spinoza verteidigt, sei maßgebend von der Art und Weise geprägt, wie Jacobi ihn in *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen*

an den Herrn Moses Mendelssohn (1785) als Atheisten und Fatalisten deutet und angreift. In jeweils eigenen Kapiteln zeigt Bondeli, wie sowohl Herder als auch Mendelssohn Spinoza (oder vielleicht für den letzten genauer gesagt: den Spinozisten Lessing) gegen die Vorwürfe oder Anklagen des Atheismus, Akosmismus, Kabbalismus und Fatalismus verteidigen. Herder scheine sogar mit Mendelssohn zu sympathisieren, weil dessen Argumente auch ihm im Streit mit Jacobi zu Hilfe kommen, obwohl Herder in eigener Sache für einen vitalistischen und naturfrömmigen Spinozismus stehe, während Mendelssohn einen klassischen, rationalen Spinozismus suche. Bondeli liest aus Herders Schrift *Gott* auch Herders Verhältnis zu Kants Moralthologie heraus. Obwohl Kant nirgendwo namentlich erwähnt wurde, wurde im ersten Gespräch des Buches auf eine „neue Philosophie“ Bezug genommen, die behaupte, dass das Dasein Gottes durch Demonstration weder bewiesen noch widerlegt werden könne, und unter dessen Voraussetzung des Daseins Gottes als eines Postulats es jedem „freistehe, Atheisten, Deisten oder Theisten zu seyn“. Bondeli zufolge soll man Herders Worte auf die folgende Weise deuten: auch unter der Annahme von Kants moralischer Begründung des Daseins Gottes sei noch nichts für oder gegen Theismus, Deismus und Atheismus – nämlich den spinozistischen Pantheismus, nicht den echten Atheismus – entschieden. Diese Interpretation führt Bondeli zu einer interessanten Folge, nämlich dass Herder damit der jüngeren Generation von Denkern Perspektiven für eine fruchtbare Synthese Kants mit Spinoza eröffnet. Der Rezensent ist aber noch immer überzeugt, wie auch Kant selbst zugibt, dass Kants moraltheologische Ausführungen, wie sie sich schon im „Kanon der reinen Vernunft“ der *Kritik der reinen Vernunft* befinden, nur unter der theistischen Interpretation zusammenhängend sind. Weder ein deistisch noch pantheistisch vorgestellter Gott kann dem moralisch rechtschaffenen Menschen Hoffnung geben, als allwissend und allvermögend die der Natur entstammende Glückseligkeit den Glückseligkeitswürdigen den Verdiensten angemessen zu verteilen, worauf es in der Tat allein ankommt. Zur kantischen Moralthologie passt insofern nur ein mit Vernunft und Wille ausgestatteter Personalgott (obwohl nicht nur derjenige der Bibel). Außerdem verweist Bondeli auf eine sachliche Anspielung auf Kant im vierten Gespräch, wo von einer Philosophie die Rede ist, die „menschliche Erkenntnis ohne und vor aller Erfahrung“ anstrebe, und die zur Erkenntnis mithilfe von „eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von Niemanden

eingepflanzt worden“, zu gelangen versuche. Bondeli sieht Herder insofern als möglichen Anreger Schellings und Hegels, weil diese um 1800 ihre philosophische Entwürfe ebenfalls mit einem anti-kantischen und pro-spinozistischen Pathos vortragen.

Manfred Baum führt in seinem Aufsatz viele Beobachtungen und Anmerkungen zu Herders Spinoza-Rezeption aber auch zu dessen Kant-Kritik zusammen, und kann an manchen Stellen als eigenständige Interpretation derjenigen Bondelis gegenübergestellt werden. Baum zeigt zuerst, wie Lessings und Herders Gleichsetzung Gottes mit einem *Hen kai pan* von ihren Zeitgenossen mit Abneigung angenommen wurde, und wie Herder erst durch Jacobis Spinoza-Briefe in Lessing einen Genossen seines eigenen blasphemischen Credos gefunden habe. Obwohl sich solche Gleichsetzungen nirgendwo in Spinozas Werk finden, könnte sich Herder für das Altertum des *Hen kai pan* schon auf Xenophan und die eleatische Schule berufen. Herders Versuch, das evangelische Christentum mit diesem naturwüchsigen Pantheismus zu vereinbaren, wurde von seinen Zeitgenossen besonders in Frage gestellt. Baum zufolge könnte man auch Jacobis Bemühen in seinem *Spinoza-Büchlein* (1785) um eine Rekonstruktion von Spinozas System in seiner wahren Gestalt als gegen in Mendelssohns *Gespräche* und Herders *Ideen* enthaltenen Anpassungen Spinozas an Juden- und Christentum gerichtet denken. Dem Textverständnis des Rezensenten nach ist es daneben auch wohl möglich, dass Jacobis Rekonstruktion in der Tat nicht nur gegen Mendelssohns Deutung von Spinoza und Lessings Spinozismus sondern auch gegen den in Deutschland geheim herumschweifenden und allmählich zunehmenden vielgestaltigen Spinozismus gerichtet war. In der Folge erwähnt Baum selbst ein Produkt dergleichen Herkunft – die anonyme deutsche Übersetzung von Spinozas *Ethik* aus 1744 (für dessen Autor Johann Lorenz Schmidt zu halten ist), die auch Herder zu einer falschen Deutung von Spinozas *causa immanens* als „bleibende Ursache“ zu veranlassen scheint. Obwohl Kants eigener vorkritischer Gottesbeweis (1763) Herder und Jacobi auf ihrem Weg zu je eigener Gottesvorstellung geholfen hat, behauptet Baum, dass der neue Gottesbeweis in Herders *Gott* als faktische Widerlegung der kantischen These der Indemonstrabilität Gottes fungieren sollte.

Christoph Binkelman trägt das Seinige zu diesem Themenkomplex auf eine interessante Weise bei, indem er Herder und Schelling in ein fiktives Gespräch über Gott und die Welt eintreten lässt. Der Dialog wurde durch Zitate aus ihren Werken zusammengestellt, die mit

Erklärungen und Ausführungen Binkelmans ergänzt und vertieft wurden. Den Ansatz für das Gespräch gab natürlicherweise F. H. Jacobi, oder wie ihn Binkelman nennt, „der Katalysator im Getriebe des Klassischen Deutschen Idealismus“, der Spinozismus als Pantheismus des Atheismus und Fatalismus (erneut) beschuldigte. Die Verteidigung Spinozas und Befürwortung einer geläuterten und weiterentwickelten pantheistischen Ansicht bringt Herder und Schelling einander nahe. Beide eignen sich Leibnizisches Gedanken- gut an, um mit dessen Hilfe Spinoza weniger anstößig zu machen. In Herder wird demnach die göttliche Substanz in eine Urkraft umgedeutet, die sich in der Erscheinungswelt „in unendlichen Kräften auf unendliche Weise offenbare“. In Schelling wird aber das Verhältnis Gottes zu weltlichen Dingen wie dasjenige des Grundes zu Folge erklärt, wobei diese Folgen als Monaden, die in sich das Universum widerspiegeln, oder als Selbstoffenbarungen Gottes weitaus mehr als bei Spinoza an Selbständigkeit gewinnen. Mit Spinoza seien aber beide einig, laut Binkelman, dass Freiheit nur als eine spezielle Form von Notwendigkeit, die sie heilige, innere oder göttliche Notwendigkeit nennen, aufrechtzuerhalten sei. Obwohl nicht eindeutig, bestehen, nach Binkelman, Differenzen zwischen Herder und Schelling in Bezug auf ihre Einschätzung der Persönlichkeit Gottes und ihre Haltung zum Anthropomorphismus.

Andree Hahmann erforscht in seinem Aufsatz Herders Substanzkonzeption, wie er sie in seiner *Metakritik* anlässlich seiner Kritik an Kants ungewöhnlicher Verwendung der Begriffe der Analogie und Substanz entwickelt, besonders in Kants erster Analogie der Erfahrung. Obwohl Herder, laut Hahmann, Kants Argumentation missverstanden hat, ist uns seine Kritik an Kant aufschlussreich für Herders eigenes Zeitverständnis. Für ihn gibt es keine Zeit, die alle andere Zeiten in sich umfassen würde, wie bei Kant, sondern unzählbar viele Zeiten, weil „jedes veränderliche Ding das Maß seiner Zeit in sich hat“. Zeit sei ein „flüchtiges Unding“, das aus der Substanz folge, von ihr bestimmt und gesetzt werde.

Stefan Greifs Aufsatz eröffnet die dritte und letzte Abteilung des Bandes und erwägt Herders Überlegungen zum Selbstgefühl (auch im Sinne der sozialen Emanzipation) und dessen Rolle für Herders Individuationsprinzip. Herders Theorie charakterisieren seine theologischen Voraussetzungen, wo das menschliche Selbst immer auf Andere für seine eigene relative Autarkie (Selbstgefühl) verwiesen ist, und Gott allein von sich sagen kann: „Ich bin das Selbst, außer mir ist Keiner.“

Zurückgreifend und sich erheblich stützend auf Marion Heinz' *Sensualistischer Idealismus* legt Nigel DeSouza im nächsten Aufsatz seine Gedanken zu Herders Verständnis von Leib-Seele-Verhältnis als metaphysische Grundlage von Herders eigentümlichem Idealismus dar. Schon Herders einzigem Brief an Kant vom November 1768 entnimmt DeSouza Herders lebenslanges Selbstverständnis als Pädagoge oder „Lehrer der Menschheit“ (Heinz) und seine Vorliebe für „die Menschliche“ (d.h. praktische) Philosophie, die dann auch seine Theorie des Leib-Seele-Verhältnisses maßgebend prägen werde. Diese Herdersche Theorie aus 1766–1769 bewahre allerdings noch sichtbare Elemente von der Kantischen Theorie aus 1762–1766, entwickle aber zugleich spezifisch Herdersche Züge, die erst in Herders teils zu- teils absagender Rezension von Kants *Träume eines Geistersehers* (1766) zu spüren sind. Um das schwierige kartesianische Problem der Geist-Körper-Wechselwirkung zu lösen, ersetze Herder den Begriff des selbstbewussten und unabhängigen Geistes mit dem Begriff der einverleibten Seele, und setze, wie schon Heinz klar betonte, an die Stelle der Substanzontologie eine Kraftontologie, in der die Gedenkkraft und die Anziehungs- und Zurückstoßkraft ineins fallen. Die Seele als Kraft bilde sich so ihren eigenen Körper als ihre Wirksamkeitssphäre durch Anziehung und Zurückstoßung, die ihrerseits aber schon Sache unseres Gefühls seien.

Angelica Nuzzo's feiner Aufsatz macht den Anfang der drei letzten Beiträge des Bandes, die alle auf Herders Ästhetik eingehen. Nuzzo rekonstruiert Herders Musikphilosophie als Ästhetik des Hörens aufgrund seines 4. *Kritischen Wäldchens* (1769), das dann originell und aufschlussreich auf seine danachfolgende *Sprachursprungsschrift* (1772) bezogen wird, um die Bedeutung der Naturmusik oder Naturtöne für die Entstehung der menschlichen Sprache zu eruieren. Herder versuchte die junge Disziplin der Ästhetik den Sinnen wieder näher zu bringen, wozu das Fühlen der Musik als „Musik der Seele“ gehört. Im 4. *Kritischen Wäldchen* setzt er die neue Frage nach dem, was in der Musik uns so sonderlich und ja fast bezaubernd affiziert, an die Stelle der gewöhnlichen ästhetischen Frage nach den Kriterien der Schönheit und des Geschmacks in einem affirmierten Musikstück mit Bezug auf Schall, Harmonie und Komposition. Herder macht den ästhetischen Unterschied zwischen Schall und Ton so geltend, dass aus jenem Harmonie (das Quantifizierbare) entsteht, während dieser unmittelbar Empfindung und Gefühl ausdrückt oder vielmehr selbst eins mit ihnen ist. Verschiedene Töne mögen die Seele sehr verschiedentlich

bewegen, und dieser ästhetische Unterschied kann weder mathematisch noch akustisch erklärt werden. Herders Ästhetik des Hörens entwickelt demnach eine „Pathetik aller einfachen musikalischen Accente“ und gründet darauf eine „pragmatische Geschichte der Tonkunst“. Während jene zeigt, wie bestimmte Empfindungen mit bestimmten Tönen verknüpft sind, entdeckt diese die soziale und historische Bedeutung von musikalischen Tönen und Accenten. Nuzzo erklärt auf interessante und überzeugende Weise, dass und wie Herder die Sprache als ontologisch kontinuierlich mit der Musik auf der einen Seite und als grundverschieden von ihr und diskursiv auf der anderen darstellt. Zum einen war Sprache ursprünglich Poesie, und diese Poesie war (Vokal)Musik. Man musste das musikalische Hören von Tönen verlernen, um das nichtmusikalische Hören von (sprachlichen) Lauten anzueignen. Zum anderen war die erste menschliche Sprache bloß Sprechen durch Geschreien. Um Töne als Töne und die Melodie ihretwegen hervorzubringen und zu kultivieren, musste man deshalb zeitweilig vergessen oder darauf verzichten, seine Gedanken, Empfindungen und Bedürfnisse mit Lauten auszudrücken. In Bezug auf Herders *Sprachursprungsabhandlung* liefert Nuzzo eine noch eigenständigere Interpretation. Der musikalische Ton, der an sich für immer unaussprechlich und inartikulierbar sein werde, mache die metaphysische Grundlage und den Ursprung der menschlichen Sprache. Obwohl dieser Ton sprachlich inartikulierbar bleibe (weil er alle sprachlichen Ausdrücken übersteige), könne er dennoch gehört sein. Von daher entstünde endlich die Denotation durch Worte, die sich aber ursprünglich auf natürliche und tierische Töne bezogen hätte.

Stephan Nachtsheim erforscht im danach folgenden Aufsatz „Notizen zu Herders *Kalligone* und zu Kant“ Herders Begriff des Tons und die Verschiedenheit seiner Musikphilosophie von derjenigen Kants. Der Ton darf für Herder nicht auf seine Stelle in der musikalischen Skala reduziert sein, sondern behält auch als Einzelton, der aus seinen harmonischen Verhältnissen zu anderen Tönen gelöst ist, seine eigene Weise, auf das Gefühl der Menschen zu wirken, weil er als Einzelton auch mit einer einzigartigen Empfindung im Subjekt korrespondiert. Im scharfen Gegensatz dazu war aber Kant der Meinung, auf solchen Gefühlen beruhe bloß das Annemlichkeitsurteil, während das Schönheitsurteil sich auf Reflexionen der Urteilskraft über Tonbeziehungen und nicht Einzeltöne stütze. Herders und Kants Positionen waren ja grundverschieden. Während Herder die Melodie und ihre Gänge

innerhalb des Tonkreises im Zusammenhang mit ihren entsprechenden psychologischen Gängen der Leidenschaften beobachtet, und zugleich ihre physiologische Basis in Wirkung der Einzeltöne untersucht, schätzt Kant nur „die mathematische Form“ der Musik mit ihrer physikalischen Basis in Frequenzen der Tonbeziehungen ein. Herder scheint der Ansicht des vorangehenden Komponisten und Musikschriftstellers Johann Mattheson nahe zu sein, und Kant orientiert sich zur Begründung seiner Thesen an der mathematisch-physikalischen Akustik Leonard Eulers.

Cornelia Klinger liefert den letzten Aufsatz in diesem Band, in dem sie von dem heutigen Standpunkt der Geschlechterstudien her auf das Zeitalter der Aufklärung, auf Kant und den jungen Herder rückschließt und deren Gedanken zur Frauenbildung und Volksbildung selektiv und manchmal sogar sarkastisch darstellt. Diese zwei Philosophien wurden ja einer Kritik aus der Sichtweise des heutigen Feminismus und der politischen Korrektheit unterzogen. Herders Plan zu einer Frauenzimmer-Ästhetik ist, laut Klinger, nicht weit gediehen, was er aber geliefert hat, bezeugt, dass er wenig originell ist und das Muster seiner aufklärerischen Umgebung und seines damaligen Lehrers Kant folgt. Charakteristisch für Herder ist jedoch, dass er seine Überlegungen zur Frauenerziehung in ein Programm zur Volksbildung einbaut.

Am Ende kann man wohl sagen, dass, je mehr man sich den Themenkomplexen und ihren philosophiegeschichtlichen Fragen zuwendet, die die Aufsätze dieses Bandes enthalten, desto mehr entdeckt man, dass sie wertvolle Anregungen und neue Ansatzpunkte für ein tieferes Studium und genauere Forschung von Herders Philosophie in verschiedenen Disziplinen und im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen und Nachfolgern anbieten.

Ljudevit Fran Ježić